

LA IGLESIA EN EL NORESTE DE MÉXICO

Siglos XVI-XX



Fondo
Editorial para la
Investigación
Académica

Coordinadores
José Gabino Castillo Flores
Octavio Herrera Pérez

Este libro propone una lectura renovada de la historia del noreste de México a través del estudio de la Iglesia y de las múltiples expresiones religiosas que han marcado la región desde el siglo XVI hasta el siglo XX. En un espacio caracterizado por la condición fronteriza, la movilidad poblacional y la diversidad social, la religión fue un componente central en la organización del territorio, la construcción de identidades y la mediación de conflictos políticos y culturales. A partir de investigaciones originales, los capítulos reunidos en este volumen analizan el papel de las misiones, la formación de obispados, las devociones y cofradías, el catolicismo social, la movilización laica y la presencia protestante en el noreste mexicano. El libro muestra la pluralidad de experiencias religiosas y las formas en que las instituciones eclesiásticas se adaptaron a contextos locales específicos y a procesos históricos de largo plazo.

ISBN: 978-607-5905-51-8



Fondo
Editorial para la
Investigación
Académica



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
COAHUILA



COLTAM
El Colegio de Tamaulipas

El tiraje digital de esta obra: “La Iglesia en el noreste de México, siglos XVI-XX” se realizó posterior a un riguroso proceso de arbitraje “doble ciego” efectuado por expertos miembros del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI) de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) en México, además de revisión anti-plagio, uso ético de la inteligencia artificial y aval del Consejo Editorial del Fondo Editorial para la Investigación Académica (FONEIA). Primera edición digital de distribución gratuita, mayo de 2026.

Esta publicación se realizó con la colaboración y patrocinio de la Universidad Autónoma de Coahuila y de El Colegio de Tamaulipas.

El Fondo Editorial para la Investigación Académica es titular de los derechos de esta edición conforme licencia Creative Commons de Reconocimiento – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa). Los coordinadores José Gabino Castillo Flores y Octavio Herrera Pérez, así como cada uno de los autores y autoras son titulares y responsables únicos del contenido.

Portada: Manuel M. López, “135. Virgen de la Purísima y detalles del Obispado”, vista general, serie Obispado, ca. 1940, Monterrey, Nuevo León, México. Fondo/Colección Carlos Pérez-Maldonado, no. de inventario 15362, Fototeca Nuevo León, CONARTE.

Formación editorial: Graciela Isabel Pérez Luzárraga Cerón

Editor: José Francisco Báez Corona

Sello Editorial: Fondo Editorial para la Investigación Académica (FONEIA).

www.foneia.org consejoeditorial@foneia.org, 52 (228)1383728, Paseo de la Reforma Col. Centro, Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Requerimientos técnicos: Windows XP o superior, Mac OS, Adobe Acrobat Reader.

ISBN: 978-607-5905-51-8



9 786075 905518



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
COAHUILA



COLTAM
El Colegio de Tamaulipas

LA IGLESIA EN EL NORESTE DE MÉXICO

SIGLOS XVI-XX

Coordinadores

José Gabino Castillo Flores

Octavio Herrera Pérez

ÍNDICE

Introducción.....	08

I. Fronteras, misiones y territorialidad religiosa

Las misiones como estrategia de “pacificación” en Nuevo Santander: el caso de la congregación de Nuestro Señor de San José de Palmas <i>Fernando Olvera Charles.....</i>	<i>17</i>

Los franciscanos y las misiones en la erección del obispado de Linares, 1759-1784 <i>Javier Rodríguez Cárdenas.....</i>	<i>52</i>

El cabildo eclesiástico de Monterrey ante la economía de guerra, 1810-1821 <i>José Gabino Castillo Flores.....</i>	<i>130</i>

Francisco de Paula Vereá. Reforma liberal y exilio episcopal en la diócesis de Linares, 1857 <i>Sergio Rosas Salas.....</i>	<i>175</i>

El papel del contexto regional para el establecimiento de las misiones de la Convención Bautista del Sur en el noreste mexicano <i>Areli Cortez de León.....</i>	<i>211</i>

II. Devociones, cofradías e identidades religiosas

Aquel noreste que no lo es. Vínculos religiosos entre Mazapil, Zacatecas y el noreste de México a través de la devoción a Jesús Nazareno <i>Diana Cecilia Jiménez Sánchez.....</i>	<i>249</i>

La negociación social a través de la religión:
Las cofradías de Saltillo y San Esteban (siglos XVII
y XVIII)

Marlen Edrei Durón Salazar.....290

El culto a la Virgen de Guadalupe en Parras en
el siglo XVIII: el santuario, la cofradía y la fiesta
José Gustavo González Flores.....325

Cartas al vicario foráneo de Santiago
de la Monclova

Seidi Martínez Loera y Carlos Manuel Valdés.....368

III. Catolicismo social y movilización laica

El catolicismo social en Saltillo, Coahuila:
instituciones, publicaciones y agentes, 1904-1936
Jesús Iván Mora Muro.....406

La juventud católica militante de Monterrey.
La acción social de la Asociación Católica de la
Juventud Mexicana, 1920-1926
Luis Fidel Camacho Pérez.....440

La Acción Católica en la diócesis de Saltillo,
1920-1962
María de Guadalupe Sánchez de la O 477

La Acción Católica: un medio para hacer sonar
la voz de las mujeres regiomontanas
Jesús Treviño Guajardo 532

Dios, patria y hogar. La revista *Acción*, órgano
de la Junta Regional de Nuevo León, 1922-1925
Rodrigo Eliseo Sánchez González.....565

IV. Iglesia, Estado y modernidad

Formación y desarrollo del obispado de Saltillo en el noreste mexicano, 1891-1904 <i>Aarón Covarrubias Ramírez</i>	602
Del altar a la tribuna: el Honorable Congreso de Tamaulipas y la lucha por el control de los diez- mos ante el Obispado de Monterrey, 1824-1836 <i>Benito Antonio Navarro González</i>	656
La Iglesia católica en Nuevo León. De los conflictos religiosos a la conciliación, 1914-1952 <i>Moisés Alberto Saldaña Martínez</i>	731
La arquidiócesis de Monterrey en tiempos de cambio: de las campañas de moralización a la recepción del Concilio Vaticano II, 1952-1976 <i>Emilio Machuca Vega</i>	773
Comentarios de cierre	834

INTRODUCCIÓN

La historia de la Iglesia en el noreste de México constituye un ámbito de estudio imprescindible para comprender los procesos sociales, políticos, culturales y territoriales que han configurado esta región desde el siglo XVI hasta el siglo XX. A lo largo de más de cuatrocientos años, la Iglesia católica no solo ha sido una institución encargada de la administración del espiritual, sino un actor central en la ocupación del territorio, la conformación de estructuras de poder, la producción de identidades colectivas y la mediación de conflictos sociales y políticos. Analizar la historia del noreste mexicano sin considerar el papel desempeñado por la Iglesia implica, por tanto, dejar de lado uno de los ejes fundamentales que permiten explicar la dinámica histórica de esta región.

Hablar de la Iglesia en el noreste resulta particularmente relevante debido a las características específicas de este espacio. Se trata de una región de frontera, marcada desde el periodo colonial por la movilidad poblacional, la violencia, la negociación constante entre distintos actores y la precariedad institucional. En este contexto, la Iglesia desempeñó funciones que desbordaron ampliamente el ámbito religioso. Las misiones fueron instrumentos de co-

lonización y control territorial; los obispados y cabildos eclesiásticos contribuyeron a la organización administrativa y fiscal; las cofradías y devociones articularon formas de cohesión social; y, más tarde, las asociaciones laicas y el catolicismo social ofrecieron respuestas a los desafíos de la modernidad, la secularización y la cuestión social. Estudiar la Iglesia en el noreste permite, por tanto, observar cómo una institución global se adaptó a contextos locales específicos y cómo estos contextos, a su vez, moldearon las prácticas religiosas y las estrategias eclesiásticas.

Si bien la historiografía sobre la Iglesia en el noreste mexicano ha experimentado un notable crecimiento en las últimas décadas, este desarrollo ha sido desigual tanto en términos geográficos como temáticos. Buena parte de los estudios se ha concentrado en la ciudad de Monterrey y su entorno inmediato, lo cual ha generado un conocimiento profundo sobre ciertos procesos, pero ha dejado relativamente poco exploradas otras áreas de la región, como Coahuila, Tamaulipas o los espacios de articulación con territorios hoy ubicados fuera del noreste político-administrativo. Además, muchos trabajos se han enfocado en periodos específicos o en problemáticas particulares, lo que ha dificultado la construcción de miradas de conjunto que permitan identificar continuidades, rupturas y transformaciones de largo plazo.

El presente libro surge, precisamente, de la necesidad de articular estas investigaciones dispersas y de proponer una lectura más amplia de la historia de la Iglesia en el noreste mexicano. Se trata de un esfuerzo colectivo que reúne a colegas de distintas instituciones académicas de Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y otras regiones del país, quienes desde enfoques, metodologías y escalas diversas abordan un tema común. Este carácter colectivo no solo enriquece el volumen, sino que refleja también la vitalidad de los estudios regionales y la importancia del diálogo académico para avanzar en la comprensión de procesos complejos.

Lejos de pretender una obra exhaustiva o definitiva, este libro se concibe como un intento, necesariamente parcial y modesto, por ofrecer un panorama general de la historia de la Iglesia en el noreste mexicano desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Su objetivo principal es mostrar la diversidad de experiencias, prácticas y discursos religiosos que coexistieron en la región, así como las múltiples formas en que la Iglesia interactuó con otros actores sociales y políticos. En este sentido, el volumen busca abrir nuevas preguntas, sugerir líneas de investigación y fomentar una reflexión conjunta sobre el lugar de lo religioso en la historia regional. La estructura del libro responde a esta pre-

ocupación por articular problemáticas comunes más allá de una simple organización cronológica. Por ello, los textos se agrupan en cuatro apartados temáticos que permiten observar distintas dimensiones del fenómeno religioso, sin perder de vista sus interconexiones.

El primer apartado, *Fronteras, misiones y territorialidad religiosa*, reúne trabajos que analizan el papel de la Iglesia en la ocupación, control y organización del espacio noreste durante el periodo colonial y las primeras décadas del siglo XIX. Fernando Olvera Charles examina las misiones de Nuevo Santander como una estrategia de “pacificación”, destacando cómo los indígenas congregados en las misiones no solo fueron evangelizados, sino también utilizados como fuerza de trabajo y apoyo militar en las campañas de control territorial. Javier Rodríguez Cárdenas, por su parte, analiza el proceso de erección del obispado de Linares y subraya la centralidad de las misiones y de los franciscanos en la administración eclesiástica del noreste, cuestionando interpretaciones que privilegian exclusivamente al clero secular. José Gabino Castillo Flores estudia la actuación del cabildo eclesiástico de Monterrey ante la economía de guerra durante la insurgencia, evidenciando las tensiones entre lealtad política, necesidades fiscales y superviven-

cia institucional. El trabajo de Sergio Rosas Salas analiza el exilio del obispo Francisco de Paula Verea como expresión de los conflictos derivados de la Reforma liberal en el noreste mexicano. A partir de este episodio, el autor examina las tensiones entre autoridad eclesiástica y poder civil en la diócesis de Linares. Su estudio permite comprender cómo las políticas anticlericales se vivieron y negociaron en un espacio de frontera. Finalmente, el trabajo de Areli Cortez de León analiza el establecimiento de las misiones de la Convención Bautista del Sur en el noreste mexicano durante el siglo XIX. La autora muestra cómo el contexto regional y las dinámicas transfronterizas condicionaron la expansión del protestantismo. Su estudio amplía el horizonte del apartado al incorporar una perspectiva no católica sobre el fenómeno misionero.

El segundo apartado, *Devociones, cofradías e identidades religiosas*, se centra en la religiosidad vivida y en las formas de organización comunitaria que articularon la fe con la vida cotidiana. Cecilia Jiménez Sánchez propone una reflexión sobre los vínculos religiosos entre Mazapil y el noreste mexicano a partir de la devoción a Jesús Nazareno, cuestionando las delimitaciones rígidas de la región y mostrando la persistencia de circuitos religiosos de larga duración. Edrei Durón Salazar ana-

liza las cofradías de Saltillo y San Esteban como espacios de negociación social entre españoles y tlaxcaltecas, destacando su papel en la construcción de identidades compartidas en un contexto de frontera. Gustavo González Flores estudia el culto a la Virgen de Guadalupe en Parras durante el siglo XVIII, mostrando cómo el santuario, la cofradía y la fiesta funcionaron como ejes de cohesión social y legitimación local. Por su parte, Seidi Martínez Loera y Carlos Manuel Valdés, a través del análisis de las cartas al vicario foráneo de Santiago de la Monclova, ofrecen una mirada cercana a la vida parroquial y a las dinámicas cotidianas de autoridad, conflicto y negociación en el ámbito eclesástico regional.

El tercer apartado, *Catolicismo social y movilización laica*, aborda la respuesta de la Iglesia y de los fieles laicos frente a los desafíos de la modernidad, el liberalismo y la cuestión social durante las primeras décadas del siglo XX. Jesús Iván Mora Muro analiza el desarrollo del catolicismo social en Saltillo a través de instituciones, publicaciones y agentes, destacando el papel de la prensa y de las asociaciones católicas como instrumentos de intervención social. Luis Fidel Camacho Pérez estudia la acción social de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en Monterrey, subrayando

la emergencia del joven católico como actor político y religioso en un contexto de conflicto entre Iglesia y Estado. María de Guadalupe Sánchez de la O examina la Acción Católica en la diócesis de Saltillo, mostrando su evolución y su papel en la reorganización del laicado. Jesús Treviño Guajardo analiza la participación de las mujeres regiomontanas en la Acción Católica, destacando cómo este espacio permitió que las mujeres hicieran escuchar su voz en el ámbito público. Cierra este apartado el trabajo de Rodrigo Sánchez González, centrado en la revista *Acción*, órgano de la Junta Regional de Nuevo León, que pone de relieve la importancia de la prensa y de la organización femenina en la difusión del catolicismo social.

El cuarto apartado, *Iglesia, Estado y modernidad*, se ocupa de las transformaciones institucionales, políticas y culturales de la Iglesia desde finales del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX. Aarón Covarrubias Ramírez analiza la formación y desarrollo del obispado de Saltillo, mostrando los retos administrativos y pastorales de una nueva jurisdicción eclesiástica. Benito Antonio Navarro González estudia la disputa por el control de los diezmos en Tamaulipas durante el México independiente, evidenciando las tensiones entre autoridades civiles y eclesiásticas. Moisés Alberto

Saldaña Martínez examina la relación entre Iglesia y Estado en Nuevo León desde el conflicto hasta la conciliación, subrayando los cambios en la religiosidad y en las estrategias institucionales. Finalmente, Emilio Machuca Vega analiza la respuesta de la arquidiócesis de Monterrey ante la revolución cultural del siglo XX y la recepción del Concilio Vaticano II, destacando los procesos de adaptación y cambio en el discurso y la práctica pastoral.

Este libro no habría sido posible sin la generosidad intelectual, el compromiso académico y el diálogo constante entre todas y todos los colegas que participaron en él. A cada autor y autora expresamos nuestro más sincero agradecimiento por compartir sus investigaciones y por contribuir a la construcción de una mirada colectiva sobre la historia de la Iglesia en el noreste mexicano. Esperamos que este volumen no solo ofrezca un panorama general del tema, sino que también estimule nuevas investigaciones y debates en torno a la historia religiosa regional.

José Gabino Castillo Flores
Antigua casa de los Carrillo

Enero 2026



Fronteras, misiones y territorialidad religiosa

Las misiones como estrategia de “pacificación” en Nuevo Santander: el caso de la congregación de Nuestro Señor de San José de Palmas

Fernando Olvera Charles
IIH-Universidad Autónoma de Tamaulipas

En el avance hispano en las tierras al norte del virreinato de la Nueva España las misiones, junto con el presidio, fueron una institución fundamental en el proceso de “pacificación” y sedentarización de cientos de indios. A lo largo de esa expansión, misioneros de las diversas órdenes mendicantes difundieron el cristianismo entre los indios y fomentaron la edificación de los centros misionales. En esos edificios, símbolo de la cristiandad en América, los seráficos emplearon todas sus energías en transformar a los indios y erradicar sus antiguas costumbres para convertirlos en devotos cristianos y fieles vasallos del rey.

Aunque al principio el objetivo de las órdenes religiosas fue la trasmisión del cristianismo entre los gentiles evitando todo contacto de los indios de misión con los vecinos de los pueblos españoles, esto al paso del tiempo cambió. Los “indios cristia-

nos” comenzaron a ser utilizados como mano de obra en las haciendas cercanas a la congregación, y también por los propios misioneros en las huertas o parcelas, pertenecientes a las misiones. Sus manos no solo servirían para apuntalar las labores agrícolas o ganaderas. Las autoridades novohispanas fueron más allá. Autorizaron a los gobernadores, capitanes de los presidio o justicias de las villas del noreste novohispano, el utilizar a los “indios de misión” en las campañas de pacificación en los territorios dónde aún había indios alzados o insumisos, renuentes a “darse de paz” o aceptar las condiciones que les imponían los españoles.

Como consecuencia de lo anterior, el uso de esta estrategia comenzó a ser más frecuente y su ampliación pronto se extenderá por todo el norte y noreste novohispano durante los siglos XVI al XVIII. Así, los indios de misión brindaron una importante ayuda militar para los españoles durante la expansión en las tierras norteñas y jugaron un papel notorio en la pacificación de los nuevos territorios descubiertos. Este último aspecto ha sido poco estudiado, concentrándose la historiografía que aborda el proceso de evangelización de los indios, en los logros alcanzados en ese terreno y hasta qué punto éstos experimentaron la conversión religiosa. En este estudio inicial sobre la

temática, lo que se busca es destacar en la Colonia de Nuevo Santander (hoy Tamaulipas), por medio de este ensayo, es el mencionado papel de los indios de misión. Para ello, es analizada la función desarrollada por una de las misiones que se fundaron en esa provincia, llamada San José de Palmas. Edificada a fines del siglo XVIII en la mítica sierra de Tamaulipa la Vieja, desempeñó un rol importante en la “pacificación” de esa serranía a través de sus indios congregados; aspecto que en las líneas siguientes se devela.

La expansión misional al noreste novohispano, una visión general

En el proceso de cristianización de los indios del norte, y particularmente en el noreste, se presentó otra dinámica distinta, comparado con el centro del México actual, debido a la escasa existencia de estructuras religiosas y el tipo de nativos que lo poblaron, cuya historiografía estudia la cuestión misional como parte de un proceso más amplio: el avance hispano en los territorios septentrionales de la Nueva España.¹ En obras recientes se anali-

¹ Véase por ejemplo a Cecilia Sheridan, *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyla”, siglos XVI-XVII*, (México, Porrúa, CIESAS, 2000); Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, (México: UNAM, IIH, UAT, 1997).

za de manera más particular dicho proceso.² Las dos órdenes en las que recayó la evangelización, de casi todo el norte de la Nueva España, fueron las de los jesuitas y franciscanos. Estos últimos acompañaron a los conquistadores, desde el siglo XVI, mientras que afines de ese siglo llegaron los jesuitas y fundaron misiones en las provincias de Sinaloa y Sonora, y en la Sierra Madre Occidental. Tiempo después, los dominicos llegaron al norte de la península de Baja California en 1769.³ Cecilia Sheridan plantea que la labor misional se concentró en congregar indios. Recurrieron a diversos medios, con los que se intentó atraerlos a la fe cristiana y el aprendizaje de una forma de vida; modo misionar entre bárbaros que consistió en la reducción,⁴ de los indios en las nuevas misiones que se fundarían en el noreste.

De la mano de las exploraciones en busca de nuevos territorios que conquistar, también las

² Para un análisis de las obras que abordan el proceso misional en el norte véase Chantal Cramaussel Vallet, "La historia misional del norte de la Nueva España", *Habitus* 17, no. 2 (2019); José Refugio de la Torre Curiel, "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII. Un caso para reflexionar sobre el concepto de misión", en *Etnohistoria del ámbito posmisional en México*, coords. Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila y Modesto Aguilar Alvarado (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013), 21-72; Patricia Osante, "Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio", *Estudios de Historia Novohispana*, no. 17 (2009): 108-135.

³ Cramaussel, "La historia misional", 269.

⁴ Sheridan, *Anónimos y desterrados*, 131.

órdenes religiosas se dieron a la tarea de explorar nuevas regiones, en busca de indios a quienes cristianizar. De manera semejante, la ocupación española de nuevos territorios y la expansión misional avanzaron a la par, procesos que tuvieron su punto de convergencia durante la ocupación y colonización de la denominada Costa del Seno Mexicano, y posterior fundación de la Colonia de Nuevo Santander en 1748.

Hacia 1546 el descubrimiento de las minas de la Bufa daría origen a la fundación del real de Zacatecas, y su posterior consolidación, atrajo a cientos de personas que buscaban probar fortuna en la explotación de la minería. En la búsqueda de nuevas vetas minerales qué explotar en los territorios que se descubrían, los religiosos exploraron nuevas regiones en busca de pueblos indios. De este proceso se derivaría la fundación de las misiones iniciales en tierras nortañas, que fueron precedidas por las avanzadas de algunos misioneros, que se aventuraron en tierras desconocidas. Tras contactar a algunas etnias fundaron algunas congregaciones un tanto precarias. En algunos casos, estas fundaciones primigenias siguieron adelante, en otros, se disolvieron ante los ataques de los indios o la renuencia a permanecer quietos en esos lugares.

A medida que el territorio se fue controlando y pacificando, tales asentamientos misionales precarios dieron origen al establecimiento de las misiones formales y la edificación de los primeros conventos franciscanos, agustinos o dominicos en las tierras norteñas. A la par de estas edificaciones, se fundaron también varios presidios para protección de los misioneros y los indios congregados. En ocasiones los presidios precedieron a los centros misionales, en otras, estos últimos los antecedieron.⁵

El empuje misional partiría de Zacatecas hacia el norte y noreste del virreinato, de la mano de los nuevos descubrimientos y conquista de otros territorios. Uno de ellos sería el “valle del Saltillo”, lugar dónde se fundaría la villa de Saltillo, simiente de la nueva provincia que se bautizará como Coahuila, y del empuje colonial al noreste. Fue tierra fértil para los misioneros franciscanos, ya que en Saltillo se establecería una misión franciscana para los indios huachihciles. No muy lejos de la villa, en el valle de Parras, los jesuitas también establecieron varias misiones.⁶ Al respecto, Carlos M. Valdés argumenta que las “primeras misiones que

⁵ Osante, “Presencia misional”, 116-117.

⁶ Sheridan, *Anónimos y desterrados*, 87-88.

se instalaron, como tales y de manera formal, en lo que es Coahuila fueron las de los jesuitas en la región sureste”, situándose en la Nueva Vizcaya, en el extremo occidental, instalándose legalmente en 1598.⁷ En esa provincia, en sus primeros tiempos, la avanzada colonizadora tuvo resultados más o menos satisfactorios para los misioneros, bajo el régimen misión-presidio.⁸

Se postula que Juan Martínez de Salazar, predicador sacerdote diocesano fue el primero en iniciar las labores de evangelización de los nativos de la zona de los 3 ríos Nadadores, Sabinas y Grande, entre 30 y 35 años antes del arribo del padre fray Juan Larios.⁹ Este último fraile, quien impulsaría con mucho ahínco el proceso misional, en 1673 partió a la provincia de Coahuila o Nueva Extremadura acompañado de 2 religiosos, Francisco Peñasco y Juan Manuel de la Cruz, con el fin de encargarse de reducir a los indios gentiles a la santa fe y al vasallaje del rey.¹⁰ Después de fundar la misión de Santa Rosa de Santa María, la primera de su campaña, Larios envió al comisario general una propuesta o plan de reducción de los indios al

⁷ Carlos Manuel Valdés, *Los bárbaros, el rey y la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*, (México: UAdeC, Ediciones Quintanilla, 2017), 340-341.

⁸ Osante, “Presencia misional”.

⁹ Valdés, *Los bárbaros, el rey y la iglesia*, 243-244.

¹⁰ Sheridan, *Anónimos y desterrados*, 138.

“son de campana”.¹¹ Dicha misión fue fundada en el año de 1674.¹² Al poco tiempo el fraile fundó la misión de San Miguel de Aguayo, que se ubicó junto al pueblo de San Francisco, congregándose ahí dos naciones indias, denominadas obaya y bobol.¹³ La expedición fundacional misional, encabezada por fray Juan Larios, tuvo como resultado el establecimiento de esas dos misiones y de cinco más en 1675, que fueron abandonadas y luego restablecidas.¹⁴

Valdés plantea que de las cuatro misiones que conservó fray Larios, algunas fueron exitosas en lo económico y como en lo religioso.¹⁵ En efecto, ciertos centros misionales florecieron, como las misiones de Dulce Nombre de Jesús y Vizarrón. En sus primeros 15 años congregaron numerosos indios, se volvieron prósperas y poseyeron abundante ganado y produjeron una importante cantidad de fanegas de trigo, maíz y frijol; cuyos excedentes de ambas actividades los comercializaban al exterior.¹⁶ Otra de ellas fue la misión de San Buenaventura de Nadadores, que comercializaban

¹¹ Ibid., 145.

¹² Valdés, *Los bárbaros, el rey y la iglesia*, 357.

¹³ Sheridan, *Anónimos y desterrados*, 145.

¹⁴ Valdés, *Los bárbaros, el rey y la iglesia*, 362.

¹⁵ Ibid., 364.

¹⁶ Fernando Overa Charles, “Rasgos del proceso misional en el norte de Nuevo Santander. Avances y retrocesos en la congregación de los nativos de las riberas del río Bravo, 1748-1772”, *Septentrión. Revista de Historia*, no. 15 (2022): 126, citando a Cecilia Sheridan.

los excedentes de producción de la misión con los vecinos, por bienes que los indios requerían.¹⁷ La misión de San Juan Bautista, fue una más de las que conformarían el más próspero de los asentamientos españoles de Coahuila, fue fundada por los franciscanos de Querétaro en junio del 1699.

En el caso de Nuevo Reino de León, en el siglo 16 y la primera mitad del 17, se edificaron solamente las misiones de Río Blanco. La presencia misional cobrará fuerza a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, luego de la llegada de los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe Zacatecas y de la Santa Cruz de Querétaro. Algunos de ellos fundarían las tres primeras misiones franciscanas en la provincia de Texas.¹⁸

Para cerrar, como se plantea “la cristianización de los gentiles era el primer objetivo expreso de la Corona, que, para tal fin, “les pagaba sínodos a los misioneros para extender el reino de Dios en todo su imperio”. Independientemente que se cumpliera o no este objetivo, los indios congregados en las misiones representaron una importante mano de obra para las haciendas, además de que proveyeron de granos y semillas a las poblaciones

¹⁷ Osante, “Presencia misional”, 117.

¹⁸ Osante, “Presencia misional”, 118.

circundantes. No menos importante, constituyeron con sus indios “una necesaria fuerza militar adicional a la de los presidios para garantizar la colonización española”.¹⁹

La labor misionera en la Costa del Seno Mexicano

Este empuje misional alcanzaría la citada Costa hacia mediados del siglo XVIII. Tras permanecer varios siglos ajenos a un contacto más permanente con los misioneros, los indios de esta zona entrarían en la dinámica de la conversión religiosa a raíz de la colonización de esta amplia región. El coronel José de Escandón que había “pacificado” la Sierra Gorda, fue seleccionado por las autoridades virreinales para “pacificarla” y colonizarla, luego de que se evaluaran algunas propuestas para tal efecto. Tras su viaje de reconocimiento, realizado en 1747, Escandón ubicó y seleccionó los mejores parajes para proyectar la fundación de las villas que conformarían a la nueva provincia; lugares estratégicos pues servirían para el sometimiento y control de indios de la citada Costa. Al siguiente año, el coronel regresó para iniciar la ocupación formal de esa amplia región, que bautizó con el nombre de Colonia de Nuevo Santander. En esta

¹⁹ Cramaussel, “La historia misional”, 277.

provincia la evangelización de los indios corrió a cargo de los misioneros franciscanos del Colegio Propaganda Fide de Guadalupe de Zacatecas, desde sus años iniciales hasta que abandonaron el territorio en 1766.²⁰ Los Colegios de la Santa Cruz de Querétaro, de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, de San Fernando de la ciudad de México y de San Francisco de Pachuca, que datan de la época colonial, se fundaron con el objetivo de evangelizar a la población india del norte del virreinato.²¹

Ese año de 1748 fundó la primera de las villas, denominada Llera y continuó con el establecimiento del resto de las poblaciones proyectadas, entre ellas, Padilla, Güemes, San Fernando, Soto la Marina. Este proceso fundacional concluirá al siguiente año, en 1749. En estos años incipientes, la orden de los franciscanos estuvo presente por medio fray Simón del Hierro, comisario de las misiones del noreste, quien se había desplazado del Convento Franciscano de Guadalupe de Zacatecas. El fraile arribó a la villa de Güemes y Padilla, fundada tiempo antes por Escandón. A partir de ahí se unió a la caravana fundacional del colonizador. El 17 de febrero de 1749 ofició la ceremonia de instauración de la villa

20 Osante, "Presencia misional", 107.

21 José R. González, citado en Olvera, "Rasgos del proceso", 119.

de Santander.²² Posteriormente, durante el establecimiento de la villa de San Fernando proyectó una misión para los indios pintos, que se llamaría Nuestra Señora del Rosario.²³ Su participación en esta etapa fundacional tuvo como objetivo, aparte de brindar los servicios religiosos necesarios para el fundo y dar fe de ello, ubicar los sitios donde se fundarían las misiones proyectadas para cristianizar a los indios de la joven provincia.²⁴ No sobra decir que, desde ese tiempo, las diferencias entre la orden y el colonizador afloraron, ya este último desdeñó en la mayor parte del tiempo, las solicitudes de fraile de que señalara los sitios para las misiones y las tierras que serían para los indios que se congregaran en ellas.²⁵

En estos abriles iniciales Escandón erigió las primeras 20 poblaciones, seleccionando la villa de Escandón como la capital del Nuevo Santander. Estas se fundaron en los alrededores de las sierras Tamaulipas la Moza y Tamaulipa la Vieja, serranías identificadas como los principales asentos de los indígenas “bárbaros” y “apostatas” por Escandón.

22 María del Pilar Sánchez, *El diario de Fray Simón del Hierro*, (Ciudad Victoria: IIH, UAT, UBAP, 2007), 42, 54.

23 Sánchez, *El diario*, 65.

24 Ibid., 55.

25 Ibid.

Así mismo, en los valles al pie de la sierra Madre Oriental, hábitat de otra gran cantidad de indios gentiles. A la par de esas fundaciones, durante la primera etapa colonizadora del Nuevo Santander, los franciscanos proyectaron erigir 13 misiones.²⁶ En 1755 Escandón elaboró un reporte general de las villas fundadas hasta esa fecha, que sumaban dieciséis. De todas ellas, doce contaban con misión y solamente once tenían indios congregados cuyas cantidades variaban, en el resto no los había.²⁷ Osante plantea que, basándose en los datos recogidos por José Tienda de Cuervo durante su visita de inspección a la Colonia en 1757, los franciscanos en los diez años que duraron operando en la Colonia, en sólo doce misiones llegaron a tener cerca de 1926 indios congregados y agregados.²⁸ En el resto no los hubo. Posteriormente, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX se establecieron cerca de 7 misiones más hacia el sur de la Colonia, particularmente en la sierra Tamaulipa la Vieja y su parte este, hacia la costa.

Se ha debatido acerca de la eficacia de las misiones en el proceso de conversión de los indios del territorio. Algunos autores sostienen que

²⁶ Osante, "Presencia misional", 122.

²⁷ *Estado general de las fundaciones hechas por don José de Escandón en la colonia del Nuevo Santander, costa del Seno Mexicano*, tomo I (México: Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1929), 13-45.

²⁸ Osante, "Presencia misional", 131.

los misioneros alcanzaron logros importantes en el terreno religioso²⁹; otros plantean que fue un fracaso pues no se alcanzaron los resultados esperados, desde esta perspectiva suelen ser pocos los casos donde se revelen avances importantes en el terreno religioso.³⁰ Al respecto, en un estudio reciente se plantea que la labor misional no se consolidó totalmente pues, en lo que toca a las misiones instituidas en la parte norte de la Colonia, se experimentaron progresos y retrocesos en la conversión religiosa de los indios de aquella zona.³¹ En este estudio, no obstante que se destacan algunos avances en el proceso misional, particularmente, el caso de la misión de San José de Palmas, se busca abordar el papel de las misiones en la “pacificación” de los indios del territorio, a partir de la participación de los que ahí se congregaron; aspecto poco tratado en la historiografía sobre el tema.

²⁹ Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual del Nuevo Santander* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1947); Carlos González Salas, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la Costa del Seno Mexicano, 1757-1833*, tomo II (México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2003).

³⁰ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997); Catherine Andrews y Jesús Hernández, *Del Nuevo Santander a Tamaulipas. Génesis y construcción de un estado periférico mexicano, 1770-1825* (Ciudad Victoria, Tamaulipas: Gobierno del Estado de Tamaulipas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2012); Osante, “Presencia misional en Nuevo Santander”.

³¹ Overa, “Rasgos del proceso”, 112-143.

Misión de San José de Palmas

Esta congregación misional se fundó en la década de 1790 en tiempos del gobernador Manuel de Escandón, hijo del fundador de la Colonia. En años pasados se habían fundado pueblos defensivos, junto con las misiones, en las orillas de las sierras o bajadas de éstas, con el fin de obstruir las salidas de los indios que las habitaban. Una medida defensiva que buscaba con el tiempo frenar sus incursiones y ataques a las haciendas y ranchos localizados en los amplios valles, incluso para proteger las propias villas. El contexto de su edificación había cambiado. Al presente las autoridades virreinales y locales veían a la sierra Tamaulipa la Vieja como el último bastión de la resistencia india en Nuevo Santander.³²

En el terreno religioso para el Colegio de Pachuca resultaba necesario rescatar las almas de los indios, que habitaban esa serranía y coadyuvar en su “pacificación” convirtiéndolos al cristianismo. En el mes de diciembre de 1789 el padre fray José Mariano Bisuet, de dicho Colegio, solicitó al virrey la licencia para establecer un par de misio-

³² Fernando Olvera Charles, *“Sobrevivir o fenecer en el noreste novohispano”. Estrategias de los indígenas ante la colonización y su incidencia en el comportamiento de la resistencia nativa en Nuevo Santander, 1780-1796* (San Luis Potosí: Colegio de San Luis, UAT, 2019).

nes en las Costa de Oriente. El mantenimiento de los misioneros al frente de estas no sería costeadado por la real Hacienda. A su cuenta serían proveídos “todos los utensilios necesarios de Iglesia: labor de los campos y pecuarios, para los indios que en ellas se congregaren y reducieren a nuestra Santa Fe”. Solicitó también que se librara la orden para que el gobernador y comandante de aquella Costa brindara toda la ayuda posible a los misioneros que se destinaran para dichas misiones.³³

En la propuesta hecha por el fraile Biseut, cabe destacar que la fundación de las dos misiones no sería costeadada por la Real Hacienda, sino que se recurriría a varias personas pudientes para solventar los gastos de los misioneros al frente de estas, por diez años. Una de ellas sería la condesa de Valenciana, quien entregaría por medio de limosnas la cantidad de 500 pesos anuales, para sostener a los religiosos que estarían al frente de una de las congregaciones misionales.³⁴

El virrey solicitó la opinión, acerca de esta petición, al gobernador Manuel de Escandón de Nuevo Santander. En el mes de agosto de 1790 le

33 AGN, Misiones, vol. 16, exp. 2, “Expediente a instancia del padre fray José Mariano Bisuete a nombre del Colegio de Pachuca para fundar dos misiones en las costas de las provincias (Internas) de Oriente, por tener bienhechores que faciliten los necesarios”, 1790-1791, fs.1-2.

34 AGN, “Expediente a instancia del padre”, 1790-1791, fs. 13-15.

respondió que era mucha la necesidad que tenía la provincia de religiosos para el establecimiento de nuevas misiones, y que también existía abundancia de indios gentiles, particularmente en la sierra de Tamaulipa la Vieja. Lugar al que señalaba como el centro y abrigo de indios que denominaba rebeldes, como los janambres, simarihuanes, tancauys zaracauyes, cadymas, martínez, camoterros, los de Benito. Además, de otros dos “atajos” de janambres que tomaban los nombres de sus capitanes, como los truenos y pericos.³⁵ Cabe señalar que Benito, que ya tenía tiempo de “darse de paz” y alzarse continuamente.³⁶

Para Manuel de Escandón la fundación de dichas misiones en la Tamaulipa era importante porque su “utilidad es tanta que se asegura no menos que toda la Conquista”. En su parecer tal sierra abrigaba todos los indios que conceptualizaba como rebeldes y que, para el gobernador, éstos “continuamente perjudican no solo las poblaciones inmediatas, aun las más distantes”.³⁷ Hacia el mes de septiembre de 1790, tras ser evaluada la petición por el fiscal de la real Hacienda, el virrey Revillagigedo concedió la licencia solicitada por el padre Bisuet, autorizándole la fundación de las dos nuevas misiones.³⁸

³⁵ AGN, “Expediente a instancia del padre”, 1790-1791, fs. 17-17v.

³⁶ Olvera, *Sobrevivir o fenecer*.

³⁷ AGN, “Expediente a instancia del padre”, 1790-1791, f. 20.

³⁸ Ibid., f. 22.

Al siguiente año, en mayo de 1791, el gobernador Escandón notificó al virrey la llegada del padre Bisuet y dos misioneros que lo acompañaban. A su arribo un indio de la misión de Aguayo partió en busca de José María, indio malincheño, para que conociera a dichos padres. Debía avisar a los suyos, asentados en la sierra Tamaulipa con que fines venían los religiosos. El día 25 se presentaron en la villa de Croix 62 indios del capitán Santiago y algunos Benito, otro de los capitanes indios, quedando en espera de los que faltaban y de los del líder Noparan, para movilizarse Escandón a aquella villa e ir con los tres misioneros a ver en que parajes de la citada Tamaulipa sería más apropiado fundar las dos misiones.³⁹

Fray José Mariano Bisuet, por su parte, informó al virrey que, tras ir a la citada sierra, con el gobernador Escandón, para revisar los sitios más adecuados para fundar las congregaciones, siendo acompañados también por Santiago y algunos de sus congéneres. El líder indio los llevó a un paraje, conocido como Boca de Palmas, lugar donde estaba su aldea y sus huertas. Santiago le informó al fraile que ahí habitaban de antaño sus ancestros.

³⁹ Ibid.

El padre partió a otro paraje de la serranía, que fue seleccionado para fundar la otra misión, que bautizó como Nuestra Señora de los Ángeles. Una vez concluido el acto fundacional, regresó el día 28 del mes en curso a la aldea de Santiago, cuyo lugar se localizaba a la entrada de la Tamaulipa la Vieja. Según Bisuet, el capitán indio “le volvió a suplicar al gobernador, que se dignare establecer ahí la segunda misión”, que se llamaría Señor de San José de Palmas.⁴⁰ El día 29 Fray Mariano Bisuet y Escandón oficiaron una misa en el lugar que simbolizó la fundación de la misión.⁴¹

El gobernador confiaba en que las fundaciones cooperarían para detener los ataques de los aborígenes considerados rebeldes, pues se ubicaron en los sitios por donde éstos bajaban para atacar las villas de Llera, Santillana, Croix, Santander, Aguayo y Soto la Marina.⁴² Tres años después, el gobernador en 1794 notificó que las misiones se ubicaban en las “bocas más arriesgadas” de Tamaulipa la Vieja, por donde “continuamente hostilizaban aquellos bárbaros”.⁴³

40Ibid., f. 75; Octavio Herrera Pérez, *Tamaulipas a través de sus regiones y municipios*, tomo V, (México: Gobierno de Tamaulipas, Agencia Promotora de Publicaciones, 2014), 239-240.

41 Herrera, *Tamaulipas a través de sus regiones*, 240.

42 AGN “Correspondencia de los gobernadores Lasaga, de Lorca, Muñoz y Escandón, desde 1787 inclusive hasta 1794”, r. Provincias Internas, vol. 122, e. 2, fs. 355-355v.; Olvera, *Sobrevivir o fenecer*, 174.

43 Ibid.

Es importante señalar que los informes posteriores sobre la misión de Palmas son más escasos y los pocos que se han localizado, no son tan detallados como los de otras misiones. En 1798 fray Juan de Ballestero informó sobre el estado de las misiones de Palmas y de los Ángeles. En ese año había congregados 80 indios, 50 hombres y 30 mujeres, no se especificó de qué nación india eran. El convento de la misión era un “xacalon” de 16 varas de largo por 8 de nacho, construido con adobe y techo de palmito, que, el fraile, calificó de “poco decente” para los misioneros. Contaba también con una iglesia, que para Ballesteros era una “reducida pieza de piedra, y todo en unas 8 varas”, cuyo techo también era de palmito.⁴⁴

Tiempo después, por iniciativa del padre fray José Crespo, los indios que estaban congregados en la misión de los Ángeles fueron removidos y pasaron a la de San José de Palmas. Para el fraile la unión de los de los indios mariguanes con los picacheños podría darse fácilmente. Por medio del casamiento Crespo, poco a poco, logró reunir en dicha misión a las dos etnias citadas junto con los janambres.⁴⁵

⁴⁴ “Fray Juan Ballesteros, misión de San Francisco de Palmitos, 30 de diciembre 1798”, fs. 53-55, en *Relatos del estado de las misiones, conventos y vicarios franciscanos en nuevo Santander (1792-1814)*, proyecto FOMIX TAMPS 2007-C13-73990.

⁴⁵ González, *La evangelización*, 127.

La misión como estrategia

La tarea principal de los misioneros al frente de las congregaciones fue transmitir los principios del cristianismo y sus ritos a los indios. Para lograr este objetivo, estos últimos debían primero ser sometidos y obligado a renunciar a sus antiguas costumbres y reducirse a las misiones. Ese sometimiento implicó no pocas veces el uso de las armas españolas. Algunos religiosos se involucraron en este proceso externando sus opiniones acerca de los métodos que se debían emplear para tal propósito, distinguiendo entre indios gentiles y apóstatas. En 1632 el franciscano Francisco rivera, entonces Santa Teología solicitó que todos los indios del Nuevo Reino de León fueran exterminados, definiéndolos como gente llena de ingratitud y que no hacía el mal cuando no podía y “para hacer alevosías no había soldados de Flandes más diestros”.⁴⁶

Fray Francisco Barragán, uno de ellos, en 1774 señaló que, a los primeros, no se les podía obligar a ser cristianos, mientras que los segundos eran indios cristianizados que habían renegado de la doctrina, por tal razón los métodos de sometimiento debían ser diferentes. A los gentiles los

⁴⁶ Valdés, *Los bárbaros, el rey y la iglesia*, 264.

catalogó de ignorantes y a los apóstatas de maliciosos. Propuso que, en el caso de los primeros, se les atacara gavilla por gavilla para sujetarlos a la vida política o que se les pusiera misión en el rancho, hacienda o lugar que mejor les pareciera, con una fuerza de ocho o diez soldados para su control.⁴⁷ En contraste, para los segundos sugirió que se capturaran con todas sus mujeres y se los encerraran perpetuamente, o se enviaran a obrajés o presidios de donde nunca salieran. El religioso veía con buenos ojos que los hijos de dichos indios les fueran arrebatados y puestos en las misiones donde se bautizaron sus padres.⁴⁸

Tales pensamientos es posible que afloraran cuando, a los misioneros se les requirió sus indios congregados, para que participaran en la “pacificación” de las provincias ante las hostilidades de otros indios, fueran de misión o gentiles. El auxilio que ofrecieron a los españoles, durante el sometimiento de los insumisos, reacios a reducirse a los pueblos y misiones, es un asunto que poco se ha profundizado o, al menos, abordado de manera más directa. Se ha privilegiado el estudio de los indios que formaron parte de las milicias indias. No obstante, como plantea Chantal Cramaussel, en las últimas décadas en la historiografía la parti-

⁴⁷ AGN, r. Provincias Internas, vol.143, e. 5, fs. 55-55v.

⁴⁸ Ibid.

cipación de los indios de las misiones en “todas las guerras de conquista y las campañas represivas que acabaron con rebeliones recurrentes a todo lo largo de la época colonial”, se ha comenzado a destacar.⁴⁹ En sus palabras: “las fuerzas armadas de indios auxiliares fueron las que garantizaron la conquista del norte novohispano. Los indios de las misiones constituyeron el brazo militar de los españoles”.⁵⁰

El accionar de los indios “cristianos” en las campañas militares españolas fue más común de lo que se piensa. A lo largo del noreste novohispano, las misiones aportaron auxilio castrense por medio de sus congregados. En el caso de la provincia de Sonora, argumenta Mirafuentes Galván, desde los inicios de su fundación las labores defensivas fueron realizadas casi exclusivamente por los indios incorporados al régimen misional, quienes ejecutaron una variedad de acciones destinadas a someter a los indígenas insumisos, “que solían ser las más arduas y arriesgadas”.⁵¹ El pueblo de indios de San Francisco de Conchos se despobló en 1677

⁴⁹ Cramaussel, “La historia misional”, 272.

⁵⁰ Cramaussel, “La historia misional”, 272.

⁵¹ José Luis Mirafuentes Galván, “Las tropas de indios auxiliares. Conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 13 (1993): 103-192.

ante los ataques de indios insumisos. Este fue repoblado, previo a la fundación de un presidio, con indígenas recién reducidos. La fortaleza se ubicó en 1687 a una legua de la misión de San Francisco de Conchos. Desde ese momento los indios de la misión participaron en todas las campañas militares contra los nativos sublevados, bajo las órdenes del capitán del presidio.⁵² Así mismo, se establecieron misiones de indios de algunas parcialidades para contener a las que eran más insumisas. A mediados del siglo XVIII se establecieron en la junta de los ríos del Norte y Conchos, misiones de indios norteros para contener a los natagess, quienes, junto con los salineros penetraban el bolsón de Mapími para cometer hostilidades.⁵³

Nuevo Santander no fue la excepción ya que también los indios del territorio colaboraron militarmente con los españoles en la “pacificación” de la provincia. Su participación estuvo asociada a dos categorías, derivadas de su situación política, definida con base en la forma en que se relacionaron con los españoles. En la primera se agruparon los indios denominados gentiles o dados de paz, como mezquites y mariguanes, cuya colaboración

⁵² Cramaussel, “La historia misional”, 276.

⁵³ María del Carmen Velázquez, *Tres estudios sobre las provincias internas de la Nueva España* (México: El Colegio de México, 1979), 106-107.

servió a los españoles para someter indios insu-
misos o rebelados. En la segunda, aquellos indios
congregados en misión, denominados “indios de
misión”, entre los que destacan los casos de ayu-
da de los pintos, comecrudos, martines, pisones y
camotereros. En lo que toca a las tres primeras na-
ciones indias, hay testimonios acerca de su par-
ticipación en diversas campañas militares que se
ejecutaron a lo largo del territorio de la Colonia;⁵⁴
tema de otro estudio. En este caso nos interesa
abordar el caso de los indios camotereros, ya que
implica la participación en ese proceso de la mi-
sión que nos ocupa, la de San José de Palmas.

En lo que toca a la participación de sus in-
dios congregados, esta tomó otros tintes. En su
caso, el patrón tradicional de apoyo en las campa-
ñas militares contra indios alzados no fue replica-
do. En su lugar, ofrecieron un valioso apoyo que
no requirió el uso de las armas, fue una colabora-
ción más fina. Su participación en la “pacificación”
de la mítica sierra de Tamaulipa la Vieja se develó
en un informe del gobernador Manuel de Escan-
dón elaborado en agosto de 1796, así como en un
expediente del proceso criminal, de septiembre
de ese año, que se dictó contra uno de los afama-

⁵⁴ José Hermenegildo Sánchez García, *Crónica del Nuevo Santander*,
Prólogo de Candelario Reyes Flores (Ciudad Victoria, Tamaulipas:
IIH, UAT, 1977), 73.

dos cabecillas indios de la Colonia: Andrés Noparan. Es muy interesante el testimonio de un testigo en ese proceso, el cabo de la segunda compañía volante de la Colonia, Pedro García, pues pone al descubierto una conspiración planeada con el fin de capturar al citado líder y la cuadrilla que lo secundaba en sus ataques. Las autoridades se apoyaron en los indios de la misma misión de Palmas de donde eran la mayoría de los que participaban con el citado líder indígena.

Para las autoridades locales, Noparan era un cabecilla indeseable al cual se debía aprehender o erradicar. El gobernador Vidal de Lorca informó al virrey en 1788 que después de la derrota de los indios janambres, varias “naciones” indias bajaron a solicitar la paz y arrancharse en las villas, entre los nombrados pasitas. Le notificó que los que quedaban en pie de lucha eran pocos y que se habían refugiado en los más recóndito de la sierra Tamaulipa la Vieja, capitaneados por dos líderes, Noparan y Alanís, catalogados por Lorca como “cruels y sanguinarios”, y a quienes ordenó traer vivos o muertos.⁵⁵

En su informe Escandón refirió que los indios agresores, liderados por el citado cabecilla, se habían acercado a una huerta de uno de los indios

⁵⁵ AGN, r. Provincias Internas, vol. 209, e. 1, fs.153-154.

congregados en la misión de Palmas, quien avisó a su capitán Santiago, y este al cadete de la segunda compañía, Juan José Larios. El capitán indio, aquel que había solicitado la fundación de esta congregación, se ofreció a ir con su gente a entretener a los indiciados, en el ínterin de que se alistaba la tropa para emboscarlos, cuando Santiago diera la señal. El cadete mandó al cabo García alistar la tropa, y el capitán Santiago con once de sus indios actuó como había prometido, y al llegar el tiempo oportuno dio la señal.⁵⁶ Al respecto, el testimonio del cabo García varió muy poco. Según su declaración, consignada en el citado expediente criminal, el capitán Santiago fue quien dio aviso al cadete comandante de dicha compañía ubicada a tres leguas, respecto a que Noparan y sus incondicionales se encontraba en un cerro, muy cercano de la misión. Tras recibir la orden del comandante, García se dirigió con un destacamento de siete hombres al citado lugar, donde por la noche observó que la parcialidad de Noparan, quería bailar con los de Palmas. Según su testimonio, dichos indios los entretenían a la espera de darle una señal para que los atacara, que consistía en un grito.⁵⁷

⁵⁶ AGN, r. Provincias Internas, vol. 63, e. 3, fs. 268-270.

⁵⁷ AGN, "Declaración del indio Andrés Noparan, 1796", Provincias Internas, vol. 41, e. 1, fs. 4-4v.

En su reporte el gobernador notificó al virrey la muerte del indio llamado Lumbre y la aprehensión de otro, nombrado Alanís, muy mal herido, y la de Noparan, aclarándole que sólo se pudo escapar un indio gandul, que era algo de Alanís. Este último fue llevado a la misión donde fue bautizado antes de morir por fray Manuel Fernández. Noparan, por su parte, fue llevado al cuartel de Llera, desde donde Escandón lo remitiría a la disposición del virrey. Escandón concluyó su informe señalándole que Santiago y los suyos estaban quietos y en paz, y que les había hecho obsequios de su propia bolsa, retornándose gustosos a su misión, y le prometieron que buscarían al gandul que se fugó.⁵⁸

Escandón no dio detalles al virrey del enfrentamiento, ni como se desarrolló, tampoco le aclaró si los indios de Palmas participaron en la gresca. En su declaración el cabo García fue más preciso en este asunto. Testifico que, tras recibir la señal, el destacamento cayó sobre los indígenas “rebeldes”, García se abalanzó directamente contra el citado Lumbre, uno de los integrantes de la cuadrilla de Noparan, quien ofreció una tenaz resistencia empuñando su cuchillo logrando herir en una pierna al cabo. Lumbre siguió defendiéndose y trato de herir a dos soldados más que, jun-

⁵⁸ AGN, r. Provincias Internas, e. 3, fs. 268-270.

to con García, trataban de someterlo. Durante el forcejeo de la lucha, el cabo tomó su fusil y lo descargó contra el indio, quien cayó muerto ahí en el puesto. A otro de los integrantes de la citada cuadrilla, el referido Alanís, según García, fue necesario someterlo a golpes y culletazos tras oponerse a ser amarrado y aprisionado. Quedó muy mal herido, muriendo a consecuencia de las lesiones en la misión. El militar agregó a su testimonio que los indios de Palmas no participaron directamente en el enfrentamiento, dejando a los soldados que se hicieran cargo. De ellos, sólo se quedaron el indio Andrés y su mujer, quienes atraparon Noparan y lo mantuvieron agarrado, hasta que los soldados lo amarraron. García declaró que Noparan no opuso resistencia, pues bastó un sólo golpe para someterlo, y que se limitó a decir “que ya estaba”. Al concluir el proceso, como había declarado en su informe anterior, Escandón ordenó que el cabe-cilla indio, a quien calificó de “perverso”, fuera remitido junto con la correspondiente sumaria a la ciudad de México, para que el virrey Branciforte dictara la resolución correspondiente.⁵⁹

Dos años después, aconteció un hecho que reforzó la fidelidad de los indios de San José hacia las autoridades novosantanderinas. En 1798 se

⁵⁹ AGN, “Declaración”, 1796, fs. 4-4v.

registró un alzamiento de los indios de la misión de los Ángeles, la otra fundada por Bisuet en 1791. Según el testimonio de fray Ballesteros, además de aliarse con los indios gentiles de la Tamaulipa, los alzados solicitaron a los de San José de Palmas que se les unieran, quienes se negaron a apoyarlos y permanecieron quietos en su congregación.⁶⁰ Por otra parte, hacia 1809, según el informe del gobernador Manuel de Yturbe e Yraeta, la misión de San José de Palmas contaba con 66 indios agregados, quienes convivían con 111 personas no indias.

Consideraciones finales

Una de las metas principales de los frailes al frente de las misiones, fue la de convertir al cristianismo a los miles de indios que poblaron el vasto Septentrión novohispano. Estos concentraron todas sus energías en sacar adelante esta noble labor, que compaginaba con los intereses de la Corona, que buscaba “pacificar” y colonizar los territorios al norte y noreste del virreinato. De ahí que el estudio de las misiones se enfoque en los logros alcanzados en el terreno religioso y en la forma o

⁶⁰ AGN, “Fray Juan Ballesteros”, 1798, fs. 53-55.

métodos con que los indios fueron evangelizados y hasta qué punto esto se logró.

Como ha quedado evidenciado, las misiones desarrollaron otra importante función. Más allá de alcanzar los objetivos religiosos planteados, operaron como un “brazo más” de la Corona española al participar en el proceso de “pacificación”, de los territorios que fueron integrados a su dominio. En el caso de la Colonia de Nuevo Santander, la misión de San José de Palmas desempeñó este papel y tuvo un rol clave en la “pacificación” de uno de los lugares más emblemáticos de la provincia: la sierra Tamaulipa la Vieja. Importante refugio de los indios insumisos, al paso del tiempo, se convirtió en el símbolo de la resistencia india. La fundación de esta misión y otras más, en sus cañadas y alrededores, marcaría el fin de esa tenacidad y su virtual conquista a fines del periodo colonial.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de la Nación
Misiones
Provincias Internas

Bibliografía

Andrews, Catherine, y Jesús Hernández. *Del Nuevo Santander a Tamaulipas. Génesis y construcción de un estado periférico mexicano, 1770-1825*. Ciudad Victoria, Tamaulipas: Gobierno del Estado de Tamaulipas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2012.

Cramaussel Vallet, Chantal. “La historia misional del norte de la Nueva España”. *Habitus* 17, no. 2 (2019): 267-287.

Estado general de las fundaciones hechas por don José de Escandón en la colonia del Nuevo Santander, costa del Seno Mexicano. Tomo I. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1929.

González Salas, Carlos. *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la Costa del Seno Mexicano, 1757-1833*. Tomo II. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2003.

Herrera Pérez, Octavio. *Tamaulipas a través de sus regiones y municipios*. Tomo V. México: Gobierno de Tamaulipas, Agencia Promotora de Publicaciones, 2014.

Lejarza, Fidel de. *Conquista espiritual del Nuevo Santander*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1947.

Mirafuentes Galván, José Luis. "Las tropas de indios auxiliares. Conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora". *Estudios de Historia Novohispana*, no. 13 (1993): 93-115.

Olvera Charles, Fernando. "Rasgos del proceso misional en el norte de Nuevo Santander. Avances y retrocesos en la congregación de los nativos de las riberas del río Bravo, 1748-1772". *Septentrión. Revista de Historia*, no. 15 (2022): 112-143.

Olvera Charles, Fernando. *Sobrevivir o fenecer en el noreste novohispano. Estrategias de los indígenas ante la colonización y su incidencia en el comportamiento de la resistencia nativa en Nuevo Santander, 1780-1796*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2019.

Osante, Patricia. *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997.

Osante, Patricia. "Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio". *Estudios de Historia Novohispana*, no. 17 (2009): 108-135.

Sánchez García, José Hermenegildo. *Crónica del Nuevo Santander*. Prólogo de Candelario Reyes Flores. Ciudad Victoria, Tamaulipas: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1977.

Sánchez, María del Pilar. *El diario de Fray Simón del Hierro*. Ciudad Victoria, Tamaulipas: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.

Sheridan, Cecilia. *Anónimos y desterrados. La contienda por el "sitio que llaman de Quauyla", siglos XVI-XVII*. México: Porrúa, CIESAS, 2000.

Torre Curiel, José Refugio de la. "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII. Un caso para reflexionar sobre el concepto de misión". En *Etnohistoria del ámbito posmisional en México*, coordinado por Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila y Modesto Aguilar Alvarado, 21-72. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

Valdés, Carlos Manuel. *Los bárbaros, el rey y la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*. México: Uni-

versidad Autónoma de Coahuila, Ediciones
Quintanilla, 2017.

Velázquez, María del Carmen. *Tres estudios sobre
las provincias internas de la Nueva España*.
México: El Colegio de México, 1979.

Los franciscanos y las misiones en la erección del obispado de Linares, 1759-1784

Javier Rodríguez Cárdenas
El Colegio de Michoacán

El propósito de este trabajo es mostrar las razones que motivaron el surgimiento del obispado de Linares en 1777. En la historiografía hay pocos estudios que lo han hecho. El texto mejor conocido son los *Apuntes para la historia eclesiástica de las provincias que conformaron el obispado de Linares* de José Eleuterio González. Este texto fue publicado en 1877, seguramente para conmemorar el primer siglo de existencia de esta diócesis. Sin embargo, esta publicación solamente constituye una breve semblanza histórica de la iglesia católica en los actuales estados mexicanos de Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y Texas, destacando la llegada de los religiosos franciscanos y de los sacerdotes diocesanos. Debe reconocerse que fue el doctor González el primero que tuvo acceso a fuentes hasta ese entonces privilegiadas porque, aunque no las citó, por el contenido de la infor-

mación, es evidente que se trató del archivo histórico de la actual catedral de Monterrey. Esta información fue complementada con la crónica de la Provincia de Zacatecas de José de Arlegui. Ambas fuentes de información constituyeron una apología de las hazañas de los eclesiásticos en la región, y la culminación de su trabajo, fue la erección del obispado.⁶¹ Aunque es un texto muy conocido, en este trabajo, se sugiere mucha precaución al momento de su consulta, advertencia que en 1971 fue hecha por Eugenio del Hoyo.⁶²

Aureliano Tapia Méndez dedicó gran parte de sus trabajos a revelar el proceso de erección de esta diócesis. Tras haber consultado personalmente los expedientes de erección que se encuentran en Sevilla y en Roma, el padre Tapia fue el primero en narrar el proceso detalladamente, destacando el desencuentro que tuvieron el primer obispo, fray Antonio de Jesús Sacedón, con el alcalde de crimen comisionado por el virrey de la Nueva España para la asignación del territorio a la nueva diócesis, Ventura Beleña. Este pequeño texto, incluido en la muy breve biografía del pri-

⁶¹ José Eleuterio González, *Apuntes para la historia eclesiástica de las provincias que formaron el obispado de Linares, desde su primer origen hasta que se fijó definitivamente la silla episcopal en Monterrey* (Monterrey: Tipografía Religiosa de J. Chaves, 1877), 124-147.

⁶² Eugenio del Hoyo, *Historia del Nuevo Reino de León (1577-1723)* (Monterrey: Al Voleo, 1971), 77-80.

mero obispo de Linares, fue su discurso de ingreso a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, el 25 de octubre de 1984.⁶³ También ha llamado la atención en que el término correcto para referirse al obispado es conforme al título señalado en la bula, “de Linares”.⁶⁴ Los trabajos de Tapia Méndez dieron luz a una primera fase de investigaciones sobre los orígenes diocesanos de la actual arquidiócesis de Monterrey, como la reciente publicación de Nancy Selene Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierra de indios*.⁶⁵ Por eso, es gratificante que

⁶³ Aureliano Tapia Méndez, *Fray Antonio de Jesús Sacedón. Perfil biográfico* (Monterrey: Al Voleo, 1984), 51-70. Es muy necesaria una biografía más completa de este personaje porque el padre Tapia dedicó mayormente su texto, por la disponibilidad de las fuentes, cuando se convierte en el primer obispo de Linares, dejando prácticamente en el olvido su etapa como guardián del colegio de *propaganda fide* de San Francisco de Pachuca.

⁶⁴ De acuerdo con Aureliano Tapia Méndez, en la bula *Relata Semper* solamente aparece 2 veces el término “Nuevo Reino de León”: la primera vez cuando afirma que distaba 200 leguas del obispado de Guadalajara, diócesis a la que pertenece. En la segunda ocasión refiere a la ubicación de Linares, “la tierra de Linares existe en las Indias Occidentales, en el Nuevo Reino de León, que del mismo modo llaman Nueva España y colonia del Nuevo Santander”. En la segunda mención probablemente se trata de una confusión del Papa Pío VI ante el desconocimiento de las tierras españolas de ultramar. Por lo demás, Tapia Méndez afirma que en la bula nunca se menciona “obispado del Nuevo Reino de León”, ni siquiera “obispado de Linares en el Nuevo Reino de León”, refiriéndose 10 veces al “obispado de Linares”. Aureliano Tapia Méndez, *Obispado del Nuevo Reino de León* (Monterrey: Cuadernos del Archivo General del Estado de Nuevo León, 1988), 8-9.

⁶⁵ Nancy Selene Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierra de indios. La iglesia y la oligarquía en el noreste de la Nueva España (siglos XVII-XVIII)* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2024), 145-179.

la historiografía se esté renovando, no necesariamente con documentación inédita, sino con nuevas interpretaciones que ayuden a comprender lo complejo que era administrar territorios eclesiásticos en el septentrión novohispano.⁶⁶

Cuando se estudian el surgimiento de nuevos obispados en el siglo XVIII, se hace énfasis en la sólida estructura institucional del clero secular como un elemento clave en las erecciones.⁶⁷ Dado que el clero secular es miembro por antonomasia de la iglesia diocesana, el argumento es muy válido. Pero se debe profundizar más en las estructuras eclesiásticas locales para entender mejor la unidad diocesana. Óscar Mazín ha señalado la importancia de la tradición urbana de procedencia hispano-romana mediterránea en el establecimiento de las sillas catedrales en la Nueva Espa-

⁶⁶ También Patricia Osante, Ernesto de la Torre Vilar y Gerardo Zapata hicieron breves menciones en sus textos sobre los orígenes del obispado. Pero, al no ser eso su objeto central de estudio, no lo abordaron con profundidad. Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997), 260; Gerardo Zapata Aguilar, *Monterrey en la época colonial, 1596-1810* (Monterrey: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León, Centro Neolonés de México, 2001), 66; Ernesto de la Torre Villar, "Erección de obispados en el siglo XVIII. El obispado de Valles", *Estudios de Historia Novohispana*, no. 3 (1970): 173-234.

⁶⁷ Pablo Velázquez Leyva, "Hacia una reestructuración de los espacios de poder eclesiástico en Cuba colonial. El proceso de erección de la diócesis de La Habana", *Revista ECOS UASD* 1, no. 27 (2000): 30-31; Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierra de indios*, 146-151.

ña durante el siglo XVI.⁶⁸ Esta relación que Mazín Gómez hizo entre los asentamientos catedralicios ibéricos y novohispanos, da pista para entender que el surgimiento de las catedrales y la organización del espacio entre la península ibérica y las Indias Occidentales, es muy similar. Por ejemplo, en la Castilla medieval, José Ángel García recientemente destacó que, ante la escasa visibilidad de la iglesia episcopal en el reino asturleonés entre los años 800 y 1030, los monacatos constituyeron pequeñas células donde los abades lograron tener mucho impacto social y su poder rivalizaba con el de los obispos, por más que los concilios visigodos apelaran a la dependencia diocesana de los abades a los obispos.⁶⁹ El incremento de las comunidades y la reforma gregoriana del 1045 detonó el surgimiento de nuevas diócesis, pero muchos obispos eran abades o procedentes de órdenes religiosas en zonas con asentamientos dispersos en el norte porque eran ellos los que mejor conocían el espacio y tenían mayor respeto de los pobladores.⁷⁰ Esto contrastó con el sur castellano, mejor poblado desde tiempos visigóticos, donde las diócesis

⁶⁸ Óscar Mazín Gómez, *Una ventana al mundo hispánico. Ensayo bibliográfico* (México: El Colegio de México, 2006), 40.

⁶⁹ José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, *La Iglesia en el reino de Castilla en la Edad Media (años 711-1475)* (Madrid: Marcial Pons, 2021), 107.

⁷⁰ Ibid.

eran atendidas por obispos procedentes del clero secular, incluyendo también Sevilla una vez que el obispado se reestableció en 1261.⁷¹ Este panorama de la Castilla medieval puede ayudar mucho a interpretar el surgimiento y administración de las territorialidades eclesiásticas en el norte de la Nueva España, considerando la escasa presencia del clero secular y que la mayoría de la población eran atendidos por diversos grupos franciscanos, como las provincias de Zacatecas, Xalisco y Michoacán, o los colegios de *propaganda fide* de Querétaro, Zacatecas y Pachuca, cuyas jurisdicciones se encontraban en las doctrinas y misiones que atendían.

Así, el objetivo de este trabajo es mostrar que, en la erección del obispado de Linares, las misiones y doctrinas franciscanas estuvieron en el centro de la política real. En un contexto donde el reacomodo de jurisdicciones civiles y eclesiásticas se les atribuye a las reformas borbónicas, el caso de Linares muestra que la erección de su mitra fue producto de la etapa final del poblamiento hispano en el noreste con la fundación del

⁷¹ Carlos Estepa Díez, *Los territorios del rey. Castilla, siglos XII-XI-II* (Madrid: Marcial Pons, 2021), 105-106; Alejandro García Sanjuán, *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo* (Madrid: Marcial Pons, 2013), 113.

Nuevo Santander. Aunque había un núcleo de sacerdotes seculares que pertenecían a las familias más prominentes de la región, el surgimiento de la nueva mitra demostró que la Corona española continuaba apostando por los franciscanos y sus partidos eclesiásticos en la administración del territorio diocesano. Por ese motivo, ninguna misión ni doctrina fue secularizada entre 1771 y 1792. Las secularizaciones de 1793 quizás son señal de una nueva etapa en la estructura diocesana local. Pero eso ya no es objeto de este trabajo. La temporalidad que se eligió para este trabajo inicia 1759, cuando el obispo fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada Diez de Velasco, obispo de Guadalajara, inició su segunda visita pastoral. La razón es porque en esta visita se dio una confrontación con el fundador y primer gobernador del Nuevo Santander, José de Escandón y Helguera, primer conde de Sierra Gorda, litigio del cual surgió la propuesta definitiva de erigir una nueva diócesis que se desprendía de los obispos de Guadalajara y Michoacán, y del arzobispado de México. El estudio concluye en 1784, año en que el segundo obispo de Linares, fray Rafael Verger y Suau, refrenda el apoyo a los franciscanos, dándoles más facultades de atención pastoral.

Después de este año, los franciscanos del noreste tomaron otra actitud con respecto a la mitra. Pero eso no será estudiado en este texto.

Finalmente, las fuentes que sustentan este trabajo provienen del Archivo General de la Nación, primordialmente del fondo Provincias Internas. También se obtuvo información del Archivo General de Indias en el fondo Audiencia de Guadalajara. Complementan el texto los datos que se obtuvieron de los archivos históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara y de las provincias franciscanas de Michoacán (Celaya) y de Francisco y Santiago (Zapopán). También se consultaron diversos libros parroquiales disponibles en *Family Search* y en la Universidad del Valle de Texas.

Las conformaciones diocesanas del cristianismo occidental hispano

La diócesis de Linares fue erigida el 15 de diciembre de 1777.⁷² Con ella quedo formalmente constituida la nueva territorialidad eclesiástica en el noreste de la Nueva España. Aunque la bula señaló los límites, faltaba que las autoridades reales sancionaran cuáles iban a ser los alcances jurisdiccionales de esta nueva entidad.

⁷² Tapia Méndez, *Obispado del Nuevo Reino de León*, 27-45.

Se trató de una nueva mitra en tierras donde los indios se negaban a adoptar el cristianismo. En distintas épocas, los religiosos consiguieron que ciertos grupos aceptaran reducirse en misión. Las misiones eran también llamadas “conversiones vivas”. Actualmente, no se ha llegado a un consenso entre los historiadores en torno al concepto a los conceptos “misión” y “conversión viva”.⁷³ Pero, por la documentación de la época, se puede inferir

⁷³ Carlos Manuel Valdés desarrolló el término “misión” desde una concepción estrictamente bíblica, basado en los textos evangélicos de Mateo (28, 19), Marcos (16, 15) y Lucas (9, 2). Es decir, implica el traslado de un cristiano a lugares donde no hay cristianos y, en este caso, el predicador es el “misionero”, es decir, quien predica la buena nueva. A pesar de que es correcta la definición del término, no puede aplicarse para el caso de las misiones en el norte de la Nueva España. Este concepto, cuyo ejemplo más claro es el trabajo que realizó Saulo de Tarso, mejor conocido como San Pablo, implica que la conversión de los “gentiles” se diera por una evangelización de tipo proselitista. Y no fue el caso de las misiones franciscanas en el noreste de la Nueva España ya que tampoco consideró que eran espacios para que aprendieran la forma de vida de los españoles. Esta definición se asemeja mucho a la que dio Herbert Bolton, considerándola como una institución presente en la frontera norte del imperio español. Por otro lado, Cecilia Sheridan Prieto da una aproximación más concreta. La autora definió la misión como “un centro de reducción”, es decir, “un espacio heterotópico perfecto en el que se humanizaría al indio hasta convertirlo en un habitante visible”. Sin embargo, en esta definición, se considera la misión como un sitio aislado donde se encontraba el indio recluido por no tener el modo de vida hispano, permaneciendo en ese lugar hasta que lo adquiriera, regido por un estilo de vida estrictamente religioso. La misión era mucho más que un sitio aislado, fuera de la interacción colonial. Los indios tenían muchas libertades, entre ellas, entraban y salían como mejor les conviniera. Y aunque necesitaban permiso de los misioneros y del capitán protector para salir de la misión, cuando se escapaban e iban en su búsqueda, rara vez los encontraban porque se perdían en los montes. Aunque oficialmente la definición de Sheridan Prieto es muy cercana, faltaría la consideración

con facilidad que ambos términos están íntimamente relacionados, sino incluso tomados como sinónimos. Aunque no es el objetivo de este trabajo establecer el concepto de “misión”, el término sí implica el establecimiento de un poblado habitado exclusivamente por indios gentiles que aceptaran de forma voluntaria convertirse al cristianismo y adoptar el modo de vida de los españoles.

Desde los primeros años del cristianismo institucional, los obispados en Europa eran territorios en espacios “de barbarie”. En lugares como Sajonia (Alemania), el cristianismo se impuso mediante las armas y las acciones militares violentas.⁷⁴ Con la excepción del reino franco, los obispados en la Europa alto medieval se establecieron en lugares donde la mayoría de la población eran personas no

de más elementos para poder definir lo que era una misión en el noreste de la Nueva España. Véase Herbert E. Bolton, “The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies”, *The American Historical Review* 23, no. 1 (1917): 43; Carlos Manuel Valdés, “Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila”, en *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, eds. Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (Zamora: El Colegio de Michoacán; México: El Colegio de México, 2013), 309-310; Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015), 79.

⁷⁴ Christopher Carroll, “The Bishoprics of Saxony in the First Century after Christianization,” *Early Medieval Europe* 8, no. 2 (1999): 220.

cristianas.⁷⁵ La diversidad de pueblos de la Europa central que no eran cristianos tuvieron diferentes experiencias de conversión al cristianismo romano, pero todas, teniendo a las iglesias catedrales como punto de partida. El caso de la península ibérica es diferente. En este lugar, para el año 715, las regiones septentrionales estaban menor evangelizadas que lo que había en el sur, antes de la llegada de los musulmanes. No poseían una red de iglesias, catedrales, basílicas ni monasterios porque la población se encontraba dispersa. Los únicos obispados que había en el norte de Hispania eran los de Galicia, en Iria, Lugo y Britonia, y al sur de la cordillera cantábrica, es decir, en Astorga y Palencia.⁷⁶ La misma situación ocurría en Asturias entre el año 800 y el 1030. En este reino, la iglesia diocesana mostró escasa visibilidad, provocando que algunos monasterios buscaran realzar la figura del obispo-abad, es decir, un religioso que, siendo líder de su congregación, fuera al mismo tiempo ordinario diocesano.⁷⁷ Si bien, esto se dio ante la escases de clero secular, también fue para evitar la sujeción jurisdiccional de las órdenes religiosas al poder de los preladados diocesanos.⁷⁸

⁷⁵ Jacques Le Goff, *La baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI, 1971), 233.

⁷⁶ Adeline Rucquoi, *Historia medieval de la península ibérica* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2000), 152.

⁷⁷ García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, *La Iglesia en el reino de Castilla en la Edad Media*, 108.

⁷⁸ Carlos Manuel Reglero de la Fuente, *Monasterios y monacatos en la España medieval* (Madrid: Marcial Pons, 2021), 91.

La coexistencia en la península ibérica de musulmanes y cristianos frenó las erecciones de nuevas territorialidades diocesanas. El objetivo de las mitras era la conservación de la cristianidad hispana mediante la recaudación de las rentas para la manutención de los obispos, quienes, en ese momento, estaban más interesados en pertenecer al consejo real que en atender sus jurisdicciones.⁷⁹ Pero ya había un número considerable establecidas para cuando el islam llegó al norte del mar Mediterráneo. Para el siglo X, en el reino visigodo, según lo refiere García de Cortázar con datos que obtuvo de la *Nomina Sedium Episcopaliū* recogidos en los códigos *Abeldense* y *Emilianense*, el número de obispados en este reino era de 68: 10 en Gallaecia, 13 en Lusitania, 10 en Bética, 15 en Tarragona, 22 en Cartago y 8 en la provincia extra peninsular de Narbona.⁸⁰ Para el 1086, con obispos que ejercían su ministerio aún bajo el dominio musulmán, se añadieron los obispados de Tuy, Braga, Orense, Oporto, Zamora, Ávila, Salamanca, Burgos, Calahorra, Segovia, Toledo y Sigüenza. Un siglo antes había sido erigido Oviedo y León.⁸¹ Sin embargo, con la llegada de los Trastámara, el ob-

⁷⁹ Ibid., 30.

⁸⁰ García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, *La Iglesia en el reino de Castilla en la Edad Media*, 124.

⁸¹ Ibid., 49.

jetivo de cada una de las diócesis de Castilla fue frenar la avanzada musulmana mediante el fortalecimiento de la identidad territorial y la cohesión interna, más evidente hacia el 1390, reflejándose en la organización del espacio urbano, lugar donde se establecieron las catedrales y la mayoría del incipiente clero secular.⁸² Esta cohesión interna de las territorialidades eclesiásticas fue una muestra de cómo se construyó el poder real en la monarquía castellana durante el siglo XIV.⁸³ La Iglesia ha sido el mejor ejemplo de cómo se pueden integrar y organizar espacios en territorios eclesiásticos y las diócesis son prueba de ello, siguiendo a Robert David Sack.⁸⁴

El cristianismo, lentamente difundido en la península ibérica, se implantó en las capitales de las provincias romanas, haciéndolas sedes de los obispos. Como lo señaló Óscar Mazín, los visigodos hicieron de las ciudades hispanorromanas los centros políticos de una teocracia en que los preladados, que habían asumido gran parte de las funciones ejercidas por los administradores romanos, fueron los protagonistas. Así, la presencia de un obispo diferenciaba una villa, término empleado

⁸² Ibid., 216.

⁸³ Monsalvo Antón, *La construcción del poder real*, 452.

⁸⁴ Robert David Sack, *Human Territoriality. Its Theory and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 54.

para diferencias cualquier *urbs*, de una *civitas*.⁸⁵ También, de acuerdo con Mazín Gómez, es posible que entre los siglos XVII y XVIII se haya dado lugar en la Nueva España un ciclo de las catedrales semejante al del siglo XIII en Europa. En algunas ciudades como Puebla, Valladolid y Antequera-Oaxaca, fue muy evidente. Antiguas ciudades de indios sedentarios sobre las cuales se fundaron ciudades de españoles evolucionaron como ciudades episcopales y sus iglesias catedrales se impusieron como ejes organizadores del espacio urbano, social y político.⁸⁶ Pero, en el caso de los últimos obispados erigidos en la Nueva España antes del reinado de los borbones, como el caso de las diócesis de Guadalajara y Durango, obedecieron al dinamismo económico y comercial derivado de las minas del Bajío y el establecimiento del camino real de Tierra Adentro.⁸⁷ Pero también constituyeron sedes episcopales que, al mismo tiempo, fueron capitales de sus gobernaciones.⁸⁸

⁸⁵ Mazín Gómez, *Una ventana al mundo hispánico*, 39.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Aristarco Regalado Pinedo y Celina Becerra Jiménez, "La consolidación de una capital. Guadalajara", en *Historia del reino de la Nueva Galicia*, coords. Thomas Calvo y Aristarco Regalado (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 464.

⁸⁸ Chantal Cramaussel, "El norte lejano o la nueva frontera", en *Historia del reino de la Nueva Galicia*, coords. Thomas Calvo y Aristarco Regalado (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 354.

Debe señalarse que la mayor parte del territorio que se le asignó a la mitra de Linares era procedente del obispado con sede en Nueva Galicia. El primer obispado del septentrión de las Indias, fundado en 1548. Su jurisdicción era tan basta, que, aun cuando se le segregó la mitra de Durango en 1624, continuaba siendo muy extenso. Esto es un claro ejemplo de las dimensiones territoriales que tenían las mitras americanas. Obispados como los de México o Michoacán eran igualmente extensos. El arzobispado de México iba desde Tampico hasta Acapulco.⁸⁹ La diócesis vallisoletana iba desde Atoyac hasta las misiones del Río Verde en el seno mexicano, siendo la más distante, la misión de Jaumave, con una distancia de 570 kilómetros aproximadamente.⁹⁰

En esas condiciones, era muy difícil tanto para los obispos realizar las visitas pastorales como para los cabildos catedrales gestionar la recaudación del diezmo. Los obispos podían enviar visitantes si estaban legítimamente impedidos para realizar la visita. Pero era contraproducente que no fuera personalmente el prelado porque no

⁸⁹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015), 60.

⁹⁰ Óscar Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 56.

se podía administrar el sacramento de la confirmación.⁹¹ Y, en el caso de la recaudación decimal de los lugares alejados, se recurría al diezmo arrendado, lo cual, implicaba que un particular, que obtuvo el derecho mediante subasta pública, comprara el monto total del diezmo a la catedral y el cobrara lo conveniente por su cuenta. De ese modo, la catedral no perdía recursos por el flete que implicaba trasladar la mercancía al palacio episcopal.⁹² Sobre esto, De la Torre Vilar ha señalado que la amplitud de las jurisdicciones, señalada tanto por los gobernantes como por el rey y su consejo, era producto del desconocimiento geográfico de la Nueva España y causó muchos problemas entre autoridades civiles y eclesiásticas. Esto se debió porque, dadas las extensiones geográficas de las diócesis, era imposible que el obispo pudiera visitar la totalidad de su jurisdicción, “estas dificultades palpadas por los propios prelados tuvieron que traslucirse poco a poco”.⁹³ Esto mismo ocurría con el obispado de Guadalajara, donde sus obispos en raras ocasiones visitaban todo su obispado. Quienes consiguieron hacer la visita pastoral a

⁹¹ David A. Brading, *Una Iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 202.

⁹² María Isabel Sánchez Maldonado, *Diezmos y crédito eclesiástico. El diezmatorio de Acámbaro, 1724-1771* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1994), 32.

⁹³ Torre Villar, “Erección de obispados en el siglo XVIII”, 180.

la mayor parte de su territorio en dirección hacia el noreste, fueron los obispos fray Felipe Galindo Chávez y Pineda en 1700 hasta la misión de Lampazos en el Nuevo Reino de León y fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada OFM en 1759 porque llegó hasta San Antonio de Valero y la Bahía del Espíritu Santo en Texas.⁹⁴ Esos lugares eran los más alejados del palacio episcopal de Guadalajara al momento de sus visitas.

Para 1726, la catedral de Guadalajara gozaba de cierto prestigio. Sus rentas decimales no se comparaban con las de los obispados de Michoacán, Puebla o el arzobispado de México, pero era un espacio en el que varios obispos culminaron sus carreras eclesiásticas. Ciertamente se trataba de un obispado con condiciones muy particulares, puesto que no tenía fronteras claramente definidas hacia el norte. En el septentrión novohispano, gran parte del clero pertenecía a las órdenes religiosas y el obispo de Guadalajara había estado inmerso en serias disputas jurisdiccionales, incluso con otras diócesis. El obispo fray Manuel de Mimbela se había

⁹⁴ Javier Rodríguez Cárdenas, "Territorialización y estructuras eclesiásticas en el Nuevo Reino de León durante las visitas pastorales del obispo de Guadalajara, 1753-1760" (tesis de maestría, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2018), 16.

opuesto, por ejemplo, al prelado de Durango por la posesión espiritual de las Californias, que finalmente quedaron en la mitra neogallega.⁹⁵

Las principales rentas decimales del obispado de Guadalajara provenían de los curatos creados en los centros mineros de la gobernación de la Nueva Galicia, como Zacatecas, el real y minas de Mazapil, Sierra de Pinos, el real y minas de Charcas, además de la villa de Aguascalientes, la ciudad de Monterrey, y las villas de Saltillo y Santiago de Monclova.⁹⁶ Esta última y Boca de Leones en el Nuevo Reino de León, conformaban los últimos bastiones diocesanos hacia el norte para 1728. Posteriormente entre 1737 y 1740, los últimos enclaves seculares fueron el presidio de Santa Rosa del Santísimo Sacramento en Coahuila, la villa de San Fernando de Austria y el presidio de San Antonio de Béjar, en Texas. Sin embargo, las redes misionales en las fronteras noreste de la mitra de Guadalajara seguían siendo importantes, gozaban de una estructura institucional poderosa, dividida en dos Colegios de *Propaganda Fide*: por un lado,

⁹⁵ AGI, *Guadalajara*, vol. 205, e. 1, "Cartas y expedientes vistos por el consejo", 25 de abril de 1721; Guillermo Porras Muñoz, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980), 53-55.

⁹⁶ Cramaussel, "El norte lejano o la nueva frontera", 352; Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierras de indios*, 29.

el de la Santa Cruz de Querétaro y el otro el de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, como se consignó arriba.

La red de conventos-doctrinas pertenecientes a la provincia franciscana de Santiago de Xalisco se extendía por cuatro rumbos: 1) saliendo del sur hacia Tlajomulco, siguiendo por Poncitlán, Chapa-la, Axixic, Atoyac, Tapalpa, Zapotiltic, Tuxpan, Tonila, hasta llegar a Colima; 2) por Cocula pasando por Tecolotlán, Tenemaxtlán, Ejutla, Autlán, Chacala, Tuxcacuexco y Zapotitlán; 3) hacia Magdalena, continuando por Etzatlán, Ahuacatlán, Xala, Santa María de Xalisco, Tepic, Guaynamota, Aca-poneta y Huaxicori, y 4) partiendo de Guadalajara hacia Juchipila, Teúl, Amatlán de Xora y Huaximic.⁹⁷ Además de las misiones de la sierra de Nayarit y las de Coahuila. A partir de Zacatecas, con dirección al pueblo del Venado y el Real y Minas de Charcas, hasta el pueblo de San Esteban de Saltillo y prácticamente todo el Nuevo Reino de León, las doctrinas y misiones estaban a manos de la provincia franciscana de San Francisco de los Zacatecas. Al norte del curato de la villa de Monclova, capital de la gobernación de Coahuila, se encontraban las

⁹⁷ José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2001), 25.

misiones establecidas desde 1674 por la Provincia de Xalisco, la más septentrional de todas era la de Dulce Nombre de Jesús de Peyotes. Pero al norte de esta última, se extendía la red misional del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro que se dividía en la Presidencia del Río Grande, compuesta por las misiones de San Juan Bautista del Río Grande, San Bernardo y Nuestra Señora de los Dolores de la Punta de Lampazos (las primeras dos en la jurisdicción de Coahuila y la última en el Nuevo Reino de León) y la Presidencia del Río San Antonio, que comprendía las misiones de San Antonio de Valero, San Juan Capistrano, San José, San Juan y la Espada, y Nuestra Señora de la Concepción. Por último, también en Texas, se encontraban las misiones del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas (Nuestra Señora del Pilar de los Adaes, Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora del Espíritu Santo, Nuestra Señora de Guadalupe de Nacogdoches y Nuestra Señora de los Dolores de Ais. Tanto las misiones de la presidencia del Río San Antonio del Colegio de Querétaro, como las del Colegio de Zacatecas ubicadas hacia el golfo de México, se encontraban en la gobernación de Texas o Nuevas Filipinas.

Los curatos del obispado de Guadalajara eran los siguientes: Compostela, San Sebastián, Mascota, Guachinango, Tala, Zapopan, el Sagrario catedral, Cuquío, Jalostotitlán, San Juan de los Lagos, Nochistlán, Sierra de Pinos, Mazapil, Saltillo, Monterrey, Monclova, el presidio de Santa Rosa del Sacramento, villa de San Fernando y presidio de San Antonio de Béjar. Estos curatos se encontraban tanto en ciudades (como Compostela o Guadalajara), centros mineros o villas de gran producción agropecuaria (como todos los poblados ubicados en la provincia de Zacatecas dentro de la Nueva Galicia, así como la villa de Saltillo), en capitales de gobernación (la ciudad de Monterrey y la villa de Monclova) o en presidios como en el caso de Santa Rosa, en Coahuila, o de San Antonio, en Texas.

Como ya se dijo, después de la erección del obispado de Durango en 1626, no se volvió a erigir ninguna otra diócesis en la Nueva España, hasta la segunda mitad del siglo XVIII en que se fundó la mitra de Linares. De acuerdo con Paulino Castañeda y Juan Marchena, durante el siglo XVII el número de obispos se estabilizó o incluso, disminuyó en las Indias, debido a que no se erigió una nueva mitra. Pero, según los autores, ese siglo fue el de afianzamiento y con mayor presencia del

clero americano entre los prelados de las diócesis ultramarinas de Castilla tras la progresiva sustitución de clero regular por el secular en estas sedes episcopales.⁹⁸ Pero el siglo XVIII mostró una evolución menos pareja. Mientras que en la primera mitad del siglo se caracterizó por una continuidad del siglo anterior, la segunda mitad se volvió más dinámica. Con las erecciones de nuevas diócesis, se dio el momento cumbre del episcopado indiano, se desarrolló mejores estructuras diocesanas y se atendió con mayor puntualidad, las jurisdicciones episcopales en atención a las poblaciones que lo integraron.⁹⁹ Sin embargo, cabe interrogarse sobre las razones que tuvo la Corona para fundar nuevas territorialidades eclesiásticas en las Indias Occidentales. ¿Se trata de una avanzada de la cristiandad en tierra de gentiles? O bien ¿De una manifestación del poder de la monarquía con la cohesión de las poblaciones de una región?

⁹⁸ Paulino Castañeda Delgado y Juan Marchena Fernández, *La jerarquía de la Iglesia en Indias* (Madrid: MAPFRE, 1992), 16.

⁹⁹ *Ibid.*, 16-17.

La mitra de Linares

En la bula papal, el nuevo territorio erigido se llamó “obispado de Linares”, como lo ha señalado Aureliano Tapia Méndez.¹⁰⁰ Sin embargo, en la documentación de la época también se le llama “obispado del Nuevo Reino de León”.¹⁰¹ Aunque en las bulas papales las diócesis indianas adoptaran el nombre de la ciudad donde se erigieron, en la época eran mejor conocidos por la gobernación o la provincia donde residían. Obispados como Guadalajara, Antequera, Puebla o Durango se conocían por la ciudad. Mientras que otras diócesis, como Yucatán, Chiapas, Michoacán o Sonora, eran conocidos por la gobernación o provincia que los albergaba. Este era el caso del obispado de Linares o del Nuevo Reino de León. Cualquiera de las dos formas para denominarlo es correcto, pues así se conocían en la documentación novohispana del siglo XVIII.

¹⁰⁰ Tapia Méndez, *Obispado del Nuevo Reino de León*, 8.

¹⁰¹ AGN, r. Provincias Internas, vol. 194, e. 1, “Expediente formado a consecuencia de real cédula de 5 de enero de 1773 sobre la erección de un obispado con el nombre de Nuevo Reino de León y con sede en Linares, cuya jurisdicción ha de comprender la colonia del Nuevo Santander, el Nuevo Reino de León, Coahuila, Texas y las misiones del Río Verde y de la Huasteca. Informes sobre la producción de sus diezmos”, 1779.

Es de suma importancia tener claridad de la política eclesiástica en la monarquía española a partir de la segunda centuria dieciochesca. En 1753, el rey Fernando VI obtuvo el patronato universal de la Iglesia en toda la monarquía.¹⁰² Hasta entonces el rey solamente era patrono de la Iglesia en las Indias en virtud de las bulas papales que se otorgaron a los reyes católicos a finales del siglo XV e inicios del XVI. Sin embargo, el rey no era patrono de la Iglesia en la península ibérica, pero podía promover a obispos a distintas diócesis de la península obteniendo la aprobación del Papa casi inmediata. En Castilla, Iglesia y monarquía eran dos elementos íntimamente ligados, pero separados a final de cuentas.¹⁰³ No era el caso de las Indias, donde el rey tenía libertad total para designar todos los cargos eclesiásticos.¹⁰⁴ Los monarcas de la dinastía del Borbón pusieron especial atención a esto tras su victoria en la guerra de sucesión en 1714.¹⁰⁵ Felipe V consiguió un concordato en 1737 que significó una avanzada en la posición regalista

¹⁰² Alberto de la Hera, "El gobierno en la Iglesia Indiana", en *Historia del derecho indiano*, de Ismael Sánchez Bella, Alberto de la Hera y Carlos Díaz Rementería (Madrid: MAPFRE, 1992), 282.

¹⁰³ *Ibid.*, 269.

¹⁰⁴ Alejandro Cañeque, *Un cuerpo de dos cabezas. La cultura política del poder en la Nueva España, siglos XVI y XVII* (Madrid: Marcial Pons, 2018), 25.

¹⁰⁵ Joaquim Albareda Salvadó, *La guerra de sucesión de España (1700-1714)* (Barcelona: Crítica, 2012), 493.

de la monarquía.¹⁰⁶ Pero, tras la presión ejercida por los escritos de Pedro de Hontalva, Gabriel Olmeda (el marqués de los Llanos) y Gregorio Mayans, en 1753, el hijo de Felipe V, Fernando VI, obtuvo el patronato universal de la Iglesia en la monarquía.¹⁰⁷ En estas circunstancias, el rey se convirtió en la máxima autoridad política para la Iglesia, tanto en las Indias como en la península ibérica.¹⁰⁸

La mitra de Linares o del Nuevo Reino de León, no fue la única en haberse erigido en la segunda mitad del siglo XVIII. Entre 1777 y 1810 surgieron las diócesis de La Habana, Nueva Orleans-Dos Floridas, Mérida de Maracaibo, Antioquía, Cuenca, Mainas y Salta. El común denominador en la mayoría de las nuevas erecciones fue el reacomodo de jurisdicciones. En el caso de Mérida de Maracaibo (actualmente Venezuela), su erección se dio el 17

106 Carlos Martínez Shaw y Marina Alfonso Mola, *Felipe V* (Madrid: Arlanza, 2001), 236.

107 Se trató de los escritos de Pedro de Hontalva, "Dictamen sobre la jurisdicción de los señores reyes de Castilla... para el conocimiento de todos los negocios pertenecientes al real patronato", de Gabriel de la Olmeda, "Apuntamiento o instrucción de los fundamentos... con que los reyes de España y sus tribunales han conocido... de todas las causas y negocios del real patronato" y Gregorio Mayans, "Informe al rey nuestro señor don Felipe Quinto sobre el real patronato... y memorial del rey respondiendo a la representación del arzobispo de Nacianzo nuncio de su Santidad". Véase *Ibid.*; José Luis Gómez Urdáñez, *Fernando VI y la España discreta* (Madrid: Marcial Pons, 2019), 116.

108 William J. Callahan, *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1874* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 5.

de febrero de 1777, 10 meses antes que Linares. Las causas que la motivaron fueron los establecimientos de nuevos territorios civiles. Poco más de un siglo atrás, se ordenó la separación de Maracaibo de la gobernación de Venezuela y se incorporó a Mérida. Venezuela era jurisdicción de la Audiencia de Santo Domingo y Mérida de la de Santa Fe (actualmente Colombia). Pero en 1777 se creó la capitanía de Venezuela y Mérida pasó a esta jurisdicción en lo civil, dependiendo, en lo eclesiástico, de la arquidiócesis de Santa Marta en Bogotá. El gobernador de Maracaibo informó al Consejo de Indias de los daños que se ocasionaban a los habitantes de esa gobernación no contar con la presencia de obispos en sus visitas pastorales, ni del arzobispo de Santa Fe ni del obispo de Caracas, concretándose así la mitra de Mérida de Maracaibo en 1777.¹⁰⁹ Las delimitaciones jurisdiccionales en las Indias meridionales siempre estuvieron en disputa, tanto civiles como eclesiásticas. Eso demuestra la complejidad implicada con el proceso de erección de una nueva mitra y la asignación de su territorio.¹¹⁰

¹⁰⁹ Víctor Pineda, "El obispo de la provincia de Mérida de Maracaibo Rafael Lasso de la Vega: entre el rey y la república", *Tiempo y Espacio* 40, no. 77 (2022): 68-69. En una tesis doctoral que actualmente realiza Juan Camilo Galeano Ramírez en El Colegio de Michoacán se dará cuenta del proceso de erección de esta nueva diócesis.

¹¹⁰ Carolina Abadía Quintero lo mostró claramente en el conflicto que hubo entre los obispados de Popayán y Quito por la provincia

Pero el escenario de jurisdicción eclesiástica más complejo fue el de la diócesis de Santiago, en la isla de Cuba. La ciudad de Santiago entró en declive y, por su posición comercial, La Habana se consolidó durante la segunda mitad del siglo XVI-II. Gracias al Tratado de Fontainebleau de 1762, amplió su jurisdicción sobre la Luisiana y Florida.¹¹¹ Pero en 1787, cedió una parte de su territorio, incluyendo los que adquirió 25 años atrás, para la erección de la diócesis de San Cristóbal de La Habana.¹¹² Posteriormente, en 1793, por la lejanía de los territorios, se decidió segregar Luisiana y Florida para que se erigiera la diócesis de Nueva Orleans.¹¹³ La complejidad de asignar un territorio a una nueva diócesis dependía de la cercanía con las principales poblaciones, la generación de rentas suficiente para mantener a un obispo y un

de Pastos (actualmente el departamento de Nariño en Colombia) entre 1656 y 1678. Véase Carolina Abadía Quintero, "La notoria virtud de un mérito. Redes complejas, poder eclesiástico y negociación política en las Indias meridionales. El caso del obispado de Popayán, 1556-1714" (tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2019), 355-390.

¹¹¹ Roberto Fernández, *Carlos III. Un monarca reformista* (Barcelona: Crítica, 2016), 371; Joseph Sánchez, "Old Heat and New Light on Spanish Diplomacy Regarding the Louisiana Purchase and the Defense of New Mexico, 1762-1819," *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association* 64, no. 1 (2023): 14.

¹¹² Velázquez Leyva, "Hacia una restructuración de los espacios de poder eclesiástico en Cuba colonial", 30-31.

¹¹³ AGI, Santo Domingo, vol. 2259, e. 1, "Expediente sobre la conveniencia de segregar de la diócesis de La Habana las provincias de Luisiana y Florida para establecer obispo en ellas", 1793, Ff. 3-5.

cabildo catedral y la buena conexión de caminos entre las poblaciones. Aunque estas erecciones pudieron estar precedidas por fuertes conflictos que conllevaron esta determinación por parte de la Corona española, faltan estudios que rindan cuenta sobre esto.

La gestación del obispado del Nuevo Reino de León se dio en 1751 tras la fundación del Nuevo Santander en 1748. Anteriormente ese espacio geográfico, habitado por indios que se negaron a la hispanización, era llamado el “seno mexicano”.¹¹⁴ Hacendados de las villas de Cerralvo, Pílon o Linares utilizaban esas tierras para que pastara el ganado, estableciendo incluso haciendas en ese lugar.¹¹⁵ También, poderosos hacendados de Guanajuato y Querétaro mandaban sus ganados para que pastaran.¹¹⁶ En la jurisdicción eclesiástica, ese espacio perteneció mayormente al obispado de Guadalajara.¹¹⁷ Solamente al sur, las misiones franciscanas

¹¹⁴ Nelson Jofrak Rodríguez Cazarez, “Tierras fronterizas: guerra y diplomacia en el sudeste del Nuevo Reino de León, 1670-1748” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, 2016), 170-188; José Luis Aguilar Guajardo, *La ganadería en el Nuevo Santander, 1757-1795* (Ciudad Victoria: Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2020), 51.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Rodríguez Cazarez, “Tierras fronterizas”, 85.

¹¹⁷ En las visitas pastorales de los obispos de Guadalajara, Juan Ruiz Colmenero (1646), Manuel Fernández de Santa Cruz (1676) y Juan Santiago de León Garavito (1681), se revisaron los libros de administración parroquial de las misiones de San Buenaventura de la Tamaulipa oriental y San Bernardino de la Tamaulipa. De acuerdo

de indios de Tula, Palmillas, Jaumave y Real de Infantes, pertenecientes a la Provincia franciscana de San Pedro y San Pablo, pertenecían al obispado de Michoacán. Y Tampico, su villa y sus misiones ubicadas junto al río Pánuco, pertenecían al arzobispado de México y a los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio de México. Desde 1682 el arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas y Ulloa, consideró promover la erección de un obispado en Tampico por la lejanía con respecto de la ciudad de México.¹¹⁸ Desde el Nuevo Reino de León también se consideró una erección episcopal en 1728 por parte del gobernador. Ninguna de estas propuestas fue tomada en serio por el Consejo de Indias. Incluso, en 1751, la sugerencia de José de Escandón, fundador del Nuevo Santander tampoco fue vista. Fue hasta que el conde de Sierra Gorda entró en disputa con el obispo de Guadalajara, fray

con Patricia Osante, la Tamaulipa Oriental era la actual Sierra de San Carlos, que corre en los actuales municipios de Burgos, Cruillas, Jiménez, San Nicolás y San Carlos. Y, la Sierra de la Tamaulipa (Occidental) es la Sierra Madre Oriental en dirección al Golfo de México. Como los obispos de Guadalajara hicieron actos de jurisdicción en esas misiones, el territorio correspondía espiritualmente al obispado de Nueva Galicia. AGI, *Guadalajara*, c. 218, e. 1, f. 30 “Expediente sobre el curato de Monterrey, 1702; Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, 23.

¹¹⁸ AGN, r. Reales Cédulas Originales, vol. 19, e. 24, f. 1, “Que se informe sobre la proposición del arzobispo de esta catedral que las custodias de Río Verde y Tampico puedan hacer un obispado”, 15 de junio de 1682.

Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada, por la jurisdicción espiritual del Nuevo Santander.¹¹⁹

Cuando el obispo Martínez de Tejada se apersonó en la hacienda de Nuestra Señora de los Dolores (actualmente Zapata, Texas), en ejecución de su visita pastoral en 1759, ordenó poner un cura secular en Laredo.¹²⁰ Esto causó la molestia del dueño de José Vázquez Borrego, dueño de la hacienda.¹²¹ El obispo pretendía ejecutar la cédula real de 1753 donde se les ordenaba a los obispos indios secularizar las misiones y doctrinas.¹²² No era más que una excusa del prelado para presen-

¹¹⁹ Patricia Osante solamente mencionó que la disputa entre José de Escandón y el obispo Martínez de Tejada era por la jurisdicción espiritual de la recién fundada villa de San Agustín de Laredo. En realidad, el litigio era por los lugares del Nuevo Santander donde había pobladores del Nuevo Reino de León habitándola. Véase Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, 243-244; Javier Rodríguez Cárdenas, "Un sevillano en las Indias Occidentales. Trayectoria episcopal de fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada Diez de Velasco: espacios, gestiones y ámbitos de acción, 1729-1760," *Sillas: Revista de Estudios Históricos* 3, no. 5 (2023): 36.

¹²⁰ Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, 243-244.

¹²¹ De acuerdo con Chantal Cramaussel, José Vázquez Borrego era originario de Jerez, en la Nueva Galicia. Fundó en 1741 la hacienda de Las Encinas y compró la hacienda del Álamo, al norte de Coahuila. Chantal Cramaussel, "La segunda oleada. Movimientos de población hacia la jurisdicción de Monclova durante la segunda mitad del siglo XVIII," *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 42, no. 165 (2021): 99.

¹²² María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1748-1789* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015), 60.

ciar los bienes que tenían los habitantes del Nuevo Santander para forzarlos a pagarles los diezmos que debían desde 1748.¹²³ Todo esto molestó a José de Escandón, quien, en su correspondencia con el obispo, señaló que el Nuevo Santander era *Nullius diocesis* y que no podía ejercer ningún acto de jurisdicción en ese lugar.¹²⁴ Aun con el apoyo de los misioneros franciscanos del Colegio de Zacatecas, que atendían las misiones del Nuevo Santander, el obispo Martínez de Tejada no logró doblegar a Escandón.¹²⁵

¹²³ Rodríguez Cárdenas, “Un sevillano en las Indias Occidentales,” 37.

¹²⁴ AGN, r. Tierras, vol. 3519, e. 7, f. 2, “Informaciones sobre la villa de San Agustín de Laredo de las nuevas poblaciones del seno mexicano”, 10 de enero de 1760. La *Nullius diocesis* es una expresión latina que significa “de ninguna diócesis” o “fuera de la jurisdicción de cualquier diócesis”. Fue un concepto empleado en la edad media europea para señalar los espacios donde el obispo no había hecho actos de jurisdicción. Enrique Marcos Pascual, “Estudio histórico-canónico de la jurisdicción eclesiástica *nullius diocesis* de las ilustrísimas señoras abadesas del monasterio de Cañas” (tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2015), 348.

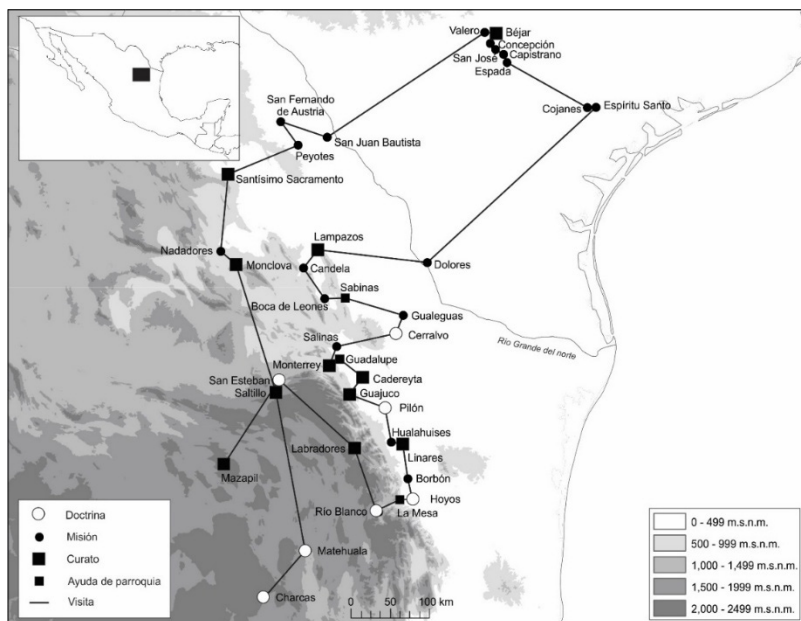
¹²⁵ La unión de los misioneros del Colegio de Zacatecas al litigio entre el obispo de Guadalajara y el fundador del Nuevo Santander era porque José de Escandón no les autorizó la renuncia que le hicieron de las misiones. Los franciscanos buscaron por todos los medios dejar esas misiones. Su último recurso fue unirse al obispo Martínez de Tejada y a la catedral de Guadalajara. Finalmente, el virrey de la Nueva España les aceptó la renuncia en 1766 y las misiones del Nuevo Santander fueron cedidas a los franciscanos de las provincias de Zacatecas, Michoacán y México. Nancy Selene Leyva Gutiérrez, “Tiempo y destiempo. La política misional en la fundación del Nuevo Santander (1748-1766)” (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 76-80.

Aunque el obispo sabía que el obispado de Guadalajara no tenía límites en la dirección al noreste, José de Escandón logró confundirlo, causando que no alegrara como se debía.¹²⁶ Pero el prelado falleció el 23 de diciembre de 1760.¹²⁷ Sin embargo, el litigio entre la catedral de Guadalajara y el obispo sucesor de Martínez de Tejada, Diego Rodríguez Rivas y Velasco, continuó. La condición del Nuevo Santander como *nullius diócesis* se debía a que José de Escandón había propuesto a la Corona española, en 1751, la creación de un nuevo obispado para las “nuevas poblaciones”, como se ha indicado arriba, para evitar que los pobladores del Nuevo Santander le pagaran el diezmo a la catedral de Guadalajara.

¹²⁶ AGN, r. Tierras, vol. 3519, e. 7, f. 2, “Informaciones sobre la villa de San Agustín de Laredo de las nuevas poblaciones del seno mexicano”, 30 de enero de 1760.

¹²⁷ Rodríguez Cárdenas, “Un sevillano en las Indias Occidentales,” 61.

Figura 1. Ruta de la visita pastoral del obispo de Guadalajara en 1759-60



Fuente: “Visita pastoral del Sr. Tejada de 1759 (1759)”, AHAG, Gobierno, visitas pastorales.

José de Escandón no tenía ningún contrapeso porque, entre 1747 y 1765, gozaba de todo el apoyo de las autoridades de la Nueva España.¹²⁸ Pero, tras la llegada del virrey Carlos Francisco

¹²⁸ María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira y las Provincias Internas de la Nueva España* (México: El Colegio de México, 1976), 64; Osante, “El marqués de Altamira y el nuevo impulso colonizador en el norte novohispano,” *Anuario de Estudios Americanos* 72 (2015): 227.

de Croix y del visitador José de Galves, en 1766, la suerte del conde de Sierra Gorda se acabó. Fue destituido del cargo en noviembre de ese año y el 14 de diciembre fue sometido a un juicio de residencia.¹²⁹ Por su parte, el fiscal de la Audiencia de México, Diego Cornide, consideró seriamente la propuesta de Escandón sobre erigir un obispado en el noreste de la Nueva España. Para esto, consultó a los obispos de Michoacán y Guadalajara, y al arzobispo de México.¹³⁰

El primero en emitir su dictamen sobre la creación de un nuevo obispado fue el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón. Para él, desmembrar las misiones de Tampico y Valles del obispado de México era algo muy positivo. Lorenzana sostuvo que, por la gran distancia que había entre el Nuevo Santander y Guadalajara, era difícil que los obispos pudieran realizar su visita pastoral. Erigir un nuevo obispado para atender mejor a la feligresía era lo más conveniente. Sin embargo, en opinión del arzobispo, debía fundarse en algún asentamiento donde los “cristianos viejos” estuvieran ya arraigados. En cuanto al desmembrar Tampico y Valles del arzobispado

¹²⁹ Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, 325.

¹³⁰ “Información sobre el efecto que tuvo la conquista de la Sierra Gorda y Seno Mexicano (1766)”, AGN, r. Provincias Internas, vol. 248, e. 6, f. 168.

de México, aseguró estar dispuesto a autorizarlo porque era de “mal terreno” y “de nutrida presencia de moscos”, además de que sólo perdía en esa operación 3 000 pesos de diezmos que serían de gran ayuda para el sostenimiento de la nueva diócesis.¹³¹

Para mediados del siglo XVIII, el arzobispado de México se extendía sobre más de 115 000 km². Desde el puerto de Acapulco hasta las misiones de Tampico, su jurisdicción atravesaba la Nueva España de costa a costa. Cubría los actuales estados de México, Hidalgo, Morelos, Querétaro, Guerrero, y algunas partes de los estados de Guanajuato, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, San Luis Potosí y Tamaulipas.¹³² Cuando tomó posesión Francisco Antonio de Lorenzana como arzobispo, su

¹³¹ Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierras de indios*, 233.

¹³² José Antonio Villaseñor describió el arzobispado de México como una ancha franja de tierra que se expandía “desde las costas del mar del sur, tomando en el puerto de San Diego de Acapulco hasta el mar del norte, sobre una línea del suroeste al noroeste, tiene de distancia terminada en la bahía del Pánuco, ciento ochenta leguas; y por las partes en que se divide del obispado de la Puebla y Michoacán sobre una línea tirada del este-sudeste al oeste-noroeste, que corre sobre la misma capital, tiene de lato de recinto del arzobispado la distancia de treinta y seis leguas, siendo irregular en las demás distancias, por más o menos amplitud, que tiene según las rayas, o términos en que se divide de los obispados laterales, y curvaturas que hacen divisiones”. José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, seguido de *Suplemento al Theatro americano. La Ciudad de México en 1755* (México: Porrúa, 1992), 149-150.

jurisdicción comprendía poco más de 200 parroquias administradas, en su mayoría, por el clero secular.¹³³

Lorenzana y Buitrón llegó junto con el virrey marqués de Croix a la Nueva España en 1766. Formaba parte de una generación de obispos que compartía un perfil semejante y que simpatizaba con las políticas de Carlos III: querían privilegiar el clero secular, tenían un elevado nivel de preparación académica y eran abiertos a las ideas de la ilustración hispana y europea.¹³⁴ De acuerdo con Álvarez Icaza Longoria, Antonio de Lorenzana trató de impulsar la transferencia de doctrinas a los diocesanos, tan sólo unas semanas después de su llegada. Implementó una política de secularización efectiva, y no se dejó intimidar por las apelaciones a las que recurrían los provinciales de las órdenes

¹³³ Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México*, 63-67; María Teresa Álvarez Icaza Longoria y Rodolfo Aguirre Salvador, "La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones, 1750-1813," en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, coord. Rodolfo Aguirre Salvador (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017), 87-153.

¹³⁴ Marta Eugenia García Ugarte, "Trabajos y fatigas de mi pastoral ministerio. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México (1766-1772)," en *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, coord. Marta Eugenia García Ugarte (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2010), 91-167.

religiosas.¹³⁵ Contó para ello con el apoyo del virrey marqués de Croix, y, posteriormente, con el del visitador José de Gálvez.¹³⁶

También dio su parecer sobre la fundación de un nuevo obispado el obispo Diego Rodríguez Rivas y Velasco. Era a la mitra de Guadalajara a la que más territorio se le segregaría, puesto que perdería los territorios comprendidos en el Nuevo Reino de León, Coahuila, Texas y el Nuevo Santander. A ojos del obispo de Guadalajara, el proyecto de José de Escandón no tenía solidez, además de que los progresos de los que se afanaba el conde de Sierra Gorda eran falsos. No había conseguido reducir a los indios, en cuanto a las poblaciones españolas del seno mexicano, eran “pobres y miserables deudores de esta sagrada mitra”.¹³⁷ Ade-

¹³⁵ En 1765, el comisario general de la orden franciscana de la Nueva España, fray Manuel de Nájera, dio cuenta de las dificultades que tenía la Provincia del Santo Evangelio de México para operar doctrinas y misiones, ante el reducido número de religiosos con los que contaba. Además, reconocía que la intención del monarca “había sido piadosa” al querer reducir a los regulares al claustro. Esta afirmación constituye un modo de ser afines a las políticas borbónicas, seguramente para obtener algún beneficio de parte de las autoridades reales en favor de la orden franciscana. Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México*, 154.

¹³⁶ Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México*, 158. Lorenzana mantuvo una relación armónica con Gálvez.

¹³⁷ AGN, r. Provincias Internas, vol. 248, e. 6, f. 168, “Información sobre el efecto que tuvo la conquista de la Sierra Gorda y Seno Mexicano”, 1766.

más, esta segregación del Nuevo Reino de León, Coahuila y Saltillo conllevaría una abrupta caída de las rentas decimales destinadas a la catedral de Guadalajara. No había forma en que el obispado de Nueva Galicia pudiera aceptar el proyecto, puesto que afectaba las arcas catedralicias de manera irreparable. El obispo Rodríguez Rivas y Velasco recordó al virrey de la Nueva España que, en 1753, su antecesor. El obispo Martínez de Tejada Diez de Velasco, había anulado matrimonios celebrados en el Nuevo Santander por misioneros del Colegio de Zacatecas, que carecían de la licencia del ordinario. Antes de cualquier escisión, los habitantes del seno mexicano debían saldar su “deuda espiritual” con su catedral de origen pues, de lo contrario, “desde el tiempo en que se fundaron esas poblaciones, todos sus moradores son hijos del pecado”.¹³⁸ En realidad, la parte que se proponía desmembrar del obispado de Guadalajara no producía grandes rentas decimales, contrario a la zona central, más cercana a la sede episcopal. Pese a ello, las zonas de misión franciscana en el noreste de la Nueva España eran consideradas como regiones potenciales de gran recaudación de diezmo. Estaban destinadas todas a ser secularizadas, después de que los religiosos terminaran su labor misionera.

¹³⁸ Ibid.

El tercer obispo en emitir su dictamen fue el de Michoacán, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, quien llevaba entonces diez años al frente de esa diócesis. En su respuesta al virrey marqués de Cruillas, el 14 de abril de 1769, pidió al cabildo catedral que hiciera los estudios concernientes acerca de las misiones de Tula, Palmillas, Jaumave y Real de Infantes que estaban destinadas a ser segregadas de la mitra vallisoletana.¹³⁹ Según la contaduría de la catedral, en ese dezmatorio se recolectaban 5 000 pesos de diezmo, de los cuales, 1 225 le tocaba a la cuarta capitular. Por lo tanto, el cabildo catedral de Valladolid tampoco no estaba de acuerdo en que se escindieran esos territorios del obispado de Michoacán para incorporarlos al del Nuevo Santander. En años anteriores, se había llegado a recaudar en esa región hasta 9 000, e incluso en 1758 la gruesa decimal ascendió a 10 000 pesos.¹⁴⁰ Los capitulares vallisoletanos se negaron rotunda-

¹³⁹ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (AHAM), Actas capitulares, c.3, e. 105, f. 3, "Sobre la erección del obispado en el Nuevo Reino de León para el cual se desmembraron a el de Michoacán las misiones de Jaumave, Palmillas, Real de Infantes y Tula tocantes a la custodia del Rioverde", 1766. Los capitulares congregados fueron: Nicolás Montero, Pedro Jaurieta, Ricardo Gutiérrez, Agustín Esquivel, Mariano de la Vega, José Vicente Gorosabel, Francisco San Pedro, Salvador Biempica, José Lanciego, Vicente Ríos, Miguel Moche, Domingo Aranda, Fernando Navas, Juan Martín de Indaburri, Diego Zamudio, Juan Antonio Nágora, José Aregui y Joaquín Cuevas.

¹⁴⁰ Ibid.

mente al desmembramiento propuesto. Afirmaban que los diezmos recolectados “apenas cubren los gastos de fábrica, quedándose ésta en el riesgo de que, perdiéndose como es fuerza se pierdan algunos capitales de los que tienen impuesto, no alcanzarse su recibo anual a soportar sus gastos, cubriéndolo los capitulares”.¹⁴¹ El argumento principal era la escasez de granos y alimentos. Al no tener insumos para comerciar, no habría dinero suficiente para adquirir los objetos necesarios para el culto divino ni para el mantenimiento de la catedral.

Según los capitulares, la crisis que se padecía entonces no tenía precedentes, por la inflación de los precios, la decadencia de las minas y del comercio en toda la Nueva España. Al reducirse la gruesa decimal, se percibiría menos para la fábrica y el noveno y medio.¹⁴² Por otra parte, la comunicación de las misiones del Río Verde era más fácil con Valladolid que con la villa de Santander. Durante más de 100 años se habían acondicionado caminos que enlazaban ese lejano territorio, situado a 600 km, con la sede episcopal.¹⁴³ Pero, a pesar

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Las últimas visitas pastorales que recibieron las misiones de Tula, Palmillas, Jaumave y Real de Infantes fue el 29 de noviembre de 1748 por el obispo Martín de Elizacochea y el 12 de mayo de 1765 por el Dr. Gerónimo López Llergo. www.familysearch.com/

del dictamen negativo emitido por los capitulares de la catedral de Valladolid, el obispo Sánchez de Tagle aseguró, el 20 de abril de 1769, que acataría las disposiciones del virrey.¹⁴⁴

La mayor parte de la gruesa decimal del obispado de Michoacán se recaudaba en las parroquias situadas en la “chichimeca”, que correspondía el actual Bajío mexicano. Las regiones prósperas se ubicaban al norte del río Lerma, y al sur-poniente rumbo a Colima, en la colindancia con el obispado de Guadalajara. La zona central, de pueblos de indios ladinos y modestas haciendas españolas incluía curatos pingües, pero también otros más de bajos recursos. En cuanto a la Tierra Caliente, era la menos rica de todo el obispado, las parroquias de esa zona dependían de lo que les mandaban de Valladolid para su manutención. En la parte norte, donde se ubicaban las misiones del Río Verde, estaban los curatos más opulentos: Guanajuato, Dolores, San Miguel El Grande, León, Celaya, San Luis Potosí, Cerro de San Pedro, Armadillo y Guadalcázar. Estos partidos contaban con produc-

Tamaulipas-CatholicChurchRecord,1703-1984 [Tula, San Antonio de Padua, Bautismos 1746-1793; mm.15; 98].

¹⁴⁴ AHAM, Actas capitulares, c.3, e. 105, f. 3, “Sobre la erección del obispado en el Nuevo Reino de León para el cual se desmembraron a el de Michoacán las misiones de Jaumave, Palmillas, Real de Infantes y Tula tocantes a la custodia del Rioverde”, 1766; AGN, r. Provincias Internas, vol. 248, exp.6, f. 168, “Información sobre el efecto que tuvo la conquista de la Sierra Gorda y Seno Mexicano”, 1766.

ción minera y grandes haciendas de ganado que se llevaban a pastar hasta el sur del Nuevo Reino de León y en el Nuevo Santander. Fue esa zona que el Dr. Gerónimo López Llergo visitó en 1765.¹⁴⁵

El obispo Sánchez de Tagle no tuvo intenciones de secularizar las misiones de Río Verde porque aún no había poblamiento consolidado en esa región. Pero el obispo entró en litigio con otros conventos, como el de Yuriria. Además, al igual que el obispo Diego Rodríguez Rivas y Velasco de Guadalajara, Sánchez de Tagle también se opuso al visitador José de Gálvez. Tras la llegada de este último personaje, estallaron tumultos en diversos lugares del obispado, como en Pátzcuaro o San Luis Potosí. Por otra parte, el episcopado indiano se dividió en los bandos regalistas y ultramontanos.

El obispo de Michoacán tuvo que hacer frente a diversos problemas al mismo tiempo, por lo que delegó en la mitra la decisión de la segregación de los territorios norteros del obispado, propuesta por José de Escandón. Había indicios de que Sánchez de Tagle podía desmembrar esos territorios para cumplir con la petición del virrey

¹⁴⁵ AHAM, Actas capitulares, c.3, e. 105, f. 3, "Sobre la erección del obispado en el Nuevo Reino de León para el cual se desmembraron a el de Michoacán las misiones de Jaumave, Palmillas, Real de Infantes y Tula tocantes a la custodia del Rioverde", 1766.

y favorecer al conde de Sierra Gorda, por los vínculos familiares que tenía con este último. Luisa Sánchez de Tagle se había casado con Juan Rodríguez de Albuérne, marqués de Altamira, quien fue el principal promotor del proyecto de Escandón. El marqués de Altamira era tío segundo del obispo Sánchez de Tagle. La relación de parentesco que unía el obispo con el marqués de Altamira (quien falleció en 1753) coadyuvó a que el prelado tomara partido por José de Escandón. Sin embargo, tanto el obispo como el cabildo eclesiástico se negaban a entregar los territorios solicitados por la disminución de las rentas decimales que esto significaría. Varios eran los factores que habían afectado entonces la economía de la región: la erupción del volcán de Jarullo en 1759 en Tierra Caliente, las grandes haciendas que seguían en posesión de las órdenes religiosas, la epidemia de matlazáhuatl, los gastos de la guerra contra Inglaterra, y la carestía de los escasos insumos alimentarios.¹⁴⁶

Mientras los prelados emitían su juicio al dictamen del fiscal de la Audiencia de México, el virrey envió a Fernando Palacios como gobernador interino del Nuevo Santander, y a José Osorio y Llamas como visitador. Debían solucionar los conflictos que dejó José de Escandón durante su

¹⁴⁶ Ibid., 129.

gestión.¹⁴⁷ Osorio y Llamas rectificó la necesidad de erigir una mitra, pero, a diferencia de José de Escandón que apelaba a poner la silla episcopal en la villa de Escandón, el visitador lo consideró en la villa de Linares, del Nuevo Reino de León, que se fundó en 1712 y que tenía una mayor cantidad de españoles habitándola. Pero, en el dictamen, Osorio y Llamas señaló que esa villa era la idónea para albergar la sede diocesana por ser el punto medio entre las misiones del Nuevo Santander y Tampico, las de la Huasteca, las del Nuevo Reino de León, Coahuila y Texas.¹⁴⁸ Las misiones tuvieron un enorme peso, y fue con este argumento que, en 1773, la Corona española autorizó la erección de la nueva mitra en el Nuevo Reino de León.

Los franciscanos y sus misiones en la nueva diócesis

La iglesia en las Indias no estuvo ajena a lo que, en la historiografía, se conoce como “reformas borbónicas”.¹⁴⁹ Este fue el contexto general en el que

¹⁴⁷ Osorio y Llamas, *El reparto de tierra en Nuevo Santander*, 30.

¹⁴⁸ AGN, *Provincias Internas*, vol. 248, exp.6, f. 180, “Información sobre el efecto que tuvo la conquista de la Sierra Gorda y Seno Mexicano”, 1766.

¹⁴⁹ En la documentación de la época no se mencionan las “reformas borbónicas” con esos términos. Esta categoría analítica procede de la obra de Horst Pietschmann, publicada por primera vez en alemán en 1972, en la que el autor alude al conjunto de reformas que se implementaron en las Indias Occidentales de Castilla a partir de

se erigió el obispado de Linares. Gracias a los informes que envió José Osorio y Llamas, basados en la propuesta de José de Escandón, se erigió en 1777. Las autoridades reales también estaban interesadas en esta erección porque podía ayudar a resguardar la frontera ante la expansión inglesa y francesa al norte del golfo. Los gobernadores del noreste se quejaban de que no tenían recursos para la defensa del territorio. Por otra parte, como lo ha mencionado Leyva Gutiérrez, con la visita de José Osorio y Llamas al Nuevo Santan-

la llegada de los Borbones al trono español. A pesar de que Felipe V inició este proceso en la península Ibérica, en las Indias cobraron mayor fuerza a partir del reinado de Carlos III. (Cárdenas 2003) Muchos historiadores hablaron después de “reformas borbónicas” como Josefina Zoraida Vázquez, Luis Jáuregui o Enrique Florescano y popularizaron el término: Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político-administrativo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 13-16; Luis Jáuregui, *La Real Hacienda de Nueva España. Su administración en la época de los intendentes: 1786-1821* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999), 79; Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1804,” en *Historia económica de México*, comp. Enrique Cárdenas (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 45-60; Horst Pietschmann, “Protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución: la Nueva España en el último tercio del siglo XVIII,” en *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, coord. Josefina Zoraida Vázquez (México: Nueva Imagen, 1992), 19. Michael Bertrand también alude al término “reforma” al referirse a la reorganización administrativa que se implementó en la época: Michel Bertrand, *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 411. Véase también Peggy K. Liss, “México en el siglo XVIII. Algunos problemas e interpretaciones cambiantes,” *Historia Mexicana* 26, no. 2 (1977): 273-315.

der, se demostró que los obispos de Guadalajara y Michoacán, así como el arzobispo de México, no visitaban con frecuencia el extremo norte de sus obispados.¹⁵⁰

Como se vio arriba, los obispos de Michoacán y Guadalajara se negaron a desmembrar partes de sus territorios en favor de la nueva mitra. En cambio, los franciscanos de los colegios de *Propaganda Fide* se mostraron interesados en la creación de la nueva diócesis. Recibieron el apoyo de personas sumamente acaudaladas y muy influyentes en la Audiencia de México y en el Consejo de Indias. Como lo han señalado Antonio Rubial, Patricia Escandón y Laura Mier Gómez al Colegio de la Santa Cruz lo respaldaba Juan Caballero y Ocio, al de San Francisco de Pachuca y de Querétaro lo apoyaba el conde de Regla, Pedro Romero de Terreros.¹⁵¹ Pero, sin duda, la más deseosa de

¹⁵⁰ Los obispos de Guadalajara visitaban Nuevo Reino de León, Coahuila y Texas entre largos intervalos de tiempo, entre 7 y 10 años. Previo a 1767, las últimas dos visitas del obispo de Michoacán a las misiones de la custodia del Río Verde fue en 1753 y en 1766, en este último año a través de su visitador Gerónimo López de Llergo. Por su parte, el arzobispo Antonio de Lorenzana visitó Tampico en 1768, y, previo a su visita, el último obispo en visitar dichas misiones fue José Lanciego en 1720. Las largas distancias de esos territorios con respecto a sus palacios episcopales y la frecuencia con que los obispos los visitaban fueron de gran preocupación tanto para la Audiencia de México como para el Consejo de Indias. Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierra de indios*, 162.

¹⁵¹ Edith Boorstein Couturier, *The Silver King: The Remarkable Life of the Count of Regla in Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2003), 22.

crearlo era la propia Corona española para consolidar la frontera, amenazada por las incursiones de Francia e Inglaterra.¹⁵²

Eran los Colegios de *Propaganda Fide* los más influyentes en el Consejo de Indias al momento de designar a los obispos para las nuevas diócesis que surgieron en el norte de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII. La designación del primer obispo de Linares muestra el poder que habían adquirido los franciscanos. Los miembros del Consejo de Indias propusieron que el primer prelado de la nueva diócesis fuera escogido entre Felipe de Arco, Marcos Jiménez, Miguel Manuel Lanz de Casafonda y Ozcoidi, o Felipe Santos Rodríguez. Cada uno de los miembros propuso una terna de individuos que, por sus méritos, virtudes y servicios, eran los candidatos idóneos para ocupar la mitra del nuevo obispado del noreste de la Nueva España (cuadro 1). En la deliberación, participaron seis individuos del clero secular y otros seis del regular. De los seculares,

¹⁵² Antonio Rubial García y Patricia Escandón, “La crónica de los colegios franciscanos de propaganda fide,” en *Historiografía mexicana*, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, coord. Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 1018-1019; Laura Mier Gómez, “Pedro Romero de Terreros, empresario minero de Real del Monte Pachuca (1743-1781)” (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2018), 172.

cuatro eran canónigos, dos en la península ibérica y dos en las Indias. Los dos restantes eran curas en Castilla. Conformaban el grupo de los regulares tres religiosos que encabezaban colegios de *Propaganda Fide*, el Comisario general de Indias de la orden franciscana, un catedrático de la universidad de Salamanca y un doctrinero. Acordaron todos proponer que la nueva mitra recayera en un cura recién ascendido a obispo.

Tabla 1. Postulación de candidatos para ocupar el cargo de primer obispo de Linares, 1777

Elector	Candidatos	Origen
Felipe de Arco	José Andino	Cura del sagrario de la catedral de Madrid
	Antonio teniente de Salamandra	Canónigo de la catedral de Durango, Nueva Vizcaya
	Fray Romualdo de Cartagena	Guardián del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro
Marcos Jiménez	Matías Rodríguez de Tapia	Cura beneficiado de Brincones, obispado de Salamanca
	Baltazar Antonio Campaño	Chantre de la catedral de Lima, Perú
	Miguel José Espinoza de Contreras	Canónigo de la catedral de Valladolid de Michoacán

Manuel de Casafonda	Fray Rafael Verger de Sauz	Guardián del Colegio de San Fernando de México
	Fray Antonio de Jesús Sacedón	Guardián del Colegio de San Francisco de Pachuca
	Fray Manuel de Nájera	Comisario General de Indias
Felipe Santos Rodríguez	Fray Sebastián Malvar	Catedrático de Prima en la universidad de Salamanca
	Miguel José Espinoza de Contreras	Canónigo de la catedral de Valladolid de Michoacán
	Fray Juan de Sandoval	Doctrinero en el obispado de Popayán

Fuente: AGI, Guadalajara 555, e.1, 17 de marzo de 1777.

Quien delineó el rumbo del nuevo obispado, fue el fiscal Manuel de Casafonda.¹⁵³ Pese a que su primer candidato fue el guardián del Colegio de San Fernando de México, fray Rafael Verger, el primer obispo fue el guardián del Colegio de Pachuca, fray Antonio de Jesús Sacedón, su segundo

¹⁵³ Lanz de Casafonda y Ozcoidi fue jurista egresado de la universidad de Salamanca entre 1739 y 1741. Se destacó por ser un férreo crítico de la Compañía de Jesús. Sus pensamientos le valieron para escribir *Diálogos de Chinoluiza* en 1761. Gran parte de sus escritos fueron tomados por la Corona española como el soporte intelectual de sus políticas en contra de los jesuitas. Como ya se refirió, los jesuitas fueron expulsados de los dominios españoles en 1768. Los mayores beneficiados de esta política de exilio en contra de la Compañía de Jesús fueron los franciscanos, pues, al menos en el norte de la Nueva España, fueron los seráficos quienes relevaron a los ignacianos en las misiones que tenían en California, Sonora y Nueva Vizcaya.

candidato.¹⁵⁴ Casafonda apoyó a Verger cuando fue a Madrid a reclutar franciscanos para las misiones de California en 1769. Además, Verger le informaba de la administración del Colegio de San Fernando y el fiscal estaba muy convencido del buen trabajo que realizaba en la dirección del Colegio. Lo apoyó también cuando se opuso al arzobispo Francisco de Lorenzana en el IV Concilio Provincial Mexicano. Lorenzana pretendió sujetar a los colegios de *Propaganda Fide*.¹⁵⁵

Sacedón y Ventura Beleña entraron en conflicto. Con el pretexto de garantizar una recaudación estable del diezmo para su obispado, Sacedón pretendía anexarse la totalidad de las misiones de las custodias del Río Verde del obispado de Michoacán. También las del Pánuco y la Huasteca

¹⁵⁴ De acuerdo con Aureliano Tapia Méndez, en la bula *Relata Semper* solamente aparece 2 veces el término “Nuevo Reino de León”: la primera vez cuando afirma que distaba 200 leguas del obispado de Guadalajara, diócesis a la que pertenece. En la segunda ocasión refiere a la ubicación de Linares, “la tierra de Linares existe en las Indias Occidentales, en el Nuevo Reino de León, que del mismo modo llaman Nueva España y colonia del Nuevo Santander”. En la segunda mención probablemente se trata de una confusión del Papa Pío VI ante el desconocimiento de las tierras españolas de ultramar. Por lo demás, Tapia Méndez afirma que en la bula nunca se menciona “obispado del Nuevo Reino de León”, ni siquiera “obispado de Linares en el Nuevo Reino de León”, refiriéndose 10 veces al “obispado de Linares”. Tapia Méndez, *Obispado del Nuevo Reino de León*, 8-9.

¹⁵⁵ Aureliano Tapia Méndez, “Fray Rafael José Verger y Suau, técnico de misiones,” *Humanitas*. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos, no. 1 (1975): 472.

del arzobispado de México.¹⁵⁶ El alcalde de crimen prefirió esperar a que llegara la bula *Relata Semper*, por la que el papa sellaba la erección de la nueva mitra. Sin embargo, la bula llegó en latín.¹⁵⁷ Beleña buscó a un traductor, pero Sacedón, en su afán por incorporar las misiones al norte del río Pánuco a la nueva mitra, no lo creyó conveniente. El alcalde de crimen lo acusó entonces de querer ampliar su jurisdicción a lugares que no estaban señalados en la bula papal.¹⁵⁸

Como lo afirmó Leyva Gutiérrez, es cierto que, en el litigio entre el obispo Sacedón y el comisionado Ventura Beleña, el prelado buscaba que la nueva diócesis contara con los recursos suficientes para sostenerse.¹⁵⁹ Pero también buscaba proteger los sínodos de los franciscanos, evitando que las misiones fueran secularizadas en el corto plazo. Al momento de su fundación, en el obispado de Linares, había 50 misiones franciscanas y 31 curatos seculares además de tres doctrinas: San Andrés de Monterrey, Santo Domingo de Hoyos y San Fernando de Austria en Coahuila. Las primeras dos doctrinas pertenecían a la Provincia de Zacatecas y la tercera a la Provincia de Xalisco. En

¹⁵⁶ Ibid. Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierras de indios*, 169.

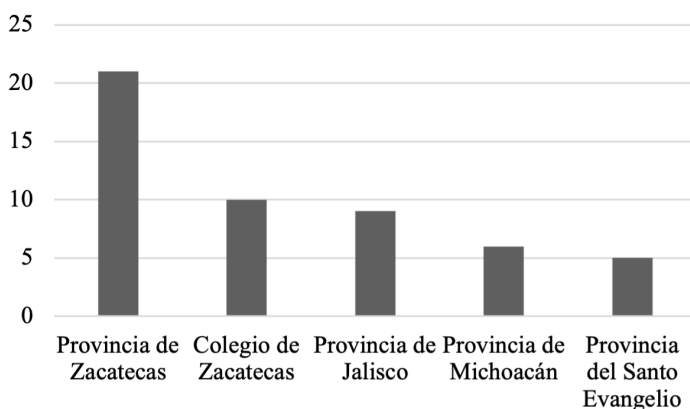
¹⁵⁷ Ibid., 58.

¹⁵⁸ Ibid., 60-61.

¹⁵⁹ Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierras de indios*, 168.

total, los franciscanos administraban 54 partidos, y la mayoría estaba a cargo de la Provincia de Zacatecas en el Nuevo Santander. Durante más de un siglo, los únicos curatos seculares del noreste fueron Saltillo (1577), Monterrey (1626) y Monclova (1686). Surgieron misiones por la necesidad de que se administrara el pasto espiritual en lugares donde los tres curas de la región no podían acudir por las largas distancias. Hasta que, en el siglo XVIII, se crearon dieciséis curatos nuevos, cinco de estos en doctrinas secularizadas en el Nuevo Reino de León.

Figura 2. Composición de partidos eclesiásticos franciscanos en la mitra de Linares, 1777



Fuente: “Testimonio de las bulas de fiat de su Santidad expedidas a favor del ilustrísimo señor don fray Antonio de Jesús Sacedón, electo obispo de Linares y reales cédulas ejecutoriales de su Majestad (1779)”, AGI, *Guadalajara*, vol. 555, exp. 1, ff. 1-40

Pilón contaba con tres ayudas de parroquia, mientras que Monterrey, Cerralvo y Labradores tenían una respectivamente. La mayoría de esas ayudas se encontraban en el Nuevo Reino de León y todas habían sido misiones secularizadas entre 1755 y 1762. En el cuadro 2 se listan las parroquias y sus respectivas ayudas de parroquia en 1777. Tenían poca población y eran asediadas por los indios gentiles, además de que se ubicaban en espacios que amenazaba Francia o Inglaterra. Los españoles no querían avecindarse en esos lugares que carecían además de recursos mineros y tenían un clima inhóspito. Éste fue el motivo por el cual, el arzobispo Antonio de Lorenzana recomendó al fiscal de la Audiencia de México que la sede episcopal del nuevo obispado estuviera en Linares, jurisdicción del Nuevo Reino de León, y no en la villa de Santander de la nueva colonia, tal y como lo había ideado José de Escandón.¹⁶⁰

¹⁶⁰ En este trabajo se ha citado el volumen 174 del fondo Provincias Internas del Archivo General de la Nación. Pero esta información también se encuentra en la colección "Borbón-Lorenzana" de la biblioteca de Castilla-La Mancha, en España, tal y como lo ha referenciado Leyva Gutiérrez. AGN, *Provincias Internas*, vol. 174, exp. 3, f. 23, "Diligencia formada a consecuencia de la real cédula de 25 de enero de 1773 sobre la visita del Nuevo Santander, pacificación y población de aquella colonia, reparto de tierras y representaciones hechas por el Conde de Sierra Gorda", 1769.; Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierras de indios*, 162.

Lorenzana no consideró reforzar la evangelización y cristianización de los indios por medio de misiones. Aún había indios no cristianos en la región, pero más que fomentar su conversión al cristianismo, se buscaba afianzar las poblaciones españolas y cristianas viejas con la llegada de “gentes de razón” para repeler las agresiones de los “indios infieles”. Fue el motivo por el que el arzobispo Lorenzana no quiso establecer la sede de la nueva mitra en el seno mexicano, porque afirmaba que tanto Nuevo Santander, Texas y Coahuila, “estaban infestados de indios salvajes”, que dificultarían el gobierno espiritual del nuevo obispo. Afirmaba también que los presidios poco servían para contener los grandes ataques de los indios, de hecho, los calificaba de “inútiles”.¹⁶¹

Tabla 2. Curatos seculares en el noreste en 1777

Curato	Juris- dicción	Origen	Año de origen	Año de erección como curato secular	Juris- dicción diocesana
Saltillo	Nueva Vizcaya	Curato secular	1577		Guadalajara
Monterrey	Nuevo Reino de León	Ayuda de parroquia de Saltillo	1596	1626	Guadalajara

¹⁶¹ Ibid.

Monclova	Coahuila	Curato secular	1686		Guadalajara
Boca de Leones	Nuevo Reino de León	Ayuda de parroquia de Monterrey	1693	1718	Guadalajara
San Fernando de Austria	Texas	Curato secular	1731		Guadalajara
Salinas	Nuevo Reino de León	Ayuda de parroquia de Monterrey	1720	1745	Guadalajara
Guajuco	Nuevo Reino de León	Ayuda de parroquia de Monterrey	1731	1745	Guadalajara
Lampazos	Nuevo Reino de León	Misión del Colegio de Querétaro	1698	1748	Guadalajara
Cadereyta	Nuevo Reino de León	Doctrina de la Provincia de Zacatecas	1636	1755	Guadalajara
Labradores	Nuevo Reino de León	Misión hasta 1700/Asistida por el misionero de Gualaguises hasta 1714/ Curato secular hasta 1718/ Doctrina de la Provincia de Zacatecas	1676	1755	Guadalajara
Linares	Nuevo Reino de León	Curato secular hasta 1718/ Doctrina de la Provincia de Zacatecas	1712	1755	Guadalajara

Laredo	Nuevo Santander	Misión del Colegio de Zacatecas	1755	1759	Guadalajara
Cerralvo	Nuevo Reino de León	Doctrina de la Provincia de Zacatecas	1628	1760	Guadalajara
Pilón	Nuevo Reino de León	Ayuda de doctrina de Cadereyta hasta 1714/ Curato secular hasta 1718/ Doctrina de la Provincia de Zacatecas	1701	1761	Guadalajara
San Esteban	Nueva Vizcaya	Doctrina de la Provincia de Zacatecas	1591	1768	Guadalajara
Vallecillo	Nuevo Reino de León	Ayuda de parroquia de Boca de Leones	1762	1770	Guadalajara

Fuente: “Testimonio de las bulas de fiat de su Santidad expedidas a favor del ilustrísimo señor don fray Antonio de Jesús Sacedón, electo obispo de Linares y reales cédulas ejecutoriales de su Majestad (1779)”, AGI, Guadalajara, vol. 555, exp. 1, ff. 1-40.

En teoría, la conversión de los indios ya no era el objetivo primero de la política imperial durante la segunda mitad del siglo XVIII, pero seguía en la mira. En un informe que envió el gobernador del Nuevo Santander, Vicente González de Santi-

báñez al virrey de la Nueva España, se consignaba que los únicos sitios donde había clero secular eran Laredo y su ayuda de parroquia, el rancho de los Dolores. El gobernador sostenía que no había clero secular que quisiera administrar los demás partidos eclesiásticos de su gobernación. A ojos de las justicias locales, la función de los franciscanos era la de resguardar el orden social para evitar confrontaciones entre indios y españoles. El obispo fray Antonio de Jesús Sacedón ayudó a que los franciscanos continuaran con su labor de misioneros para que siguieran recibiendo el sínodo de las cajas reales y, al mismo tiempo, las obveniciones parroquiales que pagaban los españoles. Eran 22 las misiones de la custodia de Tampico y 15 de la custodia del Río Verde que el obispo fray Antonio de Jesús Sacedón pretendía anexas a su diócesis.¹⁶² No se le asignaron más misiones, sola-

¹⁶² Se trataba de las misiones de la villa de Valles y de Tampico. Las misiones de Valles las comprendían Huchutlán, Tanlajas, Aquichmon, Tanxoxte, Tampache, Tamitas, Tarabon, Guayabos, Tamlacum, La Palma, Tampazquin, El Sauz, Santa María Acapulco, Tamuin, Tanquayalab. También los curatos de Tamaninchale, Tampamolón, Tancanhuique y Coscatlán (con su ayuda de parroquia de Axtla). Por lo que respecta al Pánuco, las misiones eran Tampico y Uruluma con los curatos de Pánuco, Tantoyuca, Tantima y Tempoal (con su ayuda de parroquia de Tancuichi). En la alcaldía mayor de Huejutla, solamente se encontraba el curato de ese mismo nombre con su ayuda de parroquia de Huautla. AGI, *Guadalajara*, vol. 555, exp. 1, ff. 1-40, "Testimonio de las bulas de fiat de su Santidad expedidas a favor del ilustrísimo señor don fray Antonio de Jesús Sacedón, electo obispo de Linares y reales cédulas ejecutoriales de su Majestad", 1779. Esta información no la incluyó Tapia Méndez en su

mente las que estaban estipuladas en la propuesta de erección de José Osorio y Llamas de 1768.

El obispo Sacedón tenía conocimiento de la operación de las misiones de Coahuila, Texas y del Nuevo Reino de León. Sin embargo, desconocía las del Nuevo Santander. En 1773, el gobernador Vicente González de Santibáñez informó que había enclaves que tenían de 150 a 200 indios, como Tula con 150, Hoyos con 200 o Reynosa con 300. Pero hubo otras misiones que carecían de habitantes indios, como Burgos, Tamaulipa Nueva o Güemez, en las que los indios de misión solían huir a los cerros cuando mejor les parecía. En el cuadro 3 (ver más adelante), se anota el número de indios de cada misión y en la última columna algunos comentarios que hizo el gobernador González de Santibáñez sobre esos asentamientos. Previo a la erección del obispado, el gobernador de la colonia, Vicente González de Santibáñez, modificó el sistema de misiones heredado de su antecesor, José de Escandón. La operatividad de los parti-

estudio sobre la conformación del obispado en la biografía de fray Antonio de Jesús Sacedón. La custodia de Santa Catarina mártir del Río Verde de la Provincia de Michoacán la conformaban el convento del valle del Maíz, San Antonio de Tula, San José de los Montes, San Felipe de los Camotes, Piniguan, San Antonio de las Lagunillas, Dulce Nombre de Jesús, Palmillas, Jaumave y Real de Infantes. AGN, r. Provincias Internas, vol. 174, e. 5, f. 3, "Dictamen emitido por el ilustrísimo señor arzobispo de México Antonio de Lorenzana sobre el proyecto de erigir un obispado en el Nuevo Santander", 1773.

dos eclesiásticos franciscanos que atendían las villas de españoles y las misiones de indios fue severamente criticada por los seráficos del Colegio de Zacatecas, así como por los de las provincias de México, Zacatecas y Michoacán.¹⁶³ Más que mostrar favoritismo hacia los franciscanos, el gobernador pretendió poblar el Nuevo Santander de manera efectiva. En primer lugar, debía corregirse la mala planeación delineada por el conde de Sierra Gorda. Primero, era urgente mejorar el sistema de misiones para contener a los indios de guerra y reforzar el poblamiento de forma “civilizada”.

Tabla 3. Misiones del Nuevo Santander en 1773

Población	Diezmós	Población	Observaciones
Laredo y Dolores	1000	No tiene indios	Solamente se atiende a españoles de la villa.
Mier	1400	100 indios	Todos gentiles
Camargo	1400	250 indios	Viven a expensas de los españoles de la villa.
Reynosa	1000	300 indios	Todos obedientes y dóciles
San Fernando	1500	100 indios pintos	Hay quejas de que el misionero no los atiende.
Cruillas	800	No tiene indios	Solamente se atiende a españoles de la villa.

¹⁶³ Ibid.

Santander	800	200 indios pames	Todos son indios gentiles
Soto la Marina	1530	500 indios pames: aracates y pames	Todos los indios están en congrega.
Santa Bárbara	1500	150 indios pisonos y pames	Fue una de las más ricas. La villa y la misión están separadas a una legua.
Altamira	1500	300 indios panguayes, pastas y comecrudos	Todos los indios son gentiles
Horcasitas	550	Crecido número de indios panguayes	Todos los indios son gentiles
Escandón	80	Sin padrón	Es constantemente asediada por indios gentiles
Llera	600	60 indios pisonos	Cristianos muy torpes.
Padilla	100	60 indios mezquites y mulatos	Desuelan constantemente la misión. Son vagos y andan en bailes y mitotes. La misión es constantemente atacada.
Güemez	307		
Aguayo	610	50 indios pisonos	Acuden sin repugnancia a la doctrina. Los bienes de la misión pueden mantener a 500 indios.
Jaumave	300	40 indios pisonos	Son indios guerreros.
Palmillas	200	100 indios mecos y pisonos	Todos cristianos y mansos, bastante idiotas. Se les llama a doctrina. Salen a comer al campo.

Real de Infantes	60		
Tula	500	150 indios mecos y pisonos	No frecuentaban la doctrina cristiana, vivían establecidos en 2 pueblos: Santa Ana de Rula y Santa María
Croix	500	300 indios: camoterios, vejaranos, janambres, monanos.	Todos son indios gentiles
Palmitos	80	100 indios damiches y bocas prietas	Todos los indios son gentiles
Santillana	100	45 indios de diversas rancherías	Todos los indios son gentiles
San Carlos	300	80 indios denteros	Todos cristianos y mansos.
Burgos	100	No tiene indios	Solamente se atiende a españoles de la villa.
Revilla	1000	No tiene indios	Solamente se atiende a españoles de la villa.

Fuente: “Dictamen emitido por el ilustrísimo señor arzobispo de México Antonio de Lorenzana sobre el proyecto de erigir un obispado en el Nuevo Santander (1773)”, AGN, r. Provincias Internas, vol. 174, e. 5, f. 3.

Aunque González de Santibáñez no era partidario del clero secular, estimaba necesario reagrupar algunas misiones y promover incluso la

extinción de las que carecían de indios. El peligro radicó en que, en algunos lugares como Tamaulipa la Vieja, había indios rebeldes “que suelen salir de las malezas a hacer sus correrías, y, en ellas, ya solos o unidos, con los que pueden inquietos, de las que están en paz, ejecutan robos y han hecho muertes”.¹⁶⁴ Además, la relación entre los hacendados del Nuevo Santander y los indios neófitos era muy mala.

Para reforzar el sistema misional se emitió el Reglamento *para las misiones y pueblos de indios*. Se precisaron los tipos de gobierno espiritual y temporal que debían tener las misiones en el Nuevo Santander: había que concentrar a todos los indios, sin separarlos por *nación* o lugar de procedencia, como sucedía en las misiones del Nuevo Reino de León; desaparecer las misiones que no tuvieran indios y convertir en doctrinas aquéllas donde los indios ya habían asimilado lo básico de la doctrina cristiana. Era necesario, por otro lado, separar la administración de los indios de la de los españoles y que el franciscano fuera cura párroco en la villa de españoles y que ejerciera un doble gobierno, el temporal y el espiritual en

¹⁶⁴ AGN, r. Provincias Internas, vol. 174, e. 2, f. 4, “Diligencia sobre la junta reunida de orden de S.M. para providenciar la pacificación y congregación de indios bárbaros que habitan en las fronteras del Nuevo Reino de León”, 1744.

las misiones. El franciscano a cargo impartiría la justicia entre los indios, pero en la distribución de los bienes materiales, compartiría el poder con el capitán protector de la misión.¹⁶⁵ Así, la secularización convertiría las misiones en doctrinas a partir del momento en que los indios tuvieran conocimientos elementales de la fe católica. El gobierno de las misiones que instauró José de Escandón, a partir de 1748, recayó en su totalidad en el capitán de la villa;¹⁶⁶ el misionero no tenía ninguna autoridad fuera de su papel de sacerdote y debía subordinarse a la milicia asentada en el seno mismo de la misión.

En el *Reglamento para las misiones y pueblos de indios*, se indicó cómo el franciscano debía desempeñar su labor misional. No debía distraerse en los curatos de las villas y dedicar toda su atención a los indios. Si así lo requería, podía percibir su sínodo mensualmente, e incorporar indios “madriños” en sus misiones, preferentemente otomíes, “por ser los más trabajadores y menos engreídos que los tlaxcaltecas o mexicanos”.¹⁶⁷ El franciscano tenía que ser un “padre tierno” para las familias de indios, y, al mismo tiempo, un “celoso administrador” de todos los bienes de la misión. Su meta

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, 112.

¹⁶⁷ Ibid.

debía ser la de generar un entorno de gran comodidad para los indios, similar al de los españoles en las villas. Pero tenía que recurrir al capitán protector del pueblo para reprender a los indios que transgredieran el orden social. El misionero y el protector debían tener dos libretas, en la primera figuraría el padrón de los indios de la misión, y en la segunda el de los naturales que se agregarían.¹⁶⁸ Tanto el franciscano como el capitán protector impedirían que los indios se pintaran los rostros, o salieran de la misión sin permiso, para bailar en mitotes o embriagarse.¹⁶⁹

En el Nuevo Santander, desde la visita de José Osorio y Llamas y Fernando Palacios, en 1768, los visitadores ordenaron a los misioneros que la catequesis debía darse en castellano, “por ser la lengua de nuestro católico monarca”. También exhortaron a que se impartieran las primeras letras por un maestro de las villas. En 1773, el gobernador de la colonia, Vicente González de Santibáñez, refrendó la enseñanza del castellano en el “nuevo método de gobierno temporal y espiritual de las misiones” con el objetivo de que se incorporaran al modo de vida español con prontitud.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ AGN, r. Provincias Internas, vol. 174, e. 5, f. 3, “Dictamen emitido por el ilustrísimo señor arzobispo de México Antonio de Lorenzana sobre el proyecto de erigir un obispado en el Nuevo Santander”

El obispo Sacedón no logró tomar posesión de su mitra. Falleció al llegar a Monterrey en 1779. Su obra la continuó el gobernador de la mitra del Nuevo Reino de León, el Dr. Antonio de Bustamante y Bustillo quien no buscó secularizar ninguna misión del obispado.¹⁷¹ Se abocó a regularizar las licencias de administración de los sacramentos

1773. Destaca la castellanización de los indios en la elaboración de los nuevos métodos de gobierno, realizados por los guardianes de los colegios o por gobernadores. De acuerdo con Luisa Zahino Peñaford, a partir de 1770 la Corona apoyó la homogeneidad lingüística en todos sus territorios. Fue promovida en la Nueva España por el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana quien, en conjunto con el IV Concilio Provincial Mexicano acordaron difundir el castellano por medio de catequesis y la enseñanza de las primeras letras. Luisa Zahino Peñaford, “La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano,” *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 12, no. 45 (1991): 21; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Las lenguas de la fe. Una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765),” en *La Iglesia en el orden social novohispano*, coord. María del Pilar López Cano y Francisco Cervantes Bello (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017), 314; Isla Citlalli Jiménez Pérez, “La unificación lingüística como meta. Los esfuerzos de los arzobispos de México y los obispos de Puebla y Michoacán por hacer de la lengua castellana la lengua del imperio español en la segunda mitad del siglo XVIII” (tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2019), 113.

¹⁷¹ Fue abogado de las audiencias de Nueva España y Nueva Galicia, regente de prima de los sagrados cánones en la real universidad de México, examinador sinodal del arzobispado de México y cura propio de la parroquia de la Santa Cruz de Acatlán. También fue canónigo de la catedral de Puebla de los Ángeles. Antonio de Bustamante y Bustillo fue hermano de José Alejandro de Bustamante y Bustillo, un minero de Pachuca muy influyente en la ciudad de México. Ambos fueron hijos de Fernando Manuel de Bustamante y Bustillo, quien fue gobernador de Filipinas y fue asesinado en Manila en 1719. María del Carmen Velázquez, “José Alejandro Bustamante y Bustillo, minero de Pachuca,” en *Historia Mexicana* 25, no. 3 (1976) 335-362.

que poseían los franciscanos en el Nuevo Santander. En su visita general diocesana del seno mexicano en 1781 tomó medidas que favorecían a los franciscanos, refrendándoles las expedidas por el Lic. Lino Nepomuceno Gómez en 1770. Desde entonces, las misiones de esa gobernación no habían recibido ninguna otra visita del obispo. El gobernador de la mitra también otorgó títulos de vicarios y jueces eclesiásticos a los frailes, cuando hasta ese momento, este título solamente había sido concedido a los curas seculares.¹⁷²

No había posibilidad de secularizar las misiones del Nuevo Santander. Los clérigos seculares eran demasiado pocos. Los sacerdotes preferían radicar en el Nuevo Reino de León donde estaban cerca de sus familias y de sus propiedades personales. Su negativa en avecindarse en el Nuevo Santander empoderó a los franciscanos quien ejercieron funciones de párrocos con colación canónica. Esta misma política fue seguida por el segundo obispo de Linares, fray Rafael Verger y Suau, ex guardián del colegio de San Fernando de México,

¹⁷² En 1728 se otorgó el título de vicario juez eclesiástico al presidente de misiones del Río Grande del Norte en Coahuila, fray Miguel Sevillano de Paredes del Colegio de Querétaro. Este título le fue otorgado en la visita pastoral del obispo Nicolás Carlos Gómez de Cervantes. AHAG, Gobierno, visitas pastorales, l. 3, f. 65, "Visita pastoral 1727-1728 del obispo Gómez de Cervantes", 1728.

quien gobernó la diócesis de 1784 a 1790.¹⁷³ Durante su gestión, en su visita de 1784, refrendó los títulos de vicario juez eclesiástico a los misioneros de Coahuila y del Nuevo Santander que lo tenían y permitió a los misioneros de Purificación y Con-

¹⁷³ Fray Rafael Verger nació 1722, era originario de Mallorca, España. Llegó a la Nueva España en 1750, en compañía de otros religiosos, entre ellos, fray Junípero Serra. Era profesor de filosofía en el Colegio de San Francisco de la Palma, en Mallorca. Para 1752, alguien votó por él para el puesto de guardián. En 1755, fue elegido miembro del discretorio, con el mayor número de votos, 29. Y en la subsiguiente elección de guardián obtuvo 13 votos. Poco después, el Discretorio lo eligió unánimemente por vicario del colegio. Fue también secretario del Discretorio. En 1768 salió a Madrid para reclutar misioneros para que se hicieran cargo de las misiones que eran de los jesuitas en las Californias. Fue elegido guardián en 1770. Según Lino Gómez Canedo, Verger se opuso a José de Galves al modificar el visitador los planes que originalmente tenía para las misiones de las Californias. Verger consideraba solamente poner 8 misiones. Galves modificó a 18. También mantuvo su oposición hacia el arzobispo Lorenzana en dos rubros: 1) la sujeción de los colegios de propaganda fide a la jurisdicción de los ministros provinciales, y 2) permitir la entrada de dominicos a las misiones de las Californias. Fue guardián hasta 1774. También propuso un nuevo método para el gobierno de las misiones de las Californias en 1772, el cual, ha estudiado Mario Alberto Magaña Mancillas. Antes de terminar su gestión, fue comisionado como visitador del Colegio de Pachuca por el comisario general de la orden. Su última firma como miembro del discretorio del Colegio fue en 1782. Maynard Geiger, "The Franciscan 'Mission' to San Fernando College, Mexico, 1749," *The Americas* 5 (1948): 60; Maynard Geiger, "The Internal Organization and Activities of San Fernando College, Mexico (1734-1858)," *The Americas* 6, no. 1: 6; Lino Gómez Canedo, "Fray Rafael Verger en San Fernando de México (1750-1782)," *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, no. 1 (1962): 551-575; Mario Alberto Magaña Mancillas, "Sobre nuevo método de Gobierno espiritual de misiones de Californias, por fray Rafael Verger, 1772," *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, no. 139 (2014): 197-211; Aureliano Tapia Méndez, "Fray Rafael José Verger y Suau, técnico de misiones," *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, no. 1 (1975): 449-492.

cepción en el Nuevo Reino de León que administraran los sacramentos a los españoles habitantes en esa región.¹⁷⁴ El apoyo de los 2 primeros obispos y del gobernador de la mitra del Nuevo Reino de León a las misiones fueron incuestionables y parecían enclaves que podían cumplir el objetivo que la Corona confiaba que tuvieran: la conversión de los indios gentiles. Lamentablemente, un buen número de misiones fueron secularizadas en 1793, fracasando así la política episcopal de los primeros obispos y de la Corona española en empoderar a las misiones franciscanas.

Consideraciones finales

En la historiografía académica reciente se ha vinculado temas como la secularización de misiones y doctrinas o la erección de nuevas diócesis con la consolidación del clero secular postridentino y el triunfo de las iglesias catedrales en las Indias Occidentales de Castilla, en detrimento de las órdenes religiosas. En este capítulo se vio que, en el momento en que surgió el obispado de Linares, sucedió lo contrario a lo que la historiografía ha

¹⁷⁴www.familysearch.com/MéxicoNuevoLeónCatholicChurchRecords1544-1982[Montemorelos, San Mateo, Bautismos 1773-1794, m. 469].

señalado para la arquidiócesis de México o las diócesis de Michoacán, Chiapas, Oaxaca y Yucatán: la Corona española y las autoridades de la Nueva España protegieron y empoderaron en todo momento a las misiones de indios y a los franciscanos del noreste novohispano. En los estudios locales no se había examinado a profundidad la erección de esta mitra, ni mucho menos, se había puesto en contexto. Autores como José Eleuterio González, Israel Cavazos Garza o Aureliano Tapia Méndez no examinaron el proceso a profundidad. Otros autores aseguraron que la mitra del Nuevo Reino de León favoreció al clero secular y a las élites locales. Sin embargo, en este capítulo se ha visto lo opuesto: en el obispado de Linares eran más las misiones franciscanas que los curatos seculares.

A pesar de que hubo otros obispados que, al igual que el del Nuevo Reino de León, también fueron erigidos en la segunda mitad del siglo XVIII, la gran mayoría de ellos fue consecuencia de las reorganizaciones administrativas civiles que sufrieron esos territorios. Así sucedió en Mérida de Maracaibo y en La Habana. En el caso del obispado de Linares, los orígenes de su fundación estuvieron íntimamente ligados con el surgimiento del Nuevo Santander, gobernación que surgió como una última etapa del poblamiento hispano en el noreste de la

Nueva España, 31 años antes de la nueva fundación episcopal. No debe entenderse como un obispado “de avanzada” o “de frontera” por el simple hecho de estar en tierras de indios gentiles. Más bien, debe comprenderse como un obispado de conservación de las almas españolas y de fomento a las misiones, en tanto que futuras poblaciones de indios cristianos. El argumento para la erección, como seguramente ocurrió también en los otros obispados, fue la ausencia de los obispos de Guadalajara, Michoacán y México en visitas pastorales. La lejanía de los centros episcopales y la dificultad de los obispos para realizar visitas pastorales fueron motivos de muchas segregaciones y erecciones de nueva mitra. En el caso del obispado de Linares no fue la excepción. Aunque ese fue el motivo oficial, en realidad, lo que motivó su fundación fue la confrontación que tuvieron el colonizador del Nuevo Santander, José de Escandón, con el obispo de Guadalajara, fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada, por el pago de los diezmos que debían los habitantes españoles de la colonia, y la secularización de las misiones de esa gobernación.

Los grandes beneficiados de la nueva mitra fueron los Colegios de *Propaganda Fide*. Esto se pudo comprobar fácilmente con los primeros dos

obispos y el gobernador de la mitra. Y aunque hicieron todo lo posible por fortalecer a las misiones franciscanas y empoderar a los misioneros mediante diversos mecanismos, como darles títulos de vicarios jueces eclesiásticos, para que pudieran desempeñar su labor pastoral de mejor forma. Así fueron las políticas de los primeros dirigentes del nuevo obispado. Lamentablemente para ellos, su apuesta fue un fracaso. Las misiones, lejos de consolidarse como poblaciones de indios, terminaron mezclándose con personas hispanizadas y se dio un mestizaje a gran escala al interior. Ese fracaso puede verse en las secularizaciones de 1793 y 1794 en las cuatro gobernaciones del noreste. Más bien, la Corona requería de los franciscanos como cura de almas más que como misioneros, ante la negativa del clero secular existente por cubrir las lejanas tierras donde había misiones.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Histórico Municipal de Monterrey
(AHMM)
Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey
(AHAM)
Archivo General del Estado de Coahuila (AGEC)
Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadala-
jara (AHAG)
Archivo General de la Nación (AGN)
Archivo General de Indias (AGI)
Portal en línea Family Search

Bibliografía

- Abadía Quintero, Carolina. *La notoria virtud de un mérito. Redes complejas, poder eclesiástico y negociación política en las Indias meridionales. El caso del obispado de Popayán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2019.
- Aguilar Guajardo, José Luis. *La ganadería en el Nuevo Santander*. Ciudad Victoria: Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2020.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, coord. *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2014.

Albareda Salvadó, Joaquim. *La guerra de sucesión de España (1700-1714)*. Madrid: Crítica, 2012.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa. *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa. "Un cambio apresurado. La secularización de las misiones de la Sierra Gorda (1700-1782)". *Letras Históricas* (2010): 19-45.

Antón, José María Monsalvo. *La construcción del poder real en la monarquía castellana (siglos XI-XV)*. Madrid: Marcial Pons, 2019.

Bertrand, Michel. *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Bolton, Eugene. "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies". *The American Historical Review* (1917): 42-61.

Boorstein Couturier, Edith. *The Silver King. The Remarkable Life of the Count of Regla in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2003.

Brading, David A. *Una Iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Callahan, William J. *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1874*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Calvo, Thomas, y Aristarco Regalado. *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.

Cañeque, Alejandro. *Un cuerpo de dos cabezas. La cultura política del poder en la Nueva España, siglos XVI y XVII*. Madrid: Marcial Pons, 2018.

Cárdenas, Enrique. *Cuando se originó el atraso económico en México. La economía mexicana en el largo siglo XIX, 1780-1920*. Madrid: Nueva, 2003.

Carroll, Christopher. "The Bishoprics of Saxony in the First Century after Christianization". *Early Medieval Europe* (1999): 219-245.

Castañeda Delgado, Paulino, y Juan Marchena Fernández. *La jerarquía de la Iglesia en Indias*. Madrid: MAPFRE, 1992.

De la Torre Curiel, José Refugio. *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001.

De la Torre Curiel, José Refugio, y Gilberto López Castillo. *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, Siglo XXI, 2020.

De la Torre Villar, Ernesto. "Erección de obispados en el siglo XVIII. El obispado de Valles". *Estudios de Historia Novohispana* (1970): 173-234.

Del Hoyo, Eugenio. *Historia del Nuevo Reino de León (1577-1723)*. Monterrey: Al Voleo, 1971.

Estepa Díez, Carlos. *Los territorios del rey. Castilla, siglos XII-XIII*. Madrid: Marcial Pons, 2021.

Fernández, Roberto. *Carlos III. Un monarca reformista*. Madrid: Espasa, 2016.

García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, José Ángel. *La iglesia en el reino de Castilla en la Edad Media (711-1475)*. Madrid: Marcial Pons, 2021.

García Sanjuán, Alejandro. *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo*. Madrid: Marcial Pons, 2013.

García Ugarte, Marta Eugenia, coord. *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Geiger, Maynard. "The Franciscan Mission to San Fernando College". *The Americas* (1948): 48-60.

Geiger, Maynard. "The Internal Organization and Activities of San Fernando College, Mexico (1734-1858)". *The Americas* (1949): 3-31.

Gómez Urdáñez, José Luis. *Fernando VI y la España discreta*. Madrid: Punto de Vista, 2019.

González, José Eleuterio. *Apuntes para la historia eclesiástica de las provincias que formaron el obispado de Linares desde su primer origen hasta que se fijó definitivamente la silla episcopal en Monterrey*. Monterrey: Imprenta del Palacio Municipal de Monterrey, 1877.

Jáuregui, Luis. *La Real Hacienda de Nueva España. Su administración en la época de los intendentes, 1786-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Jiménez Pérez, Isla Citlalli. *La unificación lingüística como meta. Los esfuerzos de los arzobispos de México y los obispos de Puebla y Michoacán por hacer del castellano la lengua del imperio español en la segunda mitad del siglo XVIII*. Tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2019.

Leyva Gutiérrez, Nancy Selene. *Sacerdotes en tierra de indios. La iglesia y la oligarquía en el noreste de la Nueva España (siglos XVII-XVIII)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2024.

Lira, Andrés, Alberto y Ferreira Ascencio, Claudia, eds. *Carrillo Cazaréz. Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2013.

- Magaña Mancillas, Mario Alberto. "Sobre el nuevo método de gobierno espiritual de misiones de Californias, por fray Rafael Verger, 1772". *Relaciones* (2014): 197-229.
- Martínez Shaw, Carlos, y Marina Alonso Mola. Felipe V. Madrid: Arlanza, 2001.
- Mazín Gómez, Óscar. *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996.
- Mazín Gómez, Óscar. *Una ventana al mundo hispánico. Ensayo bibliográfico*. México: El Colegio de México, 2006.
- Méndez, Aureliano Tapia. *Obispado del Nuevo Reino de León*. Monterrey: Archivo General del Estado de Nuevo León, 1988.
- Osante, Patricia. *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997.
- Osante, Patricia. "Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio". *Estudios de Historia Novohispana* (2009): 107-135.
- Pietschmann, Horst. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Velázquez, María del Carmen. *El marqués de Altamira y las Provincias Internas de la Nueva España*. México: El Colegio de México, 1976.

Velázquez, María del Carmen. "José Alejandro Bustamante y Bustillo, minero de Pachuca". *Historia Mexicana* (1976): 335-362.

Weber, David J. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Madrid: Planeta, 2007.

El cabildo eclesiástico de Monterrey ante la economía de guerra, 1810-1821

José Gabino Castillo Flores
Universidad Autónoma de Coahuila

En el noreste novohispano, el proceso de independencia ha sido analizado principalmente desde la perspectiva de la insurgencia, la reorganización militar y la transformación de las autoridades políticas. Sin embargo, comprender cómo se experimentó esa transformación en el ámbito regional exige atender el funcionamiento cotidiano de las corporaciones que sostenían la vida urbana. Este trabajo se centra en el cabildo eclesiástico de Monterrey entre 1810 y 1821, no con el propósito de reconstruir su trayectoria institucional en términos generales, sino para examinar un aspecto específico que atraviesa de manera constante sus actas capitulares durante la década de crisis: la gestión de los préstamos y las entregas de capital solicitadas en el contexto de la guerra insurgente.

El cabildo eclesiástico, como cuerpo colegiado responsable del culto catedralicio y de la administración de rentas, en especial del diezmo,

ocupaba una posición estratégica dentro de la estructura urbana. Las solicitudes de dinero provenientes de autoridades civiles y militares, así como las respuestas elaboradas por la corporación, permiten observar con precisión cómo una institución eclesiástica enfrentó la presión fiscal derivada del conflicto armado y del reacomodo del poder regional. El análisis de los préstamos ofrece así una vía concreta para comprender la racionalidad con la que el cabildo defendió su patrimonio, sostuvo su jurisdicción y ajustó sus decisiones ante escenarios políticos cambiantes.

La investigación se basa en el análisis sistemático de las actas capitulares conservadas en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey. Estos registros documentan oficios recibidos, deliberaciones internas y acuerdos adoptados frente a las exigencias de recursos. A partir de una lectura detallada de esta documentación se reconstruyen las circunstancias en que se solicitaron capitales, las cantidades implicadas, las condiciones impuestas por la corporación y los argumentos empleados para conceder, limitar o diferir los préstamos. La metodología privilegia el examen interno del lenguaje administrativo y de los razonamientos asentados en acta, con el fin de

comprender cómo el cabildo interpretó sus obligaciones y delimitó sus competencias a lo largo del periodo.

El recorte cronológico de 1810 a 1821 permite seguir la trayectoria de estas prácticas desde las primeras noticias del levantamiento insurgente hasta la adhesión al nuevo orden independiente. En ese marco temporal, el cabildo enfrentó requerimientos reiterados de recursos, defendió sus prerrogativas frente a autoridades provinciales y militares, y adaptó su actuación conforme se modificaban las condiciones políticas. El estudio de los préstamos revela tanto la continuidad de una cultura corporativa orientada a la preservación institucional como las tensiones que introdujo la inestabilidad del periodo.

La organización del estudio sigue esta trayectoria cronológica. En un primer momento se examinan las solicitudes de capital surgidas tras la irrupción insurgente y las medidas adoptadas para resguardar los caudales. Posteriormente se analizan las relaciones financieras establecidas con la autoridad militar regional, en especial bajo el mando de Joaquín de Arredondo, cuando el poder castrense adquirió un peso decisivo en las Provincias Internas de Oriente. A lo largo de este recorrido se observa el impacto de la economía de guerra

en la renta decimal y, finalmente, el modo en que el cabildo afrontó la transición hacia la independencia sin alterar su estructura colegiada.

El objetivo central es demostrar que el examen de los préstamos permite comprender con mayor claridad la forma en que el cabildo eclesiástico de Monterrey enfrentó la crisis política abierta en 1810 sin disolver su estructura ni alterar los principios que regulaban su funcionamiento interno. Las decisiones adoptadas frente a cada solicitud de capital muestran un ejercicio constante de evaluación, cálculo y defensa de competencias en un escenario atravesado por la presión militar y la inestabilidad institucional. En ese sentido, la independencia no aparece aquí como un acontecimiento súbito que transformó de inmediato la conducta de la corporación, sino como un proceso que obligó a redefinir márgenes de acción y estrategias de interlocución. Al situar el análisis en el terreno de las prácticas financieras y administrativas, este estudio busca aportar una lectura de la transformación política del noreste novohispano desde el interior de una institución que debió adaptarse a un entorno cambiante sin renunciar a su continuidad.

La defensa de los capitales en tiempos de guerra

El año de 1810 no representó para el cabildo eclesiástico de Monterrey una ruptura en su estructura institucional ni en su forma de deliberación. Las actas no muestran un quiebre inmediato en su funcionamiento colegiado. Sin embargo, desde los primeros meses de la insurgencia la corporación comenzó a enfrentar solicitudes extraordinarias de recursos que alteraron el equilibrio habitual de sus finanzas. Entre diciembre de 1810 y septiembre de 1811 el cabildo recibió las primeras noticias del levantamiento encabezado por Miguel Hidalgo en un clima de inquietud creciente. En la sesión del 29 de octubre de 1810, se leyó oficio del tesorero de la pagaduría de la villa de Saltillo, solicitando que se dieran, de las arcas eclesiásticas “ciento cincuenta mil pesos en calidad de reintegro para la guerra que se hace a los insurgentes del pueblo de Dolores y villa de San Miguel el grande.”¹⁷⁵ Dicha cantidad se debería trasladar a Monclova, capital de la provincia de Coahuila, a donde se habían trasladado las cajas reales de Saltillo para su protección.

¹⁷⁵ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (AHAM), actas de cabildo, libro 2, f. 126-128, 29/10/1810.

La solicitud llegaba en medio de una serie de exacciones que las autoridades reales habían implementado sobre el cabildo eclesiástico desde finales del siglo XVIII y que se habían intensificado a raíz de la toma de la Península por Napoleón, en 1808.¹⁷⁶ En ese momento se acordó contestar que “ni a su señoría ilustrísima ni a la fábrica ni a los capitulares y demás dependientes de la iglesia ni al colegio y hospital queda otra cosa que lo muy preciso para una moderada subsistencia.”¹⁷⁷ Además, se resaltó el hecho de que, la única forma de entregar dichos capitales era por orden del virrey y de la Junta Superior de Real Hacienda.

No se trataba de un acto de rebeldía sino de defensa de los derechos de una corporación cuya economía se había visto mermada por los préstamos y donaciones exigidas por la Corona. La crisis de 1808-1810 encontró a las corporaciones eclesiásticas en un contexto ya tensionado por reformas borbónicas y presiones fiscales. Cristina Gómez Álvarez ha demostrado que desde la cédula de 1804 (sobre la consolidación de vales reales) se generó una inquietud profunda en el alto clero al afectar bienes eclesiásticos, ocasionando

¹⁷⁶ José Gabino Castillo Flores, “El obispado y el cabildo eclesiástico de Linares, 1777-1808”, *Hispania* 80, no. 265 (2020): 473-475.

¹⁷⁷ AHAM, l. 2, f. 126-128, 29/10/1810.

gran preocupación y descontento.¹⁷⁸ La reacción de Monterrey debe situarse en esa trayectoria previa de defensa patrimonial. La insurgencia, por lo tanto, no inauguró la tensión sino que la intensificó. Para fortuna del cabildo, su condición fronteriza y los traslapes jurisdiccionales que esto ocasionaba, le permitían, al menos, retrasar dichas órdenes.

Poco menos de un mes después, el gobernador de la provincia, Manuel de Santa María, envió oficio al cuerpo capitular señalando que él se encargaría de acordar con ellos el traslado de los capitales de la clavería para “ponerlos a cubierto de los acaecimientos de la guerra, después de separar las cantidades necesarias con qué socorrer la tropa que está aprestada para poner en defensa esta provincia”.¹⁷⁹ El cabildo entonces volvió a dar largas. Señaló que, dado que el obispo no se encontraba en la ciudad la decisión se tomaría a su llegada. El tema se retomó el 20 de noviembre y esta vez se decidió que “no se ministrase cantidad alguna a dicho señor gobernador para la manutención de las tropas en esta provincia por ser contrario a lo que previene el artículo 102 de la real ordenanza de intendentes y leyes de Indias”.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Cristina Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la Revolución de Independencia, 1808-1821* (México: UNAM, 2003), 24-25.

¹⁷⁹ AHAM, Actas de cabildo, L. 2, f. 128v-129v, 20/11/1810.

¹⁸⁰ AHAM, l. 2, f. 129v-130, 26/11/1810.

El obispo, no obstante, pidió suspender la respuesta “sobre este asunto pues quedaba a su cuidado el sosegar el celo del señor gobernador en la materia”.¹⁸¹ En la sesión capitular del 9 de diciembre, el deán señaló la conveniencia de resguardar los caudales en efectivo pertenecientes a la iglesia, advirtiendo que su eventual traslado fuera de la ciudad implicaba riesgos en caso de que los insurgentes se aproximaran a la región. Ante esa situación, propuso como medida preventiva dirigirse, no al gobernador sino al comandante general de las Provincias Internas de Oriente, para consultarle si consideraba oportuno que se depositara la suma de cien mil pesos en la caja de Saltillo, que en ese momento se encontraba establecida en Monclova.¹⁸² En un primer momento y ante lo apremiante de la situación, el cabildo apoyó al deán.

Advirtiendo este cabildo que los insurgentes de San Miguel el Grande y Dolores se aproximan mucho a estas provincias, sin embargo, de estar tan resguardadas, ha ideado el modo de asegurar los caudales de esta santa iglesia y no haya otro que el de trasladarlos en depósito a la Real Caja de Monclova, en lo que le parece a este cabildo, hace un servicio al Estado, pues la considera sin numerario para sus atenciones y mantenimiento de tropas de la frontera y cantón de Agua Nueva.¹⁸³

¹⁸¹ AHAM, l. 2, f. 129v-130, 26/11/1810.

¹⁸² AHAM, l. 2, f. 131v-134, 9/12/1810

¹⁸³ Ibid.

El 8 de enero de 1811 la decisión seguía en pie y se acordó que los cien mil pesos se trasladarían por los propios prebendados que pensaban internarse tierra adentro.¹⁸⁴ Este episodio deja ver una tensión de fondo entre el obispo Marín de Pórras y el cabildo catedralicio frente al gobernador Manuel de Santa María, pues la disposición de canalizar el dinero hacia el comandante general de Provincias Internas sugiere reservas hacia la autoridad provincial inmediata y una preferencia por resguardar la decisión bajo una jerarquía militar superior. No obstante, en cuestión de días el contexto cambió de manera significativa. Para el 11 de enero, la inestabilidad era más evidente debido al avance insurgente encabezado por José Mariano Jiménez, reforzado por su triunfo en Agua Nueva el día 7 y por la percepción de que la ciudad quedaba sin protección efectiva. Ante este escenario, el cabildo reconsideró su postura y priorizó la custodia directa de los caudales, optando por asegurar físicamente los fondos antes que exponerlos a un traslado incierto.

que en atención a haber quedado esta ciudad sin resguardo alguno de tropas y temiendo, por otra parte, que la plebe alborotada pueda intentar aposeñarse de los intereses existentes en las arcas de la clavería de esta santa iglesia, relativas

¹⁸⁴ AHAM, l. 2, f. 134v-135, 8/01/1811

a distintos ramos, se acordó se dé por de ningún valor y efecto lo resuelto en la acta de ocho del corriente y se confiera facultad competente a los señores jueces hacedores para que usando los arbitrios que les parezca ser más convenientes, oculten los referidos caudales, aunque están bien persuadidos a que los señores jefes de la tropa que entraren a esta ciudad tendrán consideración a la inmunidad de los intereses de la Iglesia, y respecto de ello no tendríamos que temer ninguna extorsión ni violencia, no podemos prometernos igual seguridad de la plebe ínfima que en casos de esta naturaleza viola los más sagrados respetos.¹⁸⁵

Este acuerdo permite observar que el temor no se dirigía únicamente a la insurgencia organizada, sino también a la posibilidad de desorden social en ausencia de autoridad efectiva. La mención explícita de la “plebe ínfima” revela una preocupación por el control del orden urbano y muestra que, en un contexto de vacío militar, el cabildo percibía riesgos que excedían el conflicto político formal. La defensa de los caudales respondía así no solo a consideraciones financieras, sino a la necesidad de preservar la estabilidad institucional ante un escenario de incertidumbre inmediata.

¹⁸⁵ César Morado Macías, “Monterrey: actores políticos y fuerzas militares en torno al proceso de independencia”, en *La independencia en el septentrión de la Nueva España. Provincias Internas e intendencias nortenas*, coord. Ana Carolina Ibarra (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 340-342.

A partir de este momento, y de manera más marcada tras la salida del obispo Marín de Porras de Monterrey,¹⁸⁶ el cabildo quedó inserto en un escenario político inestable que superaba la cuestión inmediata de los caudales. La defensa inicial del orden real, reforzada por la postura episcopal que imponía penas espirituales contra quienes simpatizaran con el movimiento insurgente, comenzó a tensionarse ante la necesidad de preservar la corporación en un entorno de lealtades cambiantes. La coyuntura se volvió más compleja cuando el gobernador Manuel de Santa María reconoció a la insurgencia, alterando el equilibrio de autoridad en la ciudad.

En ese contexto debe leerse el intercambio del 22 de enero, cuando la insurgencia instó al cabildo en términos ya propios de una nueva correlación de fuerzas: “suponiendo a V.S. perfectamente decidido por nuestra justa causa debo esperar de V.S. unas demostraciones de reconocimiento que den a conocer su amor al principal defensor de ella”.¹⁸⁷ La respuesta capitular, lejos de plantear re-

¹⁸⁶ Moisés Alberto Saldaña Martínez, “Primo Feliciano Marín de Porras, obispo del Nuevo Reino de León: entre la labor pastoral y el cambio político (1801-1815)”, en *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, t. II, coord. Marta Eugenia García Ugarte (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2018), 267-296.

¹⁸⁷ AHAM, Actas de cabildo, l. 2, f. 136-137, 22/01/1811.

sistencia, asumió la escena pública y aceptó organizar el recibimiento de Jiménez con solemnidad: “enterado este cabildo por el oficio de V.S. que con fecha del día le ha dirigido, relativo a la llegada del señor general dictará las providencias conducentes al mayor esplendor de su recibimiento”.¹⁸⁸

La entrada de Mariano Jiménez a Monterrey el 26 de enero de 1811 abrió un periodo de incertidumbre que, más que convertir a la ciudad en un bastión insurgente consolidado, fracturó el equilibrio de mando y evidenció la fragilidad del dispositivo realista local.¹⁸⁹ La ocupación se sostuvo sobre adhesiones circunstanciales y deserciones de autoridades y milicianos, en un contexto en el que el movimiento insurgente atraía simpatías rurales y obligaba a las corporaciones urbanas a actuar con cautela para evitar represalias o daños mayores. La historiografía regional ha subrayado esta inestabilidad. César Morado Macías ha señalado que la presencia insurgente en Monterrey no implicó un control estructural duradero, sino un momento de recomposición precaria del poder.¹⁹⁰ Al mismo tiempo, Juan Ramón De Andrés ha mos-

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Morado Macías, “Monterrey: actores políticos y fuerzas militares en torno al proceso de independencia”.

¹⁹⁰ Ibid.

ternas de Oriente se articuló desde 1810 mediante alianzas entre autoridades civiles y eclesiásticas, con un discurso de condena moral impulsado por el obispo Primo Feliciano Marín de Porras para contener la expansión insurgente.¹⁹¹ Por su parte, Moisés Alberto Saldaña permite seguir el impacto de estos acontecimientos en el ámbito episcopal, en particular tras la salida del obispo de Monterrey y el clima de incertidumbre que rodeó su desplazamiento.¹⁹²

Tras ese breve quiebre, la restauración realista se consolidó conforme la insurgencia retrocedía luego de que sus jefes fueran capturados, en marzo, en Acatita de Baján y trasladados a Monclova. Mientras tanto, en Monterrey se recomponían los mecanismos de gobierno y se reforzaba el control político mediante ceremonias de lealtad como la jura a las Cortes, que reunió a la mencionada Junta de Gobierno, al cabildo eclesiástico y a las autoridades locales en una escenificación de obediencia al orden monárquico constitucional.¹⁹³ Las actas de cabildo documentan que el 9 de julio, el cabildo acordó realizar:

¹⁹¹ Juan Ramón de Andrés Martín, "La reacción realista en las Provincias Internas de Oriente ante el inicio del proceso de independencia de México (1808-1810)", *Aportes* 29, no. 86 (2014): 23-25.

¹⁹² Saldaña Martínez, "Primo Feliciano Marín de Porras, obispo del Nuevo Reino de León: entre la labor pastoral y el cambio político (1801-1815)".

¹⁹³ *Ibid.*

El juramento que previene el real decreto de 24 de septiembre del año pasado de 1810 de obediencia y reconocimiento a la soberanía nacional de las cortes generales y extraordinarias, juntas en la real isla de León para su mayor solemnidad, después de hecha y cantada la misa conventual se entonará el Te Deum, se dará un repique general convidándose por el respectivo billete a la junta gubernamental y muy ilustre ayuntamiento.

En ese sentido, 1811 constituye un momento clave para observar cómo la fidelidad política se definió en función de circunstancias inmediatas y no a partir de posiciones invariables. La irrupción insurgente, la breve ocupación de la ciudad y la posterior recomposición del mando realista colocaron al cabildo eclesiástico en una situación delicada, en la que cada decisión debía evaluarse según el equilibrio de fuerzas vigente. La corporación actuó dentro de una red de relaciones locales, ajustando sus gestos públicos y sus respuestas administrativas para evitar comprometer su posición en un entorno cambiante. Más que una adhesión ideológica uniforme, lo que se advierte es un ejercicio constante de prudencia orientado a preservar su estabilidad institucional en medio de la incertidumbre política.

La irrupción insurgente, la salida de Jiménez y la posterior recomposición del poder realista colocaron al cabildo eclesiástico y al clero secular

en una posición delicada, obligándolos a moverse con cautela, a evaluar los riesgos de cada gesto público y a ajustar sus posturas sin comprometer la legitimidad corporativa. Lejos de una reacción mecánica o ideológicamente rígida, el cabildo actuó como un cuerpo inserto en una red de relaciones locales, en diálogo constante con las élites civiles, privilegiando la preservación del orden y de su propia autoridad. En ese contexto, el silencio, la prudencia y la espera funcionaron como recursos políticos que permitieron atravesar la crisis sin rupturas abiertas. Así, la experiencia de 1811 revela la capacidad del cabildo eclesiástico y del clero para negociar su fidelidad en función de las circunstancias, mostrando que la continuidad institucional se sostuvo gracias a estrategias flexibles que garantizaron la supervivencia y la centralidad del orden eclesiástico en un tiempo de profunda inestabilidad.

Arredondo y el cabildo. Autoridad militar, coerción y negociación financiera

Si la primera fase de la crisis estuvo marcada por la reacción defensiva ante la insurgencia, la consolidación del poder realista bajo Joaquín de Arredondo introdujo una dinámica distinta. Ya no se

trataba solo de preservar a la corporación ante la amenaza insurgente, sino de negociar con una autoridad militar que encarnaba la recomposición del orden en el noreste. La relación entre el cabildo eclesiástico y el comandante general revela una interacción compleja en la que la prudencia y la preservación corporativa coexistieron. Tras la derrota y dispersión de los focos insurgentes en el noreste, Joaquín de Arredondo fue enviado a la región en la primavera de 1811 como parte de la estrategia virreinal orientada a restablecer la autoridad y evitar cualquier recomposición rebelde en una frontera considerada vulnerable.¹⁹⁴

Desde Monterrey ejerció un mando concentrado que redujo los márgenes de autonomía de ayuntamientos y corporaciones locales, intervino en decisiones que afectaban a la vida urbana y exigió del clero una participación activa en la pacificación del territorio. La recomposición del poder realista no significó un simple retorno al orden previo, sino la instalación de una autoridad militar con capacidad efectiva de vigilancia sobre las élites regionales.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Luis Jáuregui, "Las tareas y tribulaciones de Joaquín de Arredondo en las Provincias Internas de Oriente, 1811-1815", en *La independencia en el septentrión de la Nueva España: Provincias Internas e intendencias norteñas*, coord. Ana Carolina Ibarra (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 271-302.

¹⁹⁵ Bradley Folsom, "Joaquín de Arredondo in Texas and Northeastern New Spain, 1811-1821" (tesis de doctorado, University of North Texas, 2014).

En ese contexto, el cabildo eclesiástico no partía de una posición cómoda. Durante la ocupación insurgente había entregado a Mariano Jiménez ciento veinticinco mil pesos, suma considerable que posteriormente intentó justificar como otorgada bajo presión y en calidad de reintegro. Aunque la corporación insistió en ese carácter forzado, la magnitud del monto la colocaba bajo sospecha ante el nuevo comandante general.¹⁹⁶ Así, cuando comenzaron las gestiones con Arredondo, el cabildo debía afirmar su fidelidad a la Corona sin renunciar a la defensa de sus prerrogativas. La relación que se abrió a partir de entonces estuvo marcada por cautela, explicaciones formales y negociaciones reiteradas en un escenario de control político más estricto.

Se dirija al comandante general, testimonio autorizado de todos los oficios y representaciones hechas por este cabildo, relativas a los ciento veinticinco mil pesos que, en calidad de reintegro, y por vía de fuerza, se le franquearon al general de los insurgentes, con la correspondiente representación para que en su vista resuelva lo que estime por oportuno”.¹⁹⁷

Como se aprecia en esta representación, el cabildo sostuvo que los dineros habían sido entre-

196 Octavio Herrera Pérez, “Joaquín de Arredondo y el predominio realista en las Provincias Internas de Oriente, 1810-1821”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* XXXV (1992).

197 AHAM, l. 2, f. 138v-139v.,17/07/1811.

gados “por vía de fuerza” y en “calidad de reintegro”, lo que implicaba la expectativa de su devolución y buscaba deslindar responsabilidad política. La fórmula no era menor. Presentar la entrega como préstamo forzado permitía enmarcar la decisión dentro de una situación de coerción y no como un acto de adhesión insurgente. Sin embargo, el discurso se modificó con el paso de los meses. Para enero de 1812, al solicitar informe al virrey sobre lo ocurrido durante la ocupación insurgente, el cabildo habló ya de “saqueo” de la clavería de la catedral.¹⁹⁸ Este desplazamiento terminológico resulta significativo, pues convertía una operación presentada inicialmente como reintegrable en un acto de expolio, reforzando la idea de que la corporación había sido víctima y no colaboradora. En un contexto de vigilancia realista, esta reformulación buscaba disipar cualquier señalamiento de infidencia y reafirmar su fidelidad a la Corona.

A pesar de esta justificación, la presión fiscal no disminuyó. En diciembre de 1812 la tesorería de la Real Hacienda de Saltillo, aún establecida en Monclova, se declaró sin fondos y “empeñada con las tropas y con algunos particulares en cantidad considerable por falta de recursos”.¹⁹⁹ Ante esta

¹⁹⁸ AHAM, l. 2, f. 148-148v., 2/06/1812.

¹⁹⁹ AHAM, l. 2, f. 158v-167, 19/12/1812.

situación solicitó la mediación del obispo Marín, quien había regresado a su ciudad episcopal en noviembre de 1812,²⁰⁰ para que el cabildo franquease los caudales disponibles, “de cualquier naturaleza que sean”,²⁰¹ petición respaldada por el virrey y por la Junta Patriótica del Nuevo Reino de León, que propuso recurrir al noveno decimal extraordinario que, por ley, pertenecía a la Corona.

La respuesta capitular no se planteó como una negativa, pero recordó haber dado “hasta de presente las mayores pruebas de fidelidad, patriotismo y amor al soberano”, enumerando los préstamos y donativos ya realizados, y subrayó que la extracción forzada de fondos durante la ocupación insurgente de 1811.²⁰²

Los donativos y préstamos que sin embargo de sus cortas rentas ha dado desde su Erección, y particularmente desde la agresión de los franceses en nuestra madre patria, con la mayor prueba de ello pues inmediatamente que llegó a sus oídos prestó a la Real Hacienda cincuenta mil pesos, sin gravamen alguno de la arca común, y treinta mil del noveno y medio de fábrica, con el rédito del 5 por ciento, sin embargo de haber ofrecido el excelentísimo señor arzobispo virrey a los prestamistas un seis; cuatro mil pesos de donativo de su mesa capitular y diez mil de la referida fábrica, siendo constante a dicho ministro tesorero las dos primeras exhibiciones que se ejecutaron en la

²⁰⁰ Saldaña Martínez, “Primo Feliciano Marín de Porras”, 291.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

Real Caja del Saltillo y las dos últimas en la general de México. Levantado el año de 1810 el estandarte de la rebelión en Nueva España, y derrotado el campamento de Agua Nueva en 7 de enero de 1811 (único baluarte que tenían estas provincias) vimos a esta capital dominada por un ejército de insurgentes al mando del traidor Jiménez, quien con violencia y fingida política, ofreciendo reintegrarlos, extrajo de las arcas de la iglesia ciento veinte mil pesos, con lo que nos dejó casi al perecer; pero como en algunas partes de este obispado, administradores de diezmos ocultaron parte de lo que tenían de ellos, después de haber restablecido el legítimo gobierno, hicieron enteros, pero de tan corta cantidad que apenas ha alcanzado para las cortas mesadas de sus individuos, paga de ministros, capellanes y demás sirvientes de la iglesia, costo del culto bien moderado.²⁰³

Además de lo anterior, continuaba el cabildo, en julio de 1811, el general Joaquín de Arredondo, había solicitado que se dieran las cantidades que los administradores del diezmo del Nuevo Santander tuvieran cobradas, las cuales se le entregaron y debieron ser “de veinticinco mil a treinta mil pesos, según computo prudencial”.²⁰⁴ El argumento del cabildo fue sumamente interesante, entre apoyos a la Corona y la extracción hecha por Jiménez, para 1812 de las arcas de la catedral se habían extraído cerca de 280 mil pesos. En suma, el proyecto del obispado de Linares, con capital en

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

Monterrey, que había empezado con mucha fuerza y éxito desde fines del siglo XVIII, vio mermada su estructura financiera con los acontecimientos políticos de inicios del siglo XIX.²⁰⁵ A pesar de ese contexto, el cabildo afirmó que, “sin embargo de las miserias en que se haya”, contribuiría “aunque fuese con una corta cantidad”, pero sostuvo que debía privilegiar las obligaciones locales del clero lo que le impedía atender una nueva solicitud de la tesorería de Saltillo.²⁰⁶ Este episodio muestra así una estrategia de negociación cuidadosa. El cabildo reafirmó su lealtad pero, al mismo tiempo, defendió su jurisdicción y la preservación de sus recursos materiales y simbólicos que sostenían su capacidad de negociación dentro del orden virreinal.

Lejos de constituir un episodio excepcional vinculado únicamente a la coyuntura de 1810-1812, este tipo de tensiones en torno a los recursos decimales formó parte de una dinámica más amplia que continuó, e incluso se profundizó, después del movimiento de independencia. Como ha mostrado Noemí García para el obispado de Michoacán, desde 1824 la participación de los estados en la distribución de la gruesa decimal abrió un escena-

²⁰⁵ José Gabino Castillo Flores y Román Alexander Jaramillo Salazar, “Los diezmos en el obispado de Linares, 1810-1821”, *CienciAcierta* 21, no. 81 (enero-marzo de 2025): 105-123.

²⁰⁶ AHAM, l. 2, f. 158v-167, 19/12/1812.

rio de intervención civil, vigilancia contable y disputa jurisdiccional que obligó a los cabildos a redefinir sus márgenes de maniobra frente al poder político.²⁰⁷ La cuestión no se reducía a la escasez de fondos, sino al principio de autoridad sobre el ramo. En el caso de Linares, como se ha documentado para el periodo 1810-1821, la guerra erosionó profundamente la estabilidad de la renta decimal, alterando los mecanismos de recaudación y comprometiendo la capacidad redistributiva del obispado.²⁰⁸ De este modo, la actitud negociadora del cabildo regiomontano (lealtad declarada al soberano combinada con defensa firme de su jurisdicción y de sus obligaciones locales) no fue una reacción improvisada ante la emergencia insurgente, sino la expresión de una cultura corporativa que, como ha señalado Sergio Rosas para otros cabildos catedralicios del periodo, articulaba el servicio al rey con la preservación de espacios internos de poder y autonomía institucional.²⁰⁹ La continuidad entre el momento bélico y los años posteriores a 1824

²⁰⁷ Nely Noemí García Corona, “La manzana de la discordia: la intervención de la gruesa en el obispado de Michoacán, 1824-1834”, *Signos Históricos* 24, no. 47 (enero-junio 2022): 108-141.

²⁰⁸ Castillo Flores y Jaramillo Salazar, “Los diezmos en el obispado de Linares, 1810-1821”.

²⁰⁹ Sergio Rosas Salas, “El Cabildo Catedral de Puebla durante el sexenio absolutista: entre la lealtad monárquica y la división capitular”, *Fronteras de la Historia* 21, no. 2 (julio-diciembre 2016): 156-182.

revela, en suma, que la defensa de la renta y de la jurisdicción formaba parte de una lógica de larga duración en la política capitular.

En ese contexto, el cabildo eclesiástico de Monterrey se encontraba en una posición delicada, pues la presencia del comandante Joaquín de Arredondo en la región, y la vigilancia desplegada tras la ocupación insurgente, colocaban a las élites locales bajo sospecha. Luis Jáuregui señala que, en 1812, Arredondo mandó recabar testimonios sobre varios integrantes de la Junta Gobernadora, entre ellos el canónigo José Vivero y el doctoral José León Lobo Guerrero, quienes formaban parte del cabildo eclesiástico, y solicitó información específica sobre José María de Mendivil, secretario del obispo Marín de Porras.²¹⁰ Estos señalamientos muestran que miembros vinculados al cabildo quedaron incluidos en las averiguaciones promovidas por el jefe militar. En ese escenario, el cabildo debía actuar con cautela en sus gestiones y decisiones frente a una autoridad que había puesto en entredicho la conducta previa de las corporaciones locales.²¹¹

²¹⁰ Jáuregui, "Las tareas y tribulaciones", 282-283.

²¹¹ Bradley Folsom, "Joaquín de Arredondo in Texas".

De ahí que la lucha simbólica por el poder estuviera atravesada por el asunto de las finanzas catedralicias. En 1813 Joaquín de Arredondo solicitó nuevamente que se le enviaran, esta vez, “cuarenta mil pesos para socorro de las tropas de su mando en la expedición de la Provincia de Texas”.²¹² Recordemos que la guerra con Texas fue el enfrentamiento armado que, en el contexto de la insurgencia novohispana, se desarrolló en esa provincia entre fuerzas rebeldes y tropas realistas, y que culminó, en 1813, con la batalla del río Medina. Para Octavio Herrera, este triunfo aseguró el control estratégico del noreste y consolidó el predominio militar y político de Arredondo en las Provincias Internas de Oriente.²¹³ En esa ocasión el cabildo acordó entregar “por la escasez de numérico”, “la cantidad de quince mil, librando además de esto los señores jueces hacedores la correspondiente orden a los administradores de diezmos por donde transitaré dicho jefe con su tropa se ponga a su disposición cuantas semillas hubiere en las administraciones de su cargo”.²¹⁴

²¹² AHAM, l. 2, f. 176v-177, 8/04/1813.

²¹³ Herrera Pérez, “Joaquín de Arredondo y el predominio realista”, 58-59.

²¹⁴ AHAM, l. 2, f. 176v-177, 8/04/1813.

Esta actitud permite sostener que la relación entre el cabildo eclesiástico y Joaquín de Arredondo, en su calidad de comandante general de las Provincias Internas de Oriente estuvo mediada por dinámicas de vigilancia, negociación y reafirmación de autoridad en un contexto de guerra e incertidumbre política. Entre 1812 y 1814, el noreste novohispano quedó sujeto a una política de control particularmente estricta, marcada tanto por la experiencia insurgente reciente como por las tensiones abiertas por la Constitución de Cádiz, cuyos alcances podían generar reacomodos y vacíos de poder en espacios fronterizos. En ese escenario, Arredondo actuó como pieza clave de la estrategia realista, consolidando el dominio territorial mediante una autoridad militar que alcanzó también a las corporaciones eclesiásticas. Bajo el gobierno de Félix María Calleja (virrey de la Nueva España entre 1813 y 1816), quien conocía bien la complejidad política del septentrión, el cabildo no quedó al margen del escrutinio, pues, aun cuando defendió sus prerrogativas, debió actuar con cautela frente a una autoridad que observaba con suspicacia la conducta previa de las élites locales y que recurrió a mecanismos financieros para asegurar sujeción y lealtad en medio de la crisis.

Este patrón de negociación no se limitó a los años inmediatos a la ocupación insurgente. En 1815, por ejemplo, Arredondo solicitó un nuevo donativo “para hacer una campaña contra los indios bárbaros que hostilizaban la frontera”.²¹⁵ Tras deliberar, el cabildo acordó que cada uno de sus miembros entregaría una mesada, incluidos los ausentes. La decisión no solo reafirmaba públicamente la lealtad de la corporación, sino que respondía también a un interés concreto: la inestabilidad en la frontera afectaba directamente la recaudación del diezmo y comprometía el ingreso ordinario de la Iglesia. En ese sentido, la contribución no puede entenderse únicamente como apoyo al mando militar, sino como una medida orientada a proteger la base económica del obispado.

En 1816 la tensión alcanzó un punto más delicado cuando Arredondo solicitó que se eximiera del pago de diezmos, por un periodo de diez años, a las cinco villas del norte, con el argumento de que necesitaban recuperarse tras años de incursiones y violencia.²¹⁶ La medida formaba parte de su estrategia para estabilizar la frontera, pero implicaba una afectación directa a la renta decimal. El cabildo respondió mediante representaciones

²¹⁵ AHAM, l. 2, f. 209-209v., 29/03/1815.

²¹⁶ AHAM, l. 2, f. 219v-220, 08/03/1816.

formales ante el virrey y, posteriormente, llevó el asunto hasta Madrid a través de procuradores, lo que revela que el conflicto trascendía la coyuntura local y se inscribía en una disputa más amplia sobre competencias y patronato. La controversia no quedó resuelta antes de la independencia, lo que muestra hasta qué punto la cuestión fiscal se había convertido en un terreno sensible de confrontación entre autoridad militar y corporación eclesiástica.

El conflicto se agravó en abril del mismo año luego de que Arredondo solicitó que se le entregaran “las cantidades que se le deban al real erario de novenos, vacantes y anualidades vencidas, para socorrer las tropas de su ejército por no encontrar ya recursos en estas pobres provincias”.²¹⁷ El cuerpo capitular argumentó que estas partidas formaban parte de los derechos del rey como patrono de la Iglesia y, al reclamarlas, el comandante actuaba, sin justificación, en calidad de vicepatrono. El cabildo no erraba, el comandante podía ejercer, bajo comisiones directas, ciertas atribuciones, pero no era de forma directa un vice patrono nombrado por la Corona.²¹⁸ Además, el cabildo insistió, que

²¹⁷ AHAM, l. 2, f. 220v-221, 19/04/1816.

²¹⁸ Alejandro Cañeque, *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico* (New York and London: Routledge, 2004).

“esta santa iglesia no le debía medio real al rey de los ramos dichos”. A pesar de todo, el cabildo le entregó 14 mil pesos, pero, señalando que era “el último sacrificio que podía hacer este cabildo”.²¹⁹ En el fondo, el control fiscal era una lucha simbólica por el poder.

Apenas un mes después, el cabildo decidió enviar un representante a la ciudad de México para tratar los asuntos que le afectaban. El primero era evitar que se aprobara la exención de los diezmos de las villas del norte y el otro tema, más espinoso y urgente, la:

Defensa de la errada conducta que observaron los individuos de este cuerpo en el tiempo que los insurgentes ocuparon esta ciudad con la ninguna responsabilidad que les resulta de la extracción de caudales que hizo de esta iglesia el cabecilla Jiménez, parecía necesario se apersonara en aquella capital un capitular, quien instruido de todas las particularidades que ocurrieron en aquella fatal época (como que las presencié), podría informar con más exactitud.²²⁰

Aun echando manos de sus recursos, el cabildo se dio cuenta de sus límites cuando el día 6 de ese mismo mes recibió oficio de Arredondo en el que adjuntaba otro del virrey, con la orden expresa de que, en adelante, se depositaran en las

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ AHAM, l. 2, f. 221-222, 2/05/1816.

cajas del Saltillo todos los ingresos “de la masa decimal pertenecientes a su majestad”.²²¹ De inmediato se contestó al virrey Calleja “que así se hará en lo de adelante”. En suma, la orden establecía que los ingresos pertenecientes a la Corona estarían a disposición y muy cerca del comandante general. Por si fuera poco, el regreso del Fernando VII al trono de España en este año y la consecuente restauración de la Monarquía absoluta, dejó al cabildo en una posición aún más subordinada. Aquí es importante señalar que, tras la insurgencia, los reacomodos políticos generaron rupturas que debemos considerar, en particular, a la luz de las relaciones entre las autoridades reales y las corporaciones regionales. No extraña que apenas dos meses después de aquellos incidentes, en el mes de julio, la catedral entregara otros 10 mil pesos a Arredondo como apoyo para las tropas.²²²

Nuevas exacciones y demostraciones de lealtad se llevaron a cabo tras la movilización de Arredondo hacia el Nuevo Santander en 1817. Recordemos que ese año la expedición encabezada por Javier Mina desembarcó en Soto la Marina con la intención de abrir un nuevo frente insurgente y conectar con fuerzas rebeldes del interior. Según

²²¹ AHAM, l. 2, f. 222-222v., 6/10/1816.

²²² AHAM, l.2, f. 224-225, 12/07/1816.

Bradley Folsom, Joaquín de Arredondo reaccionó movilizando tropas desde Monterrey, organizando un cerco sistemático contra el fuerte construido por los expedicionarios y cortando sus líneas de abastecimiento. El sitio culminó con la toma de Soto la Marina en junio de ese año, lo que significó la desarticulación del principal punto de apoyo logístico de Mina en el noreste y debilitó de manera decisiva su empresa militar. Para Folsom, este episodio constituyó otro éxito relevante de Arredondo y reforzó su autoridad como figura dominante del poder realista en las Provincias Internas de Oriente.²²³ En julio de 1817 se conferenció en cabildo que Arredondo llegaría a la ciudad “después de vencer a los rebeldes que ocupaban el fuerte de la Marina por lo que convenía acordar lo que debía observarse a su entrada”.²²⁴ Por unanimidad, resolvieron que se haría “repique solemne” y durante el oficio de la misa los capellanes le darían “el agua bendita si quisiese venir a la iglesia a dar gracias”. Además, una diputación del cabildo deberá ir a felicitarle. Con estas nuevas credenciales, fue imposible negar un nuevo préstamo solicitado en enero de 1818 cuando argumentó “no tener auxilio algu-

²²³ Folsom, “Joaquín de Arredondo in Texas”, 189-215.

²²⁴ AHAM, l. 2, f. 236v-237, 11/07/1817.

no para socorrer las tropas de la frontera y las que se hallan en esta ciudad”.²²⁵ El cabildo no pudo más que otorgar otros 36 mil pesos de sus arcas.

La llegada del nuevo obispo, José Ignacio Arancibia, ese año de 1818 no cambió mucho las circunstancias. En 1819 el cabildo se encontraba haciendo nueva entrega de capitales al comandante para llevar a cabo una “campana contra los indios bárbaros que hace mucho tiempo tiene meditada y no la ha podido realizar por una sucesión de fatales ocurrencias”.²²⁶ La respuesta es muy interesante para nosotros:

teniendo en cuenta que las arcas de esta catedral se hallan casi exhaustas de numerario por el escaso ingreso que hay de las rentas decimales, pero penetrados del más vivo sentimiento por la destrucción casi general de los pueblos de la frontera y de la deplorable situación en que se hallan sus infelices habitantes por la ferocidad de los bárbaros, resolvieron unánimes se le contestase al señor general, que no obstante el lastimoso estado de los caudales de esta iglesia, dispusiese de la cantidad de cuarenta mil pesos a cuenta de lo que pueda corresponder a S. M. de novenos y vacantes.

Esto nos permite sostener tres argumentos. En primer lugar, reafirma lo ya señalado: la catedral de Monterrey constituye un ejemplo particularmente claro para comprender cómo los conflic-

²²⁵ AHAM, l. 2, f. 242-242v., 20/01/1818.

²²⁶ AHAM, l. 2, f. 251v-252, 23/03/1819.

tos de este periodo impactaron de manera directa a las corporaciones eclesiásticas. En segundo término, pone de relieve la complejidad política de las provincias de oriente en un contexto marcado por la crisis monárquica. Finalmente, confirma que el obispado de Linares funciona como un excelente termómetro para valorar la relevancia estratégica de este territorio, capaz de consolidar, en un lapso relativamente breve, un proyecto episcopal financieramente exitoso hasta la irrupción de la crisis. Se trata de un tema que requiere un análisis más detenido, pues, a pesar de la intensa exacción de sus recursos desde fines del siglo XVIII, dicho proyecto no solo se mantuvo vigente, sino que logró sostenerse a lo largo del siglo XIX, lo que habla tanto de la capacidad de adaptación de la corporación como de su habilidad para organizarse económicamente.

Cerremos este texto con un último ejemplo. En junio de 1821 se leyó en cabildo un:

Oficio del señor comandante general de 17 del corriente por el cual, amenazando de responsabilidad de este cabildo, exige con la mayor premura se ponga en la tesorería de hacienda pública del Saltillo, la cantidad de cien mil pesos de la gruesa decimal, depósitos o fábrica o de cualesquiera otros ramos.²²⁷

²²⁷ AHAM, l. 2, f. 267-268, 18/06/1821.

La petición la hacía Arredondo en su tono usual, pero esta vez había de por medio una insistencia apremiante pues en febrero de ese año se había promulgado el plan de Iguala por Agustín de Iturbide. Dicho Plan no solo marcó el cierre del ciclo insurgente, sino que abrió un proceso de adhesiones graduales en distintas regiones del antiguo virreinato. La petición del comandante llegaba al cabildo a unos meses de empezado este proceso y, como ha demostrado la historiografía, lo hacía en medio de su emitente aceptación en las provincias novohispanas. A pesar de la incertidumbre el cabildo volvió a ser cuidadoso en su respuesta. No obstante, la misma también muestra cierto descontento ante los violentos actos de Arredondo.

haciendo presente que habiendo antes negado a dicho señor general, menores cantidades, por la escasez de las arcas por las sumas cuantiosas que le tenían anticipadas, por los veinte mil que con fecha de 9 se le ofrecieron, **todo lo cual no ha sido bastante para contenerlo ni suspender sus continuas ejecuciones, mortificaciones y amenazas, da claramente a conocer en el oficio que se ha leído, que de no exhibir los cien mil pesos tomará según su costumbre, y lo ha expresado a este cabildo en ocasión de menor importancia, las que llama providencias extraordinarias,** de las cuales consta por experiencia, viene la amenaza acompañada de la ejecución **sería muy expuesto negarse a la exhibición de la expresada cantidad y de tener un hecho escandaloso contra la opinión del cabildo.**²²⁸

²²⁸ Ibid.

De esta cita hemos resaltado algunos pasajes (las negritas son nuestras). En ellos sobresale, por un lado, la enemistad del cabildo con el comandante general y, por el otro, el miedo a ser señalados de algún “hecho escandaloso contra la opinión del cabildo”. Es decir, la sospecha de infidencia. Por tal razón, aunque “estrechados por la fuerza”, decidieron que los entregarían “haciéndole ver la suma indigencia en que quedaba la iglesia para poder dar cumplimiento a las atenciones de su cargo”.²²⁹ Este fue el último préstamo solicitado por Arredondo. En Saltillo y Monterrey, aunque las noticias y discusiones en torno al proyecto iturbidista ya circulaban desde marzo de 1821, la adhesión efectiva se concretó en los primeros días de julio.²³⁰ Arredondo, tras la jura, dejó la entonces Nueva España y se retiró a Cuba, colonia española.

En un primer momento, esto convino al cabildo, pues el préstamo de los 100 mil pesos que se daría a Arredondo no se alcanzó a realizar. Sin embargo, este gusto le duró poco. El 11 de julio, apenas se conformó la junta gubernativa de Saltillo, sede de las entonces cajas reales, ésta solicitó al

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Juana Gabriela Román Jaquez, “Hacendados, comerciantes y burocratas de Saltillo ante la guerra de Independencia, 1810-1821”, en *El noreste ante la colonización hispana y la Independencia de México (siglos XVI al XIX)*, coord. José Gustavo González Flores (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2023) 273-295.

cabildo entregar la cantidad prometida al comandante Arredondo. En reunión de cabildo del día 14, el cuerpo capitula advirtió que la “referida junta no ha hecho constar hasta la presente, documento alguno por el que alguna autoridad legítima le diese esta investidura y mucho menos poder de la nación para ejercer sus facultades fuera del corto recinto de la comprensión de aquella villa”.²³¹ Por esta razón, se decidió que ni siquiera se contestaría el oficio del día 11. A pesar de esta primera negativa, el 27 del mismo mes se decidió entregar 40 mil pesos al teniente coronel don Gaspar López, de dicha junta,²³² pero se dejó claro que nada más se podría entregar hasta que se resolviera el asunto del real patronato. Sin considerar esto, su siguiente petición, del 8 de agosto, además de exigir los 60 mil pesos restantes, sumaba un oficio para que se “despachasen circulares a todo el obispado para que el clero jurara la independencia, edictos y proclamas a favor del mismo sistema”.²³³ El cabildo si bien aceptó gustoso el juramento, volvió a negar el préstamo.

Esto no frenó a dicho comandante que en octubre volvió a solicitar, esta vez en tono distinto, al menos 50 mil pesos para “para subvenir a

²³¹ AHAM, l. 2, f. 269v-270, 14/07/1821.

²³² AHAM, l. 2, f. 270-271, 27/07/1821.

²³³ AHAM, l. 2, f. 271v-272, 8/08/1821.

la extrema necesidad en que se hayan las tropas veteranas que guarnecen la frontera, y al mismo tiempo destinar el sobrante de la expresada cantidad para las atenciones de la guarnición en la villa del Saltillo.”²³⁴ La nueva negativa le hizo insistir en noviembre un apoyo voluntario “para el vestuario del ejercito Trigarante”.²³⁵ Esta vez el cabildo acordó apoyar, pero no desde las arcas de la catedral sino desde las posibilidades personales de cada uno de los prebendados. Al mismo, tiempo, el cabildo disponía todo para “el aniversario de los que fallecieron en la lucha de nuestra independencia” y unas “rogativas públicas para el acierto del gobierno” (nacional).²³⁶

Hasta aquí conviene detener el análisis. No porque el seguimiento puntual de préstamos, contribuciones o gestiones fiscales carezca de interés, sino porque lo que se ha buscado mostrar es el comportamiento del cabildo eclesiástico de Monterrey a lo largo de la década que va de 1810 a 1821, y evidenciar que, en ese periodo, la cuestión de los diezmos fue un eje fundamental en las relaciones entre la corporación eclesiástica más importante del Nuevo Reino de León y las élites políticas virreinales realistas del noreste. Desde esta

²³⁴ AHAM, l. 2, f. 273-273v., 12/10/1821.

²³⁵ AHAM, l. 2, f. 274v-275, 5/11/1821.

²³⁶ Ibid.

perspectiva, hablar de lealtades resulta problemático, en tanto que no estuvieron definidas exclusivamente por adscripciones políticas estables, sino por relaciones concretas, tratos regionales y equilibrios institucionales cambiantes. El cabildo defendió a la Corona, aceptó momentáneamente a los insurgentes, volvió a jurar fidelidad monárquica y, finalmente, aceptó la independencia, no como expresión de incoherencia, sino como parte de una lógica de adaptación a circunstancias políticas inestables, mediada por sus vínculos con otras instituciones del ámbito regional. El momento de mayor tensión no fue necesariamente el avance insurgente, sino el retorno de la monarquía absoluta, particularmente bajo la autoridad del comandante general Joaquín de Arredondo, cuyo ejercicio violento del poder y su política de mando endurecido fracturaron las relaciones entre las instituciones reales y el propio cabildo. No es casual, en este sentido, que uno de los hallazgos de este trabajo sea la escasez de actas capitulares entre 1812 y 1821 y, de manera más marcada, en los años de 1817 y 1820, cuando las respuestas a asuntos espinosos, sobre todo aquellos vinculados con Arredondo, dejaron de asentarse de forma directa. Esta fragmentación documental puede leerse como una estrategia de cautela y negociación si-

lenciosa, más que como un simple vacío, y ayuda a comprender en qué condiciones políticas llegó el cabildo al momento de adherirse al Plan de Iguala, tras una década de desgaste, tensiones acumuladas y defensa persistente de su jurisdicción.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se ha mostrado que el cabildo eclesiástico de Monterrey no fue un actor pasivo frente a la crisis política abierta a partir de 1810, sino una corporación que actuó de manera constante para preservar su lugar dentro de un orden en transformación. Su comportamiento no respondió a una lógica lineal de adhesiones o rupturas, sino a una lectura cuidadosa de las coyunturas y de los márgenes de acción disponibles en un contexto marcado por la guerra, la presión fiscal y la inestabilidad política. En ese sentido, el cabildo aparece menos como un sujeto ideológicamente definido y más como una institución que buscó sostener su autoridad y continuidad en medio de un escenario incierto.

Uno de los aportes más relevantes del análisis fue mostrar que la cuestión de los diezmos fue mucho más que un problema económico. A lo lar-

go de la década insurgente, el diezmo operó como un verdadero eje articulador de las relaciones entre la Iglesia, las autoridades civiles y militares y las élites regionales. Las disputas en torno a su cobro, administración y destino permiten observar con claridad cómo se negociaron jurisdicciones, se redefinieron competencias y se pusieron en juego formas de legitimidad en un momento en que el andamiaje fiscal del régimen virreinal se encontraba seriamente debilitado.

Este estudio trata de matizar la noción de lealtades políticas. El cabildo defendió a la Corona, aceptó de manera pragmática la presencia insurgente, volvió a jurar fidelidad monárquica y, finalmente, se incorporó al nuevo orden independiente. Estas posiciones responden a una lógica de adaptación institucional, profundamente condicionada por las relaciones regionales y por la necesidad de preservar un espacio propio frente a actores dotados de un poder coercitivo efectivo.

En este proceso, el retorno de la monarquía absoluta y la consolidación del mando de Joaquín de Arredondo constituyeron un momento particularmente conflictivo. Más que la insurgencia inicial, fue la política de control militar, el ejercicio violento del poder y el endurecimiento de

las prácticas de gobierno lo que tensó de manera más profunda las relaciones entre el cabildo y las autoridades reales. Esta experiencia dejó huellas visibles en el funcionamiento cotidiano de la corporación, en sus estrategias de negociación y en la forma en que administró el riesgo político. La escasez y fragmentación de las actas capitulares, especialmente entre 1812 y 1821, debe entenderse a la luz de este contexto. Más que un simple problema documental, los silencios, las omisiones y la ausencia de respuestas explícitas en momentos clave sugieren prácticas deliberadas de cautela y negociación indirecta, que permiten comprender cómo el cabildo buscó evitar confrontaciones abiertas sin renunciar por completo a la defensa de su jurisdicción.

Finalmente, este trabajo pone de relieve la importancia de analizar la independencia desde las corporaciones y los espacios regionales. El cabildo eclesiástico de Monterrey no solo fue testigo de la transformación política del noreste novohispano, sino un actor que participó activamente en ella, adaptándose a circunstancias cambiantes y redefiniendo su lugar dentro de un nuevo orden. Al situar el análisis en la intersección entre fiscalidad, jurisdicción y relaciones institucionales, se

contribuye a pensar la independencia no como una ruptura súbita, sino como un proceso prolongado, desigual y profundamente condicionado por dinámicas locales.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Histórico de la Arquidiócesis
de Monterrey (AHAM).
Actas de cabildo, libro 2.

Bibliografía

Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. New York and London: Routledge, 2004.

Castillo Flores, José Gabino. "El obispado y el cabildo eclesiástico de Linares, 1777-1808." *Hispania* 80, no. 265 (mayo-agosto 2020): 467-496.

Castillo Flores, José Gabino y Román Alexander Jaramillo Salazar. "Los diezmos en el obispado de Linares, 1810-1821." *CienciAcierta*, año 21, no. 81 (enero-marzo de 2025): 105-123.

De Andrés Martín, Juan Ramón. "La reacción realista en las Provincias Internas de Oriente ante el inicio del proceso de independencia de México (1808-1810)." *Aportes* 29, no. 86 (2014): 23-25.

Folsom, Bradley. *Joaquín de Arredondo in Texas and Northeastern New Spain, 1811-1821*. Tesis doctoral. University of North Texas, 2014.

García Corona, Nely Noemí. “La manzana de la discordia: la intervención de la gruesa en el Obispado de Michoacán, 1824-1834”. *Signos Históricos* 24, no. 47 (enero-junio 2022): 108-141.

Gómez Álvarez, Cristina. *El alto clero poblano y la Revolución de Independencia, 1808-1821*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997.

Herrera Pérez, Octavio. “Joaquín de Arredondo y el predominio realista en las Provincias Internas de Oriente, 1810-1821”. *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia XXXV* (1992): 43-78.

Jáuregui, Luis. “Las tareas y tribulaciones de Joaquín de Arredondo en las Provincias Internas de Oriente, 1811-1815”. En *La independencia en el septentrión de la Nueva España: Provincias Internas e intendencias norteñas*, coordinado por Ana Carolina Ibarra, 271-302. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Morado Macías, César. “Monterrey: actores políticos y fuerzas militares en torno al proceso de independencia”. En *La independencia en*

el septentrión de la Nueva España. Provincias Internas e intendencias norteñas, coordinado por Ana Carolina Ibarra, 339-370. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Morado Macías, César. “Nuevo León en tiempos de la independencia”. En *Diversidades regionales en los procesos de consumación de la Independencia en México*, coordinado por David Piñera Ramírez, 203-243. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California; Academia Mexicana de la Historia; Ediciones ILCSA, 2022.

Román Jaquez, Juana Gabriela. “Hacendados, comerciantes y burócratas de Saltillo ante la guerra de Independencia, 1810-1821”. En *El noreste ante la colonización hispana y la Independencia de México (siglos XVI al XIX)*, coordinado por José Gustavo González Flores, 273-295. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2023.

Rosas Salas, Sergio. “El Cabildo Catedral de Puebla durante el sexenio absolutista: entre la lealtad monárquica y la división capitular”. *Fronteras de la Historia* 21, no. 2 (julio-diciembre 2016): 156-182.

Saldaña Martínez, Moisés Alberto. “Primo Feliciano Marín de Porras, obispo del Nuevo Reino de León: entre la labor pastoral y el cambio político (1801-1815)”. En *Ilustración católica*.

Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829), tomo II, coordinado por Marta Eugenia García Ugarte, 267-296. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2018.

**Francisco de Paula Vereá.
Reforma liberal y exilio episcopal
en la diócesis de Linares, 1857**

Sergio Rosas Salas
ICSyH-BUAP

El 9 de septiembre de 1857 el gobernador de Nuevo-León y Coahuila, Santiago Vidaurri, ordenó el extrañamiento del estado del obispo Francisco de Paula Vereá, como consecuencia del “desaire público que mandó hacer [...] al ayuntamiento de la capital”.²³⁷ Si bien esta decisión fue uno de los momentos más álgidos de las relaciones entre ambas potestades en el noreste de México durante la Reforma liberal y como pretendemos demostrar se volvió una coyuntura crucial para definir las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano en la región, la salida de Monseñor Vereá de su diócesis el 10 de septiembre de 1857 ha recibido escasa atención de la historiografía.²³⁸ Las biogra-

²³⁷ *El Restaurador de la Libertad*. Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Nuevo León y Coahuila, Leyes y Decretos, 11 de septiembre de 1857.

²³⁸ Quienes más se ha ocupado de esta coyuntura hasta ahora son José Roberto Mendirichaga Dalzell, “Bishop Francisco de Paula

fías clásicas del obispo y aún los trabajos más recientes de historia regional registran el exilio de monseñor Verea como un hecho casi anecdótico, que acaso evidencia la intolerancia y el anticlericalismo de Santiago Vidaurri.²³⁹

A contraluz de estas miradas, el objetivo de este ensayo es analizar la expulsión de Francisco de Paula Verea considerando las discusiones que se produjeron entre ambas potestades desde la promulgación de la nueva constitución federal en febrero de 1857, pues fueron éstas –además del escándalo de septiembre en la catedral de Monterrey y al que nos referiremos adelante– las que

Verea and the Reforma Laws- Matamoros -Brownsville in Pastoral Work”, *The Journal of South Texas* 29, núm. 2 (2016): 13-14 y Lucas Martínez Sánchez, “Introducción”, en Lucas Martínez Sánchez, *Diario de un misionero del colegio de Guadalupe por el obispado de Monterrey, 1855-1857*, paleografía, introducción y notas de Lucas Martínez Sánchez (Monterrey: Centro de Estudios Humanísticos, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2023), 33-39.

²³⁹ Ricardo Lancaster-Jones, “Don Francisco de Paula Verea, obispo de Linares y de Puebla”, *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos* 7 (1966): 403-404; Manuel Ceballos Ramírez, “La diócesis de Linares y la Reforma liberal, 1854-1864”, en *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*, coordinado por Jaime Olveda (México: El Colegio de Jalisco; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007), 307-333; César Morado Macías, “Guerra y biopolítica. La militarización de lo político en Santiago Vidaurri”, en *Violencia, representaciones y estrategias. La guerra y sus efectos en México, Colombia y Guatemala, siglos XVI-XX*, coordinado por Sergio Alejandro Cañedo Gamboa y Juan Ortiz Escamilla (México: El Colegio de San Luis; Universidad Veracruzana; Archivo Histórico del Estado; El Colegio de Michoacán, 2021), 146-147; Robert E. Wright, “Religious Change Along the Mexican Border, 1852-1876”, *U.S. Catholic Historian* 39, no. 1 (2021): 25-26.

llevaron a que Vidaurri expulsara al obispo del territorio estatal. Así, el análisis de esta coyuntura nos permitirá discutir dos elementos fundamentales de la Reforma liberal desde una lógica diocesana y regional: el conflicto entre Iglesia y Estado por la juramentación y el reconocimiento de la constitución de 1857 y el debate –replicado en múltiples lugares y a través de múltiples escalas en el México de la Reforma– entre ambas potestades respecto a quién tenía, en última instancia, el derecho a determinar la disciplina de la Iglesia católica en la república. Así, estas líneas argumentan que la coyuntura entre el obispo y el gobernador en el Monterrey de 1857 representó ante todo una disputa en torno a la disciplina eclesiástica para definir los límites que cada potestad podía tener en el gobierno de la Iglesia católica en Nuevo León-Coahuila y, por extensión, en la república emanada de la Reforma.²⁴⁰ Así, mientras Vidaurri apeló a su derecho a regir sobre la Iglesia con base en las leyes regalistas del periodo colonial, Vereá sostuvo que la disciplina eclesiástica era jurisdic-

²⁴⁰ Siguiendo a Justo Donoso, entiendo “disciplina eclesiástica” como “las leyes o decretos que concierne al gobierno exterior de la Iglesia” y que, al ser establecida por los prelados sucesores de los apóstoles, no es “buena ni mala” y por lo tanto es sujeta a cambio “según las diversas circunstancias de los lugares, tiempos i costumbres de las iglesias”. Justo Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc*, tomo II (Valparaíso: Imprenta i Librería del Mercurio, 1856), 86.

ción reservada exclusivamente a las autoridades episcopales. Al concluir abruptamente este debate con la expulsión del obispo Vidaurri no sólo se renunció al diálogo, sino que se estableció un precedente de ruptura entre ambas potestades que cancelaría cualquier negociación posible y más aún, la posibilidad de que el poder civil interviniera en la disciplina eclesiástica. Visto así, el conflicto que nos ocupa deja de ser una coyuntura casi anecdótica y se constituye en una ruptura diocesana y regional que contribuyó a (re)definir una problemática central de la Reforma liberal: quién tenía derecho a gobernar la disciplina de la Iglesia católica en México.

Las pastorales y la Reforma

Desde hace ya algunas décadas la historiografía ha establecido el amplio rechazo que desarrolló el episcopado mexicano a la legislación que los gobiernos liberales expidieron a partir del triunfo de la revolución de Ayutla.²⁴¹ Si bien la Ley Juárez

²⁴¹ Erika Pani, "Si atiendo preferentemente el bien de mi alma... El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858", *Signos Históricos* 1, núm. 2 (1999): 35-58; Marta Eugenia García Ugarte, "Church and State in Conflict: Bishop Labastida in Puebla, 1855-1856", en *Mexican Soundings. Essays in Honour of David A. Brading*, editado por Susan Deans-Smith y Eric Van Young (Londres: Institute for the Study of the Americas, University of London, 2007), 140-168; Brian

sobre administración de justicia en noviembre de 1855 o la Ley Lerdo sobre desamortización de bienes corporativos en junio de 1856 impulsaron una gran cantidad de reclamos contra los nuevos ordenamientos jurídicos, fue la promulgación de una Constitución federal en febrero de 1857 el acontecimiento que llevó a una abierta confrontación entre el episcopado mexicano y el gobierno federal, pues la nueva carta magna institucionalizaba por derecho el nuevo régimen liberal.²⁴² Una de las voces líderes del episcopado de entonces, el obispo de Puebla Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos –expulsado del país por el gobierno del presidente Ignacio Comonfort–, sostuvo desde Roma el 23 de julio que rechazaba la constitución siguiendo una antigua tradición “por conservar intacta la libertad, la soberanía, la independencia [que la Iglesia] ha recibido de su divino Autor para tratar todas las materias espirituales y pertenecientes al logro de su objeto, que es la eterna salvación

Connaughton, coordinador, *México durante la guerra de Reforma*, tomo I, *Iglesia, religión y Leyes de Reforma* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011); Pablo Mijangos y González, *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2015).

²⁴² Cecilia Adriana Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal: México, 1856-1910* (México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012).

de sus hijos”.²⁴³ En el mismo sentido, el obispo de Guadalajara Pedro Espinosa sostuvo que su rechazo a la constitución descansaba en la defensa del “dogma de la soberanía e independencia de la Yglesia”.²⁴⁴ Como puede verse, en la década de 1850 los obispos mexicanos rechazaron la constitución de 1857 y en general las leyes reformistas basados en la convicción de que estaban defendiendo la independencia y soberanía de la Iglesia frente al poder civil.

En los mismos términos se expresó el obispo de Linares, Francisco de Paula Vereá, quien había llegado a la diócesis en noviembre de 1853. No es casual que su postura en contra de las leyes reformistas se basara en los mismos principios y aún expresiones que utilizó el obispo Pedro Espinosa; como éste, Vereá se había formado en Guadalajara bajo la protección del obispo Diego de Aranda y Carpinteiro en las décadas de 1830 y 1840, de

²⁴³ Pelagio Antonio de Lavastida [sic] y Dávalos, *Séptima Carta Pastoral dirigida desde Roma por el Ilustrísimo Señor Doctor Don..., Obispo de Puebla de los Ángeles a sus diocesanos con motivo de la protesta que hizo contra varios artículos de la Constitución Mejicana sancionada en cinco de febrero de mil ochocientos cincuenta y siete* (París: Establecimiento Tipográfico del Señor Adriano Le Clere, 1857), 12.

²⁴⁴ Pedro Espinosa y Dávalos, *Protesta del ilustrísimo señor obispo de Guadalajara contra la nueva Constitución de febrero 5 de 1857* (Guadalajara: s. e., 1857), 2. Sobre la postura de Pedro Espinosa ante el inicio de la Reforma liberal, véase Sergio Rosas Salas, “México en la entrada del torbellino: Ignacio Comonfort, Pedro Espinosa y el inicio de la Reforma liberal (1855-1857)”, *Ulúa* 44 (2024).

modo que compartían –con otros mitrados como el obispo de Chiapas Carlos María Colina y el primer obispo de San Luis Potosí, Pedro Barajas– trayectorias vitales y por supuesto, perspectivas en torno a la posición de la Iglesia en la sociedad.²⁴⁵ Así, por ejemplo, cuando el 19 de julio de 1856 monseñor Verea emitió una pastoral en contra de la Ley Lerdo, sostuvo que la desamortización de bienes ahí decretada era “opuest[a] a la libertad, independencia y soberanía de la Iglesia católica”.²⁴⁶

Si todavía en julio de 1856 Verea buscó matizar su postura al subrayar que estaba cumpliendo “los juramentos que tengo hechos yo espresamente [sic] al consagrarme Obispo de defender los bienes de la Iglesia”, los acontecimientos posteriores irían desdibujando esta moderación.²⁴⁷ Cuando en mayo de 1857 debió emitir su protesta contra la constitución desde Villa Guerrero –donde se encontraba realizando una visita pastoral– Verea inició con una disertación sobre la autoridad de la Iglesia. Si ésta era “la congregación de los fieles, regida por Cristo y el Papa su Vicario” y los obispos eran son “sucesores de los Apóstoles” puestos por el Espí-

²⁴⁵ Cfr. Lancaster-Jones, “Don Francisco de Paula Verea”, 400-402.

²⁴⁶ Francisco de Paula Verea, *Exposición que dirige al Supremo Gobierno de México, pidiendo la revocación del decreto de 25 de junio sobre enajenación de bienes eclesiásticos el Ilustrísimo Señor Doctor Don...*, obispo de Linares (Monterrey, Imprenta del Gobierno, 1856), 9.

²⁴⁷ *Ibid.*, 10.

ritu Santo “para regir la Iglesia de Jesucristo”, que además recibían del papa “toda potestad eclesiástica sobre la tierra”, entonces era evidente que sólo los obispos en comunión con el papa podían gobernar la Iglesia católica. En consecuencia, el rechazo a la constitución no era una desobediencia a la autoridad civil, sino una defensa de la Iglesia y por supuesto, de la potestad eclesiástica, amenazada en México ya no sólo por algunas leyes reformistas, sino por la constitución misma de la república.²⁴⁸

En efecto: Verea protestó contra la constitución el 13 de abril de 1857, un día después de que ésta se hubo jurado en la capital de Nuevo León y Coahuila por el encargado del gobierno del estado, Juan Nepomuceno de la Garza y Ezría. Así, declaró: “no nos es lícito ni podemos en manera alguna conformarnos a aceptar ni obedecer tales artículos opuestos a los dogmas de la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana, [y] a sus sagrados cánones”. Páginas más adelante llegó a decir que se oponía a la constitución por estar en “contradicción con el dogma de la libertad e independencia de la Iglesia y con muchas de sus leyes generales

²⁴⁸ Francisco de Paula Verea, *Carta pastoral del Ilustrísimo Señor Obispo de Linares, Don...* (San Antonio de Béxar: Imprenta del “Ledger”, 1857), 5-6.

de disciplina”.²⁴⁹ En concreto, Vereá rechazó el artículo 5 sobre la consciencia del hombre; el 6 que otorga libre manifestación de las ideas sin ser objeto de ninguna inquisición; el 123 por la vaguedad al arreglar el culto en la república; el 13 al negar el fuero y los emolumentos eclesiástico y el 27 por insistir en la desamortización de los bienes eclesiásticos.²⁵⁰ Como el propio obispo dejó ver en su encíclica, aún el 5 de mayo Vereá dijo a de la Garza y Ezrúa que si bien protestaba su respeto al poder civil, no podía “prescindir del ejercicio libre e independiente de la autoridad y jurisdicción diocesana”.²⁵¹

Como puede colegirse, la postura de Francisco de Paula Vereá ante la constitución de 1857 y las leyes reformistas se mantuvo en la misma línea que el resto del episcopado mexicano. Una y otras debían ser rechazadas porque se introducían en cuestiones de gobierno de la Iglesia, la cual era una jurisdicción exclusiva de los obispos. Así, el rechazo de la legislación liberal entre 1855 y 1857 por parte de los obispos no fue un acto reaccionario sin más, sino la expresión de una postura claramente canónica: la defensa de lo que dieron en llamar “el dogma de la libertad e independencia de la Iglesia”,

²⁴⁹ Ibid., 19.

²⁵⁰ Ibid., 19-21.

²⁵¹ Ibid., 34.

que no era otra cosa que la convicción de que el poder civil no tenía jurisdicción alguna y menos aún algún derecho para intervenir en materias de disciplina eclesiástica y por tanto, en el gobierno de la Iglesia católica mexicana. Frente al gobierno del estado de Nuevo León y Coahuila, Francisco de Paula Vereá estableció pues los mismos principios que sostuvieron sus pares en el resto de la república, al tiempo que se mantuvo firme respecto a un principio que consideró innegociable: que sólo el obispo, sin injerencia de ninguna otra autoridad civil y aún eclesiástica, puede gobernar y legislar sobre asuntos relativos al gobierno de su diócesis. Fue la defensa de estos principios, y no la escasa autoridad del clero en la frontera o la preponderancia del liberalismo en la sociedad regional, lo que llevó al enfrentamiento radical del verano de 1857.²⁵²

La catedral y la plaza

A pesar de la radicalidad que Francisco de Paula Vereá expresó contra la nueva constitución federal en su pastoral de abril de 1857, sus palabras apenas fueron conocidas en su diócesis. Aprovechan-

²⁵² La tesis de la debilidad del clero en una sociedad fronteriza marcadamente liberal puede verse en Manuel Ceballos, "La diócesis de Linares y la Reforma liberal", 322-323.

do que el documento había sido impreso en San Antonio, el secretario de gobierno estatal, Jesús Garza González, prohibió que el documento circulara en Nuevo León y Coahuila –que ocupaba la mayor parte de la diócesis de Monterrey–. Esta disposición se debía a que la pastoral contenía “ideas subversivas del orden y tranquilidad”, además de que ponía a los párrocos de la diócesis en contra de la autoridad civil.²⁵³ Con esta decisión, que ponía al borde de la ruptura a ambas potestades, el gobierno estatal hizo evidente que no permitiría un abierto rechazo del clero a la nueva legislación, fuera por mantener la paz, fuera como una expresión del anticlericalismo subyacente al liberalismo del noreste. Éste, expresado después de Ayutla y defendido por Vidaurri y los suyos, sostenía la autonomía y preeminencia de las autoridades civiles en la entidad, así como la autoridad del gobierno estatal por encima de cualquier otra autoridad intermedia entre éste y sus ciudadanos.²⁵⁴

²⁵³ *El Restaurador de la Libertad. Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Nuevo-León y Coahuila*, “Leyes y decretos”, 24 de julio de 1857.

²⁵⁴ Sobre Santiago Vidaurri y su gobierno cfr. Jesús Ávila, Leticia Martínez y César Morado, *Santiago Vidaurri. La formación de un liderazgo regional desde Monterrey (1809-1867)* (Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2012); Artemio Benavides Hinojosa, *Santiago Vidaurri. Caudillo del noreste mexicano (1855-1864)* (México: Tusquets, 2012) y Hugo Valdés, *Fulguración y disolución de Santiago Vidaurri* (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2017).

En este estado de cosas, el 17 de agosto Santiago Vidaurri retomó la gubernatura del estado. Hacía una semana que el hombre fuerte del estado se encontraba ya en Monterrey, pero fue hasta aquel domingo que prestó el juramento de ley ante el Congreso y visitó la catedral para cantar con el obispo Vereá un solemne *Te Deum*. Como se ve, la celebración de los ritos acostumbrados al tomar posesión un nuevo gobernador en catedral demuestra que todavía en el verano de 1857 ambas potestades intentaron mantener la unidad y armonía, a pesar de las crecientes diferencias en torno a la legislación liberal. Esa misma tarde, por ejemplo, una comisión formada por los gobernadores de la mitra, algunos miembros del Cabildo eclesiástico, el párroco de la ciudad y el rector del Seminario visitaron a Vidaurri en el Palacio de Gobierno y lo felicitaron por el inicio de su gobierno.²⁵⁵ A pesar de la búsqueda de concordia, Vidaurri fue muy claro desde ese día: su mandato se enfocaría en “cumplir y hacer cumplir la constitución política de la República espedida(sic.) por su Congreso constituyente en 5 de febrero del presente año”.²⁵⁶ La decisión estaba tomada y en

²⁵⁵ “Excelentísimo Señor Don Santiago Vidaurri”, *Suplemento al número 100 del Restaurador de la Libertad*, 22 de agosto de 1857.

²⁵⁶ “Discurso”, *Suplemento al número 100 del Restaurador de la Libertad*, 22 de agosto de 1857.

lo que toca a las relaciones entre el poder civil y el poder religioso era una advertencia de que la aplicación de las medidas reformistas no se detendría.

Además de los contenidos propiamente ideológicos de la ruptura local entre el obispo y el gobernador, había razones mucho más humanas que permiten comprender cómo a principios de septiembre se llegó a la expulsión misma del mitrado. Cuando a mediados de agosto Santiago Vidaurri llegó a Monterrey acordó encontrarse con el obispo, quien ya se había entrevistado con el gobernador en Saltillo unos días antes. Al reencontrarse en la capital del estado esperaban que así se “arreglaría[n] las diferencias que existían entre la autoridad civil y la eclesiástica”. Mostrando una cortesía inusual, el gobernador visitó al obispo en su propio palacio, “más la visita se limitó a mutuas felicitaciones”.²⁵⁷ Como se ve, se evitó abordar el problema del respeto y juramento a la constitución, que quedó flotando en el aire, y se prefirió dar por sentado que los problemas estaban resueltos al intercambiarse fórmulas protocolarias de respeto. Como se ve, se evitó la ruptura y aún el diálogo incómodo privilegiando la obsequencia, en aras de mantener una estabilidad y

²⁵⁷ “El Gobierno y el Reverendo Señor Obispo”, *Boletín Oficial*, 9 de septiembre de 1857.

aún un acuerdo más ficticio que real. Ocurrió entonces lo que Brian Connaughton ha llamado una “tensión de compromiso”, esto es, la imposición de un acuerdo entre ambas potestades por encima de los conflictos y desacuerdos existentes, bajo la convicción de que la armonía entre Iglesia católica y gobierno estatal era necesaria para la buena marcha de la sociedad.²⁵⁸

La ruptura, sin embargo, llegó más pronto de lo esperado, y sucedió a propósito de una de las antiguas costumbres y protocolos que mantenían lo que David Carbajal López ha llamado “patronato ritual”, una de cuyas principales muestras públicas era recibir a la autoridad civil en la iglesia y conducirla a un lugar privilegiado del templo durante una ceremonia litúrgica.²⁵⁹ El 7 de septiembre de 1857 el ayuntamiento de Monterrey salió de su palacio municipal y se dirigió a la Catedral, al otro lado de la plaza mayor, donde se celebraría la fiesta de

²⁵⁸ Brian Connaughton, “De la tensión de compromiso al compromiso de gobernabilidad. Las Leyes de Reforma en el entramado de la conciencia política nacional”, en *México durante la guerra de Reforma*, tomo I, Iglesia, religión y Leyes de Reforma, coordinado por Brian Connaughton (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011), 73-121.

²⁵⁹ David Carbajal López, “¿Un ‘patronato ritual’? La autoridad civil en la liturgia en México durante la primera mitad del siglo XIX”, en *Por una Iglesia libre en un mundo liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, coordinado por Juan Carlos Casas García y Pablo Mijangos y González (México: Universidad Pontificia de México, El Colegio de Michoacán, 2014), 33.

la Natividad de Nuestra Señora, la cual era tradicionalmente pagada por el cabildo civil de la ciudad episcopal. Al llegar los regidores encontraron “cercado el cancel de la puerta principal de la catedral”, por lo que debieron entrar por las puertas del costado, una gran afrenta simbólica. Una vez con el cabildo civil dentro del templo, el “pueblo” rompió el cancel de la puerta principal y la misa se llevó a cabo en un ambiente tenso. Al finalizar la ceremonia, “el pueblo [...] se dividió en grupos y ocupó las puertas de la catedral, impidiendo que salieran de ella los Señores Canónigos”. El primer alcalde entró entonces a la sala capitular, e intimó a los canónigos a que lo acompañaran hasta el palacio municipal. Así se hizo, y los capitulares “salieron de la sacristía y atravesaron la plaza principal en medio de un inmenso gentío que guardaba un profundo silencio”. Al llegar al palacio municipal los canónigos quedaron bajo arresto, y al confirmarse la noticia “el pueblo prorrumpió en vivas al Excelentísimo Señor Presidente de la República, al Excelentísimo Señor Vidaurri y a la soberanía Nacional”, y pidieron que se detuviera también al obispo Verea.²⁶⁰

²⁶⁰ Mi reconstrucción se basa en “El Gobierno y el Reverendo Señor Obispo”, en *Boletín Oficial*, Monterrey, 9 de septiembre de 1857.

Como se puede ver, el enfrentamiento entre el poder civil y el poder religioso que había iniciado en Nuevo León y Coahuila desde la promulgación de las primeras leyes reformistas en 1855 alcanzó su mayor expresión pública en Monterrey, en la misa la Natividad de Nuestra Señora, el 8 de septiembre de 1857. En ella, como ocurrió en múltiples ocasiones durante el Antiguo Régimen y en la primera mitad del siglo XIX en Nueva España - México, se expresó una antigua cultura política que a través de las visitas rituales y de la participación en celebraciones litúrgicas hacía evidente el acuerdo (o el enfrentamiento) entre las autoridades civiles y eclesiásticas.²⁶¹ No es casual, por ejemplo, que el 9 de abril de aquel mismo año de 1857 los canónigos de México se negaran a recibir en Catedral al radical gobernador del Distrito Federal, Juan José Baz.²⁶² En este mismo tenor, la humillación pública que los canónigos infringieron a los regidores en una fiesta religiosa que además era pagada por el ayuntamiento de Monterrey dejó en claro que la ruptura era total, lo que además se reforzó cuando el primer alcalde detuvo a los canónigos, una medida que devolvía plenamente la ofensa previa.

²⁶¹ Sobre esta cultura política cfr. Alejandro Cañeque, *Un cuerpo de dos cabezas. La cultura política del poder en la Nueva España* (Ciudad de México: Ediciones de Educación y Cultura, 2018).

²⁶² David Carbajal López, "Entre leyes, costumbres y misteriosas ceremonias: Patronato regio y rituales del Jueves Santo en el siglo XVIII novohispano", *Signos históricos* 31 (2014), 33.

El asunto, sin embargo, no terminó ahí. Esa misma tarde, con los canónigos detenidos, el alcalde y dos regidores se dirigieron al palacio episcopal, en busca de Francisco de Paula Verea. Según la crónica del acontecimiento –siempre desde una perspectiva vidaurrista–, “el pueblo tranquilo esperaba en la plaza”. El obispo no sólo los atendió, sino que abandonó su casa y se dirigió al ayuntamiento, para lo cual tuvo que atravesar la plaza principal. Cuando lo hizo “se notó la religiosidad de ese pueblo que tributó a su pastor el respeto que le es debido, todos se quitaron los sombreros, y como es de costumbre, se arrodillaron a recibir la bendición episcopal”. Sin embargo, al entrar al palacio municipal otra vez “el pueblo” retomó sus “vítores al Excelentísimo Señor Comonfort, al Excelentísimo Señor Vidaurri y a la soberanía nacional, y vitoreó también al Ilustre Ayuntamiento, y acaso por primera vez en la nación, al respeto a la ley”.²⁶³ Si bien parece haber una clara contradicción entre el respeto a la figura episcopal en la plaza y los vítores al gobierno civil una vez que el mitrado entró a las casas municipales, la narración subraya dos elementos opuestos pero igualmente importantes en aquella sociedad en transición: la

²⁶³ “El Gobierno y el Reverendo Señor Obispo”, en *Boletín Oficial*, Monterrey, 9 de septiembre de 1857.

catolicidad de la población y su apoyo ya no sólo al gobierno liberal, sino a la Reforma y su nueva legislación. Sea lo que fuere, lo cierto es que aquel 8 de septiembre se hizo evidente una ruptura que había iniciado como una disputa de reconocimientos y jurisdicción entre el obispo Vereá y el gobernador Vidaurri, y que al expresarse públicamente en el contexto de la misa y el sitio que en éste se otorgaba a las autoridades municipales hizo evidente “al pueblo” de Monterrey la ruptura de la Reforma.

Las razones del exilio

El escándalo que se vivió en la plaza mayor de Monterrey el 8 de septiembre tiene su antecedente inmediato en el intercambio epistolar que sostuvieron el gobernador Santiago Vidaurri y el obispo Francisco de Paula Vereá el día anterior. Al amanecer del 7 de septiembre, el deán Guillermo Montemayor llevó a la residencia de Santiago Vidaurri un recado del mitrado: “no convenía” que él o el ayuntamiento asistieran a la función religiosa de mañana, “porque estando la Iglesia”, añadió el Señor Deán a nombre de V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima], “perseguida por la potestad temporal, no

serían recibidas dichas autoridades en ella, como era de costumbre, puesto que este acto de distinción era una especie de recompensa” de la Iglesia cuando el Estado, como patrono, la protegía y amparaba.²⁶⁴ Según Vidaurri, el anuncio le sorprendió, pues comprendió de inmediato que una advertencia como la que estaba recibiendo “en realidad era un rompimiento serio que excluyendo todo arreglo posible” anunciaba “una afrenta” contra el ayuntamiento, es decir, contra el poder civil. Aún más: la humillación sería mayúscula, pues el rechazo de los regidores se haría en un día solemne y de manera pública, en medio de “la numerosa concurrencia”.

A pesar de que el recado de Verea le pareció un rompimiento, Vidaurri buscó por última vez una conciliación. Tras recibir la admonición del deán, el gobernador se dirigió de inmediato al palacio episcopal, sin otro objetivo que defender “el bien público y la concordia entre ambas potestades, aún a costa o menoscabo de las leyes que el venerable clero de México ha puesto en cuestión”. Al llegar ante el obispo, Vidaurri dejó claro que, desde su perspectiva, el conflicto entre ambas potestades

²⁶⁴ “Oficio de Santiago Vidaurri al Ilustrísimo Obispo de esta Diócesis”, Monterrey, 7 de septiembre de 1857, en *Boletín Oficial*, Monterrey, 9 de septiembre de 1857. Para la reconstrucción del debate sigo este documento hasta nuevo llamado.

tenía su origen en el rechazo del obispo y del clero diocesano a jurar la constitución y a reconocer las leyes reformistas, especialmente las de desamortización y de obvenciones parroquiales. Se había agravado, además, porque al no reconocer la legislación el mitrado había ordenado a los párrocos no obedecer la ley. A pesar de esta lectura tan radical –siempre según Vidaurri–, aquella mañana el gobernador y el obispo llegaron a un punto de acuerdo: el ayuntamiento sería recibido “en la función de su patrona”, y el jueves obispo y gobernador se reunirían en privado para tratar el problema de la legislación. A cambio de la recepción de los regidores el gobernador ofreció que la ley de obvenciones quedara “casi [...] nulificada”, incluso si ello afectaba al gobierno del estado ante la opinión pública. Cuando se despedían en las escaleras, Vereea desconoció el acuerdo y le pidió a gritos a Vidaurri “previniera yo a éste [al cabildo civil] que no concurriera a dicha función”. A partir de entonces, concluyó el gobernador, “toda composición era ya imposible”. Con base en esta convicción y ya profundamente ofendido, Vidaurri dobló la apuesta: le dijo a Vereea que tenía que recibir al ayuntamiento en catedral, y que además debía definir ya si juraría la constitución y ordenaría al clero de la diócesis obedecer las leyes reformistas. Con ello, sostuvo

Vidaurri, no buscaba polémicas ni ofensas, “sino únicamente [...] conservar la paz y el reinado de las leyes”.²⁶⁵

Cuando a las 9,45 de la noche el obispo emitió su respuesta, negó haber celebrado algún acuerdo con Santiago Vidaurri aquella mañana. Si bien reiteró su respeto y obediencia al poder civil y aseguró su obediencia a él “en lo que no se oponga a los [derechos] de Dios y de la Santa Iglesia” aseguró que “los puntos en cuestión” sí se oponían a la Iglesia. Era un desafío a la petición del gobernador. Como su condición episcopal le impedía prestar obediencia a algo que afectaba a la Iglesia, Verea rechazó de nueva cuenta cualquier acuerdo con el gobierno del estado. Así, reafirmó sus “determinaciones sobre juramento, sobre ley de obvenciones, la de desamortización y de los otros artículos sobre Constitución que he citado”, y en la coyuntura de las fiestas del día, se negó a recibir al ayuntamiento en la Catedral, pues no podía tributar homenajes en el templo a unos regidores que “le niegan” a la Iglesia y al clero “la obediencia que le debe todo católico”.²⁶⁶ Las posiciones estaban tomadas.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ “Oficio de Francisco de Paula, Obispo de Linares, al Gobernador del Estado de Nuevo León y Coahuila, Monterrey, 7 de septiembre de 1857”, en *Boletín Oficial*, Monterrey, 9 de septiembre de 1857.

Al amanecer del 8 de septiembre, Santiago Vidaurri de nueva cuenta escribió al mitrado, pero en un tono ya claramente amenazante. Le aseguró que si ordenaba no recibir al ayuntamiento en catedral debía atenerse a las consecuencias, pues causaría un “escándalo tan grave como de funestas consecuencias”.²⁶⁷ Al recordarle que a pesar de ser obispo no podía ni debía “ejecutar actos externos que afecten al orden público”, le pidió mantener la costumbre de aquel día sin cambios, y asegurarse de que los canónigos recibieran a los regidores en su sede. Si ocurría algo distinto canónigos y obispos serían considerados rebeldes y promotores de “subvertir el orden, la paz y la pública tranquilidad”. Si bien estas aseveraciones eran ya bastante duras, Vidaurri de nuevo dobló la apuesta: acusó a Vereá de haber “traspasado la órbita de sus atribuciones espirituales”, así como de atentar contra la autoridad temporal y predicar “el desorden y la falta de respeto y obediencia a la ley y a la autoridad”. En consecuencia, y de acuerdo con la Novísima Recopilación—la antigua legislación indiana— el obispo sería expulsado del territorio estatal. Cuando los hechos se consumaron y el ayuntamiento debió entrar por las puertas laterales, Vidaurri se limitó

²⁶⁷ “Oficio de Santiago Vidaurri al Obispo de esta Diócesis”, Monterrey, 8 de septiembre de 1857, en *Boletín Oficial*, Monterrey, 9 de septiembre de 1857.

a informar a Vereá que quedaba arrestado en el palacio municipal “mientras se arregla la escolta que lo ha de conducir fuera del Estado”. La razón era simple: “se ha consumado el escándalo”, decía el gobernador, y ese escándalo era tal que “nunca [se había] visto en el Estado”.²⁶⁸ Al día siguiente se emitió el decreto oficial. La razón que esgrimió Santiago Vidaurri para extrañar a Francisco de Paula Vereá era simple: “el Gobierno está resuelto”, dijo, “a sostener íntegro el sagrado depósito que le habéis confiado, la paz y el orden legal”.²⁶⁹

Según deja ver el debate previo, entre el 7 y el 9 de septiembre de 1857 se consumó la ruptura entre el gobernador Vidaurri y el obispo Vereá. Ésta respondió no sólo a una radical y apasionada medida de fuerzas, sino a los presupuestos legales que cada uno de ellos sostenía y desde las cuales configuraba no sólo sus posturas en el debate, sino sus visiones respecto a la Reforma liberal y en un sentido más amplio, de las relaciones entre ambas potestades. Como hemos visto, en sus pastorales en contra de la constitución y las medidas reformistas, desde 1855 Francisco de Paula Vereá sostuvo su oposición a la Reforma liberal por des-

²⁶⁸ “Carta de Santiago Vidaurri al Ilustrísimo Señor Obispo de esta Diócesis”, Monterrey, 8 de septiembre de 1857, en *Boletín Oficial*, Monterrey, 9 de septiembre de 1857.

²⁶⁹ “Decreto”, en *Boletín Oficial*, Monterrey, 9 de septiembre de 1857.

conocer y violentar “las leyes de la Iglesia”. Así, por ejemplo, al rechazar la Ley Lerdo Verea sostuvo que los bienes eclesiásticos estaban garantizados como propiedad de la Iglesia por el Concilio de Trento y el III Concilio Provincial Mexicano. En consecuencia, como él mismo arguyó, como obispo estaba obligado a rechazar cualquier medida reformista que violentara las leyes y los derechos de la Iglesia católica, que además eran jurisdicción exclusiva del mitrado.²⁷⁰ Por su parte, el gobernador Vidaurri defendió las medidas reformistas con base en la tradición regalista, la cual le permitía intervenir en cuestiones de disciplina eclesiástica cuando no afectaran al dogma. Aún más: sostuvo que podía expulsar al obispo Verea –como de hecho lo hizo– con base en la Novísima Recopilación, que le permitía, con base en una presupuesta posición de patrono, “aprehender y recaudar” a cualquier clérigo cuando no guardara respeto “a los soberanos, a la familia real y al gobierno”.²⁷¹ Era, pues, una debate que se sostenía en la defensa de legislaciones antípodas y excluyentes: como dejó

²⁷⁰ Francisco de Paula Verea, *Exposición*, 10.

²⁷¹ En concreto, Vidaurri basó su decisión de expulsar al obispo del estado con base en la Ley VII, título Octavo, Libro I de la Novísima Recopilación, que era una ley emitida por Carlos III el 14 de septiembre de 1766. Así se informó con claridad en “Editorial. El gobierno y el Reverendo Señor Obispo de esta Diócesis”, en *El Restaurador de la Libertad. Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Nuevo León y Coahuila*, 11 de septiembre de 1857.

claro la entrevista personal y solitaria entre el gobernador y el obispo, no había acuerdo ni diálogo posible cuando las legislaciones defendidas no podían conciliarse. Frente a la postura canonista de Vereá, Vidaurri mantuvo una postura regalista que en última instancia hacía eco en Monterrey de una pugna que había iniciado en México desde la independencia en 1821.²⁷² En la amplia y prolongada disputa entre regalistas y canonistas, la expulsión del obispo Vereá en 1857 deja ver que el enfrentamiento entre Vidaurri y Vereá fue una pugna por definir quién podía gobernar sobre la Iglesia católica en México, así como por asegurar la preeminencia de la ley constitucional sobre cualquier otra normativa corporativa en la república.

Finalmente, un último elemento que llevó a la expulsión del obispo Vereá de su ciudad episcopal fue la confrontación en torno al respeto que el clero debía al poder civil. Si bien Vereá sostuvo que respetaba y reconocía la autoridad civil, Vidaurri consideraba que el desconocimiento de las leyes reformistas y de la constitución era un desconocimiento, bastante hostil, del poder civil. Al justificar la expulsar a Vereá, el gobernador insistió que el obispo y los canónigos debían “c[en]sarse” a gober-

²⁷² Sergio Rosas, “Entre la Iglesia mexicana y el poder civil: debates, acuerdos y negociaciones en torno al patronato (1821-1835)”, *Lusitania Sacra* 43 (2021), 31-52.

nar su Iglesia y ejercer su ministerio espiritual”, además de reconocer y respetar al Gobierno del estado.²⁷³ La pugna, de nuevo, es evidente: mientras el clero diocesano sostenía que su rechazo a la legislación liberal era más una cuestión canónica que una falta de respeto al gobierno civil, para las autoridades del estado de Nuevo León y Coahuila el no acatar las leyes del régimen liberal era sin más un acto de rebeldía y de desconocimiento al poder civil. En uno y otro caso no había conciliación posible. El resultado fue la salida del obispo Francisco de Paula Vereá de su diócesis el mismo 9 de septiembre de 1857.

Consideraciones finales

Francisco de Paula Vereá volvió a Nuevo León hasta 1864, cuando el gobernador Vidaurri pasó a la ciudad de México a servir al régimen de Maximiliano. Al salir de Monterrey en 1857, el obispo vivió por unos meses en el Colegio Apostólico de Guadalupe, en Zacatecas. Más tarde pasó a la ciudad de México y se unió voluntariamente a los obispos

²⁷³ “Leyes y Decretos”, en *El Restaurador de la Libertad. Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Nuevo León y Coahuila*, 11 de septiembre de 1857.

exiliados en 1861. Como se ve, las consecuencias de la coyuntura de septiembre de 1857 afectaron el destino de las relaciones entre Iglesia católica y poder civil en el estado de Nuevo León y Coahuila. Además de la ausencia del prelado en el gobierno diocesano, Vidaurri aprovechó este vacío para implementar con fuerza la desamortización de bienes eclesiásticos, que tuvo su momento de mayor auge entre 1858 y 1859.²⁷⁴

Más allá de las consecuencias posteriores, la misma coyuntura de septiembre de 1857 nos permite algunos elementos que permiten comprender por qué la expulsión del obispo Verea de Monterrey pueden ayudarnos a comprender un poco más la Reforma liberal y su aplicación regional en el noreste mexicano. En primer lugar, hay que encuadrar el anticlericalismo de Santiago Vidaurri en un proyecto liberal más amplio, que pugnó por la autonomía regional, el sostenimiento de cuerpos militares de defensa locales bajo el liderazgo de una elite cívico-militar también local y por mantener los bienes y recursos del noreste en manos del gobierno estatal. En ese sentido, la expulsión de Verea y el evidente anticlericalismo de esta medida contribuyeron a fortalecer el pro-

²⁷⁴ Rocío González Maíz, *Desamortización y propiedad de las élites en el noreste mexicano 1850-1870* (Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2011), 91-94.

yecto regional de Santiago Vidaurri como el hombre fuerte del noreste y como el máximo caudillo liberal en el estado de Nuevo León y Coahuila en la antesala y durante el desarrollo de la Guerra de Reforma.

La expulsión del obispo, sin embargo, demuestra no sólo la radicalidad del anticlericalismo del norte, sino la radicalidad a la que había llegado la Reforma liberal después de la promulgación de la constitución de 1857. Más que un clero débil y una sociedad poco afín a la Iglesia católica institucional, encontramos un obispo que como sus compañeros en el episcopado asumió la defensa de la Iglesia como un deber de conciencia, y que con base en principios canónicos plenamente asumidos enfrentó la legislación reformista. En ese sentido, el ejemplo de la diócesis de Linares confirma que la Reforma liberal en el conjunto de la república llevó a que entre 1855 y 1857 se desatara un enfrentamiento inevitable entre la postura canonista de los obispos de la Reforma y la postura regalista de las autoridades civiles. Mientras con base en el derecho canónico y la incipiente tradición de la república el clero defendió que la disciplina eclesiástica era una cuestión de exclusiva competencia jurisdiccional del obispo, los gobernadores y las autoridades federales asumieron

como propio un regalismo que habían heredado de los años previos a la independencia y que les permitía asumirse a sí mismos como patronos. Este debate sólo se rompió con la emisión de las Leyes de Reforma por Benito Juárez en el verano de 1859. Sin embargo, como hemos visto, en los meses inmediatos tras la promulgación de la constitución de 1857 la pugna entre ambas potestades llevó a rupturas tan radicales entre la Iglesia católica y el Estado liberal como la que se ha reconstruido en estas páginas.

Finalmente, hay que señalar la importancia de los actos simbólicos en la expresión pública del conflicto entre Iglesia y Estado. Más allá de que los argumentos jurídico-canónicos ya habían sido establecidos desde la promulgación de la Ley Juárez y la Ley Lerdo –es decir, entre noviembre de 1855 y junio de 1856– no fue hasta que los regidores de Monterrey no fueron bien recibidos en la catedral que la ruptura se precipitó y como hemos visto, llevó a la expulsión de Vereá al día siguiente del desaire al ayuntamiento. En ese sentido, el enfrentamiento entre el gobernador Vidaurri y el obispo Vereá sólo cobró intensidad y llevó a la ruptura cuando se hizo público y devino en escándalo. Esto deja ver que como había ocurrido en el Antiguo Régimen y aún en el México indepen-

diente, los rituales eran básicos como pedagogía cívica, como expresión de la armonía social y por supuesto, como ventanas para asomarse a las rupturas entre autoridades, actores y corporaciones. Al hacerse evidente que el cabildo civil no era bien recibido por el cabildo catedral en la catedral de Monterrey el escándalo social –tan visible en los ires y venires de regidores y canónigos en la plaza central de la ciudad– evidenció desde el noreste de México lo profundas que eran las rupturas que estaba causando la Reforma liberal desde 1855, y lo novedosas que estaban resultado las nuevas reglas, estatales y nacionales, de la relación entre la Iglesia católica y el Estado liberal.

Bibliografía

Ávila, Jesús, Leticia Martínez y César Morado. Santiago Vidaurri. *La formación de un liderazgo regional desde Monterrey (1809-1867)*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2012.

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

Benavides Hinojosa, Artemio. Santiago Vidaurri. *Caudillo del noreste mexicano (1855-1864)*. México: Tusquets, 2012.

Boletín Oficial. “El Gobierno y el Reverendo Señor Obispo”. 9 de septiembre de 1857.

Cañeque, Alejandro. *Un cuerpo de dos cabezas. La cultura política del poder en la Nueva España*. Ciudad de México: Ediciones de Educación y Cultura, 2018.

Carbajal López, David. “Entre leyes, costumbres y misteriosas ceremonias: patronato regio y rituales del Jueves Santo en el siglo XVIII novohispano”. *Signos Históricos* 31 (2014): 8-36.

Carbajal López, David. “¿Un ‘patronato ritual’? La autoridad civil en la liturgia en México durante la primera mitad del siglo XIX”. En *Por una Iglesia libre en un mundo liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, coordinado por Juan Carlos Casas García y Pablo Mijangos y González, 23-55. Ciudad de México: Universidad Pontificia de México; El Colegio de Michoacán, 2014.

Ceballos Ramírez, Manuel. “La diócesis de Linares y la Reforma liberal, 1854-1864”. En *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*, coordinado por Jaime Olveda, 307-333. México: El Colegio de Jalisco; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007.

Connaughton, Brian, coordinador. *México durante la guerra de Reforma*. Tomo I, *Iglesia, religión y Leyes de Reforma*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011.

Donoso, Justo. *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.* Tomo II. Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1856.

Espinosa y Dávalos, Pedro. *Protesta del ilustrísimo señor obispo de Guadalajara contra la nueva Constitución de febrero 5 de 1857*. Guadalajara: s. e., 1857.

García Ugarte, Marta Eugenia. "Church and State in Conflict: Bishop Labastida in Puebla, 1855-1856". En *Mexican Soundings. Essays in Honour of David A. Brading*, editado por Susan Deans-Smith y Eric Van Young, 140-168. Londres: Institute for the Study of the Americas, University of London, 2007.

González Maíz, Rocío. *Desamortización y propiedad de las élites en el noreste mexicano, 1850-1870*. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León; Universidad Autónoma de Nuevo León, 2011.

Lancaster-Jones, Ricardo. "Don Francisco de Paula Vereá, obispo de Linares y de Puebla". *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos* 7 (1966): 395-415.

Lavastida (sic) y Dávalos, Pelagio Antonio de. *Séptima carta pastoral dirigida desde Roma por el ilustrísimo señor doctor don..., obispo de Puebla de los Ángeles, a sus diocesanos, con motivo de la protesta que hizo contra varios artículos de la Constitución mexicana sancionada el cinco de febrero de mil ochocientos cincuenta y siete*. París: Establecimiento. Tipográfico del Señor Adriano Le Clere, 1857.

Martínez Sánchez, Lucas. "Introducción". En *Diario de un misionero del Colegio de Guadalu-*

pe por el obispado de Monterrey, 1855-1857, 19-63. Paleografía, introducción y notas de Lucas Martínez Sánchez. Monterrey: Centro de Estudios Humanísticos; Universidad Autónoma de Nuevo León, 2023.

Mendirichaga Dalzell, José Roberto. "Bishop Francisco de Paula Vereá and the Reforma Laws: Matamoros-Brownsville in Pastoral Work". *The Journal of South Texas* 29, no. 2 (2016): 8-23.

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

Morado Macías, César. "Guerra y biopolítica. La militarización de lo político en Santiago Vidaurri". En *Violencia, representaciones y estrategias. La guerra y sus efectos en México, Colombia y Guatemala, siglos XVI-XX*, coordinado por Sergio Alejandro Cañedo Gamboa y Juan Ortiz Escamilla, 121-157. México: El Colegio de San Luis, Universidad Veracruzana, Archivo Histórico del Estado, El Colegio de Michoacán, 2021.

Pani, Erika. "Si atiendo preferentemente el bien de mi alma... El enfrentamiento Iglesia-Estado,

1855-1858". *Signos Históricos* 1, no. 2 (1999): 35-58.

El Restaurador de la Libertad. Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Nuevo León y Coahuila. "Editorial. El gobierno y el reverendo señor obispo de esta diócesis". 11 de septiembre de 1857.

El Restaurador de la Libertad. Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Nuevo León y Coahuila. "Leyes y decretos". 24 de julio de 1857.

El Restaurador de la Libertad. Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Nuevo León y Coahuila. "Leyes y decretos". 11 de septiembre de 1857.

Rosas, Sergio. "Entre la Iglesia mexicana y el poder civil: debates, acuerdos y negociaciones en torno al patronato (1821-1835)". *Lusitania Sacra* 43 (2021): 31-52.

Rosas Salas, Sergio. "México en la entrada del torbellino: Ignacio Comonfort, Pedro Espinosa y el inicio de la Reforma liberal (1855-1857)". *Ulúa* 44 (2024): 49-74.

Suplemento al número 100 de El Restaurador de la Libertad. "Discurso". 22 de agosto de 1857.

Suplemento al número 100 de *El Restaurador de la Libertad*. “Excelentísimo señor don Santiago Vidaurri”. 22 de agosto de 1857.

Valdés, Hugo. *Fulguración y disolvencia de Santiago Vidaurri*. México: Secretaría de Cultura; Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2017.

Verea, Francisco de Paula. *Carta pastoral del ilustrísimo señor obispo de Linares*. San Antonio de Béxar: Imprenta del Ledger, 1857.

Verea, Francisco de Paula. *Exposición que dirige al Supremo Gobierno de México, pidiendo la revocación del decreto de 25 de junio sobre enajenación de bienes eclesiásticos*. Monterrey: Imprenta del Gobierno, 1856.

Wright, Robert E. “Religious Change Along the Mexican Border, 1852–1876”. *U.S. Catholic Historian* 39, no. 1 (2021): 23–48.

El papel del contexto regional para el establecimiento de las misiones de la Convención Bautista del Sur en el noreste mexicano

Areli Cortez de León

En la historiografía del protestantismo en el noreste de México, los estudios suelen centrarse en la llegada de los misioneros y su impacto en las comunidades locales, pero han prestado menos atención a los factores regionales transfronterizos que influyeron en este proceso. En este trabajo, pretendo abordar el caso de la Convención Bautista del Sur de Estados Unidos, resaltando su contexto histórico y la dinámica regional como clave para explicar por qué dicha institución no estableció misiones en el noreste mexicano antes de 1880.

Desde su fundación en 1845, la Convención Bautista del Sur manifestó un claro interés en la expansión misionera. Sin embargo, sus primeros esfuerzos en el noreste mexicano no se consolidaron sino hasta finales del siglo XIX. Eventos como la anexión de Texas, la guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848) y la cuestión

de la esclavitud jugaron un papel clave en la configuración del contexto en el que se desarrolló la presencia bautista en la región. Además, el estudio del establecimiento de estas misiones no debe limitarse a la ausencia de libertad religiosa o falta de contacto previo con el protestantismo en la región, ya que en el caso de Coahuila y Texas compartían un pasado común y una frontera activa donde el protestantismo ya era conocido.

Más bien, se trata de un proceso complejo en el que influyeron factores internos de la Convención Bautista del Sur como sus misiones en países como China y Brasil, su enfoque en el territorio del sur esclavista, sus limitaciones financieras y una visión racializada hacia los mexicanos. Además de las condiciones propias del noreste mexicano, entre ellas la poca respuesta de la población hispanohablante, la inestabilidad política de México y la presencia de un protestantismo informal, es decir sin apoyo oficial de las iglesias estadounidenses.

El análisis presentado es resultado de la revisión de eventos clave del siglo XIX que permitieron comprender las condiciones anteriores al establecimiento de las misiones de la Convención en el noreste de México. Se estudiaron fuentes primarias, como actas de la Convención Bautista del

Sur, y bibliografía relevante sobre el protestantismo sureño, historia regional y la expansión misionera estadounidense. Este enfoque pone especial énfasis en el contexto político y religioso de Estados Unidos, ya que en la historiografía mexicana sobre el protestantismo pocas veces se consideran los procesos internos de las iglesias emisoras de misioneros. Con ello, se busca comprender la labor misionera de esta organización protestante con los procesos transfronterizos que marcaron el devenir del noreste mexicano, considerando tanto sus dinámicas internas como las condiciones del entorno en que finalmente se estableció.

La Convención Bautista del Sur de Estados Unidos y su expansión misionera (1845-1859)

Durante la primera mitad del siglo XIX, Estados Unidos experimentó un acelerado proceso de expansión territorial, crecimiento económico y transformaciones sociales, marcado por tensiones cada vez más profundas entre el norte y el sur. En este contexto, la esclavitud se consolidó como una institución fundamental en la economía sureña, especialmente por la producción algodonera, mientras que en el norte, el avance de la industria-

lización y el auge del abolicionismo generaron un ambiente ideológico y moral opuesto. Estas tensiones se reflejaron también en el ámbito religioso, particularmente entre los bautistas.

Esta denominación protestante surgió en el siglo XVII como parte de los movimientos separatistas y puritanos que buscaban una iglesia independiente, libre del control estatal y eclesiástico de Inglaterra. Se caracterizan por practicar el bautismo de adultos por inmersión, por defender la libertad de conciencia y por sostener que la iglesia debe estar compuesta por creyentes comprometidos. Desde sus inicios, se dividieron en dos corrientes principales: los bautistas generales, influenciados por el arminianismo y partidarios de una salvación accesible para todos; y los bautistas particulares, de tradición calvinista, que defendían la doctrina de la predestinación, es decir, que solo los elegidos serían salvos.²⁷⁵

A pesar de su diversidad doctrinal, los bautistas estadounidenses compartían un fuerte énfasis en la autonomía de las iglesias locales, lo cual no impidió que, en 1814, establecieran una estructura nacional de colaboración conocida como la Convención Misionera General o también llamada

²⁷⁵ Robert E. Johnson, *A global introduction to Baptist Churches*, (New York: Cambridge University Press, 2010), 61-66.

Convención Trienal, encargada de coordinar proyectos misioneros y otras iniciativas colectivas. Esta estructura mantuvo la unidad de denominación hasta mediados del siglo XIX, cuando las diferencias sobre la esclavitud y la misión llevaron a una ruptura definitiva.²⁷⁶

Es importante mencionar que los bautistas consideraban misionero a aquel hombre o mujer que había sido designado o designada para la tarea específica de evangelizar o convertir a otros al cristianismo, particularmente a la tradición bautista.²⁷⁷ Así mismo, el término “misiones” (*missions*) es un reflejo de la sistematización del proceso de selección, financiamiento y envío de misioneros para que realizaran su labor tanto dentro como fuera del país. Esta sistematización llevó a las iglesias bautistas de Estados Unidos a formar juntas misioneras (*boards of missions*) y convenciones para organizar el envío de misioneros.²⁷⁸ Así, las misiones se convirtieron en una parte fundamental de la estructura bautista.

²⁷⁶ Johnson, *A global introduction to Baptist Churches*, 142.

²⁷⁷ En las actas utilizadas para esta investigación, correspondientes a la *Southern Baptist Convention* de 1845 a 1880 se menciona y se nombra a diferentes mujeres como misioneras, en la mayoría de los casos, porque eran esposas de misioneros pero esto no excluye a aquellas que sin estar casadas ejercían este rol.

²⁷⁸ No sólo bautistas sino también otras denominaciones como los metodistas y los presbiterianos se organizaron de manera similar.

Como parte del crecimiento de esta denominación, los bautistas del sur comenzaron a manifestar su descontento ante la percepción de exclusión en la toma de decisiones y la representación desproporcionada, por lo que propusieron, sin éxito, otras formas de organización.²⁷⁹ A estos asuntos, se le sumaron las diferencias irreconciliables respecto a la esclavitud, que por mucho tiempo se intentaron mantener fuera de los temas de discusión. Sin embargo, en 1844 la Convención Trienal negó el nombramiento de un esclavista como misionero propuesto por las iglesias de Alabama y Georgia, evidenciando que la esclavitud era ya un asunto inevitable en la vida eclesial.²⁸⁰

Mientras que en el norte se apoyaban las posturas abolicionistas, en el sur se defendía la esclavitud mediante argumentos tanto bíblicos como económicos. Estas diferencias culminaron en la separación oficial entre las iglesias bautistas del norte y del sur de Estados Unidos. Finalmente en 1845, las del sur fundaron la Convención Bautista del Sur,²⁸¹ respondiendo no solo a una nece-

²⁷⁹ Michael L. Bineham, "Role of the Southern Baptist chaplains and missionaries in the Civil War" (tesis de maestría, Faculty of the U.S. Army, 2003), 3.

²⁸⁰ Edwin S. Gaustad y Leigh E. Schmidt, *The religious history of America: The heart of American Story from Colonial times to today*, (Nueva York: HarperCollins, 2004), 193.

²⁸¹ Conformada en ese entonces por los estados de: Alabama, Maryland, Virginia, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Georgia,

sidad organizativa regional, sino también al deseo de preservar un modelo eclesiástico compatible con la esclavitud.

En 1845, la recién formada Convención estableció un modelo organizativo democrático que reflejaba los valores políticos y de autogestión de la sociedad estadounidense de mediados del siglo XIX.²⁸² En su constitución quedó establecido que la convención sería una reunión trienal (tiempo después fue bianual y luego anual) para la toma de decisiones relacionadas con las misiones.²⁸³ También se instituyó que a esta convención asistirían los miembros o delegados de las iglesias que cumplieran con la cuota económica establecida, obteniendo de esta forma el derecho a participar o ser representados en la toma de decisiones.²⁸⁴

Missouri, Tennessee, Luisiana, Kentucky, Mississippi y Arkansas.

²⁸² “La expansión territorial estaba estrechamente vinculada a un segundo elemento central de la libertad estadounidense: la democracia política.” Eric Foner, *La historia de la libertad en EE.UU.*, (Barcelona: Ediciones Península, 2010), 113.

²⁸³ *Proceedings of the Southern Baptist Convention, Held in Augusta, Georgia. May, 8th, 9th, 10th, 11th, and 12th, 1845*, (Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1845), 3. Los libros de actas citados se encuentran en el Archivo Histórico de la Convención Bautista del Sur: *Southern Baptist Historical Library & Archives*, ubicado en Nashville y disponibles en el repositorio digital en línea de la misma institución. Consultado el 25 de abril de 2025.

²⁸⁴ Aunque en la Constitución de 1845 no se estableció que únicamente los hombres podían ser miembros, en las actas utilizadas para esta investigación no se menciona que una mujer obtuviera la membresía, ocupara el puesto de delegada o tuviera el derecho de votar en alguna de las sesiones. Esto no causaba conflicto con su participación en la labor misionera por lo que, años después,

Con este modelo de organización crearon una forma de distinguir entre el trabajo misionero dentro del país y el que debía realizarse en el extranjero. Así nacieron la Junta de Misiones Domésticas y la Junta de Misiones Extranjeras, órganos independientes encargados de dirigir y proveer financiamiento para la obra misionera en sus respectivas áreas. Mientras que la Junta de Misiones Domésticas se concentró en consolidar la presencia bautista en el sur esclavista, incluyendo nuevos territorios como Texas, la Junta de Misiones Extranjeras proyectó su visión hacia regiones como China, África, Brasil y en varias ocasiones, México.

Desde su primer año, la Convención Bautista del Sur asumió como prioritaria una misión en China, apoyando a los misioneros Henrietta Hall y su esposo J.L. Shuck, activos allí desde 1835.²⁸⁵ Además de la motivación espiritual para considerar aquella nación como ideal para el envío de misioneros, su apertura comercial hacia occidente la

se crearon las juntas misioneras exclusivas de mujeres. Para saber más sobre la lucha de las mujeres bautistas sureñas y su representación en la Convención Bautista del Sur ver: J. Michael Raley, "On the Same Basis as the Men': The Campaign to Reinstate Women Messengers to the Southern Baptist Convention, 1885-1918", *Journal of Southern Religion* 7, (2004).

²⁸⁵ *Proceedings of the First Triennial Meeting of the Southern Baptists Convention, Held in Richmond, Virginia. June, 10, 11, 12, 13, and 15, 1846.* (Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1846), 25.

convertía en un espacio de oportunidades tanto para el evangelismo como para la expansión del comercio occidental.

Por ejemplo, en 1842, China y Gran Bretaña firmaron el Tratado de Nanking, como consecuencia de la primera guerra del opio. En este tratado se establecía la paz entre estas naciones, además de la apertura de cinco ciudades portuarias chinas: Guangzhou, Fuzhou, Xiamen, Ningbo y Shanghai, donde los ingleses podrían residir y ejercer libremente el comercio. Estados Unidos había seguido con atención estas negociaciones y también entabló relaciones diplomáticas con el gobierno de Guangdong y Guangxi.²⁸⁶ Seguramente tales noticias llegaban a oídos de las iglesias bautistas para que éstas consideraran a China como un territorio atractivo para enviar misioneros.

A lo largo de las siguientes reuniones trienales y bianuales desde 1846 a 1859, los encargados de la Junta afirmaron su compromiso con ese país, enviando misioneros capacitados en medicina y teología, reforzando el apoyo financiero para la construcción de capillas y distribución de literatura religiosa.²⁸⁷ De forma similar, África y

²⁸⁶ Eugenio Anguiano Roch, "De la dinastía Qing en el siglo XIX hasta el fin de la República de China", en *Historia mínima de China*, coord. Flora Botton Beja (México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2010), 154-155.

²⁸⁷ *Proceedings of the First Triennial Meeting*, 25-26.

posteriormente Brasil y Japón serían considerados terrenos óptimos para las misiones, ya fuera por la presencia de población esclava cristianizada o por la estabilidad de sus gobiernos y su apertura al comercio con Estados Unidos.

En el ámbito local, las prioridades se centraron en fortalecer las iglesias del sur y llevar el evangelio a poblaciones rurales, de esclavos y a los territorios de reciente anexión.²⁸⁸ La evangelización de esclavos dentro de las plantaciones, por ejemplo, fue vista como compatible con el orden social esclavista, y se consideró un deber cristiano sin cuestionar las estructuras de poder existentes, además de impulsarse en respuesta a las posturas abolicionistas que circulaban en el país.

Así mismo, desde su primera reunión, la Convención Bautista del Sur consideró a Texas como un punto estratégico para la expansión misionera, especialmente por su proximidad con México. En el informe de 1846 se mencionó que, a través de este estado, se podría introducir gradualmente el evangelio hasta el corazón del país vecino.²⁸⁹ Si bien, aunque México fue mencionado de forma recurrente como un campo misio-

²⁸⁸ *Proceedings of the Southern Baptists Convention, Convened in Nashville, Tennessee, May, 9th, 10th, 12th and 13th. 1851* (Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1851), 35-39, acceso el 25 de abril de 2025.

²⁸⁹ *Proceedings of the First Triennial Meeting*, 17.

nero prioritario, la Junta de Misiones Extranjeras enfrentó diversos obstáculos que impidieron concretar este proyecto. Entre ellos destacaron las limitaciones financieras, que obligaron a centrar los esfuerzos en el sostenimiento de las misiones ya establecidas, así como las tensiones políticas internas que influyeron en la toma de decisiones.²⁹⁰ De esta forma, el propósito de extender el trabajo misionero hacia México a través de Texas tomó cerca de treinta años.

Además, en México, la Guerra de Reforma, el predominio del catolicismo y la ausencia de leyes que protegieran el proselitismo protestante fueron factores que contribuyeron a que el país fuera percibido como un destino difícil. A esto se sumaba una percepción de la población marcada por el prejuicio religioso. Por ejemplo, en un informe de la Junta de Misiones Extranjeras se mencionó que ni los gobiernos de Sudamérica ni los establecimientos religiosos existentes en dicha región podrían evitar que su “ejemplo político, las luces de la ciencia y las artes, e incluso la luz de la Biblia”²⁹¹

²⁹⁰ *Proceedings of the Fifth Biennial Meeting of the Southern Baptists Convention, Convened in The City of Montgomery, Alabama. May, 11th, 12th, 14th, and 15th, 1855* (Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1855), 39, acceso el 25 de abril de 2025.

²⁹¹ *Proceedings of the Southern Baptists Convention Convened in Nashville, Tennessee*, 11.

se esparcieran entre ellos. Con esta afirmación se refleja la postura de superioridad cultural que asumían como organización.

En el mismo documento, también se declaró sobre México que era importante enviar misioneros a evangelizar debido a su proximidad geográfica, a su carácter nacional cuya influencia impactaría en todo el continente y a su “degradación bajo la influencia de una religión pervertida”.²⁹² Esta visión contrastaba con la manera en que se describía a la población de China, calificándola como “civil y social”,²⁹³ lo cual reflejaba una preferencia por aquellos pueblos considerados más receptivos o compatibles con el proyecto civilizatorio protestante.

Por otro lado aunque no se declara abiertamente en las actas, el hecho de que en México se hubiera abolido la esclavitud desde principios del siglo XIX pudo haber sido otro elemento disuasivo para la Convención, cuya base social y económica se encontraba principalmente en los estados esclavistas del sur de Estados Unidos. En contraste, Brasil, un territorio más alejado geográficamente en el que también se practicaba el catolicismo, ofrecía condiciones más favorables desde la pers-

²⁹² *Proceedings of the Southern Baptists Convention, Convened in Nashville, Tennessee*, 12.

²⁹³ *Proceedings of the First Triennial Meeting*, 24.

pectiva de la Convención, ya que allí la esclavitud seguía vigente, lo que evitaba que los misioneros enfrentaran conflictos éticos o abolicionistas.²⁹⁴

Así, aunque la Junta de Misiones Extranjeras considerara la posibilidad de enviar misioneros a México, esta idea fue postergada una y otra vez ante la prioridad de sostener las misiones en China y África, o de explorar nuevos campos. Fue hasta 1880 cuando, décadas después de haberse planteado por primera vez la posibilidad, la Convención Bautista del Sur designó formalmente a un misionero para trabajar en territorio mexicano. Esta demora revela no sólo la complejidad del contexto mexicano, sino también las tensiones internas de una Convención que, pese a su visión internacional, estuvo profundamente condicionada por las realidades políticas, económicas e ideológicas del sur de Estados Unidos.

El trabajo de la Convención Bautista del Sur en Texas (1846-1860)

La guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848) transformó el panorama político, territorial

²⁹⁴ *Proceedings of the seventh biennial session of the Southern Baptist Convention, held in the First Baptist Church, Richmond, Virginia, May 6th, 7th, 8th, 9th and 10th, 1859* (Richmond, H.K. Ellyson's Steam Presses, 1859), 51, acceso el 25 de abril de 2025.

y social de América del Norte. Más allá de la disputa entre dos Estados-nación, este conflicto tuvo consecuencias muy marcadas a nivel regional, especialmente en el noreste mexicano y el sur estadounidense. Estados como Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas se convirtieron en escenarios de ocupación militar, desplazamientos de población y tensiones políticas internas, mientras que Texas, recientemente anexado por Estados Unidos en 1845, se consolidó como una pieza clave en la expansión territorial y económica del sur esclavista.

En este contexto de reconfiguración regional, la Convención Bautista del Sur, fundada en 1845, consideraba a Texas como una misión local y no como extranjera, considerándola por su ubicación estratégica para el trabajo misionero que se realizaría años después en el noreste de México. Antes incluso de su anexión, el territorio texano ya había experimentado una notable influencia protestante. Aunque la constitución de Coahuila y Texas de 1827 prohibía expresamente el ejercicio de cualquier religión que no fuera la católica, los colonos estadounidenses que se establecieron en la región hicieron caso omiso e introdujeron prácticas protestantes.²⁹⁵

²⁹⁵ Manuel González Oropeza y Jesús F. de la Tejada, *Actas del congreso constituyente de Coahuila y Texas de 1824 a 1827. Primera constitución bilingüe. Anexos* (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2018), 89.

Esta presencia religiosa temprana se vio fortalecida por factores políticos y económicos, como la política de concesiones de tierras iniciada en 1824 por el gobierno de Coahuila y Texas, que otorgó tierras sin mayores restricciones a los extranjeros, aun sabiendo que muchos empresarios estadounidenses veían en Texas una tierra fértil para el cultivo del algodón con mano de obra esclava.²⁹⁶ Estas condiciones facilitaron el camino hacia la independencia de Texas en 1836,²⁹⁷ y posteriormente, lo convirtieron en un espacio propicio para los intereses religiosos, sociales y políticos de la Convención Bautista del Sur.

La expansión de estas misiones protestantes no puede comprenderse del todo sin considerar la ideología que permeaba el pensamiento político y religioso de la época: el “Destino Manifiesto”. Esta idea sostenía que los estadounidenses tenían la misión divina de expandir su territorio, específicamente, para justificar su extensión territorial hacia el oeste, donde las tierras estaban bajo jurisdicción de España, Francia, México y de los nativos americanos.²⁹⁸ Esta noción tam-

²⁹⁶ González, *Actas del congreso constituyente de Coahuila y Texas*, 89.

²⁹⁷ Evelia Trejo, “Consideraciones sobre el factor religioso en la pérdida del territorio de Texas, 1821-1835”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 13, no. 13, (1990).

²⁹⁸ Foner, *La historia de la libertad en EE.UU.*, 111-12.

bién brindaba legitimidad moral a los esfuerzos por evangelizar y establecer misiones en regiones consideradas extranjeras. En este contexto, tanto México como Texas comenzaron a ser vistos como espacios naturales para extenderse bajo el amparo de una misión divina.

Esta ideología fue defendida e impulsada por James K. Polk, quien ganó las elecciones presidenciales de 1844, justo un año antes de la fundación de la Convención Bautista del Sur y de su primera junta administrativa. Aunque no todas las denominaciones protestantes aprobaban este pensamiento (como los congregacionalistas, los unitarios y los cuáqueros), entre los bautistas del sur había líderes que exhortaban a la población a apoyar al gobierno.²⁹⁹

En cuanto a la guerra entre México y Estados Unidos, no se encontraron declaraciones explícitas en las actas de la Convención que mostraran un apoyo directo a la guerra, pero sí hay evidencia del interés en los nuevos territorios y en su evangelización. En la reunión de 1846, los delegados de la Convención afirmaron que la Junta de Misiones Extranjeras debía realizar investigaciones preliminares sobre México, apelando a su cercanía y a

²⁹⁹ April Pickens, *The effect of religious opposition on the Mexican-American War (1846-1848)* (Virginia: Undergraduate Research Conference, James Madison University, 2015), 1-7.

la reciente incorporación de antiguos territorios mexicanos al suroeste de Estados Unidos.³⁰⁰ La expansión misionera, en este marco, se pensaba tanto en términos geográficos como providenciales.

Durante este mismo periodo, la Junta de Misiones Domésticas reportó que, a pesar de las limitaciones financieras, había seis misioneros activos en el sur de Estados Unidos, dos de los cuales se encontraban en Texas: los reverendos James Huckins y William M. Tryon, ambos propietarios de esclavos. Su labor se enfocó en la construcción de iglesias en ciudades estratégicas como Galveston y Houston.³⁰¹ En 1851, se sumó el reverendo J.H. Wombwell, quien predicaba en inglés y español, distribuía Biblias y tratados, y gozaba de una reputación favorable entre la población local.³⁰²

Texas pronto dejó de ser una “misión” en sentido estricto y ganó suficiente fuerza institucional para establecer su propia organización estatal, lo que le permitió gestionar directamente sus recursos humanos y financieros. Este desarrollo fue posible gracias al aumento de la población que se identificaba como bautista, su apoyo a las iglesias locales y a la existencia de la Universidad

³⁰⁰ *Proceedings of the First Triennial Meeting*, 18-20.

³⁰¹ *Proceedings of the First Triennial Meeting*, 33.

³⁰² *Proceedings of the Southern Baptist Convention, Convened in Nashville, Tennessee*, 35.

Baylor fundada en 1845, que se convertiría en un referente educativo y teológico de la Convención para la población sureña.

Ese fortalecimiento de la presencia bautista en Texas reavivó las propuestas sobre la posibilidad de extender la obra misionera hacia regiones cercanas. En la reunión de 1851 se decidió organizar un comité dedicado a estudiar la viabilidad de las misiones en México y algunos países de Sudamérica. Esta propuesta fue impulsada por William Crane, presidente en ese momento de la Junta de Misiones Extranjeras, quien argumentó que aunque la anexión de Texas y otros territorios mexicanos se logró mediante la guerra, esto no contradecía el objetivo religioso de llevar el evangelio a esa región. En sus propias palabras, si Estados Unidos invirtió tanto en la guerra, los cristianos deberían sentirse aún más motivados a enviar “soldados de la cruz” para difundir el evangelio.³⁰³

Para 1853, Texas era ya un lugar significativo para el protestantismo en el sur. Las ciudades de Austin, Bastrop y Galveston albergaban comunidades bautistas muy activas, y los reportes de la Convención destacaban su crecimiento. Este éxito contrastaba con las dificultades financieras de la

³⁰³ *Proceedings of the Southern Baptist Convention, Convened in Nashville, Tennessee*, 8.

Junta de Misiones Extranjeras, que en ese mismo trienio declaró su imposibilidad de abrir nuevas misiones en el extranjero debido al bajo ingreso económico que atribuían a las cosechas deficientes en el sur de Estados Unidos.³⁰⁴

Ante este panorama, Texas seguía siendo no sólo un modelo exitoso para la Junta de Misiones Domésticas, sino una plataforma ideal para las futuras misiones en México. Su progreso misionero de 1846 hasta 1855 se veía reflejado en la consolidación de templos, el liderazgo de pastores sureños y la formación teológica ofrecida por instituciones como Baylor, factores que después del tiempo de guerra, sentaron las bases de lo que sería un puente entre la Convención Bautista y la frontera mexicana.

Los años siguientes de 1855 a 1861, la frontera entre Texas y los estados de Coahuila y Tamaulipas vivió un auge económico notable y el comercio transfronterizo se volvió próspero. Esta situación se intensificó durante el conflicto bélico, ya que los estados del sur, enfrentaron bloqueos marítimos impuestos por el norte y recurrieron al noreste mexicano como ruta alternativa para exportar algodón e importar armas y municiones. Sin em-

³⁰⁴ *Proceedings of the Southern Baptist Convention, Convened in The City of Baltimore, May, 13th, 14th, 16th, and 17th. 1853* (Richmond: H. K. Ellyson Printer: 1853), 28, acceso el 13 de mayo 2025.

bargo, tras el fin de la guerra, al restablecerse las antiguas rutas comerciales, esta actividad fronteriza declinó rápidamente.³⁰⁵ Esto demuestra que, incluso en medio de la tensión política, la región fronteriza era percibida como estratégica, pero la Convención Bautista del Sur no pudo aprovechar esa situación para impulsar un proyecto misionero formal en territorio mexicano.

También es importante mencionar que el crecimiento en números de las misiones en Texas representaba en su mayoría la formación de iglesias compuestas por población angloparlante. Es decir, antes de 1861 la Convención General Bautista de Texas no había establecido formalmente ninguna iglesia dirigida a la comunidad hispanohablante a pesar de los esfuerzos persistentes de los misioneros. Esto se debió en parte a la escasa respuesta de los mexicoamericanos y también a las interrupciones del trabajo misionero provocadas por conflictos que desembocaron en la Guerra Civil.³⁰⁶

³⁰⁵ Alberto Isaí Suárez Pérez, "Los años decisivos para Coahuila: 1855-1864", *Revista Coahuilense de Historia*, núm. 116, Tomo II, (2017): 66-68.

³⁰⁶ Johnson, A *global introduction to Baptist Churches*, 165.

Crisis, reconstrucción y el inicio de las misiones de la Convención Bautista del Sur en el noreste mexicano (1861-1880)

A partir de 1861, el panorama político y religioso en Estados Unidos se vio profundamente alterado por el estallido de la Guerra Civil. La Convención Bautista del Sur, como institución fuertemente arraigada en los estados esclavistas, adoptó abiertamente una postura favorable a la Confederación. En su reunión anual de ese año, la Convención emitió una declaración donde acusaba al norte de haber traicionado los principios constitucionales y expresaba su apoyo a la secesión. En el acta de 1861 afirmaron que “en reivindicación de sus sagrados derechos y honor, en defensa propia y por la protección de todo lo que es querido por el hombre, los Estados del Sur prácticamente han afirmado el derecho a separarse de una Unión tan degenerada”.³⁰⁷ Finalmente en el mismo documento, se resolvió “aprobar cordialmente la formación del gobierno de los Estados Confederados de América”.³⁰⁸

³⁰⁷ *Proceedings of the Southern Baptist Convention, at its eight biennial session, held in the First Baptist Church, Savannah, Ga., May 10th, 11th, 12th, and 13th, 1861* (Richmond: Macfarlane & Fergusson Printers, 1861), 62, acceso el 13 de mayo 2025.

³⁰⁸ *Proceedings of the Southern Baptist Convention, at its eight biennial session*, 63.

Este posicionamiento político tuvo consecuencias inmediatas en el ámbito misionero. Aunque la Junta de Misiones Extranjeras tenía proyectos para enviar misioneros no sólo a México, sino a Japón y Brasil, la falta de recursos financieros derivada de la guerra obligó a suspender dichos planes. La movilización económica y humana por la guerra desvió los esfuerzos institucionales de la Convención, que dejó en segundo plano sus iniciativas misioneras internacionales, incluyendo nuevamente cualquier posibilidad de avanzar hacia México.

Lejos de detener su labor completamente, la Convención reorientó temporalmente su labor misional hacia los frentes de guerra. En 1863, las actas de la Convención registran que la Junta de Misiones Domésticas asumió el trabajo espiritual entre los soldados confederados. En el acta se mencionaba que el campo abierto en el ejército para el trabajo religioso era “uno de los más importantes” en los que se podía entrar en ese momento.³⁰⁹ Esta etapa dio lugar a una forma diferente de misión: los misioneros disponibles, algunos de ellos con conocimientos de medicina, se dedi-

³⁰⁹ *Proceedings of the ninth biennial session, of the Southern Baptist Convention held in the Green Street Baptist Church, Augusta, Ga., May 8th, 9th, 10th, 11th, and 12th, 1863* (Macon, Ga: Burke, Boykin & Company, 1863), 16, acceso el 13 de mayo 2025.

caron a visitar hospitales militares y atender a los soldados enfermos o heridos, haciendo labor de capellanes, consejeros espirituales y asistencias médicos.³¹⁰

En este escenario de guerra, la Convención no tuvo los recursos, el personal ni las condiciones para abrir nuevas misiones en el extranjero. México, sumido al mismo tiempo en la Segunda Intervención Francesa (1862-1867), tampoco ofrecía un terreno atractivo para recibir misioneros extranjeros. La coincidencia de crisis en ambos países hizo inviable cualquier intento de conexión misional entre Texas y el noreste mexicano durante estos años.

El fin de la guerra en 1865 trajo consigo nuevas prioridades para la Convención. Ese año no se llevó a cabo su reunión anual, reflejo de las severas afectaciones que el conflicto había provocado en su organización. Fue hasta 1866 cuando se retomaron las actividades de manera formal, pero el enfoque inmediato de la Junta de Misiones Extranjeras se centró en asegurar la supervivencia de las misiones ya existentes en China y algunas regiones de África. En lugar de planear nuevas propuestas, la prioridad era sostener lo que había logrado mantenerse en pie durante los años de guerra.³¹¹

³¹⁰ *Proceedings of the ninth biennial session, of the Southern Baptist Convention*, 24.

³¹¹ *Proceedings of the Southern Baptist Convention, held at Russellville, Kentucky, May 22nd, 23d, 24th, 25th and 26th, 1866* (Richmond:

En 1867, la Junta de Misiones Extranjeras declaró públicamente que muchos misioneros habían contraído deudas durante el conflicto, y se comprometió a saldarlas progresivamente.³¹² En estos informes, no se hace mención de posibles misiones hacia México ni de reactivación misionera en Texas, lo que confirma que durante este periodo no existía aún una estrategia clara para avanzar hacia el noreste mexicano. La Convención se encontraba en una etapa de reconstrucción interna, enfocada en recuperar su infraestructura, restablecer sus redes institucionales y redefinir sus prioridades ante un panorama misionero alterado.

Sin embargo, en el plano local, los bautistas de Texas comenzaron un proceso paralelo de recuperación misional. Aunque durante los años de guerra no hubo actividad misionera formal,³¹³ la década de 1870 fue testigo del esfuerzo por restituir el trabajo interrumpido, especialmente en ciudades clave como San Antonio. Entre 1874 y 1881, gran parte de la atención se centró en for-

Dispatch Steam Presses, 1866), 67, acceso el 13 de mayo 2025.

³¹² *Proceedings of the Southern Baptist Convention, Held in the Meeting House of the First Baptist Church, in Memphis, Tennessee, May 9th, 10th, 11th and 13th, 1867* (Baltimore: John F. Weishampel, Jr. Printer and Bookseller, 1867), 55, acceso el 13 de mayo 2025.

³¹³ Robert A. Baker, *The Blossoming Desert: A Concise History of Texas Baptists*, (Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1970), 117.

talecer la presencia bautista en esta ciudad y en apoyar más a los misioneros locales que prestaban servicio en contextos complejos, y en condiciones económicas difíciles.

Este proceso de reconstrucción local, sembró las semillas para una nueva visión misionera hacia el exterior. Fue precisamente en este contexto donde William D. Powell y Addie Barton, bautistas radicando en Texas se ofrecieron por primera vez como voluntarios para iniciar un trabajo misional en México.³¹⁴ Aunque su labor se formalizaría tiempo después sus motivaciones y preparación comenzaron a gestarse en estos años de transición, cuando la frontera entre Texas y el noreste mexicano volvía a percibirse como relevante para la introducción de misiones a México.

Ahora bien, el hecho de que la Convención Bautista del Sur no hubiese establecido aún una misión formal en México no significa que el protestantismo estuviera ausente en la región. Existen registros de iniciativas independientes, como la de James Hickey, colporteur vinculado a la American Tract Society, quien mantenía vínculos con los bautistas de Texas pero, debido a su postura abolicionista y a su origen no estadounidense, emigró a México durante la Guerra Civil. Recorrió

³¹⁴ Baker, *The Blossoming Desert*, 140.

diversas localidades del noreste como Parras, Saltillo, Monterrey y Matamoros vendiendo Biblias y predicando. En Monterrey entabló relación con Thomas Westrup, un minero inglés interesado en el protestantismo, con quien comenzó a organizar reuniones religiosas de manera regular. Fruto de estos encuentros, en enero de 1864 fundaron una iglesia, en pleno contexto de inestabilidad tanto en Estados Unidos como en México.³¹⁵

Este esfuerzo no formaba parte de una estrategia organizada por parte de la Convención Bautista del Sur, sino que surgió como una iniciativa independiente, sostenida por esfuerzos personales. Tras la muerte de Hickey, la iglesia fundada en Monterrey fue acogida por la organización bautista del norte de Estados Unidos, alrededor de 1869. Sin embargo, debido a dificultades económicas, este respaldo terminó tiempo después, dejando nuevamente a Westrup sin apoyo institucional en 1874. Pero, no tardó en recibir apoyo ahora del sur, pues en el acta de la Convención Bautista del Sur de 1880 se informó que Westrup sería nombrado misionero en Coahuila con la condición de que los bautistas de Texas asumieran permanentemente los gastos de la misión.³¹⁶

³¹⁵ Justo Anderson, *Historia de los Bautistas: Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, Tomo III (Estados Unidos: Casa Bautista de Publicaciones, 1990), 20.

³¹⁶ *Proceedings of the twenty-fifth session of the Southern Baptist Convention, held with the First Baptist Church, Lexington, KY., May*

Aunque este nombramiento parece haber sido temporal, refleja un logro significativo, pues finalmente todo el trabajo de la Convención Bautista del Sur en Texas se vio reflejado en su capacidad para sostener económicamente misiones en México. Este paso resultaba bastante factible en el noreste mexicano debido a la cercanía geográfica, al trabajo pionero de misioneros independientes como Hickey y a la importancia de Texas para la región. Además, el hecho de que las iglesias de Texas asumieran por completo los gastos de estas misiones, permitió que la Convención destinara los fondos recaudados en otros estados para sostener misiones en el extranjero, como las de Italia, Brasil y China.

A finales de 1881 en el periódico oficial de la Junta de Misiones Extranjeras, se publicó un proceso similar al de Thomas, pues su hermano John Westrup quien era pastor de una pequeña iglesia en Múzquiz, Coahuila fue nombrado como misionero de la Convención Bautista del Sur. Al igual que en el caso anterior, el nombramiento fue posible bajo la condición de que las iglesias texanas cubrieran su salario. Aunque residía en Monterrey, John, fue invitado a trabajar en Múzquiz, donde comenzó a predicar de forma natural en la región

6-10, 1880 (Louisville: A.C. Caperton & CO., 1880), 22, acceso el 13 de mayo de 2025.

gracias a su fervor religioso y a su dominio del español. Su labor también se extendió a otras localidades del norte de Coahuila como Progreso, Villa de Juárez y San Juan de Sabinas.³¹⁷

Al poco tiempo de haber sido nombrado, John Westrup fue asesinado junto con su compañero Basilio Flores. Aunque los motivos no quedaron del todo claros, su hermano Thomas Westrup atribuyó el ataque al fanatismo católico o al prejuicio nacionalista. Tras el asesinato, la Convención resolvió continuar con el trabajo misionero, enviando a William Flournoy,³¹⁸ residente por años de Laredo, Texas, para continuar los esfuerzos de evangelización en la región carbonífera de Coahuila. Poco tiempo después, William D. Powell y su esposa comenzaron a colaborar con Flournoy en dicha región, realizando visitas a Saltillo, hasta que lograron establecerse de forma permanente en la capital del estado.

En Saltillo, a partir del trabajo de los Powell respaldado por la Convención Bautista del Sur, surgió la Primera Iglesia Bautista de Saltillo. William, además, promovió un proyecto educativo al proponer la creación de una escuela para niñas.

³¹⁷ Anderson, *Historia de los Bautistas*, 27.

³¹⁸ Anderson, *Historia de los Bautistas*, 29.

Este proyecto fue presentado ante el gobernador Evaristo Madero, quien elaboró un decreto para establecer el Instituto Madero, bajo la dirección de la Junta Directiva Bautista. El decreto fue publicado en octubre de 1883.³¹⁹

De esta forma, a partir de 1880, la relación entre la Convención Bautista del Sur de Estados Unidos y el noreste mexicano comenzó a consolidarse, gracias al impulso de los bautistas texanos, quienes no solo asumieron los gastos misionales, sino que facilitaron la conexión territorial, espiritual e institucional que hizo posible el establecimiento formal de iglesias, escuelas y redes de evangelización en la región.

Consideraciones finales

El estudio del establecimiento de las misiones de la Convención Bautista del Sur en el noreste mexicano exige una articulación de al menos tres factores: primero las dinámicas internas de la Convención, marcadas por su estructura organizativa, sus prioridades misioneras y su identidad sureña;

319 Ricardo Medina, *Las primeras escuelas protestantes en Saltillo: una opción vanguardista para la educación de la mujer*, (Saltillo: Consejo Editorial del Estado, 2015), 51.

segundo, el papel de Texas, cuya consolidación como parte de la Convención permitió canalizar recursos hacia México, haciendo que las misiones en el país fueran posibles no por la Junta de Misiones Extranjeras, sino por la iniciativa de los bautistas texanos; y tercero, las condiciones políticas y sociales del noreste mexicano.

El análisis del establecimiento de las misiones de la Convención Bautista del Sur en el noreste mexicano permite comprender que este proceso no fue resultado de un solo factor, sino de una compleja interacción entre dinámicas internas de la denominación y las condiciones regionales transfronterizas. Desde su fundación en 1845 y en pleno auge de ideologías de su contexto como lo era el “Destino Manifiesto”, la Convención expresó un claro interés en expandir su labor misionera hacia México, aunque priorizó durante décadas otros lugares como China, Brasil o el interior de Estados Unidos, debido a razones ideológicas, políticas y económicas.

Al mismo tiempo, las condiciones políticas y sociales del noreste mexicano, atravesadas por la inestabilidad nacional, la ausencia de estructuras eclesiales protestantes organizadas y una respuesta social limitada, no ofrecían aún el terreno propicio para un proyecto misionero for-

mal. Incluso cuando el protestantismo comenzó a tener presencia en la región por medio de agentes independientes como James Hickey y Thomas Westrup, fue hasta 1880 que la Convención Bautista del Sur reconoció oficialmente una misión en México, dependiendo económicamente de las iglesias Texasanas.

Este trabajo no pretende abordar una historia completa del protestantismo en el noreste de México, sino un análisis del papel que jugó el contexto transfronterizo en la configuración de la región como campo misionero, con énfasis en cómo las decisiones de la Convención Bautista del Sur estuvieron profundamente influenciadas por su entorno político, económico y cultural. Con esto, se busca aportar a las discusiones historiográficas ya existentes sobre el protestantismo en México, ampliando la mirada hacia los factores regionales e internacionales que condicionaron su llegada y consolidación, sobre todo en el noreste.

Cabe mencionar que la organización aquí estudiada, es solo una de las varias instituciones o denominaciones protestantes estadounidenses que se establecieron en el noreste mexicano durante el siglo XIX, por lo que este trabajo se presenta como una parte dentro de un horizonte más amplio de presencia protestante en la región.

Asimismo, este trabajo deja abiertas varias líneas de investigación relevantes para la historia de la Iglesia en el noreste mexicano. Entre ellas, destaca la necesidad de estudiar con mayor profundidad las redes protestantes informales previas a 1880 y el papel de individuos no afiliados a misiones formales, la respuesta de las comunidades locales ante los misioneros y la coexistencia de diversas denominaciones protestantes en el noreste. También se abre la posibilidad de seguir explorando cómo estas primeras experiencias misioneras influyeron en la formación de identidades religiosas regionales.

FUENTES PRIMARIAS

Actas de la Convención Bautista del Sur de Estados Unidos:

Proceedings of the Southern Baptist Convention, Held in Augusta, Georgia. May, 8th, 9th, 10th, 11th, and 12th, 1845. Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1845. <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>.

Proceedings of the First Triennial Meeting of the Southern Baptists Convention, Held in Richmond, Virginia. June, 10, 11, 12, 13, and 15, 1846. Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1846. <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>.

Proceedings of the Southern Baptists Convention, Convened in Nashville, Tennessee, May, 9th, 10th, 12th and 13th, 1851. Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1851. <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>.

Proceedings of the Southern Baptist Convention, Convened in the City of Baltimore, May, 13th, 14th, 16th, and 17th, 1853. Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1853. <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>.

Proceedings of the Fifth Biennial Meeting of the Southern Baptists Convention, Convened in the City of Montgomery, Alabama. May, 11th,

12th, 14th, and 15th, 1855. Richmond: H. K. Ellyson Printer, 1855. <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>.

Proceedings of the Seventh Biennial Session of the Southern Baptist Convention, Held in the First Baptist Church, Richmond, Virginia, May 6th, 7th, 8th, 9th and 10th, 1859. Richmond: H. K. Ellyson's Steam Presses, 1859. <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>.

Proceedings of the Southern Baptist Convention, at its Eighth Biennial Session, Held in the First Baptist Church, Savannah, Ga., May 10th, 11th, 12th, and 13th, 1861. Richmond: Macfarlane & Fergusson Printers, 1861. http://media2.sbhla.org.s3.amazonaws.com/annuals/SBC_Annual_1861.pdf.

Proceedings of the Ninth Biennial Session, of the Southern Baptist Convention Held in the Green Street Baptist Church, Augusta, Ga., May 8th, 9th, 10th, 11th, and 12th, 1863. Macon, Ga.: Burke, Boykin & Company, 1863. http://media2.sbhla.org.s3.amazonaws.com/annuals/SBC_Annual_1863.pdf.

Proceedings of the Southern Baptist Convention, Held at Russelville, Kentucky, May 22nd, 23d, 24th, 25th and 26th, 1866. Richmond: Dispatch Steam Presses, 1866. http://media2.sbhla.org.s3.amazonaws.com/annuals/SBC_Annual_1866.pdf.

Proceedings of the Southern Baptist Convention, Held in the Meeting House of the First Baptist Church, in Memphis, Tennessee, May 9th, 10th, 11th and 13th, 1867. Baltimore: John F. Weishampel, Jr. Printer and Bookseller, 1867. http://media2.sbhla.org.s3.amazonaws.com/annuals/SBC_Annual_1867.pdf.

Proceedings of the Twenty-Fifth Session of the Southern Baptist Convention, Held with the First Baptist Church, Lexington, KY., May 6-10, 1880. Louisville: A.C. Caperton & Co., 1880. http://media2.sbhla.org.s3.amazonaws.com/annuals/SBC_Annual_1880.pdf.

Bibliografía

Anderson, Justo. *Historia de los Bautistas: Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, tomo III. Estados Unidos: Casa Bautista de Publicaciones, 1990.

Anguiano Roch, Eugenio. "De la dinastía Qing en el siglo XIX hasta el fin de la República de China." En *Historia mínima de China*, coordinado por Flora Botton Beja, 154-155. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2010.

Baker, Robert A. *The Blossoming Desert: A Concise History of Texas Baptists*. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1970.

Bineham, Michael L. "Role of the Southern Baptist Chaplains and Missionaries in the Civil War." Tesis de maestría, Faculty of the U.S. Army, 2003. <https://apps.dtic.mil/sti/tr/pdf/ADA416111.pdf>.

Foner, Eric. *La historia de la libertad en EE.UU.* Barcelona: Ediciones Península, 2010.

Gaustad, Edwin S., y Leigh E. Schmidt. *The Religious History of America: The Heart of American Story from Colonial Times to Today.* Nueva York: HarperCollins, 2004.

González Oropeza, Manuel, y Jesús F. de la Tejada. *Actas del Congreso Constituyente de Coahuila y Texas de 1824 a 1827. Primera constitución bilingüe. Anexos.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2018. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/5005971>.

Johnson, Robert E. *A Global Introduction to Baptist Churches.* New York: Cambridge University Press, 2010.

Medina, Ricardo. *Las primeras escuelas protestantes en Saltillo: Una opción vanguardista para la educación de la mujer.* Saltillo: Consejo Editorial del Estado, 2015.

Pickens, April. *The Effect of Religious Opposition on the Mexican-American War (1846-1848).* Virginia: Undergraduate Research Conference, James Madison University, 2015.

Suárez Pérez, Alberto Isaí. “Los años decisivos para Coahuila: 1855-1864.” *Revista Coahuilense de Historia*, no. 116, tomo II (2017): 66-68.

Trejo, Evelia. “Consideraciones sobre el factor religioso en la pérdida del territorio de Texas, 1821-1835.” *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 13, no. 13 (1990).



Devociones, cofradías e identidades religiosas

**Aquel noreste que no lo es.
Vínculos religiosos entre Mazapil,
Zacatecas y el noreste de México
a través de la devoción a Jesús Nazareno**

Diana Cecilia Jiménez Sánchez
El Colegio de San Luis

Al hablar del noreste de México inmediatamente vienen a nuestras mentes los actuales estados de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas –algunos autores también incluyen a Texas en esta gran región–, y con ello los múltiples vínculos históricos, políticos, económicos, sociales y culturales que han existido entre ellos. Sin embargo, otro aspecto que también debe estudiarse es el religioso. Para los objetivos de este libro colectivo, la mirada se ha dirigido a la historia de la Iglesia católica en el noreste de México, sin embargo, debemos tomar en cuenta que para su estudio son múltiples los matices que pueden ser analizados. Uno de ellos es la religiosidad popular –la cual abordaremos en este texto–, usualmente aislada de la parte institucional de la Iglesia, pero que es clave en la manera en que las personas viven su fe.

Actualmente, es claro cuál es el espacio que conforma el noreste mexicano, a pesar de ello se debe tener en cuenta que esas delimitaciones no son una camisa de fuerza, pues a lo largo de los siglos esta región se ha vinculado con otros espacios como ha sido el sur de Texas o Durango, por poner ejemplos, conformado así otras regiones dentro de esta misma gran región y que no corresponden a la delimitación política a la que estamos acostumbrados.

Para este artículo, se ha optado por voltear la mirada al actual municipio de Mazapil, Zacatecas, ubicado al norte de dicho estado, y que desde la época colonial ha mantenido fuertes vínculos – de toda índole– con el noreste mexicano. Uno de ellos es el religioso, el cual se ha dado por medio de la principal devoción de Mazapil, aquella dedicada a Nuestro Padre Jesús Nazareno, la cual ha irradiado más allá de sus fronteras, especialmente en los estados de Coahuila y Nuevo León.

El objetivo de este texto es observar cómo una devoción que surge en un espacio que no corresponde al noreste, logró extenderse en algunos lugares de dicha región. Podría pensarse que esta vinculación se debe a la cercanía entre Mazapil con municipios del noreste como Saltillo, General

Cepeda, Parras o Monterrey, y si bien es uno de los factores, la repuesta es más compleja y tiene raíces históricas profundas, que aún hoy permean.

Espacio y tiempo

Respecto al espacio de estudio dos cuestiones son claras: partimos de Mazapil y lo ligamos con el noreste, o por lo menos con algunos lugares de esta región. El Real de Minas de San Gregorio de Mazapil fue “fundado”³²⁰ en el año de 1568 y ha sido considerado por la historiografía regional como un pueblo que fue punta de lanza para la construcción del noreste mexicano. Personajes coloniales como Alberto de Canto, Diego de Montemayor, Juan Morlete, Francisco de Urdiñola y Alonso López de Lois, por mencionar algunos, se movieron entre Mazapil y una buena parte del noreste. Ya en el siglo XIX encontramos familias como los Sánchez Navarro –quienes llegaron a ser dueños de lo que fue el Marquesado de Aguayo– y empre-

³²⁰ Valentina Garza Martínez señala que “un real minero se creaba al empezar el trabajo en las minas, si esta labor rendía frutos, entonces sus pobladores se ocupaban de instaurar una administración local que permitía cierto grado de organización vecinal”. Valentina Garza Martínez y Juan Manuel Pérez Zevallos, *El real y minas de San Gregorio de Mazapil, 1568-1700* (México: Instituto Zacatecano de Cultura, 2004), 18. Sin embargo, ese es el año que las autoridades del lugar establecieron como fecha de fundación.

sarios extranjeros como Guillermo Purcell, quienes establecieron sus propiedades y negocios en estos espacios que estamos analizando.

El meollo del asunto no es explicar cada lugar de manera desvinculada, sino comprender como es que se entrelazan. Debo admitir que fue difícil para mí tratar de explicar cómo Mazapil, sin ser parte de lo que territorialmente se concibe como noreste, pertenece a él y mantiene estrechos vínculos con diversas poblaciones de esta región. Para entender el fenómeno a fondo se debe problematizar este hecho, y para ello es necesario, inicialmente, comprender qué es y cómo se conformó el noreste mexicano. Como ya se dijo con anterioridad, al momento de hablar del noreste mexicano se piensa inmediatamente en los actuales estados de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, pero ¿desde cuándo? ¿cómo se decidió? ¿por qué son esos sus límites? Inicialmente debemos tener claro que la conformación del noreste mexicano fue paulatina y se dio desde la expansión al norte durante la época colonial, continuando en el siglo XIX y consolidándose en algún punto del siglo XX como el espacio que actualmente conocemos.

Manuel Ceballos Ramírez señala que la construcción del noreste fue “un largo proceso sesquicentenario, desde fines del siglo XVI hasta

mediados del XVIII, la conformación del actual noreste fue parte de la colonización novohispana hacia el septentrión”.³²¹ Dos palabras son claves aquí: proceso y conformación. No debemos olvidar que la conformación del noreste fue un proceso, esta región no surgió de la nada, sino que se fue consolidando a lo largo de los siglos.

Ceballos añade que, durante la época colonial se dio “un proceso contradictorio de fundación, abandono y refundación de asentamientos, los colonizadores fueron apropiándose y ocupando el espacio a partir de poblaciones y regiones ya establecidas como Pánuco, Charcas, Mazapil, y el antiguo pueblo de Tamaholipa”.³²² De estas poblaciones clave para la expansión al noreste, las tres primeras tenían a la minería como su principal actividad económica. Al respecto, Valentina Garza Martínez explica que en “los espacios mineros se caracterizaron por ser muy inestables, sin embargo, la continuidad y estabilidad del poblamiento en estas áreas dependió en gran medida de los individuos y grupos familiares que se mantenían cerca de la órbita de estas ocupaciones”.³²³

³²¹ Manuel Ceballos Ramírez, “La conformación del noreste histórico mexicano larga duración, identidad y geopolítica,” *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, no. 65 (2006): 10.

³²² *Ibid.*

³²³ Valentina Garza Martínez, “Corrientes migratorias, ocupación y formación de espacios regionales en el noreste novohispano,” en *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina*, ed.

Observamos que tanto Ceballos como Garza enfatizan el hecho de que la formación del noreste se dio de manera no lineal e inestable, por lo menos durante las primeras décadas de la expansión, dando lugar a una continua circulación poblacional. Garza Martínez explica que “una de las características más importantes de la ocupación de estos lugares fue la movilidad constante de sus pobladores entre asentamientos dentro de un área más o menos precisa. Estos desplazamientos, que en un principio fueron aleatorios, pronto adquirieron un orden, se establecieron circuitos permanentes y se privilegiaron unos espacios sobre otros”.³²⁴

Dentro del orden que fueron tomando estos desplazamientos, podemos señalar el que se dio entre Mazapil, Saltillo y Monterrey, de carácter comercial, principalmente, además de que Mazapil “era el punto más al noreste de la Nueva Galicia, lo que lo convertía en un lugar fronterizo el cual tenía contacto con la Nueva Vizcaya, el Nuevo Reino de León y Nuevo Santander. Además de ello, lugares como Saltillo o Monterrey fueron poblados en gran medida por habitantes provenientes del real minero, convirtiéndolo en un punto de expansión

Ingrid Wehr (Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Ver-
vuert, 2006), 272.

³²⁴ Ibid., 271.

hacia el norte”.³²⁵ Sobre este aspecto poblacional, Ceballos Ramírez indica que “entre los colonizadores se encontraban soldados, funcionarios reales, labradores, clérigos, misioneros -franciscanos y jesuitas- e indígenas”.³²⁶ Al igual que en muchos otros lugares de América, el noreste se conformó por una población sumamente diversa.

Es así como para “finales del siglo XVII ya se encontraban establecidos diversos asentamientos, entrelazados en las provincias de Nueva Vizcaya, el Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura conformando algunas poblaciones de creciente importancia como Saltillo, Parras, Monterrey y Monclova”.³²⁷ Aquí observamos los primeros visos de algunas poblaciones de noreste.

Durante esos 150 años el noreste se fue forjando, no solo en los límites territoriales que más adelante tendría, sino también en los aspectos sociales y culturales que hasta hoy en día lo caracterizan, añadiendo también cuestiones geográficas y ambientales, pues claramente influyeron en ese “proceso contradictorio” que Ceballos menciona.

³²⁵ Diana Cecilia Jiménez Sánchez, “La devoción a la imagen de Jesús Nazareno en el Real de Minas de San Gregorio de Mazapil, 1697 a finales del siglo XIX” (tesis de maestría, El Colegio de Jalisco, 2022), 32-33.

³²⁶ Ceballos Ramírez, “La conformación del noreste histórico mexicano,” 10.

³²⁷ Ibid.

De la mano está la ferocidad de los grupos indígenas que limitaban el proceso de expansión, que con o sin ellos, finalmente se dio.

Al respecto, Lucas Martínez señala que:

El área de confluencia de los estados de Coahuila, Zacatecas, San Luis Potosí y Nuevo León, formaron un vértice enclavado en la antigua zona norteña de influencia guachichil, entre planicies, montañas desérticas y de coníferas, contando tan sólo con mantales escasos que fueron lugares de asentamiento y tránsito de los grupos de esa nación, un espacio en particular tocó a la parte más fértil de la región, la Sierra de Río Blanco más próxima a la región fronteriza con la huasteca.³²⁸

Volviendo al tema de la expansión, Garza Martínez indica que “a la larga, la presencia de estos grupos [familias, indígenas, europeos] consolidó la formación de una espacio mayor al que denominamos «Noreste» novohispano con la fundación de reales, villas, ciudad y pueblos que integraron las jurisdicciones de Mazapil, Saltillo, Parras, Monterrey y Cerralvo, entre otras”.³²⁹ Observamos que en este noreste novohispano la autora incluye a Mazapil, justamente porque habla del contexto colonial, cuando a pesar de que había fronteras, estas aun no eran del todo precisas, por lo que se permite incluir a este real minero.

³²⁸ Lucas Martínez Sánchez, *Guachichiles y franciscanos. En el libro más antiguo del convento de Charcas, 1586-1663* (Saltillo: Consejo Editorial, 2009), 11-12.

³²⁹ Garza Martínez, “Corrientes migratorias, ocupación y formación de espacios regionales en el noreste novohispano,” 272.

Otro autor que ha problematizado la conformación del noreste mexicano es José Cuello, quien en su ponencia “Las raíces coloniales del regionalismo en el noreste de México” de 1988, señala tres premisas que, más bien podían ser consideradas como aspectos a tomar en cuenta y que caracterizan al noreste. Comienza por una doble definición del concepto de regionalismo, aplicable al noreste. La primera de ellas corresponde a “la experiencia histórica de una población que define un área geográfica como región al otorgarle ciertas características demográficas, económicas, políticas y culturales”.³³⁰ Como lo observamos en diversos ejemplos que se mencionaron párrafos atrás, efectivamente la región noreste comparte ciertas características que van más allá de un espacio definido, y que también es aplicable a los aspectos de la religiosidad de los que hablaremos más adelante. En la siguiente definición, Cuello señala que el regionalismo es “la conciencia de esas experiencias compartidas por personas que actúan sobre la base de ese conocimiento”.³³¹ Es en la historia de esta región donde efectivamente podemos darnos cuenta de esas experiencias compartidas, ejemplo claro de ellos es la colonización de la zona y los personajes que en ella se movían.

³³⁰ José Cuello, *El norte, el noreste y Saltillo en la historia colonial de México* (Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo, 1990), 171.

³³¹ *Ibid.*

En la segunda premisa, el autor señala que “el noreste de México tuvo sus orígenes en el suroeste de Coahuila y en el sur de Nuevo León y que esa región se expandió hacia el norte y el este para incluir Texas y Nuevo Santander hacia fines de la época colonial”.³³² Aquí no hay nada más que reafirmar lo dicho por Cuello, aunque agregando ese vínculo con el norte de Zacatecas, principalmente por la cercanía entre esta zona y el noreste, como ya lo hemos visto.

En la tercera premisa se indica que “el noreste funcionó como periferia y colonia interna del centro de México y de los centros mineros del norte situados fuera de dicha región. Ese doble papel le dio al regionalismo en el noreste una sorprendente unidad temática en su desarrollo histórico y una identidad plenamente consciente”.³³³ Podemos inferir que Cuello también consideró a los centros mineros de Charcas, Pánuco y Mazapil, espacios que como ya se mencionó tuvieron una fuerte influencia en la conformación del noreste, a pesar de ello, el autor destaca que estos minerales no pertenecen a esta gran región, a pesar de compartir ciertas características.

³³² Ibid.

³³³ Ibid.

Respecto a las divisiones políticas, Cuello señala que “aunque al noreste se le considera una región, tal identidad se basa parcialmente en las divisiones políticas internas que datan de la generación de la conquista”.³³⁴ Añade que “más que separar al noreste en diferentes entidades, gracias las divisiones políticas contribuyeron a crear una identidad para la región”.³³⁵ Este tema debe tratarse con cuidado, puesto que si bien es cierto que las divisiones ayudaron a la identidad de esa gran región, también encontramos otras regiones o espacios que tienen sus características propias y que conforman otras regiones sin dejar de pertenecer al noreste. Si bien las divisiones territoriales han sido pauta para el establecimiento de la región y de una identidad regional, tampoco son una camisa de fuerza.

En el siglo XIX ciertas regiones de Mazapil pertenecieron al noreste, tal es el caso de la hacienda de Bonanza que en 1855 dejaría de pertenecer al departamento de Zacatecas y pasaría a formar parte del de Coahuila, solicitud que se había hecho desde el año de 1854 por sus dueños, la familia Sánchez Navarro. Para 1857, Bonanza volvería a Zacatecas, lo que quedó establecido en el

³³⁴ Ibid., 172.

³³⁵ Ibid., 173.

artículo 47 de la constitución de 1857.³³⁶ Aunque la situación con Bonanza quedo definida, las fronteras entre Zacatecas y Coahuila aun no estaban claras, desde la década de 1870 hasta los primeros años del siglo XX, se crearon diversas comisiones para el establecimiento de los límites entre ambos estados.³³⁷ Fue hasta el año de 1906 que el Congreso de la Unión decretó los límites entre ambos estados, los cuales se mantienen hasta hoy día.³³⁸

Respecto a la temporalidad, a diferencia de los otros textos de este libro, se optó por un recorrido histórico en lugar de una temporalidad definida como es común trabajar en el campo de la historia. Esto se hizo considerando que, para los objetivos de este texto, una explicación por medio de la larga duración sería lo más viable. De esta forma nos hemos acercado un poco a lo que es y cómo se conformó el noreste mexicano. Es innegable que sus características en común – lo que la convierte en una región– van mucho más allá de la división política a la que estamos acostumbrados a limitarnos. La demografía, la economía, la política,

³³⁶ Diana Cecilia Jiménez Sánchez, “Mazapil y Saltillo una región más allá de los límites políticos que le impusieron (1854-1906)” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Coahuila, Escuela de Ciencias Sociales, 2016), 58-67.

³³⁷ Ibid., 67-86.

³³⁸ Ibid., 84-86; Archivo General del Estado de Coahuila (AGEC), fondo SXX, caja 20, folder 1, expediente 6, f. 3.

la cultura y la historia que comparten las diversas ciudades y poblaciones han ido conformando una identidad propia, la cual se ha visto nutrida desde la época colonial por otras poblaciones con las que mantienen vínculos y que están fuera del noreste. La lista es vasta, pero para el caso que nos atañe podemos hablar de Mazapil, inclusive de la forma en que algunos autores –como Valentina Garza– incluyen a este poblado en la región noreste, mientras que otros –como José Cuello– consideran que solo son pueblos periféricos con cierta influencia en la región. Sea cual sea el caso, la relación de esta población con el noreste es innegable, lo cual podrá ser revisado de una manera más cercana por medio de la religión.

Devociones cristológicas de la región

Son diversas las devociones cristológicas que existen en la región noreste del país, sin embargo, aquí nos avocaremos en algunas de las cuales tienen cierta similitud con la devoción a Jesús Nazareno en Mazapil. Cabe destacar que este tema no es nuevo, historiadores como Carlos Manuel Valdés y Arturo Villarreal ya han hablado del asunto de los cristos “hermanos”, sin embargo, el giro que

aquí se pretende dar es ver justamente la manera en que existe un vínculo entre estas devociones con el Cristo de Mazapil.

Nuestro Padre Jesús Nazareno de Mazapil es celebrado cada 6 de agosto, día de la Transfiguración del Señor, esta fecha la encontramos ya en la constitución de la Cofradía en el año de 1697. Aunque no está claro porque fue la elegida esa fecha en específico, son diversas las advocaciones de Cristo a lo largo del país que son veneradas ese día o en días cercanos, sin embargo, aquí nos centraremos en sus vecinos nortños.

En Coahuila nos encontramos al Santo Cristo de la Capilla en Saltillo, el Señor del Amparo en Anhelo, el Señor de la Expiración en Mesillas, El Cristo de la Hacienda Las Calandrias –estos últimos tres, pertenecientes al municipio de Ramos Arizpe– y el Santo Cristo en Escobedo, Arteaga. En Nuevo León están el Señor de la Expiración en Guadalupe, al Señor de Tlaxcala en Bustamante y al Cristo de la Agonía en García. Por otro lado, hay quienes también integran en esta lista al Señor de Mapimí de Cuencamé, Durango.³³⁹

³³⁹ La información de este párrafo fue tomada de la publicación de: Leslie Delgado, “Conoce a los hermanos del Santo Cristo de la Capilla de Saltillo”, Coahuila, Posta, 24 de julio de 2024, <https://www.posta.com.mx/mexico/conoce-a-los-hermanos-del-santo-cristo-de-la-capilla-de-saltillo/vl1596343>

A pesar del amplio listado, este puede pulirse aún más si nos avocamos a la comparación. No se trata de buscar solamente semejanzas generales entre los cristos, sino también diferencias, lo que permite ver las particularidades de cada caso. Para Jürgen Kocka, la historia comparada es un análisis sistemático que parte de preguntas directrices, por medio de las cuales se examinan “las semejanzas y diferencias de dos o más fenómenos históricos. Sobre esta base pretenden describir y explicar tales fenómenos con la mayor fiabilidad posible, así como también formular afirmaciones de amplio alcance sobre acciones, experiencias, procesos y estructuras históricas”.³⁴⁰

Si bien en este texto no se pretende hacer un ejercicio con base en la metodología de la historia comparada, sí resulta oportuno retomar el concepto anterior, especialmente para darnos cuenta de que comparar no es sinónimo de que dos o más cosas sean iguales ni de que podemos darlo por hecho solamente por sus semejanzas, pues las diferencias también tienen mucho que decirnos y permiten, como lo dijo Kocka, la historia comparada permite “describir y explicar tales fenómenos con la mayor fiabilidad posible”.³⁴¹

³⁴⁰ Jürgen Kocka, *Historia social y conciencia histórica* (Madrid: Marcial Pons, 2016), 43.

³⁴¹ Ibid.

Siguiendo esta línea, partimos de la principal semejanza que hay entre los cristos que enlistamos párrafos atrás, la fecha de su celebración o fiesta es el 6 de agosto, día de la Transfiguración del Señor. La selección de esta fecha para diversas advocaciones de Cristo en el país se desconoce a ciencia cierta, aunque claramente tiene que ver con la solemnidad de ese día. Arturo Villarreal señala que “todas las fechas patronales coinciden porque es mitad del verano asociado a las primicias al maíz, para pedirle por las lluvias, detener las granizadas y que no afecte las cosechas”.³⁴² Lo anterior nos hace considerar también a aquellos Cristo que se celebran en fechas cercanas, aunque no exactamente el mismo día.

Caso particular en la lista de cristos es el del Señor de la Expiración en Guadalupe, Nuevo León, quien se celebra el segundo martes posterior al día de Reyes (06 de enero). Si destacamos el caso anterior, la fecha no tendría un valor relevante, pues abre la posibilidad de incluir a otros cristos más allá del marco de la celebración, tal es el caso del Cristo del Ojo de Agua en Saltillo, celebrado el

³⁴² Leslie Delgado, “Los hermanos del Santo Cristo, historia y devoción,” *Capital Coahuila*, 25 de julio de 2024, <https://capitalcoahuila.com.mx/local/los-hermanos-del-santo-cristo-historia-y-devocion>.

segundo domingo de septiembre, y que, aunque ya no se ubica en las primicias, sí en la temporada de cosecha.

En este sentido, aunque la fecha de la fiesta es una semejanza importante, no es la única y tampoco es determinante, pues se integra un Cristo cuya celebración es muy distinta de los otros, y se dejan de lado a otro que, desde esta vía, tiene mayor similitud. Para poner un ejemplo de que lo casos norteros no son los únicos en celebrarse este día, podemos mencionar al Señor del Sacromonte en Zapopan, Jalisco o al Señor del Monte en Tlalpujahua, Michoacán, aun así, la lista puede seguir.

Otra de las semejanzas que a simple vista destaca es el hecho de que todos son cristos, pero no todos corresponden a la misma advocación. Todos son pasionistas, siendo la mayoría cristos crucificados, mientras que el único que es una advocación distinta es el Nazareno de Mazapil que representa a Jesús con la cruz auestas camino al Gólgota.³⁴³ Esta distinción podría parecer insignificante, pero cobra relevancia al considerar que las distintas imágenes de Jesús provocan en los fieles sentimientos y emociones muy diversas.

³⁴³ Son diversos los textos académicos y religiosos que brindan esta definición de Nazareno.

Además, la advocación va de la mano con los materiales de los que están elaborados estos cristos. Los crucificados en su mayoría –especialmente los más antiguos–, son de pasta de caña, material utilizado por los indios tlaxcaltecas. Esto contrasta con la imagen de Jesús Nazareno en Mazapil, el cual está elaborado en madera de roble,³⁴⁴ posiblemente de talla española.³⁴⁵ Si bien el objetivo de todas estas imágenes es la evangelización, desde sus materiales podemos ver su origen y el público –por llamarlo de alguna manera–, al que va dirigido.

La temporalidad de origen de las imágenes también es un elemento importante. Los cristos más antiguos del noreste –según el listado de párrafos anteriores– son: el Santo Cristo de la Capi-lla en Saltillo, el Señor de Tlaxcala en Bustamante, el Cristo de la Agonía en García y Nuestro Padre Jesús de Mazapil, todos ellos correspondientes al siglo XVII. Otros de temporalidad cercana son el Señor de Mapimí, Durango y el Señor de la Expi-ración de Guadalupe, Nuevo León, ambos de 1715. Respecto a la religiosidad en el noreste, Manuel Ceballos señala que la formación de esta región:

³⁴⁴ Daniel Prado, “Origen de la imagen,” en *Novena de la milagrosa imagen de Jesús Nazareno* (finales del siglo XIX).

³⁴⁵ Jiménez Sánchez, “La devoción a la imagen de Jesús Nazareno,” 88.

Estuvo ligado también a factores culturales fundamentales como lo fueron: el guadalupanismo y su formulación institucional como fue el establecimiento de los patronazgos, ya fueran propiamente guadalupanos -que sin duda fueron los fundamentales-, o inspirados en otras advocaciones religiosas como la de la Purísima Concepción, la Virgen del Refugio, la de Zapopan o la del Santo Niño de Atocha.³⁴⁶

El autor nos presenta una fuerte presencia de las devociones marianas en el norte, sin embargo, eso no evitó la existencia y consolidación de las devociones cristológicas de las que ya hemos hablado, especialmente de las más antiguas, las cuales corresponden no solo a un proceso de evangelización de la región, sino de consolidación de la fe católica por medio de su principal figura, Jesucristo.

Los párrafos anteriores fueron apenas un acercamiento a algunas de las devociones cristológicas del noreste, especialmente aquellas que han sido consideradas como “hermanas”³⁴⁷ por tener algunas similitudes, sin embargo, como ya lo vimos, también hay notables diferencias que permiten destacar sus particularidades. Este acercamiento a la comparación abre la puerta para elaborar un trabajo más amplio sobre el tema.

³⁴⁶ Ceballos Ramírez, “La conformación del noreste histórico mexicano,” 20.

³⁴⁷ Término utilizado y sugerido por el arquitecto Arturo Villarreal.

Una historia que continúa

En el presente apartado se desarrollará una parte de la historia de la devoción a Jesús Nazareno en Mazapil, tomando la información vertida aquí de la tesis “La devoción a la imagen de Jesús Nazareno en el Real de Minas de San Gregorio de Mazapil, 1697 a finales del siglo XIX” (2022) de autoría propia. Este apartado se centrará especialmente en la cuestión institucional, esto debido al uso de fuentes documentales.

La devoción al Cristo de Mazapil la podemos rastrear documental mente hasta el año de 1673, durante una visita pastoral, en la que se revisó la capilla de Jesús Nazareno, descrita como “devoción común del pueblo”.³⁴⁸ Podemos inferir que para ese momento la devoción ya estaba consolidada, aunque es imposible –hasta ahora– señalar una fecha concreta de su origen, puesto que no se sabe a ciencia cierta cuando fue que la imagen llegó a Mazapil y mucho menos quien fue el escultor que la elaboró, a pesar de ello, existe –como siempre ocurre con las imágenes religiosas– una leyenda de su aparición.

³⁴⁸ Garza Martínez y Pérez Zevallos, *Las visitas pastorales de Mazapil*, 144-146.

A finales del siglo XIX, el párroco de Mazapil, Daniel Prado Salcedo escribió dentro de la novena el “Origen de la imagen”, un breve texto que explica que:

La tradición más conforme y admitida que acerca de esta milagrosa imagen corre, es como sigue: A fines del siglo XVI, cuando Mazapil era gobernado por alcaldes, al volver unos operarios de sus trabajos, por el camino de un rancho llamado “Santa Olalla”, distante como 16 kilómetros al oriente de la cabecera, al llegar junto a un arbolillo (pino) que hasta el día se conoce con el nombre del “pinito”, les sorprendió ver una gran caja forrada de cuero, y perfectamente envisagrada y con grandes y macizas chapas asegurada; en medio de esta sorpresa no acertaron ni aún a acercarse e investigar el contenido de la caja, si no que juzgaron necesaria la intervención del Sr. Alcalde y acordaron quedarse unos al cuidado del hallazgo en tanto que otros venían al Real (como se llamaba entonces a Mazapil) a participar lo ocurrido al Sr. Alcalde, quien al recibir la noticia dirigióse acto continuo al lugar del hallazgo acompañado de sus coadjutores y gran parte del pueblo que le siguió atraído por la novedad. Llegado que hubieron, manda el Alcalde desclavar la caja, y cuál no sería la sorpresa de los presentes al encontrarse una imagen, la que luego que fue reconocida por el Alcalde, exclamó lleno de júbilo: “¡Mi Padre Jesús!”, título con que hasta el día se llama por los hijos de este mineral.³⁴⁹

³⁴⁹ Prado, “Origen de la imagen.”

Varias cuestiones destacan del párrafo anterior. La primera de ellas es el hecho de que esta historia ya se consideraba una tradición a finales del siglo XIX, y desde entonces se busca remontar el origen de la imagen a finales del siglo XVI, época en la cual se fue consolidando el real minero fundado en 1568. Vemos que se liga a esa etapa no solo por la fecha, sino por el contexto. Por un lado, se habla de operarios, lo que claramente, y entendiendo el contexto del lugar, se refiere a trabajadores mineros. Por otra parte, remite a la época con la frase “cuando Mazapil era gobernado por alcaldes”, añadiendo que fue el propio alcalde mayor quien, si bien no encontró la imagen, si abrió la caja donde esta se encontraba y además, con verla le dio nombre a la imagen: ¡Mi Padre Jesús! Este hecho, por lo menos para este caso en particular, justifica el nombre de este Cristo: Nuestro Padre Jesús.

Se hace la aclaración de que la justificación del nombre solo atañe a este caso, pues alrededor del mundo existen un sinnúmero de imágenes de Jesús Nazareno, cada una con su propia historia de origen. Esta advocación ha tenido un gran auge en España, especialmente durante las celebraciones de Semana Santa. Al respecto, Candelaria Alférez

indica que “el máximo exponente de la cultura procesional del Siglo de Oro [español]³⁵⁰ es la imagen de Jesús Nazareno con la Cruz a cuestas”.³⁵¹

Siguiendo esta línea, Cecilia Jiménez señala que “una hipótesis que parece cuadrar más es aquella que lleva a pensar que fueron los europeos que llegaron al mineral quienes llevaron consigo la devoción. La idea no parece tan descabellada si se piensa la manera en que Mazapil fue establecido y la fuerte devoción que en España se tuvo a dicha imagen”.³⁵² Esto tiene cierto sentido pues, por un lado, la imagen es de talla española, y por el otro, fueron justamente los ricos mineros de la región, de origen español, quienes consolidaron Mazapil, y no solo desde la economía, sino también desde la religión.

Para ampliar lo anterior, Jiménez se apoya en el artículo “La cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro: peregrinaciones antiguas y nuevas” de Gabriel Meléndez. En él, “el autor se apoya en *La Conquista de la Nuevo México* (1610) de Gaspar Pérez de Villagrà quien relata los rituales de la Semana Santa que se

³⁵⁰ El Siglo de Oro Español se dio entre los siglos XVI y XVII.

³⁵¹ Candelaria Alférez Molina, “Una hipótesis iconográfica sobre la imagen de Ntro. P. Jesús Nazareno de Priego de Córdoba,” *Jesús Nazareno*, año XXIX, no. 36 (abril 2012): 14.

³⁵² Jiménez Sánchez, “La devoción a la imagen de Jesús Nazareno,” 85.

llevaron a cabo en el año de 1548 cuando Juan de Oñate cruzó el norte de la Nueva España buscando conquistar nuevos lugares”.³⁵³ Para Meléndez, lo expresado por Pérez de Villagrà ha “servido de ancla para la idea de que la Cofradía de Nuestro Padre Jesús de Nazareno que hoy día sigue activa en Nuevo México se emparenta en forma directa con los rituales recetados por los franciscanos y en especial con los actos de penitencia que Juan de Oñate, reconocido fundador de Nuevo México, impuso sobre sí mismo”.³⁵⁴

Juan de Oñate fue “Un adelantado, conquistador y gobernador de Nuevo México. Nació en Zacatecas aproximadamente en 1549 y fue hijo de Cristóbal de Oñate, uno de los fundadores de Zacatecas”.³⁵⁵ Si consideramos este caso como un ejemplo, es viable la hipótesis en la que fueron los españoles y sus descendientes quienes integraron sus devociones personales y arraigadas a los espacios que conquistaban y poblaban en el nuevo mundo.

³⁵³ Ibid., 86.

³⁵⁴ Gabriel Meléndez, “La cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro. Peregrinaciones antiguas y nuevas,” en *La Semana Santa: Antropología y religión en Latinoamérica*, ed. José Luis Alonso Ponga et al. (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2008), 179.

³⁵⁵ Jiménez Sánchez, “La devoción a la imagen de Jesús Nazareno,” 86.

Volviendo al “Origen de la imagen” de Daniel Prado, además de la temporalidad que queda explicitada, también demarca un espacio del cual podemos señalar tres niveles. El primero de ellos es el “pinito”, lugar donde fue encontrada la imagen. Actualmente se desconoce el punto exacto, aunque varios pobladores argumentan conocerlo. Sin embargo, tiene sentido el lugar del hallazgo, pues dicha zona es nutrida en piño piñonero, algo que cuadra perfectamente y que además brinda un ápice de identidad a la historia. En segundo lugar, está Santa Olalla, “distante a 16 kilómetros de la cabecera”,³⁵⁶ lugar del cual se tiene el registro de minas más antiguo en el año de 1568³⁵⁷ y partir del cual se tomó el año para establecer la “fundación” de Mazapil.

Finalmente tenemos al protagonista de esta historia, Mazapil, lugar donde fue resguardada la imagen por ser la cabecera de la autoridad tanto civil como eclesiástica. En el “Origen de la imagen” se indica que “el alcalde y el pueblo hubieron adorado la santa imagen con la mayor devoción, rezando el rosario, [y] la condujeron a Mazapil; de pronto y por carecer de templo, fue colocada la

³⁵⁶ Actualmente el mapa lo ubica a 12.9 kilómetros de la cabecera.

³⁵⁷ Es posible que la fecha de fundación del real minero se haya dado debido a esto.

imagen en una humilde capilla, que desde que fue descubierto este mineral existió con el nombre de *La Veracruz*”.³⁵⁸

Como lo indica Prado, el templo no estaba en las mejores condiciones, pues para el año de 1648 “se encontraba en una de sus reconstrucciones, por lo tanto, los servicios religiosos tuvieron que ser realizados en la capilla del hospital de *La Veracruz*, cuyo dueño era Francisco de Elizondo, un rico minero, vecino de Mazapil y originario del Valle de Oyarzum, en la Provincia de Guipúzcoa, quien falleció en el año de 1653”.³⁵⁹ Como observamos, la documentación justifica hasta cierto punto la leyenda del traslado de la imagen.

Con el desarrollo de la devoción, su institucionalización fue necesaria. En el año de 1676,³⁶⁰ el diputado de la hermandad de Jesús Nazareno, Juan de Gaona, solicitó que “por sí y en nombre de los vecinos de él, tocante a la que la erijamos y fundamos pareciéndonos ser para una mayor gloria de Dios Nuestro Señor y bien de las almas de nuestros súbditos, la erección de dicha herman-

³⁵⁸ Prado, “Origen de la imagen.”

³⁵⁹ Jiménez Sánchez, “La devoción a la imagen de Jesús Nazareno,” 59.

³⁶⁰ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), sección Gobierno, serie Parroquia Mazapil, caja 1, carp. 16, año 1776, 1 f. Cabe señalar que la carpeta menciona la fecha del 31 de agosto de 1776, sin embargo, al no cuadrar con el momento del cual estamos hablando se infiere que es 1676.

dad en cofradía”.³⁶¹ A partir de esta información sabemos que previo a la erección de la Cofradía, existió una hermandad, ¿desde cuándo? Se desconoce, sin embargo podemos inferir que tenía cierta formalidad, pues no fue cualquier miembro quien solicitó la erección, sino el propio diputado.

Esta petición tardó veintiún años en conseguirse, pues fue hasta la visita pastoral de Fray Phelipe Galindo O.P., un 22 de febrero de 1697, que se fundaría Cofradía de Jesús Nazareno, acompañada de sus respectivas constituciones. La visita anterior –15 años antes de la erección de la Cofradía– estuvo a cargo del obispo Juan de Santiago de León y Garabito, aunque se desconoce el motivo de por qué en ese momento no se allá llevado a cabo la erección.

Volviendo al acta fundacional, se indica que:

Erigimos y fundamos dicha hermandad de Jesús Nazareno en cofradía, concediéndole y aplicándole como le concedemos y aplicamos todas las gracias e indulgencias que según derecho podemos conceder para el mayor bien espiritual de las almas de los cofrades que fueren de dicha cofradía, los cuales pueden ser y sean de todos estados y calidades de fieles cristianos, para el consuelo espiritual y temporal de todos.³⁶²

³⁶¹ Archivo Parroquial de Mazapil (APMaz), área disciplinar, sección gobierno, serie administración, caja 94, libro 1, exp. 1, f. 34v.

³⁶² APMaz, área disciplinar, sección gobierno, serie administración, c, 94, l. 1, e. 1, f. 34v.

¿Por qué si la devoción era fuerte en ese momento, había necesidad de institucionalizarla? Precisamente ahí está la respuesta. El logro de una devoción fuerte y consolidada debía ir de la mano de una estructura que la sostuviera. Serge Gruzinski explica que “la espera, el milagro, el aura que se extiende no bastan para sostener con suficiente fuerza un imaginario”.³⁶³ Por eso la erección formal de la cofradía funge como ese soporte estructural que, aunado a sus constituciones, permite “orientar a los fieles y su mirada, de regular su práctica y asegurar su reproducción”.³⁶⁴

Retomemos la última frase de Gruzinski, “asegurar su reproducción”, algo que claramente ha ocurrido a lo largo de los siglos, siguiendo vigente hasta la actualidad. A pesar de ello, es importante destacar que esa vigencia no ha sido lineal. Después de la fundación de la Cofradía de Jesús Nazareno, esta se mantuvo relativamente estable, o por lo menos vigente, hasta mediados del siglo XIX, cuando a causa de las Leyes de Reforma que fueron decretadas entre 1855 y 1863, la Cofradía no pudo sostenerse pues:

³⁶³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”* (1492-2019) (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 185.

³⁶⁴ Ibid.

no siendo fácil en las actuales circunstancias cuando la cofradía está reducida para el cumplimiento de sus cargas a los eventuales recursos de las limosnas, reintegrar a los fondos que correspondan de la cofradía porque debió considerar la disminución de ello con motivo de la ley de 25 de junio [Ley Lerdo] y fundó suprimir el gasto de música en las misas y así algunas de estas con previa ausencia de Vuestra Señoría Ilustrísima para estas tal gravamen de que debió conocer que no le era posible a la cofradía deshacerse después.³⁶⁵

Esto ocurrió en julio de 1857, momento que podemos considerar como la desaparición de la cofradía, más no de la devoción. A pesar de ello, esta situación no duró mucho, pues treinta y un años después, en septiembre de 1888 y a solicitud del párroco de Mazapil, Justino Amatón, se erige la Hermandad de Nuestro Padre Jesús. Llama la atención el hecho de que no se allá renovado como cofradía, sino como hermandad. Cecilia Jiménez indica que la hermandad no es en sí una extensión de la cofradía, pues al surgir en un contexto histórico distinto los motivos de su erección también lo son,³⁶⁶ aunque el objetivo que se mantiene es el de sostener la devoción por medio de “conmemorar constantemente sobre la pasión y muerte de Nuestro Divino Redentor”.³⁶⁷

³⁶⁵ APMaz, área disciplinar, sección cofradías y congregaciones, serie concepción, pilar, rosario y otras, subserie general, c. 82, l. 5, e. 1, f. 100v.

³⁶⁶ Jiménez, “La devoción”, p. 135.

³⁶⁷ APMaz, área: disciplinar, sección cofradías y congregaciones, se-

Uno de estos motivos es la Doctrina Social de la Iglesia, que surgió en el siglo XIX y que “se define como la enseñanza moral que en materia social, política, económica, familiar, cultural, realiza la Iglesia, expuesta en diversos escritos y pronunciamientos radiales por el Papa, organizaciones eclesiales y los Obispos. [...] que afectan históricamente al hombre y a la comunidad humana a nivel nacional e internacional”.³⁶⁸ Lo anterior dio un giro al catolicismo de la época –aunque sin cambiar sus bases–, lo que posiblemente influyó en la creación de la hermandad.

Con el pasar del tiempo, la hermandad también se fue apagando. Se desconoce un momento exacto, pero por la tradición oral se infiere que fue en el último tercio del siglo XX. De nueva cuenta esto no fue una limitación para la devoción. En 2015, y siguiendo los lineamientos de la Cofradía de 1697, especialmente por la tradición histórica, se formó la Cofradía de Nuestro Padre Jesús, la cual sigue vigente hasta la actualidad, con funciones un poco distintas, pero con el mismo objetivo, el impulso de la devoción.

rie humildad de Cristo y otras, subserie general, c. 86, c. 6, e. 5, fs. 2-3v, años: 1716-1948. Cofradía de N.P. Jesús, l. 2. 07 de agosto de 1827-11 de agosto de 1848.

³⁶⁸ Ricardo Azael Escobar Delgado, “La Doctrina Social de la Iglesia Fuentes y principios de los derechos humanos,” *Prolegómenos. Derechos y Valores* 15, no. 30 (2012): 100.

Expresiones de religiosidad popular como muestra de los vínculos con el noreste

Ese impulso a la devoción también está presente en las expresiones de religiosidad popular, las cuales son diversas y por medio de las cuales los fieles demuestran su fe. Si bien el presente libro colectivo tiene como objetivo general hablar de la historia de la Iglesia en el noreste de México, esta historia no solo se puede contar desde lo institucional. Pues la Iglesia se conforma también por sus miembros laicos y no solo por sus autoridades. Son justamente estos mismos laicos quienes mediante expresiones diversas demuestran su fe, en ocasiones en concordancia con las normas de la Iglesia Católica y otras ocasiones en disonancia.

Antes de entrar en materia es importante explicar que es la religiosidad popular. Son diversos los autores que se han esforzado por explicar el término. Uno de ellos es José Luis García, quien define la religiosidad popular como “un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante”.³⁶⁹ Un ejemplo claro son las danzas en las fiestas patronales, las

³⁶⁹ José Luis García García, “El contexto de la religiosidad popular,” en *La religiosidad popular*, vol. 1, coords. Carlos Álvarez Santaló et al. (Barcelona: Anthropos Editorial, 2003), 19.

cuales claramente surgen de un contexto religioso distinto, que es el prehispánico politeísta sin embargo son la inculturación se fueron asimilando como parte del catolicismo que es monoteísta.

García también señala que este tipo de religiosidad es “un producto híbrido, resultado del encuentro de la verdad oficial con la ignorancia del pueblo –formas inadecuadas de entender y de practicar la religión oficial–”.³⁷⁰ Por mi parte añadiría el hecho de que, además de que se desconoce la manera en que se debe practicar la religión oficial, la religiosidad popular va de la mano de las tradiciones, las cuales de generación en generación fueron transmitidas y que si bien se va adaptando a los nuevos tiempos, de cierto modo siguen vigentes.

La inculturación es un concepto relevante al hablar de religiosidad popular. Luis Maldonado señala que, el también llamado catolicismo popular es en primer lugar “un paradigma de ese hecho sociocultural tan trascendental hoy denominado inculturación. En segundo lugar, es un lenguaje religioso compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados según la interpretación que se les confiera”.³⁷¹

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Luis Maldonado, “La religiosidad popular,” en *La religiosidad popular*, vol. 1, coords. Carlos Álvarez Santaló et al. (Barcelona: Anthropos Editorial, 2003), 30.

Y efectivamente, la religiosidad popular tiene un lenguaje propio que va más allá de las normas establecidas por la Iglesia católica y que el pueblo lo vuelve común y lo hace propio. Tal es el caso de los exvotos pintados, los cuales surgen como inspiración de los retablos de las iglesias, de ahí que ese sea también un nombre por el que son conocidos. Solange Alberro define estas obras populares de la siguiente manera:

El retablo –una de las muchas modalidades del exvoto– no es más que otra modalidad de comunicación del ser humano con el más allá. Perteneciente a la categoría de sacrificios que pueden ser propiciatorios, rogatorios, expiatorios o de acción de gracias– aunque el agradecimiento por un favor recibido también puede expresarse por medio de la oración, la limosna, la adopción de un nombre de pila, la portación de un escapulario o de un hábito durante un periodo determinado, la promesa y sus infinitas variaciones.³⁷²

El exvoto pintado desgraciadamente se ha ido perdiendo, es decir, cada vez menos personas entregan una ofrenda de este tipo, aunque el exvoto de manera general sigue vigente: títulos universitarios, ecografías, cabello, ropa, fotografías, por mencionar algunos, sin embargo, la mayoría de las veces no las acompañan de nombres, fechas o el relato del milagro, lo que deja a estos objetos sin una historia que contar.

³⁷² Solange Alberro, “Retablos y religiosidad popular en el México del siglo XIX,” en *Retablos y exvotos* (México: Museo Franz Mayer, Artes de México, Colección Uso y Estilo, 2000), 12.

En el caso de Mazapil, la producción de exvotos pintados o retablos fue nutrida a lo largo del siglo XX. Es ahí encontramos un vínculo con el noreste, siendo diversos los retablos que se ofrendan de ciudades como Monterrey, Saltillo y Parras, los cuales podemos encontrar desde la década de los treinta. Para el caso de Monterrey, observamos un notorio urbanismo que contrasta con la ruralidad de Mazapil, pues los accidentes automovilísticos están presentes en los exvotos procedentes de esta ciudad.³⁷³

No es raro encontrar retablos de estas poblaciones, pues como lo vimos desde el inicio de este texto, siempre ha existido una circulación poblacional en esta región. Si bien inicialmente se debe a la cercanía entre estos espacios, los irés y venires en la economía minera del lugar han hecho que a lo largo de la historia los habitantes de Mazapil migren a lugares no tan lejanos –en la mayoría de los casos– con el fin de buscar nuevas oportunidades laborales.

Cuando las personas migran de un lugar a otro es común que lleven sus devociones consigo. Así como vemos ciertos espacios del noreste re-

³⁷³ El tema sobre los exvotos pintados en Mazapil aparece aquí de manera escueta ya que es un proyecto de tesis doctoral en desarrollo de la autora, el cual lleva por título “La devoción a Jesús Nazareno por medio de sus exvotos pintados. Mazapil, Zacatecas. Siglos XIX y XX”.

flejados en los retablos, también los encontramos presentes en las peregrinaciones y las danzas. Según diversos programas de las fiestas religiosas, peregrinaciones llegan de Monterrey, Saltillo, General Cepeda, Ramos Arizpe y Laredo, Tamaulipas. Esto solo hablando de las poblaciones del noreste, agreguemos además a los municipios vecinos del norte de Zacatecas –Concepción del Oro y el Salvador– y las diversas comunidades pertenecientes a Mazapil.³⁷⁴

Esto es solo lo que vemos en los programas, pues son cientos de personas las que llegan a peregrinar en grupos, familias o de manera individual sin formar parte del programa oficial. De ellos sabemos por las intenciones que pagan en misa y por los libros de visitantes que se dejan en la capilla para que los devotos puedan escribir sus peticiones y agradecimientos.

Esa es otra cuestión interesante de la religiosidad popular, todo aquello que sale de las manos de lo institucional. El programa comienza a elaborarse con meses de antelación por los encargados de la parroquia, se invita por medio de redes a anotarse para así ser contemplados no solo en él y en la misa. Aun así, son varias las peregrinaciones que llegan sin previo aviso, pero no por ello con menos devoción.

³⁷⁴ Para obtener esta información, se revisaron los programas de los últimos 10 años.

Respecto a las danzas, es usual que cada peregrinación lleve la suya, ya sea porque ellos mismos la conformaron o porque la contrataron para acompañarlos. Un caso que destaca es el de Danza India Monterrey, quienes han conformado un grupo que peregrina a Mazapil desde el año de 1976, siendo hasta ahora la danza más antigua registrada y que además lo han hecho ininterrumpidamente. Ellos son una muestra de perseverancia y devoción.

A pesar de todas las alegrías que la fiesta trae consigo, no ha quedado exenta de episodios tristes. El 29 de julio de 2015, durante el primer día del novenario, un camión de volteo se estampó contra la peregrinación. Fueron cientos los heridos, otros tantos fallecieron en el lugar, y en el lapso de un mes fallecieron 28 personas a causa del accidente. Varios de ellos justamente vivían en Saltillo y Monterrey, ciudades que además brindaron auxilio a todas las personas que llegaron.

Es importante señalar que Mazapil, aunque el INEGI lo señale como un asentamiento urbano, sigue siendo rural. No se cuentan con los servicios médicos necesarios, y las distancias para obtener ayuda son enormes. Ese día lo más práctico y seguro fue subir a los heridos en camionetas

y viajar a las vecinas poblaciones de Concepción del Oro y Saltillo, siendo algunos de ellos enviados posteriormente a Monterrey.

Los casos anteriores de religiosidad popular no son nuevos ni únicos, en muchas partes del mundo ocurren, sin embargo, para el objetivo de este texto, nos permitieron observar una relación entre poblaciones que trasciende y se mantiene.

Consideraciones finales

Este breve análisis permitió dar una mirada distinta a una relación que ya es bien sabida por los habitantes de la región, pero que no se puede dar por sentado, pues es necesario problematizar dicho fenómeno para entenderlo con mayor profundidad. Por medio de temas muy diversos –pero unidos entre sí– logramos vislumbrar el vínculo existente entre Mazapil y algunas poblaciones del noreste, el cual existe ya que Mazapil también es parte de él, aunque la visión contemporánea del no siempre lo incluya.

En esta ocasión, la religiosidad católica –tanto la popular como la institucional– sirvió como parteaguas para un estudio que puede ampliarse aún más. Pensar un espacio desde la fe, abre la

visión más allá de delimitaciones preestablecidas, tanto las jurídicas como las eclesiásticas, pues permite observar cambios, continuidades y procesos desde aspectos culturales e identitarios, que suelen estar arraigados en tradiciones.

Así como la devoción al Cristo de Mazapil tuvo un inicio, desarrollo, consolidación y permanencia, la situación fue similar –aunque con características propias– en el caso de los otros cristos del noreste aquí mencionados. Desde lo institucional o la religiosidad popular, como lo vimos en el desarrollo de este texto, se da cuenta de la importancia de la fe para el análisis de ciertos fenómenos.

Cabe retomar un aspecto que ya se ha mencionado levemente con anterioridad: pensar en historia de la Iglesia es pensar también en esas formas distintas que la conforman y la nutren, y que justamente se mezclan con las institucionales, siendo esto un sustento fuerte para la fe de los creyentes dentro de la Iglesia católica.

Bibliografía

Alberro, Solange. "Retablos y religiosidad popular en el México del siglo XIX." En *Retablos y exvotos*. México: Museo Franz Mayer; Artes de México, Colección Uso y Estilo, 2000.

Alfárez Molina, Candelaria. "Una hipótesis iconográfica sobre la imagen de Ntro. P. Jesús Nazareno de Priego de Córdoba." *Jesús Nazareno*, año XXIX, no. 36 (abril 2012): 14-19.

Ceballos Ramírez, Manuel. "La conformación del noreste histórico mexicano larga duración, identidad y geopolítica." *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, no. 65 (2006): 7-37.

Cuello, José. *El norte, el noreste y Saltillo en la historia colonial de México*. Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo, 1990.

Delgado, Leslie. "Conoce a los hermanos del Santo Cristo de la Capilla de Saltillo." *Posta*, 24 de julio de 2024. <https://www.posta.com.mx/mexico/conoce-a-los-hermanos-del-santo-cristo-de-la-capilla-de-salttillo/vl1596343>.

Delgado, Leslie. "Los hermanos del Santo Cristo, historia y devoción." *Capital Coahuila*, 25 de julio de 2024. <https://capitalcoahuila.com.mx/local/los-hermanos-del-santo-cristo-historia-y-devocion>.

Escobar Delgado, Ricardo Azael. "La Doctrina Social de la Iglesia Fuentes y principios de los dere-

chos humanos.” *Prolegómenos. Derechos y Valores* 15, no. 30 (2012): 99-117.

Garza Martínez, Valentina. “Corrientes migratorias, ocupación y formación de espacios regionales en el noreste novohispano.” En *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina*, editado por Ingrid Wehr, 271-282. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2006.

Garza Martínez, Valentina, y Juan Manuel Pérez Zevallos. *Las visitas pastorales de Mazapil, 1572-1856*. México: Instituto Zacatecano de Cultura; CIESAS, 2007.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Jiménez Sánchez, Diana Cecilia. “La devoción a la imagen de Jesús Nazareno en el Real de Minas de San Gregorio de Mazapil, 1697 a finales del siglo XIX.” Tesis de maestría en Estudios Sociales y Humanos, El Colegio de Jalisco, 2022.

Jiménez Sánchez, Diana Cecilia. “Mazapil y Saltillo una región más allá de los límites políticos que le impusieron (1854-1906).” Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma de Coahuila, Escuela de Ciencias Sociales, 2016.

Kocka, Jürgen. *Historia social y conciencia histórica*. Madrid: Marcial Pons, 2016.

Maldonado, Luis. "La religiosidad popular." En *La religiosidad popular*, vol. 1, coordinado por Carlos Álvarez Santaló et al., 30-43. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

Martínez Sánchez, Lucas. *Guachichiles y franciscanos. En el libro más antiguo del convento de Charcas*, 1586-1663. Saltillo: Consejo Editorial, 2009.

Meléndez, Gabriel. "La cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro. Peregrinaciones antiguas y nuevas." En *La Semana Santa: Antropología y religión en Latinoamérica*, editado por José Luis Alonso Ponga et al., 179-191. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2008.

**La negociación social a través de la religión:
Las cofradías de Saltillo y San Esteban
(siglos XVII y XVIII)³⁷⁵**

Marlen Edrei Durón Salazar

La conquista del noreste novohispano comenzó en 1540 con la búsqueda de yacimientos de plata y el descubrimiento de los reales de minas de Zacatecas, lo que impulsó el poblamiento de la región mediante villas y misiones, especialmente franciscanas. Sin embargo, la hostilidad del territorio limitaba la permanencia de grandes poblaciones. Desde los primeros establecimientos coloniales en México, la Iglesia fue un pilar fundamental en la fundación de las comunidades, dotando a sus feligreses de una identidad religiosa a través de un conjunto de prácticas colectivas que brindaban un sentido particular a la vida cotidiana. Este trabajo se enfoca en dos asentamientos del noreste mexicano, Saltillo y San Esteban de la Nueva Tlaxcala, que, aunque culturalmente diferentes, establecieron un complejo sistema de convivencia articulado, en gran medida, a través de sus cofradías.

³⁷⁵ Esta investigación formó parte del proyecto PAPIIT IN400420 “El clero indígena y mestizo en la América española: formación, políticas y debates en el viejo y el nuevo mundo”.

El estudio de las cofradías ha sido abordado desde diversas perspectivas y metodologías, siendo las más comunes la historia eclesiástica, económica y cultural. Entre estos estudios destaca el trabajo de William Callahan, quien analiza las cofradías como formadoras de un culto local basado en la comunidad, lo que él denomina una “geografía sagrada”. De manera similar, Rafael Castañeda explica que, aunque la mayoría de las cofradías tenían un carácter casi universal, adquirirían características específicas de la región en la que se encontraban. Otros autores relevantes son Asunción Lavrin, con su trabajo sobre “economías material y espiritual” y Dagmar Bechtloff, quien estudió la relación política y económica de las cofradías en una sociedad intercultural.

En los últimos años, ha crecido el interés por estudiar estas corporaciones desde un aspecto social. Gabriela Solís Robledo (2003) analizó cómo estas organizaciones ofrecieron un espacio para la población indígena en Yucatán. Un aporte importante proviene del libro coordinado por Teresa Eleazar y Ricardo Jarillo (2018), en el que se explora cómo una cofradía, abierta a todos los orígenes socio-raciales, contribuyó a la cohesión social en la Nueva España. Por su parte, Gerardo Lara Cisneros profundizó en cómo las comuni-

dades indígenas reinterpretaron el cristianismo dentro del sistema colonial y destacó el papel de las cofradías como espacios para la preservación de la identidad indígena.

Según Teresa Eleazar, las cofradías pueden entenderse como formas de organización, cohesión social, integración e identidad, así como espacios para la conservación cultural. Proporcionaban a sus miembros estabilidad social, material y espiritual, convirtiéndose en elementos clave dentro de las comunidades coloniales. El estudio de las cofradías revela que estas corporaciones no solo tenían una función devocional, sino también un papel central en la construcción de una identidad religiosa y cultural. Según Stuart Hall, la identidad se construye a través de la interacción con las instituciones y los discursos culturales. Olga Lucía Molano define la identidad cultural como un proceso en evolución, alimentado por la memoria histórica y prácticas compartidas. En este sentido, la pertenencia a una cofradía permitía a sus miembros apropiarse de símbolos y rituales, reforzando su identidad social y cultural. A través de estos espacios, tlaxcaltecas y españoles compartían responsabilidades y devociones, lo que generaba un entorno donde las diferencias sociales podían atenuarse momentáneamente en favor de la cohesión comunitaria.

El establecimiento poblacional y eclesiástico en una zona de frontera

Los primeros pobladores de Saltillo eran comerciantes que aprovecharon las tierras fértiles para el cultivo de granos, los cuales intercambiaban con poblaciones del centro y sur de Nueva España.³⁷⁶ Durante el siglo XVII, Saltillo se consolidó como un centro comercial relevante, atrayendo comerciantes y visitantes de diversas regiones gracias a su feria anual. En términos eclesiásticos, la villa quedó inicialmente bajo la jurisdicción del obispado de Guadalajara hasta 1777, cuando pasó a formar parte del nuevo obispado de Linares, Nuevo León. Antes de este cambio, la parroquia de Santiago era la única en la región, desempeñando un papel fundamental en la vida religiosa y social de los habitantes. Es importante resaltar que Saltillo fue fundada como un beneficio curado, algo poco común en otras parroquias de la época.³⁷⁷

El establecimiento poblacional se vio marcado por las tensiones con los grupos indígenas nómadas, como los guachichiles y los indios rayados, quienes resistían la expansión española. Entre 1577 y 1589, se registraron al menos cuatro ataques

³⁷⁶ Arnoldo Hernández, “La feria de Saltillo durante el siglo XIX”, *Revista de Historia Coahuilense*, no. 98 (2009), 25.

³⁷⁷ Rodolfo Aguirre, “Parroquias”, Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series, no. 10 (2020).

indígenas reportados por Francisco de Urdiñola, el último de los cuales fue resuelto pacíficamente en 1589.³⁷⁸

Ante la dificultad de mantener el asentamiento español, la Corona decidió replicar el modelo exitoso aplicado en Querétaro y San Luis Potosí, trasladando poblaciones indígenas aliadas para repoblar la región. En 1591, 61 familias tlaxcaltecas y 16 solteros provenientes de Tepeticpac, Ocotelulco, Quiahuiztlan y Tizatlán fueron enviados a Saltillo, fundando el pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala.³⁷⁹ Este modelo de colonización combinó el establecimiento español con el indígena, creando una dualidad territorial y cultural. Mientras la villa de Santiago del Saltillo estaba habitada mayoritariamente por españoles, el pueblo de San Esteban albergaba a los tlaxcaltecas aliados, separados geográficamente por una simple acequia.

En San Esteban se construyeron un templo, un hospital y un convento franciscano, siguiendo el modelo aplicado en Tlaxcala. Por su parte, en Saltillo, los españoles construyeron en 1614 la capilla de Ánimas, que más tarde se convirtió en

³⁷⁸ Vito Alessio Robles, *Coahuila y Texas en la época colonial* (México: Editorial Cultura, 1938), 37.

³⁷⁹ Carlos Manuel Valdés, *Los tlaxcaltecas en Coahuila* (San Luis Potosí: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999), 7.

la sede del Santo Cristo, una imagen religiosa que adquiriría gran relevancia para ambas comunidades, sirviendo como símbolo de cohesión e identidad religiosa en el noreste novohispano. La fundación conjunta de estas dos comunidades permitió una convivencia compleja pero enriquecedora, donde las diferencias culturales y sociales se gestionaban en espacios compartidos, especialmente en las prácticas religiosas. Las cofradías, como espacios de devoción y organización social, jugaron un papel esencial en esta dinámica, permitiendo que españoles y tlaxcaltecas compartieran tradiciones, rituales y espacios sagrados.

Cofradías españolas y tlaxcaltecas

Según Teresa Eleazar, las cofradías pueden entenderse como formas de organización, cohesión social, integración e identidad, así como espacios para la conservación cultural.³⁸⁰ Proporcionaban a sus miembros estabilidad social, material y espiri-

³⁸⁰ Teresa Eleazar, “Cohesión e identidad colectiva en el México virreinal: Un estudio de caso, la cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario, siglos XVII y XVIII”, en *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, coord. Teresa Eleazar (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 11.

tual, convirtiéndose en elementos clave dentro de las comunidades coloniales. En el contexto de Saltillo y San Esteban, las cofradías desempeñaron un papel fundamental tanto en la vida religiosa como en la negociación social entre españoles y tlaxcaltecas. Desde el siglo XVI, ambas comunidades convivían en el área de lo que hoy es Saltillo. Durante más de un siglo, coexistieron cofradías con nombres similares pero fundadas por separado y con variaciones en su organización social. Algunas pertenecían a la villa de españoles, mientras que otras eran propias del pueblo tlaxcalteca.

El estudio de estas cofradías se basa en gran medida en los libros de cargo y data, documentos fundamentales que registraban las cuentas, asientos de cofrades, visitas pastorales, peticiones al obispo y defunciones. Estos libros ofrecen información valiosa sobre la estructura interna de las cofradías, sus miembros y sus actividades económicas y religiosas. Además, se consultaron actas de cabildo y otras fuentes documentales que enriquecen el análisis. El estudio de las cofradías revela que estas corporaciones no solo tenían una función devocional, sino también un papel central en la construcción de una identidad religiosa y cultural entre los habitantes de Saltillo y San Esteban. La identidad religiosa se consolidaba mediante la

participación en ritos y festividades que ofrecían un sentido de pertenencia a los cofrades. Según Stuart Hall, la identidad se construye a través de la interacción con las instituciones y los discursos culturales.³⁸¹

La identidad cultural dentro de las cofradías estaba estrechamente ligada a la permanencia en la comunidad y a la adaptación de tradiciones indígenas y españolas en un mismo espacio devocional. Olga Lucía Molano define la identidad cultural como un proceso en evolución, alimentado por la memoria histórica y prácticas compartidas.³⁸² En este sentido, la pertenencia a una cofradía permitía apropiarse de símbolos y rituales, reforzando la identidad social y cultural de sus miembros. Este sentido de pertenencia se manifestaba claramente en la interacción cotidiana dentro de las cofradías. Quienes ingresaban a ellas asumían no sólo un rol organizacional sino una identidad religiosa compartida con el grupo. A través de los libros de cargo y data se observa cómo la continuidad de las actividades religiosas fortalecía las conexiones entre miembros y comunidad.

³⁸¹ Stuart Hall y Paul du Gay, comps., *Cuestiones de identidad cultural*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003).

³⁸² Olga Lucía Molano L., "Identidad cultural. Un concepto que evoluciona", *Revista Opera*, no. 7 (2007), 69.

Las cofradías en Saltillo y San Esteban no solo eran estructuras religiosas, sino también microcosmos sociales que reflejaban en pequeña escala las dinámicas sociales, económicas y culturales de la Nueva España. A través de su organización interna, sus actividades económicas y sus rituales religiosos, estas corporaciones reproducían las jerarquías y las interacciones propias de la sociedad colonial, al tiempo que ofrecían un espacio donde estas mismas estructuras podían ser negociadas o reinterpretadas.³⁸³ Dentro de estos espacios, tlaxcaltecas y españoles compartían responsabilidades y devociones, lo que generaba un entorno donde las diferencias sociales podían atenuarse momentáneamente en favor de la cohesión comunitaria. No obstante, la composición de algunas cofradías todavía reflejaba la segmentación social, ya que ciertos cargos administrativos solían ser ocupados por españoles o miembros de las élites locales, evidenciando la dualidad de estos microcosmos: eran tanto espacios de integración como de reproducción de desigualdades.³⁸⁴

³⁸³ David Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados: La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces* (Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 2022), 19.

³⁸⁴ Eleazar, "Cohesión e identidad colectiva en el México virreinal", 11.

La Villa de Santiago del Saltillo y sus cofradías

En la villa española de Santiago del Saltillo se fundaron cinco cofradías principales entre los siglos XVII y XVIII. Aunque no siempre se conoce la fecha exacta de su fundación, documentos como actas de cabildo y visitas pastorales permiten establecer su cronología aproximada.³⁸⁵ La única cofradía fundada a finales del siglo XVIII fue la de las Benditas Ánimas del Purgatorio, en 1797. A continuación, se presenta un cuadro con las principales cofradías de la villa y sus características más relevantes:

Tabla 1. Cofradías de la Villa de Santiago del Saltillo

Nombre	Fundación	Personas que podían entrar	Pago por asiento.	Gobierno	Sustento económico
Archicofradía del Divinísimo Señor Sacramentado o Cofradía del Santísimo Sacramento	Principios del Siglo XVII	Personas de Saltillo y poblados cercanos. Personas de toda clase socioeconómica	2 pesos	Mayordomo (todos pertenecientes a la élite saltillense) 2 diputados	Cultivo de parras.

³⁸⁵ Archivo Municipal de Saltillo (AMS), Fondo Actas de Cabildo (en adelante AC), libro 1, título I, acta 174, foja 182.

Cofra- día de Nuestra Señora de la Soledad o Her- mandad del Divino Salvador	Principios del Siglo XVIII	Vecinos de la Villa	2 pesos	Hermano Mayor Capitanes y oficiales generales Fiesteros -Colectores	Asientos y jornales.
Cofra- día de Nuestra Señora del Rosario	Principios del Siglo XVII	Espanoles y tlaxcaltecas	2 pesos	Mayordomo (en su mayoría pertene- cientes a la élite Saltillense) Tesorero	Renta de mulas Donaciones
Cofra- día de las Ben- ditas Ánimas del Pur- gatorio	13 de sep- tiembre de 1797	Espanoles y tlaxcaltecas vivos Espanoles y tlaxcaltecas difuntos	2 pesos por es- pañoles y tlax- caltecas vivos. 4 pesos para los espa- ñoles y tlaxcal- tecas difuntos.	Mayordomo Dos tesoreros	Dinero a réditos. Renta de la casa

Cofradía del Santo Cristo de la Capilla	14 de agosto de 1743	Espanoles, tlaxcaltecas, esclavos, vecinos de otros poblados.	Variaba entre 1 y 1.5 pesos. También aceptaban limosnas en especie y servicios.	Mayordomo 4 Diputados (dos para la villa y dos para el pueblo) Secretario	Dinero a réditos. Donaciones

Fuente: Libros de cargo y data de las cofradías.³⁸⁶

Las cofradías de la villa tenían estructuras organizativas complejas. Los mayordomos supervisaban las actividades y llevaban los registros financieros, mientras que los tesoreros y colectores se encargaban de la administración económica y la recolección de limosnas.³⁸⁷ En algunos casos, como en la Cofradía del Santísimo Sacramento, los diputados cumplían funciones adicionales como la de tesorero y colector. La Cofradía del Santo Cristo de la Capilla fue especialmente significativa en

³⁸⁶ Archivo Parroquial del Sagrario de la Catedral de Saltillo (en adelante APSCS), Fondo Colonial (en adelante FC), caja 5, folder 3, expediente 1; c. 7, f. 2, e. 1; c. 32, f. 5, e. 1; c. 1, f. 4, e. 1; c. 6, f. 3, e. 1; caja 13, f. 5, e. 1; caja 10, f. 1, e. 1; c. 10, f. 2, e. 1; c. 50, f. 2, e. 1; caja 27, f. 1, e. 2; caja 28, f. 3, e. 1.

³⁸⁷ En la limosna en especie era común que se colectara, maíz, chile y jabón.

Saltillo. Fundada en 1743,³⁸⁸ atrajo rápidamente a numerosos cofrades, incluidos miembros prominentes de la sociedad saltillense, como María Almandós y varios presbíteros.³⁸⁹ A diferencia de otras cofradías, esta organización acogía a personas de distintas clases sociales y orígenes étnicos, lo que contribuyó a su gran popularidad. La pertenencia a una cofradía ofrecía beneficios espirituales y sociales, como el derecho a entierros dignos, misas por el alma de los difuntos y acceso a redes de ayuda mutua en caso de enfermedad o necesidad económica. Estas organizaciones también desempeñaban un papel importante en la vida litúrgica y social de la comunidad, organizando procesiones, festividades religiosas y actividades caritativas.

San Esteban de la Nueva Tlaxcala y sus cofradías

En San Esteban de la Nueva Tlaxcala, los tlaxcaltecas también establecieron cofradías que reflejaban sus propias tradiciones y necesidades religiosas. Las primeras cofradías, como la del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora del Rosario, surgieron a principios del siglo XVII.

³⁸⁸ APSCS, FC, c. 27, f. 1, e. 2.

³⁸⁹ APSCS, FC, c. 10, f. 2, e. 1.

Tabla 2. Cofradías pertenecientes al pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala

Nombre	Fundación	Personas que podían entrar	Pago por asiento	Gobierno	Sustento económico
Archicofradía del Divinísimo Señor Sacramento o Cofradía del Santísimo Sacramento	Principios del siglo XVII	Tlaxcaltecas y españoles	Tlaxcaltecas 2 reales Españoles 4 reales, si era su voluntad, más de esto.	Mayor-domo Prioste Diputado	Limosnas recolectadas en la trasquila de la hacienda de Patos Renta de los cuartos del hospital
Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad	1793	Tlaxcaltecas y españoles	2 reales	Hermano Mayor Recolector Conciliadores	Dinero a réditos Renta de los cuartos del hospital.
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	Principios del Siglo XVII	Tlaxcaltecas y españoles muchos de ellos pertenecientes a la élite saltillense	2 reales	Mayor-domo Prioste Diputados	Limosnas recolectadas en las trasquilas de las haciendas de Patos y Potosí. Venta de especias y granos donados

Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio	20 de agosto de 1760	Espanoles y tlaxcaltecas vivos y difuntos	2 reales por persona viva 4 reales por difunto	Mayor-domo Ayudante 4 diputados	Dinero a réditos Limosnas en el pueblo y en las trasquilas de la hacienda de Patos Venta de especias y granos donados.

Fuentes: registros de cargo y data.³⁹⁰

Las cofradías tlaxcaltecas compartían algunas similitudes con las españolas, pero también presentaban características distintivas. Por ejemplo, en la Cofradía del Santísimo Sacramento, los tlaxcaltecas pagaban dos reales por asiento, mientras que los españoles podían contribuir con cuatro reales si así lo deseaban.³⁹¹ Este sistema permitía la integración de diferentes grupos sociales dentro de la misma organización religiosa.

³⁹⁰ Archivo Parroquial de San Esteban (en adelante APSE), Libro de la cofradía de ánimas, 1804; Libro de la cofradía de la soledad; Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, 1785; Libro de la Cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado, 1782; Libro de Fábrica, 1777; Libro de la hermandad de la Soledad, 1794.

³⁹¹ APSE, Libro de la Cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado, 1782.

La estructura organizativa de las cofradías tlaxcaltecas incluía figuras como el mayordomo, el prioste (equivalente al tesorero) y los diputados encargados de la recolección de limosnas.³⁹² Algunas cofradías, como la de las Benditas Ánimas del Purgatorio, aceptaban tanto cofrades vivos como difuntos, cobrando tarifas diferenciadas por cada uno. Un rasgo destacado de las cofradías tlaxcaltecas era su apertura hacia los vecinos españoles. En muchas de estas organizaciones, españoles y tlaxcaltecas compartían espacios de devoción y prácticas religiosas, promoviendo la cohesión social entre ambas comunidades.³⁹³

¿Una razón para ser tlaxcaltecas? Los privilegios como estrategia de negociación en las cofradías.

Los tlaxcaltecas fueron considerados aliados y, en consecuencia, obtuvieron exenciones tributarias, el derecho a portar armas, montar a caballo y ciertos beneficios económicos.³⁹⁴ Además, se les garantizó la fundación de pueblos autónomos, como San Esteban de la Nueva Tlaxcala, bajo la super-

³⁹² APSE, Libro de la hermandad de la Soledad, 1794.

³⁹³ Arturo Villarreal, "De cofradías y obras pías", en *Saltillo Mágico*, Tomo II (Saltillo, Coahuila: Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de Cultura, 2011), 73.

³⁹⁴ Valdés, *Los Tlaxcaltecas en Coahuila*, 7.

visión de frailes franciscanos, quienes actuaban como intermediarios clave entre la Corona y los indígenas, matizando así su autonomía absoluta.³⁹⁵

Este estatus privilegiado se reflejaba también en las cofradías. A diferencia de otros grupos indígenas, los tlaxcaltecas podían fundar y administrar sus propias cofradías, permitiéndoles un mayor grado de autogestión en sus asuntos religiosos y comunitarios.³⁹⁶ En las cofradías tlaxcaltecas, era común ver la participación de españoles, lo que sugiere que estas corporaciones ofrecían un espacio de negociación donde las diferencias sociales y étnicas se gestionaban en favor de beneficios mutuos. Para los españoles, especialmente los de menor estatus, unirse a estas cofradías podía significar acceso a redes de apoyo y beneficios espirituales. Para los tlaxcaltecas, la presencia española podía reforzar su prestigio y su rol de intermediarios.

¿Qué privilegios eran diferentes a los de la villa? Muchos de estos iban ligados directamente con el hecho de ser un pueblo tlaxcalteca que dependía del clero regular. Si bien esta dependencia de los franciscanos limitaba su autonomía, también los protegía de la jurisdicción

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Eleazar, "Cohesión e identidad colectiva", 81.

episcopal directa, ya que muchas de las peticiones que se llegaron a hacer a las cofradías por parte del obispado aplicaron únicamente para las cofradías de la villa (esto a pesar de que, formalmente, todas las cofradías dentro de una diócesis debían estar subordinadas a la mitra).³⁹⁷ Por ejemplo, se pedía que cada cofradía y fábrica tuviera un arca de tres llaves, el sobrante de cada año se debía introducir en el arca nuevamente, los gastos extraordinarios no debían sobrepasar los 20 pesos y en caso de experimentar quiebra en las cofradías por negligencia y omisión, era culpable el vicario y oficiales que tuvieran llave del arca.³⁹⁸ Esto no se aplicó con el mismo rigor a las cofradías de San Esteban; había gastos extraordinarios que sobrepasaban esta cantidad, y cuando las cofradías quebraron, no se hizo responsable a nadie.

Además de estar exentos en la práctica de la jurisdicción episcopal, otro privilegio de los cofrades de San Esteban era que estaban libres de pagar más fiestas que no fueran propias de su cofradía,

³⁹⁷ A pesar de que las primeras fundaciones de cofradías hechas en pueblos de indios eran independientes de la jurisdicción de los obispos, a partir del tercer concilio provincial mexicano, se empezó a poner especial atención en la autoridad que los obispos debían tener sobre estas. Rodolfo Aguirre, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017), 13.

³⁹⁸ APSCS, FC, c. 12, f. 2, e. 1, f. 9.

pues vemos que en las constituciones sinodales del obispado de Guadalajara de noviembre de 1753 así se mandó: “[...] que no obliguéis a ningún pueblo de indios, hospitales o cofradías a que paguen más fiestas y las de su advocación, aniversarios de sus cofrades y difuntos [...]”.³⁹⁹

Aunado a esto, Cecilia Sheridan señala que ser tlaxcalteca en el noreste novohispano equivalía a gozar de ciertos privilegios que otros grupos indígenas no tenían, lo que los posicionaba en una situación intermedia entre los españoles y los pueblos considerados “indómitos”. Las cofradías también ofrecían beneficios tangibles. Por ejemplo, proporcionaban fondos para entierros dignos, organizaban misas por las almas de los difuntos y ayudaban a sus miembros en tiempos de necesidad.⁴⁰⁰ Estas prestaciones hacían que la membresía en una cofradía tlaxcalteca fuera muy valorada.

Otro aspecto a destacar es que las cofradías permitían una forma de preservación cultural dentro del sistema colonial. Más que una “resistencia” abierta, estas corporaciones, especialmente las tlaxcaltecas, mantenían prácticas comunitarias y desarrollaban dinámicas que re-

³⁹⁹ APSE, Libro de gobierno 1777-1820, fojas 6-10.

⁴⁰⁰ Sheridan, “Indios Madrineros”, 51.

forzaban su identidad étnica dentro de los márgenes permitidos por la Iglesia⁴⁰¹. El conservar el culto a una imagen de Cristo con características propias, por ejemplo, puede interpretarse como una estrategia para mantener una expresión religiosa particular sin desafiar la ortodoxia. En resumen, las cofradías funcionaron como espacios de negociación social y cultural en el noreste novohispano. Aunque las diferencias sociales persistían, las prácticas religiosas compartidas permitían crear vínculos que trascendían las divisiones étnicas. La participación conjunta en estas corporaciones religiosas facilitó una convivencia funcional entre españoles y tlaxcaltecas, consolidando así la estabilidad social en la región.

La influencia devocional y la formación de la identidad religiosa en un territorio compartido.

Las devociones compartidas entre las comunidades españolas y tlaxcaltecas en Saltillo y San Esteban jugaron un papel crucial en la construcción de una identidad religiosa común. A pesar de sus diferencias culturales y sociales, las prácticas religiosas ofrecieron un terreno donde ambas comu-

⁴⁰¹ Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*, 22.

nidades pudieron interactuar y encontrar puntos de convergencia.⁴⁰² Las cofradías fueron espacios clave en este proceso de integración. A través de rituales religiosos, festividades y actividades caritativas, las cofradías fomentaban lazos de fraternidad entre sus miembros, sin importar su origen étnico o estatus social.⁴⁰³ En estos espacios, españoles y tlaxcaltecas compartían la devoción hacia las mismas imágenes y participaban en ceremonias colectivas que fortalecían el sentido de comunidad.

En Saltillo y San Esteban, las devociones se centraron en figuras marianas y en la Pasión de Cristo. Entre las advocaciones más relevantes se encontraban la Virgen del Rosario, la Virgen de la Soledad, el Santísimo Sacramento y las Benditas Ánimas del Purgatorio. El culto al Santo Cristo de la Capilla adquirió una especial relevancia en ambas comunidades. Esta imagen fue venerada por españoles y tlaxcaltecas, convirtiéndose en un símbolo de unidad religiosa. La cofradía encargada de su cuidado aceptaba miembros de ambos grupos, así como esclavos y habitantes de otros pueblos cercanos, lo que fortalecía aún más su pa-

⁴⁰² APSCS, FC, c. 12, f. 2, e. 1, f. 9.

⁴⁰³ Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia: La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural* (Zinacantepec, México: El Colegio de Michoacán y El Colegio Mexiquense, 1996).

pel integrador.⁴⁰⁴ Las festividades religiosas ofrecían espacios de convivencia donde las diferencias sociales se atenuaban. Durante las procesiones, por ejemplo, todos los cofrades marchaban juntos, portando estandartes y velas, independientemente de su origen. La participación conjunta en estas celebraciones reforzaba la identidad colectiva y permitía a los individuos sentirse parte de un mismo cuerpo religioso.

Las prácticas devocionales y las actividades caritativas contribuyeron a la formación de una identidad religiosa compartida entre españoles y tlaxcaltecas. Aunque las diferencias sociales y culturales no desaparecieron por completo, las cofradías ofrecieron espacios donde las comunidades podían interactuar en términos de igualdad espiritual. El concepto de hermandad fue central en este proceso. Al integrarse en una cofradía, los individuos se convertían en “hermanos” bajo la mirada de Dios, lo que diluía, al menos simbólicamente, las jerarquías sociales. Esta hermandad espiritual se manifestaba en las prácticas cotidianas de las cofradías, desde la organización de fiestas hasta la asistencia mutua en momentos de crisis.

⁴⁰⁴ Gabriela Solís Robleda, “Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII”, *Desacatos*, no. 13 (2003): 30.

Cecilia Sheridan destaca que, aunque las cofradías no eliminaban por completo los conflictos sociales, sí ofrecían espacios de paz donde los enfrentamientos entre españoles y tlaxcaltecas quedaban fuera.⁴⁰⁵ En las cofradías, no se registran disputas por cargos o privilegios, y todos los miembros participaban en igualdad de condiciones en las actividades religiosas.

Además de ser espacios de cohesión social, las cofradías también funcionaban como espacios de autonomía para las comunidades indígenas. Aunque supervisadas por la Iglesia y las autoridades coloniales, las cofradías tlaxcaltecas mantenían cierto grado de autogestión, permitiendo a los indígenas conservar prácticas culturales propias dentro de un marco cristiano.⁴⁰⁶ Las cofradías ofrecían, por lo tanto, un doble propósito: por un lado, facilitaban la integración social y la formación de una identidad religiosa compartida; por otro, permitían a las comunidades indígenas preservar elementos de su cultura y mantener espacios de autonomía dentro del sistema colonial.

Las procesiones eran una de las manifestaciones devocionales más importantes en Saltillo y San Esteban. En estos eventos, los cofrades marchaban por las calles portando estandartes, imá-

⁴⁰⁵ APSCS, FC, c. 27, f. 1, e. 2.

⁴⁰⁶ APSCS, FC, c. 5, f. 3, e. 1, f. 142.

genes religiosas y velas, mientras recitaban oraciones y entonaban cánticos.⁴⁰⁷ Las procesiones no sólo eran actos de fe, sino también espacios donde las comunidades podían reafirmar su cohesión social. Uno de los eventos más destacados era la procesión en honor al Santo Cristo de la Capilla, que reunía a españoles, tlaxcaltecas y otros grupos étnicos de la región. Esta procesión simbolizaba la unión espiritual de las comunidades y reforzaba el papel integrador de las cofradías.⁴⁰⁸ En las festividades dedicadas a la Virgen del Rosario y a las Benditas Ánimas del Purgatorio, se organizaban novenarios, misas solemnes y actos de penitencia. Estas celebraciones ofrecían a los fieles la oportunidad de expresar su devoción y participar activamente en la vida religiosa de sus comunidades.

Las cofradías también organizaban fiestas religiosas que combinaban elementos litúrgicos con aspectos lúdicos y comunitarios. Estas celebraciones incluían misas solemnes, procesiones, danzas, fuegos artificiales y banquetes.⁴⁰⁹ Las fiestas proporcionaban momentos de convivencia y recreación para los habitantes de Saltillo y San Esteban, fortaleciendo los lazos sociales y culturales. La celebración de la Semana Santa era uno de los eventos más importantes del calendario litúrgico.

⁴⁰⁷ APSCS, FC, c. 1, f. 4, e. 1.

⁴⁰⁸ Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*.

⁴⁰⁹ APSCS, FC, c. 2, f. 2, e. 1

Durante estos días, se llevaban a cabo procesiones, representaciones teatrales de la Pasión de Cristo y actos de penitencia. Las cofradías desempeñaban un papel central en la organización de estas actividades, coordinando los preparativos y movilizan-
do a los miembros de la comunidad.⁴¹⁰

En muchas de estas fiestas, las diferencias sociales y étnicas se difuminaban. Españoles, tlaxcaltecas y otros grupos indígenas participaban juntos en las celebraciones, compartiendo alimentos y espacios de recreación. Estos eventos servían como espacios de integración y fortalecimiento comunitario.

Actividades de caridad y solidaridad

Las cofradías también cumplían funciones sociales importantes. Además de organizar celebraciones religiosas, promovían actividades de caridad, como el cuidado de enfermos, la provisión de entierros dignos y la asistencia económica a los cofrades en momentos de necesidad.⁴¹¹ Estas acciones refor-

⁴¹⁰ María Dolores Palomo Infante, "Las cofradías en Chiapas: dimensiones de una institución religiosa en los pueblos indígenas", en *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, coords. Teresa Eleazar y Ricardo Jarillo Hernández (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 101-146.

⁴¹¹ APSCS, FC, c. 1, f. 4, e. 1.

zaban los lazos entre los miembros de la comunidad y consolidaban el papel de las cofradías como espacios de cohesión social. En algunas cofradías, como la de las Benditas Ánimas del Purgatorio, se realizaban novenarios y misas semanales por las almas de los difuntos, una práctica que fomentaba la solidaridad espiritual entre los cofrades. Tanto españoles como tlaxcaltecas participaban activamente en estas ceremonias, rezando por las almas de sus hermanos de cofradía, independientemente de su origen.⁴¹²

Otra actividad caritativa importante era la organización de hospitales de cofradía, espacios donde se atendía a los enfermos y se ofrecía alojamiento a los necesitados. En San Esteban, los tlaxcaltecas mantenían un hospital administrado por las cofradías locales, donde se brindaba atención médica básica y asistencia espiritual.

El Santo Cristo de la Capilla, un culto especial fuera de la cofradía

El culto al Santo Cristo de la Capilla en Saltillo trascendió las fronteras convencionales de las cofradías, convirtiéndose en una devoción que abarcó a

⁴¹² APSCS, FC, c. 27, s. 1, e. 2, fs. 2-4.

toda la comunidad, sin distinción de origen étnico o estatus social. Aunque existía una cofradía dedicada a esta imagen, su veneración adquirió una dimensión más amplia, consolidándose como uno de los cultos más importantes y unificadores en la región.⁴¹³ La llegada del Santo Cristo a Saltillo está envuelta en una mezcla de hechos históricos y elementos legendarios. Según las crónicas locales, la imagen fue adquirida en la feria de Xalapa en 1608 por Santos Rojo, quien la trasladó a Saltillo, donde inicialmente fue venerada de forma privada en su casa.⁴¹⁴ Posteriormente, la imagen fue colocada en una capilla adyacente a la parroquia principal, donde comenzó a recibir un número creciente de devotos. Con el paso del tiempo, la devoción al Santo Cristo creció exponencialmente. Las historias sobre sus milagros y actos piadosos se difundieron rápidamente, atrayendo a fieles de diferentes comunidades, incluidos españoles, tlaxcaltecas, esclavos y otros grupos indígenas.⁴¹⁵ Esta amplia aceptación transformó al Santo Cristo en un símbolo de cohesión y esperanza para los habitantes de Saltillo y sus alrededores.

⁴¹³ Román Jáquez, "La Cofradía del Santo Cristo", fs. 15-24.

⁴¹⁴ APSCS, FC, c. 5, f. 3, e. 1, Constituciones de la Cofradía del Santo Cristo.

⁴¹⁵ APSCS, FC, c. 5, f. 3, e. 1, fs. 3-4.

En 1743, Josefa Báez Treviño fundó formalmente la Cofradía del Santo Cristo de la Capilla, con la autorización del Obispo de Guadalajara, Juan Gómez de Parada.⁴¹⁶ Aunque la cofradía organizaba las actividades relacionadas con el culto, la devoción al Santo Cristo mantenía un carácter abierto y flexible, permitiendo la participación de cualquier fiel interesado. La cofradía incluía miembros de diversas procedencias sociales y étnicas. Españoles, tlaxcaltecas, mestizos e incluso esclavos podían formar parte de la organización, pagando cuotas simbólicas o contribuyendo con limosnas en especie.⁴¹⁷ Esta apertura fortalecía el papel unificador del culto y contribuía a su expansión.

El prestigio del Santo Cristo de la Capilla se consolidó gracias a los numerosos milagros atribuidos a la imagen. Entre los relatos más conocidos se encuentran las historias sobre curaciones milagrosas, intervenciones divinas en tiempos de sequía y la protección de la comunidad frente a desastres naturales. Una de las leyendas más populares cuenta que la imagen sudó sangre durante una procesión, lo que fue interpretado como una señal divina. Estos eventos milagrosos no sólo

⁴¹⁶ APSCS, FC, c. 5, f. 3, e. 1, Constituciones de la Cofradía del Santo Cristo.

⁴¹⁷ APSCS, FC, c. 7, f. 2.

consolidaron la fe de los devotos, sino que también atrajeron peregrinos de regiones cercanas, ampliando aún más el alcance del culto.⁴¹⁸

El culto al Santo Cristo incluía diversas prácticas rituales que reforzaban la devoción de los fieles. Las principales celebraciones se realizaban el 6 de agosto, fecha conmemorativa de la llegada de la imagen a Saltillo. Durante esta festividad, se organizaban procesiones solemnes, misas especiales, actos de penitencia y ofrendas. Las procesiones eran eventos multitudinarios en los que participaban miembros de todas las comunidades. Los devotos llevaban la imagen por las calles adornadas con flores y banderas, mientras entonaban cánticos religiosos. Estos rituales reforzaban los lazos comunitarios y ofrecían a los participantes una oportunidad para expresar su fe de manera colectiva. A diferencia de otros cultos vinculados exclusivamente a cofradías específicas, la devoción al Santo Cristo de la Capilla trascendía los límites institucionales. Aunque la cofradía organizaba y coordinaba muchas de las actividades, la participación popular iba mucho más allá de sus miembros formales.⁴¹⁹ Este carácter abierto permitía que cualquier persona pudiera rendir home-

⁴¹⁸ AGECE, FSXIX, c. 67, f. 8, e. 12

⁴¹⁹ APSCS, FC, c. 5, f. 3, e. 1, f. 142.

naje al Santo Cristo, ya fuera mediante la asistencia a las celebraciones, la realización de promesas o la simple oración personal. Este rasgo inclusivo convirtió al culto en un símbolo de unidad para toda la comunidad.

El culto al Santo Cristo de la Capilla desempeñó un papel crucial en la construcción de una identidad colectiva en Saltillo y sus alrededores. Más allá de las divisiones sociales y étnicas, la devoción al Santo Cristo ofrecía un espacio simbólico donde todos los habitantes podían encontrarse en igualdad espiritual.⁴²⁰ En este sentido, el Santo Cristo se convirtió en un elemento integrador que reforzaba la cohesión social, consolidando un sentido de pertenencia compartido entre las distintas comunidades. Su culto perduró en el tiempo, manteniéndose como una de las devociones más arraigadas en la región hasta la actualidad.

Consideraciones finales

El análisis de las cofradías en Saltillo y San Esteban de la Nueva Tlaxcala revela su papel fundamental como estructuras religiosas y sociales que facilitaron la negociación y la coexistencia entre

⁴²⁰ Román Jáquez, "La Cofradía del Santo Cristo", 15-24.

comunidades culturalmente distintas. Más allá de su función espiritual, las cofradías se consolidaron como espacios donde se gestionaban identidades colectivas y se reforzaban los lazos comunitarios. En un contexto de frontera, marcado por tensiones sociales y conflictos étnicos, las cofradías ofrecieron un terreno común donde españoles y tlaxcaltecas pudieron interactuar, obteniendo beneficios mutuos y estabilidad. A través de rituales religiosos, actividades caritativas y celebraciones comunitarias, estas organizaciones promovieron valores como la solidaridad y la fraternidad, contribuyendo a la construcción de un orden social negociado.

La inclusión de tlaxcaltecas en las cofradías españolas y viceversa demuestra la capacidad de estas organizaciones para atenuar las divisiones sociales y étnicas. Aunque las jerarquías sociales persistían fuera del ámbito religioso, dentro de las cofradías todos los miembros eran considerados hermanos en la fe, fortaleciendo así la cohesión social. El caso del Santo Cristo de la Capilla destaca como un ejemplo de cómo un culto pudo trascender las fronteras institucionales y convertirse en un símbolo de identidad regional. La devoción al Santo Cristo unió a las comunidades de Saltillo y

San Esteban, consolidándose como un elemento integrador y de cohesión social que perduró en el tiempo.

Es importante señalar que las cofradías no sólo promovieron la cohesión social, sino que también funcionaron como espacios para la preservación cultural de los tlaxcaltecas. A pesar de estar bajo la supervisión de la Iglesia, particularmente de los franciscanos, y las autoridades coloniales, estas organizaciones permitieron a las comunidades indígenas mantener prácticas propias dentro del sistema colonial. Finalmente, las cofradías de Saltillo y San Esteban se configuraron como microcosmos sociales donde se negociaban identidades, se forjaban lazos comunitarios y se expresaban las complejidades de la sociedad novohispana. A través de estas organizaciones, las comunidades encontraron formas de convivencia que, sin eliminar las rígidas jerarquías coloniales, permitieron la construcción de una estabilidad colectiva basada en la fe y la negociación comunitaria.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Municipal de Saltillo (AMS)
Fondo Actas de Cabildo (AC)
Archivo Parroquial de San Esteban (APSE)
Archivo Parroquial del Sagrario de la Catedral de
saltillo (APSCS)
Fondo Colonial (FC)
Fondo Siglo XIX (FSXIX)

Bibliografía

- Aguirre, Rodolfo. *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México, 1680-1750*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- Aguirre, Rodolfo. *Parroquias*. Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series, no. 10. Frankfurt am Main, 2020.
- Bechtloff, Dagmar. *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*. Zinacantepec: El Colegio de Michoacán y El Colegio Mexiquense, 1996.
- Canales, Álvaro. "Fundación y cabildos de Saltillo, siglos XVI a XIX". *Revista Coahuilense de Historia*, no. 112 (2016): 20-XX.

Carbajal López, David. *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 2022.

Eleazar, Teresa. "Cohesión e identidad colectiva en el México virreinal. Un estudio de caso, la cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario, siglos XVII y XVI-II". En *Cofradías de indios y negros. Origen, evolución y continuidades*, coordinado por Teresa Eleazar, 11-XX. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Hall, Stuart, y Paul du Gay, comps. *Cuestiones de identidad cultural*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

Hernández, Arnoldo. "La feria de Saltillo durante el siglo XIX". *Revista de Historia Coahuilense*, no. 98 (2009): 25-50.

Lavrin, Asunción. "Cofradías novohispanas. Economías material y espiritual". En *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, 49-64. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

Molano L., Olga Lucía. “Identidad cultural. Un concepto que evoluciona”. *Revista Opera*, no. 7 (2007): 69-84.

Palomo Infante, María Dolores. “Las cofradías en Chiapas. Dimensiones de una institución religiosa en los pueblos indígenas”. En *Cofradías de indios y negros. Origen, evolución y continuidades*, coordinado por Teresa Eleazar y Ricardo Jarillo Hernández, 101-146. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Robles, Vito Alessio. *Coahuila y Texas en la época colonial*. México: Editorial Cultura, 1938.

Román Jáquez, Guadalupe. “La Cofradía del Santo Cristo de la Capilla, siglos XVII y XIX”. *Revista Coahuilense de Historia*, no. 98 (2009): 15-24.

Sheridan, Cecilia. “‘Indios madrineros’. Colonizadores tlaxcaltecas en el noreste novohispano”. *Estudios de Historia Novohispana* 64 (enero-junio 2021): 15-51.

Solís Robleda, Gabriela. “Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII”. *Desacatos*, no. 13 (2003): 13-31.

Valdés, Carlos Manuel. *Los tlaxcaltecas en Coahuila*. San Luis Potosí: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999.

Villarreal, Arturo. “De cofradías y obras pías”. En *Saltillo mágico*, tomo II, 73-91. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de Cultura, 2011.

El culto a la virgen de Guadalupe en Parras en el siglo XVIII: el santuario, la cofradía y la fiesta

José Gustavo González Flores
Universidad Autónoma de Coahuila

La Virgen de Guadalupe es la advocación más popular entre los católicos de México. Los elementos del relato de su aparición en el siglo XVI, en el contexto de la evangelización, le otorgaron un significado particular; por ello, la celebración de su fiesta se encuentra entre las más difundidas en cualquier región donde habitan católicos mexicanos. En 1754, el papa Benedicto XIV le concedió el reconocimiento oficial; a partir de ahí el culto se generalizó en toda la Nueva España. Sin embargo, existieron casos, como el del pueblo de Parras, en el obispado de Durango, donde su culto comenzó a difundirse con antelación, desde el primer tercio del siglo XVIII. En este sentido, el objetivo de este trabajo es analizar el culto guadalupano a través de las primeras fiestas organizadas por la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del Santuario de Guadalupe de Santa María de las Parras durante el primer tercio del siglo XVIII.

Para cumplir con este objetivo, el trabajo se divide en tres apartados. En el primero se expone un contexto general sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac y, posteriormente, se explica su surgimiento en Parras a partir de la erección de un santuario dedicado a la guadalupana y su consagración por parte de las autoridades eclesiásticas entre 1717 y 1728. En este apartado se destaca que Parras fue uno de los primeros lugares en contar con el culto a la Virgen de Guadalupe en el noreste novohispano, incluso antes de su reconocimiento oficial por Benedicto XIV en 1754.

El segundo apartado aborda algunos aspectos relacionados con la fundación de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe en Parras y la manera en que, a través de ella, se impulsó la devoción a la Virgen del Tepeyac. Asimismo, se señala que los principales integrantes de dicha cofradía eran los vecinos hispanos, lo que permite advertir que este grupo encontró en el culto guadalupano un elemento cohesionador y legitimador de sus intereses colectivos.

Finalmente, se dedica un apartado amplio a la descripción de las fiestas organizadas por la cofradía desde el santuario durante sus primeros años de funcionamiento. Se señala que la cofra-

día y el santuario no se concentraban únicamente en la festividad de la guadalupana, sino que a lo largo del año también celebraban otras fechas del calendario litúrgico de la Iglesia, como el Corpus Christi o el aniversario del propio santuario y de la cofradía. Para el análisis de estas celebraciones, incluida la fiesta de la Virgen de Guadalupe, se toma como muestra el año de 1737. A partir de los gastos registrados en el libro de la Cofradía de Guadalupe, se identifican diversos elementos festivos en los que convergían tanto los actos litúrgicos como el ágape o celebración comunitaria, que incluía comida, bebida y diversos espectáculos visuales, como altares provisionales profusamente adornados y juegos pirotécnicos. Las fuentes empleadas para el desarrollo de este trabajo fueron principalmente los libros de cuentas de la Cofradía de Guadalupe, que datan de 1717. En ellos se encuentran el acta de fundación, las constituciones, los primeros integrantes y las solicitudes dirigidas al obispo para su consolidación. De igual manera, se recurrió a fuentes bibliográficas sobre el suceso guadalupano y sobre la historia local del caso estudiado.

Para una mejor comprensión del presente estudio, resulta necesario señalar brevemente algunos datos históricos del caso analizado. A prin-

cipios del siglo XVIII, Santa María de las Parras era un pueblo de indios tlaxcaltecas, tras haber sido una misión jesuita que se secularizó alrededor de 1640, aunque los jesuitas permanecieron en el lugar administrando un colegio hasta su expulsión en 1767. El pueblo se encontraba rodeado de haciendas y estancias cuyos propietarios eran españoles criollos, denominados “vecinos”. En dichas haciendas y estancias residían trabajadores en distintas proporciones, reconocidos como miembros de las castas, entre las que predominaban mulatos y mestizos. Para el siglo XVIII ya no existían registros de los nativos originarios que habían habitado junto con los tlaxcaltecas cuando se fundó la misión en 1598. En el ámbito del gobierno temporal, los indios tlaxcaltecas contaban con su propio gobierno como pueblo de indios, mientras que los vecinos españoles formaban parte de una alcaldía mayor que Parras compartía con la villa de Saltillo. En cuanto al gobierno espiritual, tanto los indios del pueblo de Parras como los vecinos pertenecían a la parroquia de Santa María de las Parras, integrada al obispado de Durango. La relación entre los indios del pueblo y los vecinos fue ambivalente, con episodios de litigio político y económico por el control de los recursos del entorno.⁴²¹

⁴²¹ Para más información sobre el tema ver: Sergio Corona Páez, *La vitivinicultura en el pueblo de Santa María de las Parras: producción*

Origen de la devoción a la virgen de Guadalupe en Parras. El santuario de Guadalupe

El culto a la Virgen de Guadalupe se remonta al realizado en una ermita del Tepeyac desde la primera década después de la conquista de México. El cerro del Tepeyac había sido desde el periodo prehispánico la sede del culto a Tonanzin y Ometeotl, dioses primigenios de los mexicas. Parece ser que, como parte de la pastoral de sustitución⁴²², alrededor de 1530 o quizá un poco antes, los evangelizadores decidieron erigir una ermita para el culto a la Virgen María y sustituir con ello la antigua devoción prehispánica.⁴²³ Para mediados del siglo XVI ya se le atribuían milagros a la virgen de la ermita y su devoción se había difundido de manera considerable en el entorno.⁴²⁴

de vinos, vinagres y aguardientes bajo el paradigma andaluz. Siglos XVII y XVIII (México: Universidad Iberoamericana, 2002), 39, 42, 45-48, 66, 187-189. José Gustavo González Flores, *Mestizaje como artificio: dinámica demográfica y proceso de mestizaje en Santa María de las Parras (1598-1820)* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2025), 77-85.

⁴²² Jacques Lafaye en su obra clásica de 1974 sostiene que la identidad novohispana no surgió de una ruptura entre ambos mundos, sino de un complejo proceso de reinterpretación simbólica y sincretismo. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002). Esta fue la cuarta edición de la obra que data de 1974.

⁴²³ Bernardino de Sahagún, citado por: Gisela von Wobeser, "Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe", *Grafía* 10, no. 1 (enero-junio 2013), 150.

⁴²⁴ Wobeser, "Mitos y realidades", 151. Al respecto algunos evangelizadores como fue el caso de los franciscanos, en particular de

El culto a la virgen de la ermita del Tepeyac continuó difundiéndose entre los indios, pero también entre españoles del lugar. Alonso de Montufar, segundo arzobispo de México, al ver el éxito de esta devoción local, desde 1554 había decidido impulsarla para fortalecer la figura del episcopado y del clero secular. Para ello mandó construir una nueva ermita y la incorporó al patrocinio del arzobispado. También, de acuerdo con Gisela Von Wobeser, bautizó a la virgen con el nombre de Guadalupe. Una de las razones para darle tal nombre era que ya había una virgen del mismo nombre que se veneraba en Extremadura, en la península ibérica de donde eran oriundos muchos conquistadores hispanos tales como el propio Hernán Cortés. Otra hipótesis de Von Wobeser es que el nombre de Guadalupe servía para captar mayores donaciones y herencias de los hispanos que estaban destinadas para la Guadalupe española.⁴²⁵

Bernardino de Sahagún, veían con recelo tal devoción por considerarla una continuación del culto prehispánico a la diosa Tonanzin. Un poco después, en 1556, el propio provincial de la orden de Asís, Francisco Bustamante, cuestionaba desde el púlpito la devoción a la virgen de la ermita del Tepeyac por considerarla idolátrica. Para más información ver: "Denuncias sobre la casa de Nuestra Señora de Guadalupe", en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 43-141. Citados por Wobeser, "mitos y realidades", 154.

⁴²⁵ Wobeser, "Mitos y realidades", 153.

Estos impulsos a la devoción dieron frutos en la progresiva difusión. Un ejemplo de ello fue la fiesta a la virgen de Guadalupe realizada con gran esplendor en 1566 bajo el patrocinio de hombres acaudalados como el minero Alonso de Villaseca.⁴²⁶ Para este entonces, la fiesta a la virgen se realizaba el 8 de septiembre cuando en el calendario litúrgico se celebraba la Natividad de María. A fines del siglo XVI el culto se había incrementado tanto que la ermita ya no fue suficiente para la recepción de los devotos por lo que se planteó la erección de una nueva. La primera piedra fue colocada en 1600 y para 1613 el arzobispo Juan Pérez de la Serna se propuso terminar su construcción.⁴²⁷

Al parecer, hasta este momento el culto a la Virgen de Guadalupe en la ermita del Tepeyac se había mantenido en el entorno local de la Ciudad de México. Pero el impulso que la llevaría más allá fueron los relatos de las apariciones realizados por los denominados cuatro evangelistas guadalupanos a partir de mediados del siglo XVII, a sa-

⁴²⁶ Lafaye menciona que ya en 1566 se celebró una fiesta solemne en honor de la Virgen de Guadalupe, financiada por notables acaudalados, entre ellos el minero Alonso de Villaseca, como indicio temprano del arraigo criollo del culto. Esta cita la toma de la famosa obra de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe* (México: Juan Ruiz, 1648), en la que se alude a los primeros benefactores del santuario del Tepeyac. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, cap. IV.

⁴²⁷ Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, cap III.

ber: Miguel Sánchez (1648)⁴²⁸, Luis Lasso de la Vega (1649)⁴²⁹, Luis Becerra Tanco (1666)⁴³⁰ y Francisco de Florencia (1688)⁴³¹. De estas obras, la de Luis Lasso de la Vega rescata el Nicam Mopohua, una de las versiones más antiguas del relato aparicionista que data posiblemente de la segunda mitad del siglo XVI o principios del XVII y es atribuida al indio noble Antonio Valeriano. De acuerdo con Xavier Noguez, el principal argumento de la autoría de este personaje se debe a que el relato de Nicam Mopohua está muy bien redactado a la usanza nahua⁴³² pero también con profundo conocimiento del discurso teológico de las Mariofanías católicas.⁴³³ En este sentido, tanto en este relato como en el del resto de los autores señalados, se aborda

⁴²⁸ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe*, ed. facsimilar con estudio introd. de Edmundo O'Gorman (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996).

⁴²⁹ Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica*, ed. Miguel León-Portilla (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999).

⁴³⁰ Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el Santuario de la Virgen María de Guadalupe*, ed. Ernesto de la Torre Villar (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981).

⁴³¹ Francisco de Florencia, *La estrella del norte de México*, ed. facsimilar con estudio introd. de Ernesto de la Torre Villar (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1988).

⁴³² Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 36, 52-53.

⁴³³ Xavier Noguez, "El Nican Mopohua y la tradición guadalupana", en *Documentos guadalupanos: un estudio sobre las fuentes de tradición* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993), 93-120.

el carácter *acheiropoieta* o *aquiropoeta* de la imagen de Guadalupe (que no fue hecha por manos humanas) y el relato de las apariciones milagrosas que es conocida hasta la actualidad. En la originalidad de estos dos aspectos radicó también el éxito en su difusión.

En la segunda mitad del siglo XVII se fue haciendo cada vez más popular el culto a la Virgen de Guadalupe. En algunos casos se empezaron a realizar sermones en honor a la guadalupana como fue el caso del cura de Tejupilco Vidal de Figueroa quien, de acuerdo con David Brading, en 1661 publicó el primer sermón dedicado a la virgen de Guadalupe. En cada uno de los sermones se incentivaba la devoción elevando la figura guadalupana a un carácter divino cuyos orígenes ya se habían prefigurado en el libro del Apocalipsis.⁴³⁴ Por esos años ya se estaba consolidando la devoción lejos de la influencia de la ciudad de México, por ejemplo, en Guadalajara, el obispo Juan de Santiago de León y Garavito la difundió junto con otros cultos marianos a fines del siglo XVII, aunque fue hasta 1777 cuando el obispo Fray Antonio Alcalde llevó a cabo la construcción de un santuario a la Virgen de Guadalupe.⁴³⁵

⁴³⁴ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, trad. Marco Aurelio Galmarini (México: Taurus, 2002), 159-163.

⁴³⁵ Roberto Aceves Ávila, "El culto a la Virgen de Zapopan durante el periodo colonial. El paso de una imagen sin origen milagroso al de

En el proceso de expansión, los jesuitas jugaron un papel primordial. La Compañía de Jesús desempeñó un papel central en la consolidación y difusión del culto a la Virgen de Guadalupe en la Nueva España. A través de obras como la ya mencionada *Imagen de la Virgen María* (1648) de Miguel Sánchez, empezaron a propagar el milagro guadalupano.⁴³⁶ Dentro de la propia Compañía de Jesús emergió la obra de *La Estrella del Norte de México* (1688) de Francisco de Florencia, quien no sólo definió los principales argumentos apologeticos, sino también una lectura providencialista de la historia novohispana que situaba a la Virgen de Guadalupe como signo de elección divina.⁴³⁷

Los propios jesuitas fueron los que impulsaron el culto en Querétaro por medio de la erección de una iglesia en honor a la Virgen de Guadalupe en 1681. En este evento, el jesuita Juan de Robles dio un sermón en el que ponía la imagen de la guadalupana por encima de otras como la del Pilar o Loreto argumentando que, a diferencia de éstas, la de Guadalupe había sido pintada por Dios mismo, es decir, se trataba de una imagen aquiropoietica.⁴³⁸ Posiblemente los jesuitas llevaron la devo-

una reliquia taumatúrgica”, *Intersticios Sociales*, no. 11, 39.

⁴³⁶ Monserrat G. Aizpuru Cruces, “Guadalupe y San Miguel. Devoción jesuita”, *revista/congreso* (2011), 130.

⁴³⁷ Aizpuru, “Guadalupe y San Miguel”, 130.

⁴³⁸ Brading, *La Virgen de Guadalupe*, 163.

ción al pueblo de Santa María de las Parras donde tenían un colegio y habían tenido una misión que se secularizó alrededor de 1640. Dicha devoción debió tener su origen en la segunda mitad del siglo XVII ya que, como se verá enseguida, en 1717 ya existía un santuario en Parras dedicado a la Virgen de Guadalupe. En este sentido, Parras fue uno de los lugares pioneros de la devoción a la guadalupana, por lo menos en el noreste novohispano ya que en otros lugares como las villas de Saltillo y Monterrey, su culto se consolidó hasta fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.⁴³⁹

La consolidación del Santuario de Guadalupe en Parras durante las primeras décadas del siglo XVIII estuvo marcada por una serie de acontecimientos administrativos, litúrgicos y comunitarios que permiten comprender la profundidad del arraigo del culto guadalupano en la región. Uno de los acontecimientos relevantes iniciales fue el nombramiento de Tomás García de Loza-

⁴³⁹ Es poco lo que se ha estudiado en torno al origen del culto a la virgen de Guadalupe. De los pocos trabajos se encuentra sobre Saltillo es el de Jorge Fuentes Aguirre quien data la construcción del santuario en 1794 por lo que posiblemente desde mediados de dicho siglo ya estaba vigente el culto en la villa. Ver: Jorge Fuente Aguirre, *Una casa para la Virgen: historia del Santuario de Guadalupe de Saltillo*, 2ª ed. (Saltillo: Comité Pro-Restauración del Santuario de Guadalupe de Saltillo 1998). Para el caso de Monterrey solo se pudo conseguir información a través de reportajes porque hasta el momento no se ha localizado una obra o artículo académico que aborde el tema. En algunos casos datan el culto en 1747 pero no muestran la fuente.

da como capellán del santuario en 1717, momento que marca el inicio de una nueva etapa para este espacio devocional.⁴⁴⁰ La presencia de un capellán estable no solo implicaba una mayor atención pastoral para los fieles, sino también la puesta en marcha de mecanismos formales de control y organización interna. Prueba de ello fue que, en ese mismo año, comenzó a llevarse un libro de cuentas en el que se registraron los ingresos que recibía el santuario, principalmente a través de limosnas, donativos y promesas de los devotos.⁴⁴¹ Esta fuente es de enorme valor para comprender la economía cotidiana del recinto y los ritmos del flujo devocional.

Hacia 1720 comienzan a aparecer también los primeros asientos de egresos,⁴⁴² lo que indica que la administración del santuario no solo registraba los recursos recibidos, sino que llevaba un control meticuloso de los gastos destinados al sostenimiento del culto, al mantenimiento del edificio, a la adquisición de ornamentos y, en ocasiones, al pago de servicios asociados a las fiestas religiosas. Este tipo de documentación permite

⁴⁴⁰ Archivo Histórico Mateo (AHM), expediente. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de Santa María de las Parras, año de 1730, s/f.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² Ibid.

observar el modo en que la devoción guadalupana se consolidó en Parras, pasando de expresiones espontáneas o comunitarias a una estructura más formalizada bajo la supervisión del clero y con la participación de los fieles.

En la década de 1720, la vida devocional del santuario experimentó un impulso significativo. Uno de los hechos más relevantes fue la consagración, el 2 de mayo de 1726, del cuadro que contenía la imagen de la Virgen de Guadalupe, una pieza mandada hacer por Andrés de Asco. La imagen fue bendecida en el santuario de Guadalupe del Tepeyac como lo relata Francisco Fuentes y Carreón cura de la parroquia y santuario de Guadalupe extramuros de la ciudad de México:

Hoy 2 de mayo de 1726 años se tocó en mi presencia, inmediatamente y sin vidriera ni otra cosa de por medio sino al mismo original celestial y milagroso de Nuestra Señora de Guadalupe aparecida, un retrato y cuadro de la misma imagen aparecida que mando pintar el Lic. Don Andrés de Asco con ánimo de colocarla en el pueblo y santuario de Santa Maria de las Parras.⁴⁴³

La consagración del cuadro no solo dotó al santuario de Parras de una imagen central para el culto, sino que marcó simbólicamente la consolidación del santuario como un espacio legítimo de

⁴⁴³ Ibid.

devoción guadalupana dentro del paisaje religioso de la Nueva España. En este periodo, las imágenes consagradas eran elementos fundamentales para atraer peregrinos, estimular la piedad popular y reforzar el prestigio espiritual de un santuario local.

El creciente reconocimiento del santuario dentro de la comunidad de Parras llevó a que, a fines de 1728, los vecinos (españoles criollos y mestizos) elevaran al obispo de Durango una petición para que se autorizara el depósito del Santísimo Sacramento en el templo. La solicitud, fechada el 29 de diciembre de 1728, refleja el deseo de los habitantes de dotar al santuario de funciones sacramentales más amplias, pues el depósito del Santísimo confería al lugar un estatus litúrgico superior y abría la posibilidad de celebrar actos religiosos de mayor solemnidad.⁴⁴⁴ La presencia permanente del Santísimo, además, solía ser vista como un signo de estabilidad y reconocimiento episcopal.

La respuesta no se hizo esperar. El 16 de enero de 1729, el obispo de Durango, Benito Crespo, concedió no solo el depósito perpetuo del Santísimo Sacramento, sino que también autorizó que los feligreses pudieran ser enterrados dentro del cuerpo del santuario, un privilegio que frecuentemente se reservaba para templos plenamente con-

⁴⁴⁴ Ibid.

solidados o de especial importancia para la feligresía.⁴⁴⁵ Estas concesiones fortalecieron el carácter sagrado del recinto y aumentaron su centralidad dentro de la vida religiosa y social de Parras. En el discurso pastoral de la época, permitir entierros en el templo era un reconocimiento explícito de la legitimidad y dignidad del espacio sagrado.

En su resolución, el obispo Crespo también señaló un aspecto clave para la historia del santuario: el terreno sobre el cual se había edificado había sido donado por los indios del pueblo de Parras, quienes, al cederlo, establecieron que su uso quedaba destinado permanentemente al culto y era por tanto inajenable.⁴⁴⁶ Esta afirmación protegía su integridad jurídica ante posibles disputas por la tierra. Revela, además, la dimensión colectiva del culto guadalupano, pues su origen se vincula tanto a la piedad popular como a la agencia de los vecinos que participaron en la configuración del espacio sagrado.

En síntesis, estos acontecimientos muestran que entre 1717 y 1729 el Santuario de Guadalupe en Parras atravesó un proceso de consolidación como un núcleo religioso, económico y simbólico de la zona. El nombramiento de un capellán, la or-

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Ibid.

ganización administrativa, la consagración de la imagen guadalupana, la solicitud de los vecinos y la posterior concesión episcopal del Santísimo son hitos que permiten observar la manera en que la devoción mariana se integró reforzando la identidad local y articulando formas de religiosidad que, con el tiempo, dieron al santuario una relevancia perdurable.

Consolidación del culto a la virgen de Guadalupe en Parras: La Cofradía de nuestra señora de Guadalupe

El año de 1732 representó un momento decisivo para la consolidación del culto guadalupano en Parras, pues en este periodo se dieron una serie de acciones que fortalecieron tanto la vida espiritual del Santuario de Guadalupe como su organización interna. El 12 de noviembre de 1732 se llevó a cabo uno de los acontecimientos más significativos: la fundación y aprobación formal de las constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe.⁴⁴⁷ La creación de esta cofradía constituyó un paso esencial para la vida religiosa del Santuario,

⁴⁴⁷ Ibid. Fundación y aprobación formal de las constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe.

ya que estas asociaciones laicas eran pilares fundamentales para sostener su culto, organizar las festividades y asegurar la continuidad de las prácticas devocionales a través del tiempo en las inmediaciones del dicho recinto.⁴⁴⁸

Ese mismo día, el obispo de Durango, Benito Crespo, realizó una visita al libro de cuentas del santuario, el cual estaba bajo la responsabilidad del mayordomo Br. Don Joaquín de Maya. La revisión episcopal no se limitó a un examen administrativo, sino que incluyó una serie de indicaciones encaminadas a garantizar el crecimiento y la estabilidad del santuario. El obispo ordenó que, con el superávit registrado en las cuentas, se procediera a sembrar más cepas en la viña perteneciente al santuario, recurso que seguramente funcionaba como un importante soporte económico a través de la producción de vino. Asimismo, dispuso que se construyera una cerca alta para proteger dicho viñedo, subrayando la importancia de resguardar los bienes que contribuían al sostenimiento del

⁴⁴⁸ Sobre las cofradías novohispanas hay diversos estudios entre los que destacan el de: Asunción Lavrin, "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual," en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, coord. María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 1998), 49-64. Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996).

culto. A estas indicaciones materiales se añadieron exhortaciones de carácter litúrgico: Crespo ordenó que anualmente se adquirieran nuevas alhajas y ornamentos para enriquecer la solemnidad del santuario, y solicitó la elaboración de una cruz manga pequeña de plata, destinada a encabezar las procesiones del rosario, a fin de incentivar entre los fieles una devoción más fervorosa y culta hacia la Virgen de Guadalupe.⁴⁴⁹

Pocos días después, el 30 de noviembre de 1732, se llevó a cabo la elección de las autoridades de la Cofradía de Guadalupe, acto que completó el proceso de institucionalización iniciado semanas antes.⁴⁵⁰ La elección de sus oficiales (cargos laicos encargados de la organización del culto, la administración de bienes y la preparación de festividades y procesiones) representó la puesta en marcha efectiva de la cofradía como organismo religioso y comunitario. Este paso dotó al santuario de una estructura organizativa capaz de coordinar actividades devocionales de manera sistemática, garantizar la continuidad del culto y fortalecer los lazos sociales entre los devotos guadalupanos de Parras.

⁴⁴⁹ AHM, e. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de Santa María de las Parras, año de 1730, sin foja.

⁴⁵⁰ Ibid.

En conjunto, los acontecimientos de 1732 permiten apreciar un momento de consolidación en la historia del Santuario de Guadalupe, caracterizado por el fortalecimiento institucional, la supervisión episcopal directa y la creciente participación social articulada a través de la recién fundada cofradía. Estos hechos marcaron la transición hacia una etapa más sólida y organizada del culto guadalupano en la región. Entre las principales actividades de la cofradía se encontraban la celebración de fiestas patronales, misas y procesiones, el rezo público del rosario y la conmemoración de los hermanos difuntos. Al respecto, en la constitución sexta se mandaba la misa por los difuntos de la cofradía se hiciera una semana después de la fiesta “con responso, pagando los derechos al cura”. También, en la constitución doce se ordenaba que “todos los domingos del año por la tarde salga de dicho santuario el rosario de nuestra señora por todas las calles de dicho pueblo con veneración y modestia y se concede a quienes participan 40 días de indulgencia”⁴⁵¹

En cuanto a los miembros que la podían integrar, en el caso de la cofradía de la Virgen de Guadalupe se establecía en su constitución 13 que “todas y cualquier persona de cualquier estado,

⁴⁵¹ Ibid. Constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe. Constitución 6.

calidad y condición que sean puedan ser admitidos y recibidos en dicha cofradía dando la limosna respectiva.”⁴⁵² Sin embargo, tanto en la solicitud de su erección como en la de la consagración del santuario, los principales impulsores fueron los vecinos españoles. Con el tiempo, esto llevaría a que la advocación fuera un elemento cohesionador de este grupo.

Más allá del ámbito estrictamente religioso, las cofradías cumplieron funciones de asistencia y cohesión social, pues garantizaban entierros dignos, apoyo espiritual y, en algunos casos, ayuda material a sus miembros. En este sentido, constituyeron espacios fundamentales de sociabilidad y de articulación del orden colonial, al tiempo que contribuyeron a la difusión de devociones específicas (como la de Nuestra Señora de Guadalupe) y a la configuración de identidades locales y regionales dentro del mundo novohispano. La sociabilidad y la integración también la propiciaron las fiestas de la propia cofradía como se verá a continuación.

⁴⁵² Ibid., Constitución 13.

Las fiestas en el santuario de Guadalupe de Parras

Las fiestas celebradas en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de Parras constituyeron un momento de expresión de la religiosidad colectiva en este asentamiento del noreste novohispano. Más allá de su dimensión estrictamente litúrgica, dichas celebraciones articularon prácticas devocionales, dinámicas comunitarias y formas de organización social que involucraron tanto a la cofradía guadalupana como al clero local y a los vecinos del lugar.⁴⁵³ En un contexto de frontera, las fiestas guadalupanas funcionaron como espacios privilegiados de cohesión social, reafirmación identitaria y proyección del culto mariano, permitiendo observar la manera en que la devoción a la Virgen de Guadalupe se integró a la vida cotidiana y al calendario festivo de Parras durante el periodo novohispano.

Entre las décadas de 1730 y 1739, el Santuario de Guadalupe en Parras desarrolló un calendario festivo complejo y estructurado, el cual re-

⁴⁵³ Alberto Carrillo señala que por medio de las fiestas la feligresía externaba todo el colorido de su fe y la manera como concebía lo sagrado. Alberto Carrillo Cázares, "Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII", en *Las fuentes eclesiales para la historia social de México* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996), 288.

fleja la consolidación del culto guadalupano y su integración profunda en la vida religiosa y social de la comunidad. Este conjunto de celebraciones no solo articulaba el año litúrgico⁴⁵⁴, sino que también fortalecía la cohesión comunitaria, movilizaba recursos materiales y espirituales, y contribuía a consolidar la presencia institucional tanto del santuario como de la cofradía asociada a él.⁴⁵⁵ En esta ocasión solo señalamos a manera de ejemplo, tres de las grandes festividades asociadas al Santuario y su cofradía de Guadalupe.

En primer lugar, destaca la celebración de la Fiesta de Corpus, realizada anualmente durante el mes de junio. Esta solemnidad, una de las más importantes dentro del calendario litúrgico católico, tenía particular relevancia en espacios donde el Santísimo Sacramento había sido autorizado, como era el caso del Santuario de Guadalupe desde 1729. La festividad implicaba procesiones, altares efímeros, ornamentos especiales y una participación comunitaria amplia, elementos que

⁴⁵⁴ Desde el Concilio Provincial Mexicano (1585) se tipificaban tres tipos de fiesta: la de todos los domingos, las móviles como el jueves de Corpus Christi, Pentecostés etc., y las calendarizadas a lo largo del año como fue la de la guadalupana todo los 12 de diciembre. Para más información ver: *Concilio Provincial Mexicano*, libro segundo, título III.

⁴⁵⁵ Carrillo Cazares señala que a fiesta no se podía contener intramuros de los templos, sino que se derramaba en plazas y calles. Ver: Alberto Carrillo Cazares, "La fiesta y lo sagrado," en *México en fiesta* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998), 106.

contribuían a reforzar la centralidad del santuario como punto de devoción e identidad local. La presencia del Santísimo en procesión durante el Corpus reforzaba, además, la legitimidad litúrgica del templo y su reconocimiento por parte de las autoridades eclesiásticas.

El libro de gastos de la cofradía de Guadalupe destinado a las fiestas revela con claridad la magnitud de los preparativos materiales y los elementos necesarios para dotar a la festividad de la solemnidad esperada. Este registro reportaba los gastos específicos, pero a partir de ello se puede inferir la manera en que la comunidad construía, mediante objetos, luces, pólvora y ornamentos, un ambiente ritual que reforzaba la cohesión social y la visibilidad pública del culto. La adquisición de artefactos pirotécnicos constituye una de las partidas más destacadas. Para la festividad del corpus de 1737, por ejemplo, se compraron seis ruedas, cuyo costo total ascendía a 6.6 pesos. Estas ruedas formaban parte del repertorio habitual de “fuegos de artificio” utilizados para acompañar momentos culminantes de la procesión, marcando ritualmente el tránsito del Santísimo Sacramento. A esto se sumaron ocho docenas de cohetes, cuyo gasto registrado era de 4 pesos, así como seis docenas de bombas, con un valor de 2 pesos y 2 reales.⁴⁵⁶

456 AHM, e. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de

El uso de cohetes y bombas se encontraba profundamente arraigado en la cultura festiva de la época, pues estos elementos cumplían funciones ceremoniales y reforzaban la presencia sonora del acontecimiento.

El gasto en pólvora, registrado como la compra de una libra destinada a las cámaras, ascendía a 1 peso y 4 reales, lo cual sugiere la preparación de dispositivos pirotécnicos de mayor complejidad o de efectos prolongados. La pólvora constituía un insumo esencial tanto para los cohetes y bombas como para los mecanismos que daban vida a ruedas y castillos. Su presencia en el registro contable confirma la importancia del espectáculo visual y auditivo como elemento constitutivo de la solemnidad del Corpus. Además de los fuegos artificiales, se observa la compra de dos reales de alfileres que, aunque parece una partida menor, apunta a actividades de preparación y montaje de ornamentación efímera: fijación de telas, flores, adornos o elementos de iluminación. Los alfileres eran indispensables para vestir altares, colocar cortinas, ajustar mantos o asegurar elementos decorativos durante la procesión o en el altar mayor.

Santa María de las Parras, año de 1730. Cuentas de descargo del mes de junio y julio de 1737. Foja 46-46v.

Finalmente, una de las partidas más significativas corresponde a la adquisición de seis libras de cera bujía para el altar, con un costo de 9 pesos y 6 reales. La cera representaba uno de los insumos más costosos de la liturgia, y su presencia abundante en una festividad indicaba tanto la importancia del evento como la disponibilidad de recursos para dotarlo de dignidad. La iluminación a base de cera reforzaba el carácter solemne del culto e iluminaba el espacio sacro durante la exposición y procesión del Santísimo Sacramento.

En conjunto, estos gastos permiten reconstruir el modo en que la comunidad del santuario articulaba la celebración del Corpus Christi en 1737: mediante una combinación de luz, sonido, ornamento y recursos materiales capaces de transformar temporalmente el espacio religioso y de proyectar hacia el entorno una poderosa imagen de orden, devoción y festividad. Asimismo, muestran cómo, dentro del proyecto más amplio de consolidación del culto guadalupano durante la década de 1730, la inversión en festividades mayores funcionaba como un mecanismo para fortalecer la presencia pública del santuario y reforzar las prácticas comunitarias que sostenían la vida devocional cotidiana (ver cuadro 1)

**Cuadro 1. Gastos de la cofradía de Guadalupe
para la fiesta de Corpus Christi
(junio de 1737)**

Concepto	Costo (Pesos y reales)
6 ruedas	6.6
8 docenas de cohetes	4
6 docenas de bombas	2.2
1 libra de pólvora para las cámaras	1.4
2 reales de alfileres	0.2
6 libras de cera bujía para el altar	9.6

Fuente: AHM, e. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de Santa María de las Parras, año de 1730. Cuentas de descargo del mes de junio y julio de 1737, f. 46-46v.

La fiesta más importante del Santuario era sin duda la dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, celebrada el 12 de diciembre, fecha que para entonces ya había adquirido un profundo arraigo en gran parte de la Nueva España. En Parras, esta solemnidad tenía un papel central dentro del conjunto de

festividades del santuario, no solo por su evidente conexión con la advocación titular, sino porque funcionaba como un momento de especial congregación comunitaria. Esta celebración incluía misa solemne, procesiones, danzas, luminarias y expresiones de piedad popular que fortalecían el sentido identitario de la comunidad guadalupana. La festividad del 12 de diciembre, además, integraba a Parras dentro de un universo más amplio de devoción guadalupana en expansión, conectando prácticas locales con una tradición novohispana de alcance regional y virreinal.

En el caso del 12 de diciembre de 1737, la celebración de la fiesta titular de la Virgen de Guadalupe implicó una serie de gastos que permiten apreciar tanto el espectáculo público como la dimensión litúrgica que caracterizaba este tipo de solemnidades en la primera mitad del siglo XVIII. En primer lugar, se destinaron diez cargas de palma para las luminarias, insumo fundamental para la ambientación festiva nocturna y para la iluminación de los espacios ceremoniales; su costo ascendió a 1 peso y 2 reales, lo que revela el esfuerzo por dotar de visibilidad y esplendor a la jornada guadalupana.

Asimismo, se invirtió una cantidad considerable en pólvora y artificios pirotécnicos, elementos que constituían parte esencial de las festividades religiosas novohispanas. En total se adquirieron tres gruesas de cohetes y tres docenas de bombas, cuyo valor fue de 30 pesos, además de cuatro ruedas grandes, que costaron 6 pesos. Estos recursos pirotécnicos servían para anunciar, marcar y solemnizar los momentos culminantes de la fiesta, reforzando con estruendo y espectáculo el carácter extraordinario del culto guadalupano. A ello se sumó la compra de una libra de pólvora para cargar las cámaras, con un costo de 1 peso y 4 reales, destinada al funcionamiento de los dispositivos de disparo empleados durante la celebración.

La dimensión litúrgica también implicó erogaciones específicas. El sermón, pieza central de la celebración doctrinal y elemento clave para la difusión del mensaje guadalupano, generó un gasto de 12 pesos. A ello se añadieron los pagos destinados a los diáconos, quienes participaron en la misa solemne y en las ceremonias asociadas al día festivo; su retribución fue de 4 pesos, lo que evidencia la participación de personal clerical adicional para garantizar la adecuada ejecución de los oficios religiosos.

Parte fundamental del ornato se centró en el altar mayor, núcleo simbólico de la festividad. Para esta ocasión, se invirtieron 24 libras de oro en adornar las velas de cera colocadas en el altar, con un costo de 3 pesos, lo que muestra la importancia atribuida a la presentación material del culto y la voluntad de subrayar el carácter solemne de la imagen guadalupana mediante el brillo y la calidad de los elementos decorativos. Complementariamente, se compraron velas de cebo para los faroles del rosario, cuyo gasto ascendió a 4 reales, indispensables para la iluminación procesional y devocional vinculada al rezo del rosario, práctica colectiva muy extendida entre cofradías y congregaciones.⁴⁵⁷

En conjunto, este registro de gastos no solo permite reconstruir la logística material de la fiesta, sino también comprender la naturaleza performativa del culto guadalupano en 1737, caracterizado por la combinación de pirotecnia, ornato, predicación solemne y participación del clero. El detalle de estos insumos evidencia la manera en que las comunidades novohispanas buscaban

⁴⁵⁷ AHM, e. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de Santa María de las Parras, año de 1730. Cuentas de descargo del mes de diciembre de 1737, f. 46v-47.

resaltar la centralidad de la Virgen de Guadalupe mediante celebraciones ricas en simbolismo visual, sonoro y litúrgico (ver cuadro 2).

Cuadro 2. Gastos de la cofradía de Guadalupe para la fiesta de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre de 1737)

Concepto	Costo (Pesos y reales)
10 cargas de palma para las luminarias	1.2
3 gruesas de cohetes, 3 docenas de bombas	30
4 ruedas grandes	6
1 libra de pólvora para cargar las cámaras	1.4
sermón	12
Díaconos	4
gastaron 24 libras de oro en adornar las velas de cera que se pusieron en el altar	3
velas de cebo para los faroles del rosario	4

Fuente: AHM, e. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de Santa María de las Parras, año de 1730. Cuentas de descargo del mes de diciembre de 1737, f. 46v-47.

Otra fecha significativa dentro del ciclo festivo era el Aniversario del Santuario y de la Cofradía, celebrado entre los meses de diciembre y enero. Esta conmemoración respondía tanto a la memoria de la fundación del Santuario como al establecimiento formal de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe en 1732. Su función era doble: por un lado, reafirmaba la historia devocional del recinto; por otro, fortalecía los lazos corporativos entre los cofrades, quienes desempeñaban un papel crucial en la organización de las ceremonias, la administración de los bienes y la promoción interna del culto. Durante estas celebraciones solían renovarse autoridades, presentarse cuentas y realizarse actos solemnes que reflejaban la madurez institucional alcanzada en esos años.

En el año de 1737, por ejemplo, la Fiesta de Aniversario del Santuario se celebró el 16 de diciembre. Los gastos registrados para esta conmemoración permiten reconstruir tanto el carácter ritual del evento como la compleja red de oficios y prácticas devocionales que lo hicieron posible. En primer lugar, la organización litúrgica requirió la participación de diáconos, por un monto de 4 pesos. esto evidencia la necesidad de contar con ministros adicionales para officiar los actos solemnes y acompañar la misa mayor propia de la fecha. A

ello se sumó la retribución otorgada al maestro de capilla, también de 4 pesos, cuyo papel fue fundamental en la dirección musical de la celebración. Su presencia aseguraba la correcta ejecución del repertorio litúrgico y contribuía a dotar a la jornada de un ambiente sonoro acorde con la solemnidad de la ocasión, aspecto central en la cultura festiva novohispana.

La provisión de ofrendas ocupó un lugar igualmente relevante en la configuración ritual del aniversario. Se destinaron 1 peso y 4 reales para la ofrenda de pan, elemento cargado de simbolismo e incorporado tradicionalmente en las ceremonias de agradecimiento y súplica. Asimismo, se adquirió un carnero para la ofrenda, cuyo costo ascendió a 2 pesos y 2 reales. Este tipo de bienes animales, ofrecidos en el contexto del santuario, reflejan la permanencia de prácticas devocionales de raigambre comunitaria y la importancia de aportar bienes materiales como expresión física de gratitud o petición espiritual.

Un rubro particularmente significativo es el pago realizado a una persona llamada “Miguel Ángel”, responsable de reunir la limosna de aguardiente, vino y fruta en el pueblo, quien recibió 15 pesos por su labor. Este gasto muestra la participación de miembros de la comunidad en la recolección

de bienes destinados al sostenimiento de la festividad. El tipo de productos reunidos (aguardiente, vino y fruta) sugiere tanto su uso en la preparación de la celebración como su posible redistribución comunitaria, práctica común en las festividades religiosas que buscaban reforzar los lazos sociales y la reciprocidad.⁴⁵⁸

En general, los gastos asociados a la Fiesta de Aniversario del Santuario revelan una celebración organizada con cuidado, sustentada en la participación conjunta del clero, la comunidad local y los especialistas encargados de la música y la recolección de recursos. Más allá de los montos específicos, el registro proporciona una ventana a las prácticas rituales cotidianas de la vida religiosa del siglo XVIII, donde la articulación entre liturgia, ofrendas y colaboración comunitaria definía el sentido social y devocional del culto en el Santuario (ver cuadro 3).

⁴⁵⁸ AHM, e. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de Santa María de las Parras, año de 1730. Cuentas de descargo del mes de diciembre de 1737, f. 47.

Cuadro 3. Gastos de la cofradía de Guadalupe para la fiesta del Aniversario del Santuario (16 de diciembre de 1737)

Concepto	Costo (Pesos y reales)
diáconos	4
maestro de capilla	4
ofrenda de pan	1.4
carnero para la ofrenda	2.2
Pago a Miguel Ángel que juntó la limosna de aguardiente, vino y fruta en el pueblo	15

Fuente: AHM, e. 135. Libro en el que asientan las limosnas y gastos del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe cita en este pueblo de Santa María de las Parras, año de 1730. Cuentas de descargo del mes de diciembre de 1737, f. 46v-47.

En síntesis, las celebraciones en honor a la Virgen de Guadalupe en Parras, durante el periodo novohispano, se estructuraban en torno a dos grandes esferas complementarias: por un lado, la celebración religiosa o litúrgica, eje doctrinal y ceremonial del culto; y por otro, la celebración temporal o festiva, asociada al “ágape” comunitario, la convivencia y la

redistribución de alimentos y bienes. Ambas dimensiones, estrechamente entrelazadas, revelan la riqueza y complejidad del ritual guadalupano en la región.

En cuanto a la celebración religiosa, el desarrollo litúrgico descansaba en diversos componentes. El sermón constituía el núcleo doctrinal de la festividad, pues era el espacio en el que se reforzaba el significado espiritual de la devoción guadalupana y se articulaban los mensajes de exhortación moral dirigidos a los fieles. A este elemento se sumaba la participación de cantores y músicos, indispensables para dar solemnidad al oficio divino mediante la misa cantada, las vísperas y otras ceremonias propias del calendario. La presencia de diáconos y otros ministros reforzaba la solemnidad del rito, sobre todo en fechas de carácter mayor, cuando se requería un aparato litúrgico más elaborado.

El sostenimiento material de esta esfera implicaba el uso de diversos insumos. La elaboración de cirios, candelas y velas requería cera, cebo, pabilos y otros materiales que se adquirían específicamente para la iluminación del altar y de los espacios devocionales. Asimismo, la ornamentación de la iglesia exigía tachuelas, alfileres, clavos, madera y otros elementos destinados a fijar corti-

najes, levantar estructuras efímeras y embellecer el templo para la ocasión. Todo ello hacía visible la dimensión material del culto, indispensable para realizar el carácter sagrado del espacio.

La celebración temporal o ágape, por su parte, extendía la festividad más allá de los límites estrictamente litúrgicos e involucraba prácticas de convivencia y redistribución que reforzaban la cohesión comunitaria. Aunque compartía ciertos elementos con la celebración religiosa (como la participación de cantores, diáconos o incluso la presencia de una pieza oratoria más informal), su eje principal era la provisión de alimentos, bebidas y espacios de sociabilidad para los asistentes. El ágape involucraba la elaboración de productos como panes, rosquetes, aguas frescas, chocolate o dulces, preparados con harina, azúcar, manteca o almendras, elementos que aparecen con frecuencia en los registros de gastos del santuario. Además, la compra de materiales similares a los usados en la decoración del templo respondía a la necesidad de adecuar los espacios destinados a la convivencia, procesiones menores y reuniones paralitúrgicas.

Esto permite comprender que la fiesta guadalupana en Parras no solo funcionaba como un acto devocional, sino como un complejo entramado de prácticas litúrgicas, materiales y sociales. La

interacción constante entre lo sagrado y lo festivo configuró un modelo de celebración característico del mundo novohispano, en el que la identidad comunitaria y la devoción mariana se expresaban simultáneamente en el altar y en la mesa compartida.

Consideraciones finales

El análisis de las celebraciones en honor a la Virgen de Guadalupe en Parras permite comprender la particularidad con que este culto se expandió en el norte novohispano, lejos del núcleo tradicional asociado a la ermita del Tepeyac. A diferencia de otras regiones donde la devoción guadalupana se consolidó a partir de la institucionalización promovida desde la Ciudad de México, en Parras su difusión se produjo de manera temprana y con características propias, impulsada de forma decisiva por la presencia y acción pastoral de los jesuitas. Esta expansión antecedió en varias décadas el reconocimiento oficial de la Virgen de Guadalupe como Patrona de la Nueva España en 1754, lo que evidencia que la devoción ya se encontraba firmemente arraigada en la región antes de su institucionalización a nivel virreinal.

Asimismo, el papel de los vecinos de Parras, especialmente los criollos españoles, fue fundamental en la construcción y consolidación de este culto. A través de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, este grupo articuló un proyecto religioso y social que les permitió reafirmar su identidad, prestigio y posición dentro de una comunidad caracterizada por la convivencia con indios tlaxcaltecas y diversas castas residentes en el valle. En este sentido, la devoción guadalupana funcionó como un instrumento simbólico de distinción y legitimación, mediante el cual los criollos locales expresaron tanto su adhesión a un culto cada vez más relevante en el ámbito novohispano como su liderazgo dentro del orden social local.

Finalmente, el estudio de las festividades guadalupanas revela que la fiesta cumplía una doble función. Por un lado, era un espacio de visibilización pública de los vecinos principales a través del esplendor litúrgico, los gastos rituales y la organización del ceremonial; por otro, constituía un momento de cohesión social, donde las actividades religiosas se entrelazaban con el ágape y la convivencia comunitaria. La combinación de lo sagrado y lo festivo fortalecía las redes sociales locales y permitía recrear, año con año, un sentido de pertenencia compartido entre los distintos

grupos que integraban la población de Parras. Estos elementos muestran que el culto guadalupano en Parras fue más que una simple adopción periférica de una devoción centralizada: representó un proceso activo de apropiación, resignificación y construcción comunitaria, cuya huella ha perdurado en las prácticas religiosas y en la vida social de la región hasta la actualidad.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Histórico Mateo (AHM)
Expediente 135

Concilio Provincial Mexicano. Libro segundo

Bibliografía

Aceves Ávila, Roberto. "El culto a la Virgen de Zapopan durante el periodo colonial. El paso de una imagen sin origen milagroso al de una reliquia taumatúrgica." *Intersticios Sociales*, no. 11: 1-44.

Aizpuru Cruces, Monserrat G. "Guadalupe y San Miguel. Devoción jesuita." *Revista o memoria de congreso*, 2011.

Bechtloff, Dagmar. *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996.

Becerra Tanco, Luis. *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el Santuario de la Virgen María de Guadalupe*. Edición de Ernesto de la Torre Villar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981.

Brading, David A. *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. México: Taurus, 2002.

Carrillo Cázares, Alberto. "La fiesta y lo sagrado." En *México en fiesta*. México: El Colegio de Michoacán, 1998.

Carrillo Cázares, Alberto. "Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII." En *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, 288-310. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

Corona Páez, Sergio. *La vitivinicultura en el pueblo de Santa María de las Parras. Producción de vinos, vinagres y aguardientes bajo el paradigma andaluz. Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad Iberoamericana, 2002.

Florencia, Francisco de. *La estrella del norte de México*. Edición facsimilar con estudio introductorio de Ernesto de la Torre Villar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1988.

Fuente Aguirre, Jorge. *Una casa para la Virgen. Historia del Santuario de Guadalupe de Saltillo*. 2.^a ed. Saltillo: Comité Pro-Restauración del Santuario de Guadalupe de Saltillo, 1998.

González Flores, José Gustavo. *Mestizaje como artilugio. Dinámica demográfica y proceso*

de mestizaje en Santa María de las Parras (1598-1820). Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2025.

Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Lasso de la Vega, Luis. *Huei tlamahuiçoltica*. Edición de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.

Lavrin, Asunción. "Cofradías novohispanas. Economías material y espiritual." En *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, coordinado por María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, 49-64. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Noguez, Xavier. "El Nican Mopohua y la tradición guadalupana." En *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de tradición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 1969.

Sánchez, Miguel. *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe*. México: Juan Ruiz, 1648.

Sánchez, Miguel. *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe*. Edición facsimilar con estudio introductorio de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996.

Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

von Wobeser, Gisela. "Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe." *Grafía* 10, no. 1 (enero-junio 2013): 148-160.

Cartas al vicario foráneo de Santiago de la Monclova⁴⁵⁹

Seidi Martínez Loera
Universidad Autónoma de Nuevo León
Carlos Manuel Valdés
Universidad Autónoma de Coahuila

La lejanía de la villa de Santiago de la Monclova de los grandes centros políticos y eclesiásticos fue una causa importante para que en ella se desarrollara una sociedad con tendencias a la autarquía política, económica y religiosa, puesto que estaba muy lejos tanto del centro del virreinato, como de la audiencia de Guadalajara y, también, de la sede del obispo de esta enorme diócesis, sin duda una de las más extensas del mundo. Esto sucedió cuando menos los primeros 30 años antes de su existencia definitiva (1676) porque las primeras tres fundaciones habían fracasado.

De esa lejanía y abandono surgió la problemática de los obispos para cumplir con la obligación de realizar una visita pastoral a todos sus fieles (sus ovejas) al menos cada cinco años. De

⁴⁵⁹ Este texto forma parte de una investigación más amplia de tesis del Doctorado en Filosofía con acentuación en Estudios de la Cultura que está realizando la Mtra. Seidi Martínez Loera en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

acuerdo con la documentación consultada no pocas veces tardaron más años de los debidos, habiendo un caso en que ningún obispo llegó al Septentrión novohispano en doce años, lo que enseña que el derecho canónico no siempre se observaba. Para explicar el significado de la distancia bastará el ejemplo del obispo Alonso de la Mota y Escobar, que caminó alrededor de 5,000 kilómetros para visitar a las ovejas de su grey,⁴⁶⁰ teniendo en cuenta que en no pocos lugares (villas, misiones) casi no había todavía cristianos de segunda generación, menos de tercera, que era lo que obligaba la Iglesia para considerar la creación del sistema parroquial, o sea, para tener la certeza de que ya eran cristianos firmes en la fe.⁴⁶¹ Sin embargo, es de notar que De la Mota y Escobar visitó las pocas villas y escasísimas misiones del Septentrión novohispano: no existían las misiones del Nuevo Reino de León, aún no se fundaba la Provincia de

⁴⁶⁰ *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León* (Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1966). El obispo se llevó dos años en su recorrido y el libro se hizo con sus notas de campo, que son muy interesantes.

⁴⁶¹ El *Código de Derecho Canónico*, en sus cánones 396 a 398, establece que el obispo titular de cada diócesis tiene la obligación de recorrer la totalidad del territorio que gobierna, por lo menos una vez cada cinco años. El obispo debe hacerlo personalmente o, si se encuentra legítimamente impedido, por medio del coadjutor, del auxiliar o del vicario general. *Código de Derecho Canónico: edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013).

San Francisco de Coahuila y la mayoría de los indígenas no se había bautizado. Hay que compararlo con la visita pastoral de Juan de Santiago de León y Garabito, que recorrió las ocho misiones del Reino de León, las villas, pueblos de indios y misiones de Coahuila y las que los jesuitas habían creado en la parte de las lagunas. Por otro lado, la visita del obispo Juan Ruiz de Colmenares (anterior a la última mencionada), lo obligó a caminar desde Guadalajara, hasta su regreso, por el noroeste novohispano (Sonora, Sinaloa, Nayarit) esa enorme extensión. Ambos recorrieron lo que hoy es Zacatecas, partes de San Luis, Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila, hasta volver a Jalisco (las denominaciones geográficas son las actuales, para situarnos en el mapa conocido). Esta dificultad de orden político y logístico era más importante de lo que hoy podría imaginarse, puesto que el obispo requería ir acompañado por un secretario, carretas y arrieros, guardias, barbero, exploradores, mulas y pesados objetos que iban regalando a su paso, como imágenes de santos, harina, vino, aceite, cera y campanas, entre otros, para irlos entregando a los párrocos y misioneros, resolviendo un problema sumamente grave. En efecto, el flete tenía una importancia religiosa fundamental: sin

trigo y vino no podía oficiarse la misa; sin aceite o cera de abeja no podía exponerse la custodia con la hostia consagrada a la adoración del Santísimo.

Añádase a lo antedicho que su excelencia, el obispo, debía atender personalmente no solo a cada párroco o misionero, sino aun a los nuevos indígenas, bautizados o no, que le expresaban sus quejas, deseos, problemas y dudas materiales y teológicas. Ejemplifiquemos con el encuentro de León y Garabito, que, en 1682, recibió en Saltillo a 18 jefes indios (dos caciques y 16 capitanes) que habían trotado desde Monclova para quejarse con él de la ausencia de los frailes en sus misiones. Y hay que destacar que 11 de ellos no eran cristianos sino gentiles, pero que consideraban que los misioneros debían estar en las sedes de su misión. Podemos asegurar que en San Francisco de Coahuila ya había un pueblo de indios pues al cacique más importante, don Esteban Quiquezale se le califica de gobernador en el documento.⁴⁶² Varios de los obispos que llegaron al noreste actual, eran nahuatlatos, pero a menudo dejaban que

⁴⁶² Carlos Manuel Valdés Dávila, Dulce Aracely Niño García y Ernesto Alfonso Terry Carrillo, *Sociedades y culturas en el río Nadadores a través del tiempo* (Saltillo: Escuela de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Coahuila, 2015), 39-41. Los datos provienen de la Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Archivo Franciscano, 1680, que se complementan con los del Centro Cultural Vito Alessio Robles, Manuscritos, tomo IX, 1682 y siguientes.

su secretario y escribano de cabildo fuese quien instruyera a los catecúmenos que, con dificultad, podían comprender lo que les decían, excepto si la traducción de un conocedor de las lenguas del norte los acompañaba. Y sí, tenemos ejemplos de políglotas de los primeros tiempos desde los inicios de la colonización, como Ambrosio de Cepeda, y, sobre todo, su hijo, del mismo nombre, del que se dice en un manuscrito que “habla las más de las lenguas de los indios del norte”.⁴⁶³

Lo anterior nos puede hacer comprender la problemática que vivían los misioneros y sacerdotes seculares muy solitarios y alejados del mundo virreinal, que, aunque no tuviesen un templo digno, requerían del pan y el vino para oficiar la misa, de ahí que la parafernalia de una visita de obispo fuese todo un acontecimiento: les entregaban bultos de trigo o harina, barriles de vino, campanas, imágenes, sotanas, estolas, amitos, manípulos, copones y demás. En los inicios de Monclova el obispo ofició una misa bajo un ramal. Fue Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Guadalajara de 1674 a la primera mitad de 1676. En los primeros meses de este año llegó al río Nadadores a confirmar las seis misiones. A finales de 1676 lo nombraron obispo de Puebla.

⁴⁶³ Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995).

Parece muy claro que si esto sucedía con los objetos de culto ocurría con mayor peso y problemática la ausencia de una autoridad eclesiástica que pudiese escuchar a los pastores de almas, apoyarlos en su trabajo evangélico, orientarlos en sus múltiples contrariedades y dar respuesta a cada una de sus, a menudo, exigencias o informes anodinos: ¡cayó un rayo en la torre!, ¡llegaron indios!, ¡tengo catarro!, ¿puedo bautizar a una comancha?!, como se expondrá adelante.

Sabemos que los obispos casi siempre llegaron con retraso a sus visitas, y así podemos mostrar que nunca cumplieron con su obligación canónica, cosa, por demás, muy comprensible, por lo antedicho, de ahí que se llevasen tremendas sorpresas en sus dilatados recorridos. Puede verse la problemática que soportaron dos de los más comprensivos y generosos prelados cuando el uno, Juan Ruiz de Colmenares, descubrió que los misioneros del Nuevo Reino de León, ignoraban la lengua de sus catecúmenos: ¿cómo pueden conocer las verdades de la fe si el ministro no puede explicárselas? O cuando, a la llegada de Juan de Santiago de León y Garavito a San Francisco de Coahuila los frailes se negaron a hablar con él y se encerraron en su convento. ¿Qué pensar de que la predicación de la Palabra de Dios fue obra de algunos tlaxcaltecas

de Saltillo que hablaban la lengua de los nómadas? Son cosas que sucedieron y quedaron anotadas por escrito por los propios obispos en sus informes de cada Visita Pastoral que enviaron al rey.⁴⁶⁴

La más que formidable distancia entre Gualajajara y, por ejemplo, la misión de Río Blanco, hoy Tamaulipas, les tomaba casi un mes llegar a ella. Debían, sea nombrar un vicario que los representara, sea un fraile, un jesuita o un párroco que se hiciera cargo del trabajo pastoral de todos los cristianos o de los todavía gentiles.⁴⁶⁵

En lo que toca a Parras y sus visitas, siempre hubo un padre encargado de los sucesos de la región. Parte se conoce en el pasmoso texto de Pérez de Ribas de casi 900 páginas, que dedicó un largo capítulo a “los laguneros”. Ese libro refiere no pocas de las cartas anuas que escribieron los jesuitas para informar a sus superiores. Debe

⁴⁶⁴ Carlos Manuel Valdés, “Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila. Una reconsideración de las misiones franciscanas y el ambiente que las rodeaba en el siglo XVII”, en *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, editado por Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (México: El Colegio de Michoacán; El Colegio de México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2013), 305 y 333.

⁴⁶⁵ El obispo de León y Garavito se entrevistó en 1682 con 18 jefes indios, de los que la mayoría no eran cristianos. Se quejaron con él del mal comportamiento de los religiosos. Valdés et al, *Sociedades*, 39-41. Los datos provienen de la Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Archivo Franciscano, que se completan con los documentos del Centro Cultural Vito Alessio Robles, Manuscritos, tomo IX, 1682 ss.

completarse con las cartas que publicó el padre Zubillaga en siete tomos, es decir que, de acuerdo con nuestro tema, tenemos cartas nada más de ida, pues no hay vuelta, al menos para la región de que tratamos.⁴⁶⁶

Al paso del tiempo el obispo, en este caso ya en su sede de Linares (hoy de Monterrey), tuvo que nombrar un vicario foráneo, cuya existencia y responsabilidades están claramente instituidas en el derecho canónico,⁴⁶⁷ y que fue una excelente solución para que los preladados tuvieran infor-

⁴⁶⁶ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra sancta fee entre gentes las mas barbaras y fieras del nuevo orbe* (Madrid: Alonso de Paredes, 1645). Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana VI*, (1596-1599) (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976), con cartas de misioneros de Parras, Santiago y San José del Álamo, San Pedro y otras. La correspondencia de los frailes se encuentra en el Archivo Franciscano y en el Centro Cultural Vito Alessio Robles. Esos centenares de cartas no son incorporadas a este trabajo.

⁴⁶⁷ "La institución arciprestal hay que situarla en la difusión masiva del cristianismo durante el siglo IV, cuando el cristianismo deja de ser un fenómeno urbano y minoritario para alcanzar a masas de población alejadas de la sede episcopal, fuera de la urbe; su consolidación e importancia, como instancia intermedia para hacer más eficaz la función pastoral del obispo y asegurar la necesaria unidad, corre pareja a la multiplicación de las parroquias. Esta nueva situación obligaría a algunos de los sacerdotes a desplazarse cerca de las nuevas comunidades cristianas, creándose así presbiterios rurales presididos, en nombre del obispo, por uno de ellos, llamado arcipreste o vicario foráneo. Desde el siglo IX, las principales funciones del arcipreste se centran en el cuidado y tutela del clero y parroquias, convocar reuniones periódicas, visitar personalmente las parroquias y mantener informado al ordinario en todo lo referente a los deberes de su arciprestazgo (ejemplo, diezmos y otras prestaciones)". Teodoro León, "El arcipreste, su identidad y misión, según el Derecho Canónico", *ISIDORIANUM* 32-33 (2007): 413-414.

mación sobre la marcha de la cristiandad en esta región alejada (no tanto como la que practicaron los obispos de Guadalajara, pero difíciles por sus características). Era una diócesis que crecía constantemente. Lo anterior nos obliga a reconsiderar como tema de estudio, algunas de las más de 500 cartas que el vicario foráneo José María Hinojosa, recibiera y que, gracias a la catalogación del Archivo Parroquial de Santiago, en Monclova, del cual hemos publicado hasta hoy seis tomos, podemos consultar. Presentamos en este texto algunas de las ideas, ruegos, informes, quejas, permisos, consultas o respuestas a las exigencias del obispo. Cartas que no siempre son coherentes o, tal vez, obviaron el tema, porque ya se lo habían dado a conocer al padre Hinojosa de viva voz. Esa nutrida correspondencia es una parte importante de los manuscritos que tenemos para saber lo que real o aparentemente sucedía en cada lugar en momentos determinados, y las necesidades, el pensamiento o las necedades de ciertos párrocos. También encontramos solicitudes de clemencia pidiendo perdón por un mal comportamiento que se había señalado a algún párroco (juega a las cartas apostando dinero, no oficia misa los domingos, desatiende a comunidades lejanas...).

Cada una de esas cartas nos informa de no pocas cuestiones que, para un historiador, son importantes a pesar de que debamos tener la suficiente actitud crítica hacia determinados temas. No siempre un manuscrito nos narra la verdad sino la que deseaba el sacerdote emisor que se conociera de manera oficial. Y, también, dichas cartas deben hacernos más comprensivos de aquellos que sin mucho apoyo o con carencias múltiples intentaron por años apoyar a su grey y sostener una cristiandad ocupada en vivir o sobrevivir en medio de no pocas contradicciones. Georges Duby exhibe una metáfora interesante cuando hace ver que la historia es como una piedra lanzada en un lago tranquilo y va formando círculos que se van extendiendo de manera continua. Un acontecimiento produce otros que debemos tener en cuenta para que la historia sea más comprensible y completa.⁴⁶⁸

Este texto presenta pocas de las cartas y algunos de los temas que le presentaron por escrito al padre Hinojosa. Por desgracia las respuestas que él tuvo que haber enviado a los remitentes no se han encontrado más que con pocas excepciones, pero necesariamente deben estar en los acervos de las parroquias, misiones y archivos en que habitaba el remitente.

⁴⁶⁸ Georges Duby y Guy Lardreau, *Diálogo sobre la historia* (Madrid: Alianza, 1988).

Nosotros nos hemos visto obligados a ir aclarando los significados de una correspondencia en un solo sentido, sabiendo que, necesariamente, existió una respuesta del interpelado. Lo sabemos porque descubrimos los hechos que siguieron a la carta: quien pedía un permiso de pasar unos días en Saltillo, visitando a su madre, se encontraba, en efecto, en Saltillo en fecha inmediata posterior a su misiva. Otro pedía una oportunidad de acudir a la Feria de Saltillo, y así en no pocas de las cartas.

Un paréntesis parece prudente: Aunque existen cartas que se escribían para ser leídas por varias personas, por lo regular fueron enviadas por un remitente a un único destinatario. Por lo anterior debemos aclarar que no eran redactadas más que para alguien que las recibió, quien podía o no contestarlas: estamos frente a un diálogo entre dos personas.

Modelos de correspondencia

Cuando el intercambio de cartas tuvo lugar entre personas importantes para unas comunidades, para la literatura o para cuestiones políticas, con el tiempo llegaron a un cierto interés, razón por la que se dieron a conocer públicamente, de lo

cual tenemos ejemplos clásicos, como las demasiadas cartas escritas por san Agustín en el siglo IV, que ahora se exhiben en siete tomos bilingües latín-español, la mayoría muy extensas en que el obispo de Hipona discutía temas teológicos con un receptor lejano como lo fue San Jerónimo. Y, en este caso se conservan no pocas y largas respuestas de los sujetos interpelados.⁴⁶⁹

Lo propio sucederá con las muy utilizadas *Litterae* de Marco Tullio Cicerón a su querida Tulliola (“Tulita”, su hija) que ahora podemos traducir por el placer del latín clásico más que por lo que le dice un amoroso padre a su heredera. De ahí que podamos adoptar lo que los romanos calificaban como *ratio temporum* (juicio de los tiempos). Otro caso y otro estilo sería el de grandes intelectuales, como las cartas entre Gustave Flaubert y George Sand⁴⁷⁰ por las que tenemos la suerte de disfrutar un maravilloso intercambio entre dos genios de la literatura. No está de más recordar la breve reseña de Borges cuando declara que la gran obra de Flaubert es su correspondencia.⁴⁷¹ En sentido

⁴⁶⁹ Sirva de ejemplo: *Obras de San Agustín*, XI b, *Cartas* (3º) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972). Cartas a Juliana, a san Jerónimo, a Valentín, a Próspero o a Daría, de los años 417 a 429, y muchas más.

⁴⁷⁰ Gustave Flaubert y George Sand, *Correspondencia* (1866-1876) (Barcelona: Marbot Ediciones, 2010).

⁴⁷¹ Jorge Luis Borges, “Flaubert y su destino ejemplar”, *Discusión* (1932) (México: Penguin Random House, 2017), 149-154.

contrario mencionaremos las cartas de amor de Martin Heidegger a su esposa, que son la cruda ostentación de su hipocresía, al conocer las que intercambió con Hanna Arendt, su amante,⁴⁷² y quizás debamos ejemplificar con las famosas *Cartas a Theo* de Vincent Van Gogh en las que incluía, frecuentemente, bosquejos de la pintura al óleo que ensayaba en ese mismo momento y en que le rogaba a su hermano Theo enviarle más pinturas y dinero. Con ayuda de esa correspondencia se ha logrado comprender tanto el genio como la locura de Van Gogh.⁴⁷³ Las cartas tienen siempre su propio estilo, que es el del escribiente y, sin duda, el del destinatario. La comunicación entre Carlos Marx y Federico Engels habla sobre sus lecturas, sus enemigos políticos y el desarrollo del capitalismo en Europa y América. Las cartas de San Pablo se hacen públicas porque ese era el deseo suyo y el de las comunidades cristianas recién convertidas. Las de Madame von Meck a Tchaikovsky eran las de una dama rica que adoraba al músico y sus composiciones. Lo anterior nos conduce a tratar cada caso dentro de su ambiente, de las vidas e intereses de quienes intercambiaban escritos.

⁴⁷² Martín Heidegger, “¡Alma mía!” *Cartas de Martín Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970* (Buenos Aires: Manantial, 2008).

⁴⁷³ Vincent Van Gogh, *Cartas a Theo* (Barcelona: Paidós, 2012).

Así, podemos concluir, que los intercambios epistolares entre dos personas reflejan, lógicamente, lo que expresan en un momento de sus vidas y que éstas se ven manifestadas a través de sus textos, aunque, como se puede ver en los ejemplos anteriormente expuestos, de vez en cuando revelan mentiras u oportunismos. Esto no equivale a aceptar de forma ingenua lo que leemos; debemos hacerlas pasar por el tamiz de la hermenéutica. Si repasamos, por poner un ejemplo, la carta entre los dos santos, Agustín y Jerónimo, encontramos una violencia simbólica del primero al segundo exhibiendo su superioridad teológica, o así lo aparenta; Jerónimo le responde que no tiene ni la más mínima idea del asunto en discusión (la traducción del libro de Job) pues ignora las lenguas sagradas de las que él es un experto: traducía del hebrero, el arameo, el griego y varias lenguas semíticas derivadas del persa.

¿La cantidad de cartas es importante? Algunos piensan que sí, pero tenemos un bello ejemplo de lo contrario. “De hecho, y lo voy a decir sin rodeos, solo conservo dos cartas que voy a presentar con mucho ánimo, pues debo confesar que me han abierto perspectivas inmensas de trabajo y me han permitido comprender algunos resortes de la promoción americana en los albores

de la conquista.” Y su autora publica un importante texto sobre todo lo que rodeó a esos escritos, su significado y las muchas cuestiones en que influyeron.⁴⁷⁴ Por nuestra parte, tenemos más de 500 cartas recibidas por un sacerdote de las que ignoramos, casi en su totalidad respuestas a los remitentes, pero es un conjunto relevante para la historia de la región, de la vida cotidiana y de la mentalidad de sacerdotes, cristianos e instituciones, como se verá en adelante.

Antes de ingresar al mundo de nuestro sujeto, debemos explicar que el medio millar de cartas recibidas por él, habían sido escritas nada más para él y nadie pensó jamás que las utilizaríamos en la posteridad: un futuro que nunca imaginaron. Futuro que descubrió un maravilloso archivo parroquial que un cura párroco ocultó en una pared del templo, escondido tal vez en la persecución religiosa y descubierto por un albañil cuando reparaba el muro a finales del siglo pasado. Así que somos herederos sin derecho de un diligente presbítero. Añadamos que los más de 120 mil papeles están en un estado de conservación exce-

⁴⁷⁴ Béatrice Perez, “Cartas de un mercader sevillano a principios de los tiempos modernos”, en *Cartas-Lettres-Lettere. Discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX)*, dir. Antonio Castillo Gómez y Verónica Sierra Blas (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2014), 195-206.

lente, con pocas excepciones. La referencia es a lo descubierto, pero el archivo tiene un enorme acervo de los últimos cien años.⁴⁷⁵

Las cartas al vicario José María Hinojosa

Regresando a nuestro tema, que está sumamente alejado de lo antes dicho, aunque no contrapuesto, consideramos que una lectura, un análisis, una contextualización de las cartas que escribieron en Coahuila al vicario foráneo, nos conduce no únicamente a conocer el asunto, a menudo personal y aun banal, sino a comprender la historia de una

⁴⁷⁵ Véase: Carlos Manuel Valdés, *Catalogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo I. Correspondencia* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila/Facultad de Ciencias Sociales, 2019); Seidi Martínez Loera et al, *Catalogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo II. Secciones de administración, sacramentos y demografía* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila/Facultad de Ciencias Sociales, 2019); Seidi Martínez Loera et al, *Catalogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo III. Secciones de administración, sacramentos y demografía* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila/Facultad de Ciencias Sociales, 2019); Carlos Manuel Valdés et al, *Catalogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo IV. Sección de indios, justicia, misceláneos e informaciones matrimoniales* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila/Facultad de Ciencias Sociales, 2019); Seidi Martínez Loera et al, *Catalogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo V. Secciones de informaciones matrimoniales I* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila/Facultad de Ciencias Sociales, 2020); Seidi Martínez Loera et al, *Catalogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo VI. Secciones de informaciones matrimoniales II* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila/Facultad de Ciencias Sociales, 2020).

región que no nada más incluye a la persona que comunica a un superior algo relativo a sí mismo o a su parroquia, sino a lo que rodea esa información. No hay texto sin contexto, se afirma en la hermenéutica, y con razón, porque la sola existencia de un escrito tiene una fecha, un tema, una trama sostenida por un argumento y, claramente, exige una respuesta a ese escrito, porque no lo envió nada más por diversión sino por el reconocimiento de que existía un superior al que debía informar

No parece atrevido proponer que en las cartas se advierte un discurso que no está restringido a lo religioso: toca lo social, lo político, lo militar, a los indígenas, lo disciplinar, lo concerniente al medio ambiente, lo familiar y lo relativo a salud o enfermedad. Si se precisa hablar de estilos hay que establecerlos, aunque los temas son los que interesan. Aparecen prácticas, necesidades, representaciones, carencias, disputas, vida cotidiana de sus fieles cristianos, incluyendo diferencias o agresiones sufridas de parte de los liberales y masones en esos años ya en el poder.

La primera carta que se encuentra en la caja 1 del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova, corresponde a la visita pastoral del obispo de Guadalajara Nicolás Carlos Gómez de Cervantes en donde informa

Hoy he llegado a esta Hacienda de donde pasaré a la villa de Saltillo el día tres del corriente y con el favor de Dios, espero salir de ella para esa el nueve de el mismo; en donde tengo resuelto comenzar visita, y para no perder tiempo y poderla hacer sin dilación en los demás pasajes; avisará vuestra merced a los padres de la misión del Río Grande para que hagan bajar a esa villa, Boca de Leones, alguna de las misiones más inmediatas de las comprendidas en la capital pastoral, y derrotero, que les sea más conveniente a sus feligreses para que reciban el mandamiento de la confirmación lo que ejecutará usted con toda brevedad. Y diciembre 1 de 1727 años. Real ilustrísimo ministro de vuestra merced su servidor.⁴⁷⁶

Gómez de Cervantes era originario de San Juan del Río, inició su gestión como obispo en 1726 hasta 1734, tenía 58 años cuando se le dio el nombramiento, por lo que al momento de realizar la visita tenía 60 años.⁴⁷⁷ Si bien el año oficial de su recorrido corresponde a 1728, en esta carta del 1º de diciembre de 1727 se observa que ya en ese mismo mes llegaría a Saltillo. Con este ejemplo se puede considerar que además de las dificultades de distancia y transporte también se suma la edad de los obispos y las imposibilidades que esto podía traer. De los obispos que visitaron el Nuevo Reino

⁴⁷⁶ Archivo Parroquial de Santiago, Monclova (en adelante APSM), caja 1, expediente 1.

⁴⁷⁷ Javier Rodríguez Cárdenas, "Territorialización y estructuras eclesiásticas en el Nuevo Reino de León durante las visitas pastorales del obispo de Guadalajara, 1753-1760" (tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2018), 100.

de León y la provincia de Coahuila, pocos tenían menos de 50 años al momento de realizar su visita, solamente Manuel Fernández de Santa Cruz con 37 años y Juan Santiago de León Garabitio con 41.⁴⁷⁸

La parroquia de Monclova

Entender nuestro espacio de estudio, ese mismo que se ve reflejado en la correspondencia, nos permitirá contextualizar de una mejor manera la dinámica y la administración eclesiástica dentro de Monclova y sus visitas. Como parte del avance y establecimientos de poblaciones coloniales, la villa de Santiago de la Monclova fue fundada de manera definitiva en 1689 por el capitán Alonso de León, nombrada así en honor a Melchor Portocarrero y Laso de la Vega, Conde de la Monclova.⁴⁷⁹ El primer registro de bautismo data del 27 julio de 1688, en el presidio de Coahuila, mismo que se fundó desde 1681,⁴⁸⁰ siendo su capellán castrense el padre Toribio García de Sierra, quien después

⁴⁷⁸ Rodríguez Cárdenas, "Territorialización y estructuras eclesiásticas en el Nuevo Reino de León", 100.

⁴⁷⁹ Seidi Martínez Loera, "El presidio de la Monclova: dinámica demográfica y reconstrucción de familias, 1776-1823" (tesis de maestría, Universidad Autónoma de Coahuila, 2022), 18.

⁴⁸⁰ Martínez Loera, "El presidio de la Monclova", 23.

pasó a ser el párroco de la villa recién fundada. Las partidas que aparecen firmadas por este párroco son de 1688 a 1689, después de él el segundo párroco fue Cristóbal de Estada y Bocanegra.⁴⁸¹

La parroquia fungió como juzgado eclesiástico desde el siglo XVIII, al igual que las de Saltillo y Monterrey.⁴⁸² Antes de la fundación del Obispado de Linares la parroquia también fue sede de recaudación de diezmos. Como se mencionó, fue elevada a vicaría foránea en 1864 por el obispo Francisco de Paula Vereza, debido a la dificultad para tener control por la lejanía del obispado, su importancia radicaba en su función administrativa al estar bajo su jurisdicción las iglesias de localidades aledañas, las cuales le remitían toda clase de información.⁴⁸³

Dentro de la correspondencia el tema económico es frecuente, principalmente en cuestiones relacionadas a la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia de Monclova, misma que fue fundada el 2 de febrero de 1697 por Fray Felipe Galindo Chávez y Pineda, obispo de Guadalajara, en su visita pastoral a la provincia de Coahuila,

⁴⁸¹ “Libro de bautismos de la villa de Santiago de la Monclova, 1688-1781”, FamilySearch, consultado el 21 de abril del 2025.

⁴⁸² Nancy Selene Leyva Gutiérrez, *Sacerdotes en tierra de indios. La Iglesia y la oligarquía en el noreste de la Nueva España (siglos XVII-XVIII)* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2024), 205.

⁴⁸³ Carlos Manuel Valdés, *Catalogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova*. Tomo I. Correspondencia (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencias Sociales, 2019).

ante el secretario franciscano Fray Diego de Olivares, dando la licencia para que en la parroquia se colocara el Santísimo Sacramento.⁴⁸⁴ Esta cofradía fue de suma relevancia para la recaudación económica de la parroquia, lo que es evidente en los de fábrica y recibos en los que se especifica la renta y venta de mulas, bestias, gallinas y aceite.⁴⁸⁵ Este comercio se realizaba de forma interna entre los pobladores de la villa y del presidio de la Monclova, pero también en villas como la del Saltillo.

La falta de dinero en parroquias como la de San Fernando se expresa en las cartas que el cura Eduardo Trujillo le envió al vicario Hinojosa, además de referir cuestiones sobre el clima y enfermedades. Cabe mencionar que Trujillo era instructor de curas internos en “materias morales” en 1866, por lo cual estaba en constante comunicación con Hinojosa.⁴⁸⁶ En carta fechada el 22 de febrero de 1873 Trujillo informa que recibió dinero de la iglesia de Piedras Negras y los depositó en la casa del Cónsul Americano por la falta de pueblo, menciona que la sacristía era pequeña y tenía temor de que el recurso se extraviara debido al contexto revolucionario e inseguro. Esta falta de

⁴⁸⁴ APSM, c. 7, e. 335.

⁴⁸⁵ APSM, c. 7, e. 340. Libro de fábrica de la cofradía del Santísimo Sacramento, 1728-1805.

⁴⁸⁶ APSM, c. 1, e. 50, d. 56.

gente se debía principalmente a la enfermedad de viruelas que tuvo lugar en San Fernando en donde no únicamente los niños resultaron afectados, sino también los adultos, a esto se sumaron los “fuertes fríos”.⁴⁸⁷ Aunque no se tiene registro de epidemias de viruela en el noreste mexicano en 1866, lo que puede indicar un evento endémico en la provincia de Coahuila, entre 1869 y 1871 en Sonora sí hubo una epidemia de esta enfermedad.⁴⁸⁸

Para 1869 San Fernando se siguió viendo afectado por “abundantes y continuas lluvias”, mismas que deterioraron los petillos de la iglesia, lo que provocó goteras en “una de las capillas y una de las sacristías y sobre todo el frontispicio de la iglesia está amenazando venirse abajo a consecuencia de un rayo que cayó en la cruz y cuarteó la pared y rompió la puerta mayor”.⁴⁸⁹ A causa de esta situación el cura Trujillo le pidió permiso al vicario Hinojosa para usar 50 pesos de la cofradía.

En cuanto a la parroquia de Múzquiz, se han encontrado cerca de 42 cartas del cura Sinforiano Villarreal dirigidas al vicario Hinojosa. El 01 de agosto de 1864 le informó que “Las leyes de Reforma se han llevado más allá de los límites pues

⁴⁸⁷ APSM, c. 1, e. 50, d. 55.

⁴⁸⁸ Para la epidemia de viruela véase: Medina Bustos et al, “Una epidemia invisible: la viruela de 1869-1871 en Sonora”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 38 (152), 2017, 67-108.

⁴⁸⁹ APSM, c. 1, e. 50, d. 56.

hasta para los entierros tengo prohibición de salir, de modo que he quedado reducido únicamente a los derechos de bautismos y matrimonios siendo los últimos muy escasos, pues de 25 a que ascendían anualmente en el pasado y presente año solo se han hecho de diez a doce y de éstos una tercera parte de gratis por su pobreza [...]”.⁴⁹⁰ No solo en esta carta se reportan las dificultades de los curas ante las leyes de Reforma, con las cuales se les limitaba para impartir los sacramentos o realizar entierros. En esta parroquia, al igual en que la de San Fernando, se reporta poca cantidad de fieles y de dinero para esos años. En 1879 el cura Villareal propuso al vicario foráneo la creación de una escuela de primeras letras; sin embargo, no se ha encontrado alguna respuesta de Hinojosa. El cura de Múzquiz es, sino el que más, uno de los que se reportaron enfermos con frecuencia. El 14 de septiembre de 1869 en comunicación al vicario comenta que “en los días primeros de este mes sufrí un ataque de fiebre nerviosa, la que quebrantó en fríos; hace cosa de cuatro días que se me quitaron; pero he quedado muy maltratado, de lo que con ayuda de Dios espero reponerme pronto”.⁴⁹¹ En las pocas respuestas que se tienen del padre Hinojosa

⁴⁹⁰ APSM, c. 1, e. 51, d. 17.

⁴⁹¹ APSM, c. 1, e. 51, d. 53.

se refleja la preocupación por la salud de los curas de las parroquias que estaban bajo su jurisdicción. Aunque también se preocupaba por la disciplina y el buen comportamiento de los religiosos, ya que estos eran el ejemplo para los feligreses, teniendo en cuenta que los curas cumplieron una función secular y religiosa al involucrarse en temas que iban más allá de lo sacramental, fungiendo aun como guardianes “del orden público y de la moral”.⁴⁹² Las quejas, por ejemplo, se trataban sobre el mal registro de los sacramentos por parte de los curas, como lo fue el caso del de Nadadores. En carta al obispo, el vicario Hinojosa que

Desde el día 8 del corriente [julio de 1870] que estuve en Nadadores con motivo de una fiesta religiosa, manifesté al cura que la semana siguiente pasaría a su parroquia con el fin de enterarme si había cumplido con las disposiciones hechas relativas a la practicas de diligencias matrimoniales y asientos de partidas. Repetidas veces le había hablado sobre aquel particular y aún le había dicho igualmente instrucciones verbales respecto del buen orden en que debía llevar y tener dicho archivo.

Siendo dicha parroquia tan pequeña y siendo suficiente una hora diaria o tal vez menos para llevar arreglados los libros, creía que el cura por más negligente y perezoso que fuere hubiera atendido mis frecuentes indicaciones y consejos y aquel al presentarme yo en su parroquia con el objeto de que le había anticipado nada tendrá que extrañarle. Sin embargo

⁴⁹² William Taylor B., *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Traducción Óscar Mazín y Paul Kersey (Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999), 28.

ha tenido el sentimiento de hacer lo contrario y de notar, que hace catorce meses que no asienta una partida de matrimonio, que le faltan partidas de casamientos y las diligencias respectivas en los meses anteriores a julio de 1869, que en los dichos catorce meses no ha llevado siquiera un apunte por donde pueda saberse la fecha exacta en que ha celebrado los matrimonios que le faltaron más de los feligreses, que sentó las partidas de matrimonio como las de los bautismos que ha trasladado a los libros diciendo muchos errores y falsas, que son perjudiciales a los efectos del registro eclesiástico, que no ha asentado una sola partida de entierro, a pesar de que confesó que había hecho algunas exequias.

En atención a lo expuesto, y considerando que el cura de Nadadores ha faltado a los deberes, a pesar de que se le había amonestado diferentes veces el cumplimiento de ello, dispuse o le ordené el 26 del corriente, que mañana o pasado de presentase sin falta ni excusa en esta ciudad con todos los libros parroquiales, diligencias y papeles sueltos que tuvieren relación con el asiento de partidas y practica de expedientes matrimoniales, advirtiéndole que por honor y bien de él le iba a imponer una pena yo a que en lo sucesivo lo previniera de caer en la misma falta. La pena que a mi juicio conviene imponerle, y que le comunicaré al presentarme en esta ciudad, a reserva de sujetarla a la aprobación de Vuestra Santidad y, en, separarlo de su parroquia dos meses con residencia en esta la única que he tenido y tengo en fijarme en dicha pena tiene por objeto más que castigarlo instruirlo en las obligaciones del párroco, haciéndole trabajar en la cabecera de esta parroquia su ausencia en la de Nadadores lo sustituirá el cura de San Buenaventura, remitiéndole una tercera parte de los productos.

Si Vuestra Santidad Ilustrísima cree que es prudente, justa y conveniente la providencia que voy a tomar respecto de dicho cura, dígnese decírmelo en contestación para comunicársela definitivamente pa-

sando los dos meses referidos podrá usar de la licencia que le ha concedido Vuestra Santidad Ilustrísima haciendo antes con los eclesiásticos que no pueden ir a esta ciudad los ejercicios espirituales.

Renuevo a vuestra santidad ilustrísima mi aprecio y respeto.

Dios nuestro señor guarde a vuestra santidad ilustrísima muchos años. Monclova, julio 29 de 1870.

Firma: ilustrísimo señor José María Hinojosa.⁴⁹³

En contestación el 3 de diciembre, desde Saltillo, el obispo de Monterrey, don Francisco de Paula y Verea, le comentó a Hinojosa que

Se aprueban los procedimientos del vicario, se revoca la licencia concedida al cura de Nadadores para venir al Saltillo: se repongan los libros y partidas para cuenta del cura y sin falta ocurra a los ejercicios de sacerdotes sin tocar al Saltillo, el ilustrísimo señor obispo lo decretó y firmó.⁴⁹⁴

La cuestión del permiso fue porque en febrero de 1870 el cura de Nadadores había solicitado poder ir a la feria de Saltillo y se le había concedido, advirtiéndole que debía asistir también a los ejercicios espirituales, aunque ya los hubiera practicado.⁴⁹⁵ Sin embargo, como se observa en la respuesta del obispo, debido a la falta de registros este permiso se le revocó.

⁴⁹³ APSM, c. 1, e. 49, d. 4.

⁴⁹⁴ APSM, c. 1, e. 49, d. 4.

⁴⁹⁵ APSM, c. 1, e. 57, d. 6.

Otros de los motivos por los que se sancionaba a los curas era el mal comportamiento moral por los juegos como lo hizo el cura de San Buenaventura. Sobre esto hay una respuesta desde Monterrey que a letra dice

Señor canónigo y vicario foráneo Dr. Don José María Hinojosa

Monclova

En contestación al informe que remite usted de esa vicaría foránea, y de acuerdo con las instrucciones de nuestro Excelentísimo Señor Obispo le manifiesto respecto del párroco de San Buenaventura, que conviene que usted exprese cuantas ocasiones se ha entregado al juego con qué personas, cuáles son sus pérdidas, cuanto sea posible saberlo y que compromisos se ha echado. Por lo que será a la renuncia de este eclesiástico ya se le admitirá cuando haya otro que pueda sustituirlo.

[...]

Dios Nuestro lo guarde por muchos años, Monterrey agosto 9 de 1874.

Firma Orozco.⁴⁹⁶

El remplazo de los curas no era algo sencillo, debido a las condiciones de las parroquias fue complicado que hubiera candidatos disponibles en cualquier momento para suplir a quienes eran destituidos. Incluso hubo casos es los que los padres abandonaban las parroquias por asuntos personales y no avisaban al superior, como el cura de Nava. El 26 de diciembre de 1865 el obispo le envió una carta al vicario foráneo Hinojosa en respuesta a la que

⁴⁹⁶ APSM, c. 1, e. 57, d. 1.

él envió el 6 de diciembre de ese mismo año. En la misiva el prelado le pide decirle al padre de Nava que si se repitiere su ausencia verá la necesidad de suspenderlo “pues si malo es retirarse dejando sin sacerdote a los pueblos, peor es no dar tan siquiera aviso a quien puede remitirlo al superior, aunque fuere al vicario.”⁴⁹⁷

Otro de los curas que se reportaron como ausentes fueron el padre Garza, de Nava, que estuvo fuera dos meses, y el padre López de la parroquia de Guerrero, este último salió “al otro lado del Río” donde lo vio el cura de Gigedo, agregando que “el padre López entiendo que más se dedica a la medicina que al ministerio y quiere pasar por un doctor”.⁴⁹⁸ Esta correspondencia también nos demuestra las problemáticas que ocasionaban las largas distancias no solo entre el obispado y la vicaría foránea, sino también entre Monclova y las iglesias más nortañas como la de Piedras Negras. El cura María de Jesús Sáenz le escribió el 24 de abril de 1869 al vicario Hinojosa expresándole su preocupación por el olvido en el que los tienen tanto él como el obispo y le reitera que recuerde una promesa que le había hecho.⁴⁹⁹ A esto el vica-

⁴⁹⁷ APSM, c. 1, e. 57, d. 10.

⁴⁹⁸ APSM, c. 1, e. 48, d. 3.

⁴⁹⁹ APSM, c. 1, e. 50, d. 224.

rio le respondió el 28 de ese mismo mes: “No crea usted que me he olvidado de la oferta que hice, el obispo tiene muchos compromisos”.⁵⁰⁰

En 1864 el vicario foráneo José María Hinojosa tuvo noticias sobre un sacerdote extranjero que ejercía en Piedras Negras, por lo que le solicitó al cura de Guerrero, Antonio de la Garza, que se le informara quién era, a qué diócesis pertenecía y quién le dio permiso. El padre de la Garza le respondió que era Juan N. Sourvir y pertenecía a la diócesis de Galveston,⁵⁰¹ de este cura no se vuelve a hacer mención en las cartas de Piedras Negras ni de la vicaría.

Consideraciones finales

Debemos considerar que las cartas enviadas al Vicario Foráneo podrían ser desechadas por quienes piensen que se trata de escritos entre dos personas y que éstas no influyen en lo que podríamos considerar la historia de esta región tan especial, tan diferente a otras y tan importante. Todo lo contrario, esa correspondencia nos conduce al conocimiento de sucesos de los que no podríamos

⁵⁰⁰ APSM, c. 1, e. 50, d. 224.

⁵⁰¹ APSM, c. 1, e. 48, d. 1.

habernos enterado por otros medios. La revisión del enorme caudal de manuscritos del Archivo Parroquial de Santiago, en Monclova, enseña que esas cartas entre dos personas son, sin la menor duda, uno de tantos círculos en continua expansión de los que hablaba Duby, que surgen al conocer uno solo de los acontecimientos de esta transcendental región del Septentrión novohispano... y se multiplican.

Es preciso aclarar que no es solo un acervo de la comunicación entre sacerdotes católicos sino, muy claramente, es el estado de la cuestión de una Iglesia que estaba enfrentando problemas específicos numerosos no únicamente religiosos. Y tampoco queda circunscrito al ámbito del clero, pues existen cartas de cristianos que piden que se les resuelvan contrariedades relativas a la fe y costumbres. Se deberá tener en cuenta que Iglesia, en su sentido original, es la comunidad de creyentes y en esta extraordinaria colección de intercambios con un solo sujeto, el vicario, se expresa una historia que dice lo que sus miembros están viviendo, experimentando. De ahí que un ataque de indios, la caída de un rayo, la pérdida de cosechas, el funcionamiento de una cofradía ejemplar, como era la del Santísimo Sacramento, la negación de los católicos de Piedras Negras a cooperar con su

párroco para mejorar su templo, la obligación de los sacerdotes a practicar ejercicios espirituales, la solicitud de que le envíen libros, de que los apoyen, etcétera, es la expresión de una Iglesia viva, con inconvenientes a veces anodinos, o sustanciales, pero vigente. Y todo aparece en la documentación del Archivo Parroquial, del cual las cartas al vicario son el reflejo de historias que suceden en esa comarca. No se crea que es una historia provinciana, cerrada sobre sí misma, porque está relacionada con gran parte de la Nueva España y con la que se declaró ahí en Monclova por su gobernador como “La Nueva Nación Mexicana”.

Así que la correspondencia, solo recibida, en general, conduce directamente al evento crucial, a la inquietud, a las exigencias, a las invasiones extranjeras y a la vida social y religiosa de miles de familias. Las cartas enseñan, como dijo Cervantes, no lo que se cree que pasó, sino lo que realmente sucedió. Esas cartas cambian muchas de las cosas que se pensaban; recrea omisiones, conduce a memorias, restablece vidas, alegra escenas curiosas, no teme a crudezas; a veces florecen bobearías destinadas al anecdotario pero que son parte de una mentalidad. En suma, las cartas al Vicario son un pretexto para entremeternos en la intimidad del pueblo, sea rico, sea pobre, sea indio, crio-

llo, africano o una de las mencionadas castas. Sin duda, conducen a la comprensión de una Iglesia con sus mitos, ritos y dogmas que complica la vida de sus fieles y de los mismos presbíteros.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Parroquial de Santiago de la Monclova
(APSM)
Archivo Histórico Franciscano de Zapopan
Centro Cultural Vito Alessio Robles, Manuscritos,
tomo IX
Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado,
Archivo Franciscano

Bibliografía

Borges, Jorge Luis. "Flaubert y su destino ejemplar." En *Discusión* (1932). México: Penguin Random House, 2017.

Código de derecho canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. 6.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León. Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1966.

Duby, Georges, y Guy Lardreau. *Diálogo sobre la historia*. Madrid: Alianza, 1988.

Flaubert, Gustave, y George Sand. *Correspondencia* (1866-1876). Barcelona: Marbot Ediciones, 2010.

Heidegger, Martin. “¡Alma mía!” *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride, 1915-1970*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

León, Teodoro. “El arcipreste, su identidad y misión, según el derecho canónico.” *Isidorianum* 32-33 (2007): 413-414.

Leyva Gutiérrez, Nancy Selene. *Sacerdotes en tierra de indios. La Iglesia y la oligarquía en el noreste de la Nueva España (siglos XVII-XVI-II)*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2024.

Martínez Loera, Seidi. “El presidio de la Monclova: dinámica demográfica y reconstrucción de familias, 1776-1823.” Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Coahuila, 2022.

———, coord. *Catálogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo II: Secciones de administración, sacramentos y demografía*. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencias Sociales, 2019.

———, coord. *Catálogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova. Tomo III: Secciones de administración, sacramentos y demografía*. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencias Sociales, 2019.

——, coord. *Catálogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova*. Tomo V: Secciones de informaciones matrimoniales I. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencias Sociales, 2020.

——, coord. *Catálogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova*. Tomo VI: Secciones de informaciones matrimoniales II. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencias Sociales, 2020.

Medina Bustos, José Marcos, y Hiram Félix Rosas. “Una epidemia invisible: la viruela de 1869–1871 en Sonora.” *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 38, no. 152 (2017): 67–108.

Pérez, Béatrice. “Cartas de un mercader sevillano a principios de los tiempos modernos.” En *Cartas-Lettres-Lettere. Discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV–XX)*, dirigido por Antonio Castillo Gómez y Verónica Sierra Blas, 195–206. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2014.

Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triumphos de nuestra sancta fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. Madrid: Alonso de Paredes, 1645.

Rodríguez Cárdenas, Javier. “Territorialización y estructuras eclesiásticas en el Nuevo Reino de León durante las visitas pastorales del obispo de Guadalajara, 1753–1760.” Tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2018.

Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Traducción de Óscar Mazín y Paul Kersey. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México, 1999.

Valdés, Carlos Manuel. *Catálogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova*. Tomo I: *Correspondencia*. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencias Sociales, 2019.

———. *Catálogo del Archivo Parroquial de Santiago, Monclova*. Tomo IV: *Sección de indios, justicia, misceláneos e informaciones matrimoniales*. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencias Sociales, 2019.

———. “Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila. Una reconsideración de las misiones franciscanas y el ambiente que las rodeaba en el siglo XVII.” En *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, editado por Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio, 305–333. México: El Colegio de Michoacán; El Colegio de México; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2013.

———. *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*. México: Centro de In-

vestigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.

Valdés Dávila, Carlos Manuel, Dulce Aracely Niño García y Ernesto Alfonso Terry Carrillo. *Sociedades y culturas en el río Nadadores a través del tiempo*. Saltillo: Escuela de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Coahuila, 2015.

Van Gogh, Vincent. *Cartas a Theo*. Barcelona: Paidós, 2012.

Zubillaga, Félix. *Monumenta Mexicana VI (1596-1599)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976.



**Catolicismo social y
movilización laica**

El catolicismo social en Saltillo, Coahuila: instituciones, publicaciones y agentes, 1904-1936

Jesús Iván Mora Muro
Universidad Autónoma de Querétaro

Como en gran parte del país, el catolicismo social en el noreste mexicano durante las primeras décadas del siglo XX tuvo un repunte significativo. Como lo han dejado asentado autores como Manuel Ceballos, ante el liberalismo y la proliferación de las posturas socialistas y anarquistas de corte radical, los católicos mexicanos postularon una tercera vía para resolver la pobreza y la marginación de los campesinos y proletarios del país. Es patente que para la zona del noreste el caso de Nuevo León ha sido el más atendido por los estudiosos del tema. Mientras que Coahuila como región activamente católica ha sido poco abordado. En este sentido, propongo estudiar algunos casos representativos de la prensa local: *El Aldeano. Semanario católico de variedades e información* (1904-1907); *Cultura*, publicación del Centro Cultural Saltillo (1933), *Vida del alma: semanario instructivo religioso* (1933-1936).⁵⁰²

⁵⁰² Para el caso de las organizaciones católicas del periodo, como la Sociedad Católica Mutualista (1909); la Sociedad Mutualista "Mariano Escobedo" (1913) y la Sociedad Mutualista Coahuilense (1913),

En cuanto al periodo de estudio, 1904-1936, corresponde a la temporalidad de aparición de las publicaciones con temáticas católicas en la entidad. Aunque es un periodo amplio, sólo me referiré a casos concretos en donde el catolicismo social se manifestó como un medio de oposición al liberalismo y al socialismo, antes, durante y después de la etapa armada revolucionaria. Es claro que la situación política y social cambió y los enemigos habían mutado, pero, sin embargo, considero que la élite católica coahuilense seguía defendiendo los mismos valores morales, religiosos y familiares que le habían caracterizado desde los primeros años del siglo XX.

Definiciones y pormenores del catolicismo social

Para Fortunato Mallimaci los años de 1850 a 1930 en América Latina se caracterizaron por la implantación de un “liberalismo integral” que buscó la marginalización institucional de lo religioso, el intento de insertar a la Iglesia en el ámbito de lo

véase Arturo Berrueto González, “150 años de la Sociedad Mutualista Zarco de Artesanos de Saltillo. La primera organización de esta naturaleza en México”, *Revista Coahuilense de Historia*, no. 111 (2019), 301-311.

privado y la creación de una religión y moral laicas.⁵⁰³ Por esta razón se buscó que la “Doctrina Social Católica” fuera una tercera vía.

Al respecto, Jean Meyer citó y contundente discurso de Trinidad Sánchez Santos, que refleja plenamente el sentir católico a inicios del siglo XX y que fue pronunciado en el Congreso Católico de Puebla en 1903:

Hoy el combate de la Iglesia de Cristo es eminentemente práctico, eminentemente social [...] es el gran combate de la Democracia Cristiana con el socialismo masónico, del círculo de obreros con la taberna y el pillaje, de la caja de ahorros con la miseria y la prostitución [...] el gran combate en el que el ejército tiene por alas derecha e izquierda, la escuela y la prensa y por centro la autoridad sublime de Roma y la acción prestigiosa, directiva y sabia del Episcopado.⁵⁰⁴

Concretamente para el caso mexicano, el catolicismo social se destacó como una alternativa para solucionar los problemas obreros e intentar menguar las desigualdades sociales. También el pensamiento católico se caracterizó por una fuerte oposición a las medidas anticlericales defendidas por los gobiernos emanados del jacobinismo

⁵⁰³ Fortunato Mallimaci, “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en Jean-Pierre Bastian, coord., *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 24.

⁵⁰⁴ Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913* (México: IMDOSOC, 2012 [1979]), 3.

decimonónico y posteriormente de las políticas revolucionarias que finalmente desembocarían en el conflicto armado conocido como “la Cristiada” (1926-1929). En este sentido destacan los textos de Manuel Ceballos quien abordó a los actores y organizaciones más importantes del catolicismo social desde finales del siglo XIX y principios del XX.

Para Ceballos a inicios del siglo XX “hubo un incremento de la prensa católica”, “cuando los problemas sociopolíticos del porfiriato fueron manifiestos”. En el caso de Coahuila, el autor destacó las publicaciones saltilenses *El Aldeano*. *Semanario católico de variedades e información* (1904-1907) y *La fe católica* (1897).⁵⁰⁵

En opinión de Roberto Blancarte, el magisterio social del episcopado o la más comúnmente llamada doctrina social católica es “el conjunto de enseñanzas de la jerarquía eclesiástica que surge como respuesta a lo que en el siglo XIX se llamó la cuestión obrera o, de manera más general, la cuestión social, De esta manera, originalmente las enseñanzas estaban dirigidas sobre todo a rescatar a la clase obrera del creciente influjo de la ideología

⁵⁰⁵ Manuel Ceballos Ramírez, “Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura, 1867-1917”, en *Historia de la lectura en México*, (México, El Colegio de México, 1988), 153-189.

liberal o del socialismo”. “El socialismo para la jerarquía católica, no era más que un subproducto del liberalismo”.⁵⁰⁶

Para un periodo posterior, otros autores han destacado primordialmente la labor emprendida por el padre zacatecano Alfredo Méndez Medina S. J. (1877-1968), teórico del sindicalismo católico, fundador en 1920 del Secretariado Social Mexicano y gran conocedor del pensamiento sociológico francés y europeo. En 1913 participó en la Segunda gran dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros llevada a cabo en Zamora, Michoacán.⁵⁰⁷

Catolicismo social en Saltillo

Como bien lo expresó Manuel Ceballos, es importante reconocer que a lo largo del tiempo se fue conformando una conciencia regional del noreste, en donde Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas

⁵⁰⁶ Roberto Blancarte, comp., *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 21-23.

⁵⁰⁷ María Gabriela Aguirre Cristiani, ¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924 (México, ITAM, UAM, IMDOSOC, 2008); Jesús Iván Mora Muro, “Antimodernismo y revolución. Modelos franceses en el catolicismo mexicano, 1910-1929”, en Jesús Iván Mora Muro, coord., *Devociones, prácticas y discursos desde el catolicismo, siglos XVI al XXI* (Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2021), 137-160.

y Texas se han vinculado y relacionado estrechamente.⁵⁰⁸ Es por ello que no podemos olvidarnos de los procesos sociales que acontecían en las entidades vecinas.

En este sentido, pese a que el estudio del movimiento obrero y el catolicismo social en el noreste mexicano se ha centrado particularmente en el caso de Nuevo León, no debemos descartar el análisis de este caso para comprender el fenómeno en las entidades aledañas. Entre los investigadores más activos y renombrados de los últimos años podemos mencionar a Oscar Flores Torres, Luis Fidel Camacho Pérez y recientemente Emilio Machuca Vega.⁵⁰⁹ Por ejemplo, para nuestro periodo de estudio, Camacho Pérez ha estudiado las

⁵⁰⁸ Manuel Ceballos Ramírez, “La conformación del noreste histórico mexicano. Larga duración, identidad y geopolítica”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, no. 65 (mayo-agosto 2006), 7-37.

⁵⁰⁹ Óscar Flores Torres, *Burguesía, militares y movimiento obrero en Monterrey, 1909-1923*, (Monterrey, UANL, 1991); *Monterrey en la Revolución, 1909-1923* (Monterrey: Centro de Estudios Históricos, UDEM, UANL, 2010); Emilio Machuca Vega, “El anticomunismo católico en Monterrey. Análisis de la carta pastoral de Alfonso Espino y Silva sobre el comunismo (1961)”, en María Gabriela Aguirre Cristiani, Nora Pérez Rayón y Elizundia, coords., *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX* (México: UAM-Xochimilco, Editorial Terracota, 2020), 271, 288; “Campanías de moralización en la Arquidiócesis de Monterrey: involucramiento de autoridades civiles, asociaciones y empresarios en la lucha contra la inmoralidad, 1952-1961”, en Laura Alarcón Menchaca, María Gabriela Aguirre Cristiani, coords, *Iglesia católica y Estado mexicano en el siglo XX. Entre la tensión y el acuerdo* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2023), 197-226.

publicaciones *La Defensa del Pueblo*, *Boletín Eclesiástico* (1907), *Hoja Dominical* (1908), entre otras fuentes que demuestran que tanto el clero como los laicos contaban con una amplia oferta de periódicos y semanarios para seguir las propuestas emanadas de Roma y la situación local del catolicismo. En el caso de las instituciones, el autor explicó lo siguiente:

La Arquidiócesis propició la creación de la sociedad de jóvenes católicos denominada “Don Bosco”. El objetivo de la sociedad “D. Bosco” era proteger a los niños pobres e instruirlos en asuntos religiosos, morales e intelectuales, enseñándoles literatura y música. Con 30 jóvenes se establecieron en un edificio anexo al Templo de San Francisco y durante su primer año de actividades enseñaban a cerca de 100 niños. La sociedad “Don Bosco” fue quizá la primera asociación en la que jóvenes católicos pudieron movilizarse socialmente y, debido a esto, se crearon en 1910 dos secciones más fuera de Monterrey, una en la comunidad de El Cercado y otra en la Villa de García; la primera creada con 30 socios y la segunda con 54 [...] La Sociedad Mutualista de Eclesiásticos fue establecida en 1908 por disposición del arzobispo Ruiz y Flores, quedando bajo la responsabilidad y vigilancia del propio arzobispo.⁵¹⁰

510 Luis Fidel Camacho Pérez, “El catolicismo social en la Arquidiócesis de Monterrey, 1874–1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017), 55–57. Véase también Luis Fidel Camacho Pérez, “La doctrina social de la Iglesia en Monterrey. De *Rerum Novarum* a la reorganización del catolicismo social, 1891–1920”, *Humanitas*, no. 45 (enero–diciembre 2018), 77–112.

El propio Manuel Ceballos explicó que con la aparición del documento de León XIII Graves de Communi (18 de enero de 1901) se dio un nuevo impulso a las ideas que contrarrestaban al liberalismo moderno dominante y las posiciones democráticas. El diario *El País*, por ejemplo, fue de los más insistentes en defender al catolicismo frente “a las desviaciones” seculares. Además, Trinidad Sánchez Santos fue muy claro en su posicionamiento “antisindicalista” y “antihuelguista”.⁵¹¹

Para el caso concreto del catolicismo coahuilense contamos con las investigaciones de Gerardo Salvador González Lara, Denisse Alisa Palomo Ligas y Aarón Covarrubias. En el primer caso, el autor recientemente publicó un estudio sobre Jesús María Echavarría y Aguirre como tercer obispo de la diócesis de Saltillo. Por otro lado, Palomo Ligas abordó la historia de las Hermanas

⁵¹¹ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social. Un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911* (México: El Colegio de México, 1991), 156-159. Sobre el caso de Trinidad Sánchez Santos véanse también Sergio Rosas Salas, “Trinidad Sánchez Santos. *El País*, el periodismo católico como constructor de la opinión pública en México, 1910-1912”, en Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro, coords., *Intelectuales católicos, conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica, 1910-2015* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2019), 23-38; Sergio Rosas Salas, “Trinidad Sánchez Santos y su crítica al liberalismo porfirista. Las ‘Guerrillas’, 1885-1887”, en Jesús Iván Mora Muro, coord., *Devociones, prácticas y discursos desde el catolicismo, siglos XVI al XXI* (Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2021), 83-110.

de la Caridad, las Hijas de María Inmaculada de Guadalupe, entre otras organizaciones piadosas. Por último, Covarrubias exploró la creación y consolidación de la diócesis de Saltillo durante las primeras décadas del siglo XX.⁵¹²

En Saltillo una de las publicaciones católicas que para inicios del siglo XX se encontraba activa fue la ya mencionada *El Aldeano*, semanario dirigido por M. T. Guzmán y por los editores J. E. López Aguirre, y CIA (seudónimo). En la Hemeroteca Digital de la UNAM se encuentra el número 20, año I, correspondiente al 9 de octubre de 1904. Uno de los artículos importantes para reconocer el avance industrial y la cuestión obrera en la entidad es el titulado “Nueva Industria en el estado. Porvenir del Saltillo”, en donde se informa sobre la explotación del Guayule, y las posibilidades de su producción en la región y las medidas para evitar la tala inmoderada. También el texto hizo hincapié en las valiosas acciones realizadas por los prohombres que estaban detrás de tal iniciativa:

⁵¹² Gerardo Salvador González Lara, *Liderazgo espiritual y legado fraternal de Jesús María Echavarría y Aguirre* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2024); Denisse Alisa Palomo Ligas, “Entre la caridad cristiana y la beneficencia pública. Asociaciones femeninas en Saltillo, 1870-1930” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Coahuila, 2019); Aaron Covarrubias Ramírez, “Aún estamos en estado de misión. El difícil asentamiento de la diócesis de Saltillo, 1891-1920” (tesis de maestría, El Colegio de Jalisco, 2024).

Danos nuestro parabién al Dr. Juan Cabello Siller [1859-1935]⁵¹³, y por ello estará muy satisfecho al ver realizados sus propósitos, que tanto bien traerán a la clase proletaria que encontrará trabajo y, en él, subsidio a sus necesidades. También al señor gobernador Lic. D. Miguel Cárdenas [de los Santos]⁵¹⁴ que ha acogido en nuestro suelo a esta empresa que unida a la fundición cuyos trabajos van tan avanzados refluirán ambas en bien de la ciudad y del Estado.⁵¹⁵

Recientemente, Luis Alonso Armendáriz Otzuka en un texto publicado en *La Prensa de Coahuila* comenta que

Algunos capitalistas mexicanos entraron al negocio; entre ellos destacan los hermanos Madero que fundaron dos empresas, la Compañía Explotadora Coahuilense de Parras y la Compañía Industrial de Guayule. Posteriormente los Madero establecieron fábricas en Torreón, San Pedro y Mazapil. Este grupo industrial gozaba de grandes utilidades al tener la ventaja sobre otros productores, ya que, al ser propietarios de grandes extensiones de terreno, no realizaban desembolsos por la adquisición de la planta o arrendamiento de terrenos, además tenían los canales de comercialización directa con Estados Unidos y Europa.

Es también interesante mencionar que “de toda la zona productora de guayule, fue la región de La Laguna el principal centro de la actividad, así entre 1902 y 1912 se establecieron 16 compañías allí. A partir del año 1907 se comenzó a detec-

⁵¹³ Médico y presidente municipal de Saltillo (1902, 1908-1909).

⁵¹⁴ Saltillo 1855, Buenaventura, Coahuila, 1930, gobernó entre 1894 y 1909.

⁵¹⁵ *El Aldeano*, no. 20, año I, 9 de octubre de 1904.

tar una disminución considerable del recurso del guayule por la sobre explotación”.⁵¹⁶

En el mismo número de *El Aldeano* se publicó el texto “De dónde viene el daño” en donde se afirmó que “la irreligión era el principio de la anarquía”. En la opinión del grupo editorial, dicha anarquía era resultado del “espíritu de impiedad” que apareció desde el siglo XVIII, y que continuó posteriormente vigorizado “con la sabia de una propaganda que no cesa”. Contra el liberalismo se declaró que

Hoy se dirigen los tiros de los incrédulos a los ministros del Sacerdocio, porque la religión les estorba. No están los verdugos al pie de la guillotina, pero los librepensadores invaden a Roma [...] La descatoización de las masas nos hace testigos presenciales de injusticias horrendas [...] ¿Qué patrono podrá contar con sus obreros si tiene la desgracia de que surja un “redentor” de la clase trabajadora entre los que sustenta?

En suma, el número nos da a conocer algunos indicios y pistas a seguir en torno a la posición de los católicos coahuilenses a inicios del siglo XX. Por último, en “El futuro obispo del Saltillo” se anunció que Monseñor Echavarría sería el nuevo obispo de la Diócesis de Saltillo.⁵¹⁷ Jesús María

⁵¹⁶<https://laprensadecoahuila.com.mx/2024/06/29/la-industria-guayulera-1901-1929-parte-1-de-2/>.

⁵¹⁷ La diócesis de Saltillo fue fundada el año de 1891 y se incorporó

Echavarría y Aguirre, originario de Sinaloa, fue designado el 6 de diciembre de 1904 por el papa Pío X, y tomó posesión en el año de 1905.⁵¹⁸ También, bajo la gestión del padre Echavarría, se dio a conocer el *Boletín Eclesiástico* que tuvo la función de publicar oportunamente “los documentos pontificios y decretos de las Sagradas Congregaciones Romanas”. La propiedad y administración del *Boletín* quedó a cargo del Seminario y la dirección del Pbro. Auxencio Lomelí.⁵¹⁹

a la provincia eclesiástica de Linares. La diócesis de Linares incluía todas las parroquias de Coahuila, incluyendo Saltillo, a excepción de la “región de La Laguna” (que incluía Parras y General Cepeda), que pertenecían al obispado de Durango. Para conocer las vicisitudes de la diócesis de Saltillo durante sus primeros años, en la transición del siglo XIX al XX, véase: Covarrubias Ramírez, “Aun estamos en estado de misión”.

⁵¹⁸ La gestión del obispo Echavarría y Aguirre fue amplia (1904-1954), y se ha privilegiado el periodo que abarca la Revolución Mexicana, entre 1910-1920. Para el caso de los años treinta María Gabriela Aguirre Cristiani ha analizado el caso de la creación en 1937 del Seminario de Montezuma, Nuevo México, Estados Unidos, bajo la dirección de los jesuitas, y menciona la participación del obispo de Saltillo en dicha gestión: “La tarea de crear un Seminario era ambiciosa. Se enmarcaba no sólo en las necesidades del clero católico mexicano de aquel momento, sino en el interés general del papa Pío XI de apoyar la formación de los sacerdotes que servirían al continente americano en el ámbito del catolicismo social”. María Gabriela Aguirre Cristiani, “Los seminarios mexicanos de Castroville y Montezuma, dos proyectos del catolicismo transnacional en Estados Unidos”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 33 (2024), 220. Para el caso del Seminario Interdiocesano de Montezuma consúltese también Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958* (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 350-361.

⁵¹⁹ *Boletín Eclesiástico*, (Saltillo, Coahuila, 1905-1907).

Críticas y posicionamientos frente a la cuestión social

En opinión de Aarón Covarrubias el periodo revolucionario se caracterizó en Coahuila, como en otras zonas del país, por su acentuado anticlericalismo. Ante esta situación, el obispo Echavarría desde su exilio en Texas dio a conocer en 1914 un balance de la situación de su diócesis (texto titulado como *visita ad limina*). Para los objetivos del presente texto, son primordialmente importantes los datos acerca de las instituciones educativas que permanecían en la entidad. Las sociedades religiosas masculinas eran la Compañía de Jesús con dos residencias, una en Saltillo, en donde administraban el colegio de Juan Nepomuceno, y otra residencia en Parras; la orden de los Carmelitas Descalzos (Torreón); los Hermanos de Escuelas Cristianas de San Juan Bautista de La Salle, con tres casas o colegios (dos en Saltillo y una en Torreón). En cuanto a las sociedades religiosas de mujeres menciona a las Hermanas de San José; las Hermanas de Verbo Divino, las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres; las Hermanas del Verbo Encarnado (con presencia en Saltillo, Torreón y Parras), entre otras. El obispo también explicó que en aquel momento no se con-

taba “con una casa para los sacerdotes enfermos o pobres, ni con recursos para emprender la construcción”, y que “buscó crear una sociedad mutualista entre los sacerdotes para cubrir por medio de obras de caridad sus necesidades, pero con el paso de la revolución se terminó por disolver”. Por último, otro aspecto interesante, que el obispo encontraba conflictivo, era el caso del socialismo, la masonería y el espiritismo, todos practicados en el estado.⁵²⁰

Por otro lado, durante las décadas de 1880 a 1890 tuvo lugar el auge industrial. Por ejemplo, “en Saltillo Dámaso Rodríguez y Marcelino Garza, quienes se habían iniciado como comerciantes, en unión con Guillermo Purcell (de origen irlandés), constituyeron en 1895 la Compañía Industrial Saltillera”. En este mismo periodo es cuando Evaristo Madero se convirtió para la entidad en “el prototipo del empresario moderno”: ya que en unión con los Terrazas chihuahuenses y Purcell crearon la Compañía Algodonera de la Laguna. Herencia que sería bien aprovechada por sus nietos Francisco y Gustavo Madero González.⁵²¹

⁵²⁰ Covarrubias Ramírez, “Aún estamos en estado de misión”, 143-153.

⁵²¹ María Elena Santoscoy, Laura Gutiérrez, Martha Rodríguez y Francisco Cepeda, *Breve historia de Coahuila* (México: Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 2000). Para indagar sobre las diferentes facciones políticas del periodo porfirista véase también Romana Falcón, “La desaparición de jefes políticos en

De esta manera, tenemos que en la transición del siglo XIX al XX el estado de Coahuila se caracterizó por su empuje empresarial y en el ámbito ideológico el liberalismo coadyuvó a la formación de un bloque anticlerical, pero, a un mismo tiempo, es claro que también se incentivó el nacimiento de grupos católicos con pensamiento social que enfrentaron constantemente la línea liberal, y en algunos casos socialista, como se dio en otras zonas nortañas.⁵²²

En opinión de Covarrubias, el conocimiento de la *Rerum Novarum* en la diócesis fue casi nulo de 1905 a 1918, ya que fue hasta la década de los veinte cuando se dio una difusión del documento. Además, fue en ese periodo cuando se aprobaron los reglamentos de los círculos obreros como el de Piedras Negras (2 de febrero de 1920), la formación de asociaciones de la juventud católica en Parras, Saltillo y Torreón (entre junio y noviembre

Coahuila. Una paradoja porfirista”, *Historia Mexicana*, vol. 37, no. 3 (1988), 423-467. Para el caso de Francisco I. Madero y Gustavo A. Madero véanse Stanley R. Ross, *Francisco I. Madero. Apóstol de la democracia mexicana* (México: Grijalbo, 1959); Begoña C. Hernández y Lazo, “Gustavo A. Madero. Empresario y revolucionario”, *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, no. 70 (2003), 20-37.
⁵²² Para el caso de Chihuahua consúltase Pedro Salmerón Sanginés, “Catolicismo social, mutualismo y revolución en Chihuahua”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, no. 35 (enero-junio 2008), 75-107.

de 1920), y para 1921 se estableció la Sociedad Mutualista de Obreros de San José de Torreón y la ACJM en Parras.⁵²³

Sin embargo, como ya se mencionó, es patente que desde inicios del siglo XX en algunas publicaciones como *El Aldeano* aparecieron agudas críticas al pensamiento social ajeno a la Iglesia (primordialmente de raíz liberal). En este sentido, es claro que circulaban discursos y propuestas que, muy posiblemente, seguían de cerca los lineamientos del catolicismo social como una propuesta mediadora entre el liberalismo y el socialismo.

Regresando a la década de los veinte, es importante mencionar la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), que, nos advierte María Gabriela Aguirre Cristiani, estuvo fuertemente respaldada por la arquidiócesis de Guadalajara (el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez), y un grupo de teóricos cercanos a la política social de León XIII: los padres Arnulfo Castro S.J., José Toral Moreno, José Garibi Rivera, entre otros. Así, a mediados de 1921 la Junta Diocesana de Acción Social (asentada en Jalisco), aprobó la iniciativa de la Unión de Sindicatos Obreros Católicos de Guadalajara de realizar un Congreso Nacional Obrero

⁵²³ Covarrubias Ramírez, "Aún estamos en estado de misión", 81-82.

que se llevó a cabo entre el 23 y 30 de abril de 1922. En dicho evento quedó constituida la CNTC bajo las directrices del catolicismo social y dio apertura al sindicalismo católico. Para 1923 la organización ya contaba con un total de 203 agrupaciones y confederaciones. Entre las diócesis más activas y propositivas se encontraron las de Michoacán, León, Zacatecas y Saltillo.⁵²⁴

Posteriormente, como es bien conocido, ocurrió otro momento coyuntural para la Iglesia en México: el conflicto armado denominado como la Cristiada (1926-1929).⁵²⁵ Más allá de realizar un recorrido explicativo de las razones que llevaron al conflicto entre el Estado y el catolicismo, me interesa mencionar algunos momentos en donde intervino el obispo Echavarría, uno de

⁵²⁴ Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida?*, 152-169. En este sentido, se vislumbran importantes posibilidades para el estudio del sindicalismo católico en Coahuila durante la década de los veinte desde los acervos y archivos utilizados por la autora como el Archivo Histórico del Arzobispado de México y el Archivo del Secretariado Social Mexicano.

⁵²⁵ Entre las obras clásicas para el estudio de este periodo de la historia nacional se encuentran los multicitados trabajos de Alicia Esperanza Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926-1929, sus antecedentes y consecuencias* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966); Jean Meyer, *La Cristiada* (México: Siglo XXI, 1973); María Alicia Puente Lutteroth, *Movimiento cristero. Una pluralidad desconocida* (México: Progreso, 2002); Yves Bernardo Roger Solis Nicot, "El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del *Modus Vivendi* real, 1929-1938" (tesis de doctorado, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2016).

los actores fundamentales del presente estudio. Yves Solis Nicot, uno de los investigadores que recientemente ha indagado de forma más profunda sobre el fenómeno religioso, rastreó los acuerdos y desacuerdos de la jerarquía eclesiástica durante la guerra y posteriormente a los arreglos de 1929. El autor defiende como hipótesis que durante el conflicto los jerarcas de la Iglesia católica en México, “a pesar de actuar en momentos de crisis y de ruptura de manera monolítica, se encontraban durante este periodo divididos”.⁵²⁶ Dicho postulado permitirá entender el posicionamiento del obispo de Saltillo y su participación en los diversos bandos o facciones: ya que “más allá de las actuaciones de las instituciones que dominan las decisiones individuales, es fundamental evaluar el peso de las decisiones personales tomadas por los principales actores”.⁵²⁷ En este periodo, nos aclara el autor, el catolicismo social tuvo dos grupos promotores: el primero desde la ACJM y el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, en favor de “un catolicismo abiertamente beligerante”; mientras que el segundo, cercano al arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores (de plena confian-

⁵²⁶ Yves Bernardo Roger Solis Nicot, “Dilemas y conflictos en el seno del episcopado mexicano durante la rebelión cristera, 1926-1929” (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 15.

⁵²⁷ Ibid., 60.

za del arzobispo de México José Mora y del Río) y Luis María Martínez, en favor de una “propuesta católica más discreta a través de puestos claves”.⁵²⁸

Finalmente, tras la suspensión del culto y el estallido de la guerra, los obispos tomaron diferentes posturas. El obispo Echavarría se tornó opuesto a la lucha armada (transigente), y estaba dispuesto a respaldar cualquier decisión emanada de la Santa Sede.⁵²⁹ Tras la firma de los acuerdos y el inicio del llamado *Modus Vivendi*, fue posible reanudar el culto y el regreso de varios jerarcas que habían salido del país. En tal momento, Echavarría organizó el retorno de varios obispos y ofreció los recursos monetarios necesarios para quienes no contaban con ellos. Sin embargo, el gobierno mexicano había incluido en los arreglos unas cláusulas para que José María González y Valencia, arzobispo de Durango, y José de Jesús Manríquez y Zarate, obispo de Huejutla, se mantuvieran fuera del país, ya que se consideraron como miembros de la jerarquía eclesiástica tendientes al radicalismo y la intransigencia.⁵³⁰

⁵²⁸ Ibid., 99.

⁵²⁹ Ibid., 202.

⁵³⁰ Ibid., 273.

La Acción Católica como ruta

A inicios de la década de los treinta, *Vida del Alma: Semanario Instructivo Religioso*, órgano de la Acción Católica Mexicana, y que inició su camino el 22 de junio de 1932 bajo la dirección de José A. Romero S. J., quien posteriormente fue miembro del Comité Episcopal, entre 1934 y 1936, para enfrentar la “persecución religiosa” en México, dirigente de la editorial Buena Prensa y de la Asociación Nacional de Prensa, Escritores, Libreros y Editores Católicos (1937).⁵³¹ Mientras que el editor responsable fue Román M. García, y la administradora Aurora Mazatan.⁵³²

Como lo explica María Luisa Aspe Armella, aunque tiene orígenes decimonónicos, el surgimiento de la Acción Católica (AC) debe datarse en 1922 cuando a través de la encíclica *Urbi Arcano* Pío XI “se propuso modificar los principios cristianos” (católicos) en la sociedad occidental. Así, el papa institucionalizó la AC y la definió como “la colaboración de los laicos en el apostolado jerár-

⁵³¹ Para conocer con mayores detalles la labor intelectual e institucional de José A. Romero, véase Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, 168-169; Yves Solís Nicot, “La difícil situación de la Iglesia católica durante los primeros años del cardenismo”, en Yves Solís Nicot y Valentina Torres Septién, coords., *Dimensión religiosa de los conflictos políticos* (México: UAM-Azcapotzalco, 2018), 191-233.

⁵³² Para el año de 1936 desapareció el nombre del director y como editor responsable figuró Luis Rodríguez.

quico de la Iglesia, para la instauración del Reino universal de Jesucristo”. De esta manera, el seglar “debía actuar como prolongación del clero”, en las tareas llamadas profanas: en la vida política y social bajo los principios cristianos. Además, la autora realiza un completo recorrido por las agrupaciones católicas que funcionaron durante la década de los veinte: la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), aparecida desde 1913 bajo la batuta de Bernardo Bergöend S. J., los Caballeros de Colón, Brigadas de Santa Juana de Arco, la Unión de Católicos Mexicanos, la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), hasta la constitución de Acción Católica Mexicana (ACM) en 1929.⁵³³

Para el caso saltillense, *Vida del Alma* informó a sus lectores que la Acción Católica, siguiendo al papa Pío XI, era la “participación de los seglares en el Apostolado Jerárquico de la Iglesia, para la cristianización de la sociedad” (número 11, 23 de marzo de 1933). Posteriormente, en el número 48, del 14 de mayo, el semanario incluyó en sus páginas una interesante reflexión sobre las labores de la Acción Católica y en donde los editores se preguntaban cuál era su propósito: “promover bajo todas sus formas el apostolado seglar con el fin de llevar a cabo en México una eficaz restauración

533 Ibid., 60-61; 63-91; 143-145.

cristiana de la vida individual, familiar y social”. Además, aclaraban que los miembros de la organización debían mantenerse al margen de cualquier activismo político o partidista. En suma, su objetivo era “hacer que penetre en la sociedad y en todos sus organismos el espíritu cristiano, en particular en lo que se refiere a la educación de la juventud”.

Propio del contexto de la época, con las arduas polémicas que suscitó la enunciación del “monopolio educativo” por parte del Estado y la educación socialista durante los gobiernos de Pascual Ortiz Rubio y de Lázaro Cárdenas, la publicación alertó a sus lectores sobre esos peligros y cómo debían reaccionar las y los católicos ante esa amenaza.⁵³⁴ En concreto se preguntaban: ¿En toda la República es obligación de los padres de familia no enviar a sus hijos a las escuelas en que se debe enseñar el socialismo?, a lo que contestaron: Sí, “porque nuestro Santísimo Padre el Papa dijo, como era natural, que no se puede admitir ni

⁵³⁴ Existe una amplia bibliografía sobre el tema, sin embargo, recomiendo confrontar las obras de Victoria Lerner, *Historia de la Revolución Mexicana. Periodo 1934-1940. La educación socialista. volumen XVII* (México: El Colegio de México, 1979) y Manuel Olímón Nolasco, *Asalto a las conciencias. Educación, política y opinión pública, 1934-1935* (México: IMDOSOC, 2008).

APARENTEMENTE la reforma del Art. 3° (número 159, 10 de noviembre de 1934).⁵³⁵

Aquí es pertinente recordar la encíclica *Divini Illius Magistri* (31 de diciembre de 1929), en donde el papa Pío XI defendió “el poder supremo de la Iglesia sobre cualquier otra potestad terrena”, primordialmente con respecto a la educación cristiana de la juventud. “La educación, refiere Aspe Armella, sería medio para tender a la perfección, sólo si era cristiana y se orientaba al fin último que era Dios”. En suma, a la Iglesia y después a la familia correspondían el derecho de educar a los niños y jóvenes, no al Estado.⁵³⁶

Frente al Estado, citando a León XIII, la revista apuntó que era lícito “Repartir la autoridad, o mejor dicho, multiplicarla de tal manera que cada ciudadano venga a ser una especie de rey. La autoridad, ciertamente, procede de Dios, pero reside primordialmente en el pueblo” (número 141, 24 de febrero de 1935). Posteriormente, anunciaron que no era “justo que el individuo ni la familia sean absorbidos por el Estado; lo que procede que uno y otro gocen de la facultad de obrar con libertad”

⁵³⁵ Después citaron ampliamente a León XIII para justificar que la Iglesia era la única indicada para enseñar religión y moral, por lo que los padres debían procurar dicha instrucción: no. 136 (20 de enero de 1935), no. 139 (10 de febrero de 1935), y número 158 (3 de noviembre de 1935).

⁵³⁶ Aspe Armella, *La formación social y política*, 118-124.

(número 152, 22 de septiembre de 1935), y, por último, de igual manera en palabras de León XIII, “que los jefes de los Estados tomen como modelo a Dios, de quien tienen ellos recibidos su poder” (24 de febrero de 1936).

De igual manera, es importante recordar que para el año de 1931 se dio a conocer la encíclica *Quadragesimo Anno*, sobre la restauración del orden social y en conmemoración de la *Rerum Novarum* de León XIII, y la encíclica *Acerba Animi* (1932), acerca de la situación de la Iglesia en México y “la persecución religiosa”.⁵³⁷

Es en este contexto que la publicación saltillese se posicionó para hacer frente a la situación nacional: nuevos brotes de anticlericalismo y la educación socialista.

Otra revista que vale la pena referir es la de *Cultura*, publicación del Centro Cultural Saltillo, que en su número 7, del 19 de noviembre de 1933, título a uno de sus artículos como “El error socialista” en donde se explicaba lo siguiente:

Según el socialismo, para resolver el problema social, en primer lugar hay que matar toda libertad individual, considerando al hombre no como un ser que piensa, razona y actúa, sino como una máquina, que dirigida por el Estado, trata de colocar a la humanidad en una ficticia felicidad estableciendo de hecho y derecho, una dictadura en nombre del Proletario [...]
Así es que por tal motivo según la escuela socialista,

⁵³⁷ Aspe Armella, *La formación social y política*, 124-135.

no le consideran al hombre más que como materia, y por lo tanto, lo espiritual, lo que es la verdadera savia de la vida, el alma que es inmortal, no lo toman en cuenta, para nada. El matrimonio, la familia, la propiedad son enteramente desconocidos para ellos.⁵³⁸

Después argumentaron que las asociaciones católicas eran las indicadas para hacer frente a dicha situación que, al igual que en Rusia, estaba ocurriendo en México:

También aquí en nuestra querida Patria, desgraciadamente, ya se han comenzado a sentir los funestos frutos del socialismo, bolchiviquismo (sic) o unismo (sic), como lo quieran llamar [...] Ya el estado de Veracruz ha dado los primeros pasos; la escuela racionalista que trata de quitar al niño desde sus primeros años el conocimiento de Dios [...] todo esto es un aviso para que nos pongamos alerta y ¿a quién más que a la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, le toca aprestarse para combatir tantos errores?

La publicación fue firmada por “Sixto Juárez” que, aunque desconozco si escribió desde Saltillo o alguna otra parte de la República, considero que el mensaje es claro: un llamado a combatir las medidas estatales referentes a la educación.

Consideraciones finales

La investigación realizada es un primer acercamiento al catolicismo social en Saltillo, Coahuila. Sin duda, abre más preguntas para seguir inda-

538 *Cultura*, Centro Cultural Saltillo, 7, 19 de noviembre de 1933.

gando las publicaciones y asociaciones que funcionaron como punta de lanza durante las primeras décadas del siglo XX, que, como sabemos, se caracterizó por los cambios convulsos que apertura la Revolución Mexicana y sus posteriores políticas públicas y sociales.

El análisis realizado en el periodo que comprende de 1904 a 1936, mostró que los enemigos del catolicismo fueron cambiando. Del liberalismo dominante se pasó al socialismo militante durante el cardenismo. Como lo comenté en la introducción, el texto incluye fuentes primarias hemerográficas que, es importante hacer hincapié, no habían sido incluidas en estudios previos sobre el catolicismo en la entidad. Sin duda, la bibliografía utilizada también permitió indagar sobre el fenómeno institucional y religioso en Saltillo, primordialmente, desde la óptica de sucesos clave para México, la Guerra Cristera y la instauración durante la década de los treinta de la Acción Católica Mexicana como un referente fundamental para entender las resistencias tanto del clero como del laicado.

Estoy consciente de la deuda que tengo de seguir indagando el fenómeno religioso en Coahuila y sus alianzas y enfrentamientos con las autori-

dades locales. Principalmente, me interesa revisar con mayor profundidad los acervos locales y nacionales para rastrear documentos de la diócesis de Saltillo y más publicaciones periódicas de la década de los veinte y treinta.

FUENTES PRIMARIAS

Boletín Eclesiástico, Saltillo, Coahuila, 1905-1907
Cultura, 1933
El Aldeano. Semanario católico de variedades
e información, 1904-1907
Vida del Alma: Semanario Instructivo Religioso,
1933-1936

Bibliografía

- Aguirre Cristiani, M. G. (2008). *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*. ITAM, UAM, IMDOSOC.
- Aguirre Cristiani, M. G. (2024). "Los seminarios mexicanos de Castroville y Montezuma, dos proyectos del catolicismo transnacional en Estados Unidos". *Anuario de Historia de la Iglesia*, 33, 207-230.
- Andes, S. J. C. (2012). "A Catholic alternative to revolution: The survival of social Catholicism in postrevolutionary Mexico". *The Americas*, 68(4), 529-562.
- Armendáriz Oztuka, L. A. (2024, junio 29). La industria guayulera 1901-1929 (parte 1 de 2). *La Prensa de Coahuila*. <https://laprensade->

coahuila.com.mx/2024/06/29/la-industria-guayulera-1901-1929-parte-1-de-2/

Aspe Armella, M. L. (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. Universidad Iberoamericana.

Barranco V., B. (2007). “La iberoamericanidad de la Unión de Estudiantes Católicos (UNEC) en los años treinta”. En R. Blancarte (Comp.), *Cultura e identidad nacional* (pp. 294-295). Fondo de Cultura Económica; CONACULTA.

Berrueto González, A. (2019). “150 años de la Sociedad Mutualista Zarco de Artesanos de Saltillo. La primera organización de esta naturaleza en México”. *Revista Coahuilense de Historia*, no. 111, 301-311.

Blancarte, R. (Comp.). (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. Fondo de Cultura Económica.

Camacho Pérez, L. F. (2017). *El catolicismo social en la Arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano* (tesis de licenciatura). Universidad Autónoma de Nuevo León.

Camacho Pérez, L. F. (2018). “La doctrina social de la Iglesia en Monterrey: De *Rerum Novarum* a la reorganización del catolicismo social, 1891-1920”. *Humanitas* 45 (IV), 77-112.

- Ceballos Ramírez, M. (1983). "La encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)". *Historia Mexicana* 33 (1), 3-38.
- Ceballos Ramírez, M. (1986). "El sindicalismo católico en México, 1919-1931". *Historia Mexicana*, no. 4, 621-673.
- Ceballos Ramírez, M. (1987). "*Rerum Novarum* en México: Cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)". *Revista Mexicana de Sociología* 40 (3), 151-170.
- Ceballos Ramírez, M. (1988). "Las lecturas católicas: Cincuenta años de literatura, 1867-1917". En *Historia de la lectura en México* (pp. 153-189). El Colegio de México.
- Ceballos Ramírez, M. (1991). *El catolicismo social. Un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México.
- Ceballos Ramírez, M. (2000). "Las fuentes del catolicismo social mexicano". En M. Ceballos Ramírez & A. Garza (Coords.), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía* (Tomo I). Academia de Investigación Humanística.
- Ceballos Ramírez, M. (2006). "La conformación del noreste histórico mexicano: Larga duración, identidad y geopolítica". *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, no. 65, 7-37.

- Collado Herrera, M. C. (Coord.). (2015). *Las derechas en el México contemporáneo*. Instituto Mora, CONACYT.
- Covarrubias Ramírez, A. (2024). *Aún estamos en estado de misión: El difícil asentamiento de la diócesis de Saltillo, 1891-1920* (tesis de maestría). El Colegio de Jalisco.
- Falcón, R. (1988). "La desaparición de jefes políticos en Coahuila: Una paradoja porfirista". *Historia Mexicana*, 37(3), 423-467.
- Flores Torres, O. (1991). *Burguesía, militares y movimiento obrero en Monterrey, 1909-1923*. UANL.
- Flores Torres, O. (2010). *Monterrey en la Revolución, 1909-1923*. Centro de Estudios Históricos, UDEM; UANL.
- González Lara, G. S. (2024). *Liderazgo espiritual y legado fraternal de Jesús María Echavarría y Aguirre*. Universidad Autónoma de Coahuila.
- Hernández y Lazo, B. C. (2003). "Gustavo A. Madero: Empresario y revolucionario". *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, no. 70, 20-37.
- Lerner, V. (1979). *Historia de la Revolución Mexicana. Periodo 1934-1940. La educación socialista* (Vol. XVII). El Colegio de México.

Machuca Vega, E. (2020). "El anticomunismo católico en Monterrey: Análisis de la carta pastoral de Alfonso Espino y Silva sobre el comunismo (1961)". En M. G. Aguirre Cristiani & N. Pérez Rayón y Elizundia (Coords.), *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX* (pp. 271-288). UAM-Xochimilco; Editorial Terracota.

Machuca Vega, E. (2023). "Campañas de moralización en la Arquidiócesis de Monterrey: Involucramiento de autoridades civiles, asociaciones y empresarios en la lucha contra la inmoralidad, 1952-1961". En L. Alarcón Menchaca & M. G. Aguirre Cristiani (Coords.), *Iglesia católica y Estado mexicano en el siglo XX. Entre la tensión y el acuerdo* (pp. 197-226). El Colegio de Jalisco.

Mallimaci, F. (2004). "Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina". En J.-P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica.

Mayeur, J.-M. (1971). Le catholicisme social en France. *Le Mouvement social*, no. 77, 113-121.

Meyer, J. (1973). *La Cristiada*. Siglo XXI.

Mora Muro, J. I. (2021). "Antimodernismo y revolución. Modelos franceses en el catolicismo mexicano, 1910-1929". En J. I. Mora Muro

- (Coord.), *Devociones, prácticas y discursos desde el catolicismo, siglos XVI al XXI* (pp. 137-160). Universidad Autónoma de Querétaro.
- O'Dogherty, L. (2001). *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*. CONACULTA.
- Olimón Nolasco, M. (2008). *Asalto a las conciencias. Educación, política y opinión pública (1934-1935)*. IMDOSOC.
- Olivera Sedano, A. E. (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926-1929*. INAH.
- Palomo Ligas, D. A. (2019). *Entre la caridad cristiana y la beneficencia pública: Asociaciones femeninas en Saltillo, 1870-1930* (tesis de licenciatura). Universidad Autónoma de Coahuila.
- Puente Lutteroth, M. A. (2002). *Movimiento cristero: Una pluralidad desconocida*. Progreso.
- Rosas Salas, S. (2019). "Trinidad Sánchez Santos: El País, el periodismo católico como constructor de la opinión pública en México, 1910-1912". En L. Alarcón Menchaca, A. Martínez Villegas & J. I. Mora Muro (Coords.), *Intelectuales católicos, conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)* (pp. 23-38). El Colegio de Jalisco.
- Rosas Salas, S. (2021). *Trinidad Sánchez Santos y su crítica al liberalismo porfirista: Las "Guerriillas", 1885-1887*. En J. I. Mora Muro (Coord.), *Devociones, prácticas y discursos desde el*

catolicismo, siglos XVI al XXI (pp. 83-110).
Universidad Autónoma de Querétaro.

Ross, S. R. (1959). *Francisco I. Madero, apóstol de la democracia mexicana*. Grijalbo.

Salmerón Sanginés, P. (2008). "Catolicismo social, mutualismo y revolución en Chihuahua". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 35, 75-107.

Santoscoy, M. E., Gutiérrez, L., Rodríguez, M., & Cepeda, F. (2000). *Breve historia de Coahuila*. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.

Solis Nicot, Y. B. R. (2016). *El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del Modus Vivendi real: 1929-1938* (tesis doctoral). Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Solis Nicot, Y. (2017). *Dilemas y conflictos en el seno del episcopado mexicano durante la rebelión cristera, 1926-1929* (tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México.

Solis Nicot, Y. (2018). "La difícil situación de la Iglesia católica durante los primeros años del cardenismo". En Y. Solis Nicot & V. Torres Septién (Coords.), *Dimensión religiosa de los conflictos políticos* (pp. 191-233). UAM-Azcapotzalco.

**La juventud católica militante de Monterrey.
La acción social de la Asociación Católica
de la Juventud Mexicana, 1920-1926**

Luis Fidel Camacho Pérez
Capilla Alfonsina Biblioteca Universitaria, UANL

La Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) llevó a los jóvenes del país a participar en la vida pública nacional y a vincularse con otros grupos de acción social católica, en un periodo de enconada agitación política entre el Estado y la Iglesia. En este sentido, el joven surge como un agente de transformación social, política, económica y religiosa en occidente. Por consiguiente, el sujeto joven, es el resultado de un largo proceso histórico, que se consolida en la era de la sociedad moderna. A finales del siglo XIX y principios del XX, en México como en otros países, el sujeto joven, emerge como el resultado a las demandas productivas, los cambios políticos, sociales y económicos surgidos con el capitalismo, en las ciudades donde se llevó a cabo un proceso industrializador. Era pues, (y bajo los valores occidentales), una etapa de preparación para incursionar en el mundo laboral y formar una familia.

Asimismo, la juventud fue percibida como una condición de subordinación, a quienes ejercían el poder, los adultos. Esto no significa, que los jóvenes no existieran; pero, es en este momento, en que se erigen como grupo social, que se identifica y reconoce entre sí; además, los jóvenes fueron adquiriendo relevancia social, cultural, y política, incursionando en la vida pública.⁵³⁹ Pasaron de estar al margen, a ser protagonistas de los acontecimientos.

Por su parte, el Estado intervino instaurando un nuevo marco laboral, jurídico y educativo con la finalidad de imponer la ideología liberal y capitalista a la sociedad. En dicho proceso, “se produjo una doble construcción del sujeto joven”: por un lado, se buscó la instrucción de los niños y jóvenes pobres, quienes ocuparían los puestos laborales, como obreros en las industrias y, por otro lado, estaba en formación la comunidad estudiantil, integrada por miembros de las clases media y alta, quienes serían los futuros administradores de las empresas y los encargados de reproducir los valores capitalistas⁵⁴⁰. También, estos últimos des-

⁵³⁹ El comportamiento de los jóvenes está influenciado por el contexto social, económico, cultural, demográfico y de género, en el cual se desenvuelven, por lo que existen muchas maneras de ser un sujeto joven.

⁵⁴⁰ Yannet Paz Calderón, María Herlinda Suárez Zozaya y Mónica Teresa Espinosa Espíndola, “La construcción histórica del sujeto joven en México”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 16, no.

tacarían notablemente en la creación de instituciones educativas, culturales, de salud y políticas a nivel nacional.

En este sentido, y como destaca Pérez fueron la escuela, la fábrica y el ejército quiénes por medio de sus mecanismos de poder, provocaron el surgimiento de: a) códigos de identificación entre los jóvenes, b) vínculos para resistir y combatir contra la imposición del sistema y c) los grupos juveniles marginales a las instituciones.⁵⁴¹ No obstante, este autor no tomó en cuenta a la figura de la Iglesia como un mecanismo de influencia y poder, en un país imperantemente católico, aun y después de las Leyes de Reforma y del positivismo Porfiriano, el cual se instauró en la educación mexicana, sobre todo en las escuelas preparatorias y profesionales del país; y que posteriormente, se verían afectados con el anticlericalismo constitucional en 1917 y la suspensión de cultos en 1926.

Ahora bien, a principios de siglo XX, Iglesia mexicana tuvo un papel destacado en la fundación de instituciones de acción social surgidas a partir de la *Rerum novarum*, en las que el joven figu-

1 (2018): 20.

⁵⁴¹ José A. Pérez Islas, "Historizar a los jóvenes", citado por Yannet Paz Calderón, María Herlinda Suárez Zozaya y Mónica Teresa Espinosa Espíndola, "La construcción histórica del sujeto joven en México", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 16, no. 1 (2018): 21.

ró como protagonista. Con ello el joven católico mexicano se convirtió en un militante, adquiriendo la responsabilidad del resurgimiento espiritual del país en un momento de constantes conflictos entre la Iglesia y el Estado. A través de este frente, la Iglesia buscó contrarrestar o detener el avance de secularizador que se vivía en el momento, pero también buscó con ello alejar a las juventudes de la influencia de otras “amenazas” como la del protestantismo.

De modo que, el presente estudio tiene como objetivo a analizar a una de estas instituciones: la ACJM en la ciudad de Monterrey, Nuevo León entre los años de 1920 año de su fundación en la Arquidiócesis de Monterrey hasta 1926 año en que las actividades sociales de la Iglesia se ven interrumpidas con la Ley Calles. Entretanto, veremos la forma en que los jóvenes se asociaron y se vincularon con otros grupos de católicos laicos, en defensa de sus intereses religiosos y sociales.

Rerum novarum y el catolicismo social mexicano

La publicación de la encíclica *Rerum novarum*. *Sobre la condición de los obreros*, del papa León XIII, abrió el camino para la instauración de lo que posteriormente se denominó como el catolicismo

social. Este documento consistía en una organización de principios sociales basados en las Escrituras, el Evangelio, la tradición patrística y las encíclicas papales. Su meta principal era afirmar la propiedad privada y rechazar tanto el socialismo como los excesos del liberalismo, especialmente en las naciones industrializadas. Además, propuso la colaboración entre las clases sociales, abordando cuestiones clave como la familia, el marco legal, el comunismo, las relaciones laborales entre trabajo y capital, y las funciones del Estado y la Iglesia en estos asuntos. La carta papal, de carácter crítico pero mesurado, no dudaba en señalar que la riqueza y el monopolio comercial se hallaban concentrados en pocas manos, las de los capitalistas y empleadores, quienes, según el texto, habían impuesto al proletariado “un yugo casi de esclavos”.⁵⁴²

La encíclica también fijó su postura sobre las asociaciones, incluyendo las de ayuda mutua, seguridad social y los patronatos. La Iglesia Católica promovió activamente la creación de estas instituciones, sin importar si eran exclusivas de obreros o mixtas, integrando a obreros y patronos.

⁵⁴² León XIII, “Carta encíclica *Rerum Novarum* sobre la situación de los obreros”, 15 de mayo de 1891, 2, consultado el 21 de agosto de 2016, http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

La base de esta promoción, según León XIII, reside en la inclinación humana a buscar la cooperación cuando se siente vulnerable, apoyándose en el proverbio bíblico: “Mejor es que estén dos que uno solo; porque tiene la ventaja de la compañía. Si cayere el uno, le sostendrá el otro”.⁵⁴³

Un punto crucial es que el catolicismo social mexicano fue una adaptación de las corrientes de pensamiento europeas, originadas en influyentes universidades católicas como Lovaina, París, Madrid y Roma.⁵⁴⁴ Esta perspectiva fue rápidamente asimilada y propagada por un segmento de la jerarquía eclesiástica y el laicado. Es claro que esta encíclica, y las que le siguieron en materia social, sentaron las bases para un modelo que favorecía la colaboración entre las clases sociales, en contraste con la confrontación. Lo que definió las directrices, para la generación de instituciones como círculos obreros, partidos políticos y asociaciones católicas de orientación social de jóvenes y mujeres como lo fueron la ACJM, la Unión de Damas Católicas (UDCM) y la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR).

La intención fundamental de estos grupos fue, por un lado, colaborar en la restauración del orden social cristiano y, por otro, asegurar que

⁵⁴³ Ibid.,14.

⁵⁴⁴ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia Católica en México* (México: Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica, 1996), 87.

la Iglesia mantuviera su influencia en la sociedad al intervenir en asuntos sociales, políticos y religiosos. Desde su origen, este pensamiento social católico gozó de una notable influencia en varias zonas de México, especialmente en el centro y el occidente. Manuel Ceballos estudioso de la *Rerum novarum* identificó dos variables importantes que resultaron de la difusión de la enseñanza social de la iglesia: la primera era que a finales del siglo XIX la acción social (católica) estaba basada en la caridad y, la segunda, que después de la *Rerum novarum* los católicos tomaron una mayor conciencia acerca de su responsabilidad con la sociedad mexicana.⁵⁴⁵ Lo que llevó a los católicos a nuevos espacios de poder y de lucha desde diferentes frentes, en defensa de sus intereses.

El camino hacia la ACJM

La ACJM se fundó en 1913 como una asociación meramente laica. Sin embargo, esta no se creó de la nada, sino que fue el resultado de un proceso, que respondió a la necesidad de expansión y vinculación entre los jóvenes católicos de la capital con los del resto del país. Antes de la ACJM emer-

⁵⁴⁵ Manuel Ceballos Ramírez, *La encíclica Rerum Novarum y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891- 1913)* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2012), 8-9.

gieron los primeros grupos de jóvenes estudiantes católicos, como fueron el Círculo Filosófico Jaime Balmes creado para contrarrestar la influencia de la *Young Men's Christian Association* (YMCA), organización protestante promotora del deporte, pero también proselitista; también, surgió el Centro de Estudiantes Católicos, fundado en la Ciudad de México en 1911, por el jesuita Carlos M. de Heredia, con elementos del grupo antes mencionado. Su lema "Por Dios y por la Patria" fue heredado posteriormente por la ACJM.

Un año después, de Heredia organizó otro grupo de estudiantes en Guadalajara. Sin embargo, de Heredia tuvo que separarse de la dirección del Centro de Estudiantes Católicos, cuando salió del país para residir en los Estados Unidos.⁵⁴⁶ Ante la ausencia de un líder de peso, Manuel de la Peza y Lazo de la Vega socio del Centro envió a los jóvenes Luis B. Beltrán y Mendoza, José Pedro Duran y Jorge Prieto Laurens para que visitaran al arzobispo José Mora y del Río, para solicitarle nombrara al

⁵⁴⁶ Durante su exilio como obispo de Tulancingo, Mons. Herrera fue el principal impulsor de la creación del Seminario Interdiocesano de "San Felipe Neri" en Castroville, Texas, destinado a formar a nuevos sacerdotes para México y el cual funcionó entre 1915 y 1918. Es decir, él había mostrado siempre preocupación por el bajo número de clérigos en el país. María Alicia Puente Lutteroth, "Anticlericalismo carrancista y exilio católico a Texas, 1914-1919", en *El anticlericalismo en México*, eds. Francisco Savarino y Andrea Muto-lo (México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Miguel Ángel Porrúa, 2008), 463.

sacerdote jesuita Bernardo Bergöend como nuevo líder espiritual del Centro y ocupara el cargo que de Heredia había dejado.⁵⁴⁷ El jesuita francés aceptó la propuesta y posteriormente los convenció de que el Centro se convirtiera en grupo fundador de la ACJM en 1913.

La ACJM, integró a sus filas a jóvenes pertenecientes a las confederaciones de las Asociaciones Marianas, del Centro de Estudiantes Católicos Mexicanos y de la Liga Nacional de Estudiantes Católicos. Bergöend, estaba convencido de que los jóvenes podrían responsabilizarse del resurgimiento católico de México, ante las teorías positivistas, por medio de los postulados de caridad y justicia social cristiana⁵⁴⁸. A los pocos años, los jóvenes acejotaemeros comenzaron a extenderse a otras regiones, principalmente hacia el occidente del país. Posteriormente, y tras los postulados de la Constitución de 1917 se formó el primer Comité General en 1918. En dicho comité, se eligió a René

⁵⁴⁷ Antonio Rius Facius, *La juventud católica y la Revolución mexicana, 1910-1925* (México: Editorial Jus, 1963), 43. Jesuita de origen francés, nació en Annecy (Haute-Savoie), Francia, en 1871. Además de fundar la ACJM, también fundó en 1925 la Liga Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), organismo que impulsó la lucha cristera. Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, eds., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* (Madrid: Institutum Historicum, S.I., Universidad Pontificia Comillas, 2001), 415-416.

⁵⁴⁸ Rius Facius, *La juventud católica*, 19.

Capistrán Garza como el primer presidente y se designó a Bernardo Bergöend como asistente general.

Para el jesuita, el fin de la ACJM “no es otro que la coordinación de las fuerzas vivas de la juventud católica mexicana, para restaurar el orden social cristiano en México”.⁵⁴⁹ Es decir, recaía en los jóvenes la responsabilidad de “infundir en las conciencias el concepto católico de la vida tanto individual como social [...] y en trabajar para que brille, en medio de las tinieblas que envuelven a las muchedumbres, la luz de la Carta Manga del Evangelio”.⁵⁵⁰ Para lograr este cometido, el socio debía pasar por un proceso de formación religiosa y social durante los años subsecuentes.

Ahora bien, tras un periodo de relativa estabilidad política durante los últimos años del régimen carrancista, uno de los objetivos centrales del catolicismo social en México fue su estructuración y consolidación. Asimismo, varios sacerdotes jesuitas desempeñaron un papel fundamental en la difusión y consolidación de esta corriente doctrinal, entre los que destacan el ya mencionado Bernardo Bergöend, Alfredo Méndez Medina, Arnulfo Castro y Carlos M. de Heredia, quienes encabezaron las iniciativas de acción católica a nivel nacio-

⁵⁴⁹ Ibid., 44.

⁵⁵⁰ Ibid.

nal. Lo que dio pie a la creación del Secretariado Social Mexicano (SSM) en 1920, con el propósito de articular sus esfuerzos.

Juventudes católicas regiomontanas a principios del siglo XX y la formación de la ACJM

La articulación de la juventud constituyó una tarea primordial para el catolicismo en el estado de Nuevo León, lo que se evidenció en el amplio respaldo eclesiástico que recibieron estas agrupaciones por parte de las Arquidiócesis. Desde las postrimerías del siglo XIX, las mujeres jóvenes ya se integraban en actividades caritativas junto a la Sociedad Católica de Señoras y la Conferencia San Vicente de Paul. Sin embargo, fue hasta 1903 en que se formó la primera asociación exclusivamente femenina y juvenil, la Pía Unión de la Sagrada Familia (adscrita a la Sagrada Familia de Roma), abocada a la confección de indumentaria para infantes en situación de pobreza. Esto significó una plena autonomía de las jóvenes católicas, respecto a las mujeres casadas. El impacto de la Pía Unión de la Sagrada Familia fue notable entre 1907 y 1911, al lograr repartir 1,559 piezas de ropa y gastar alrededor de \$700.00 pesos en otras iniciativas caritativas.⁵⁵¹

⁵⁵¹ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (en adelante

Por su parte, los jóvenes varones integraron la Sociedad don Bosco a finales del año de 1907. Esta surgió debido a la necesidad de la Arquidiócesis de Monterrey de contrarrestar las actividades proselitistas de la Asociación Cristiana de Jóvenes local.⁵⁵² Fue fundada por 30 jóvenes con una misión clara: proteger a los niños pobres y brindarles una formación integral. Desde su sede en un anexo al Templo de San Francisco, ofrecieron instrucción religiosa, moral, intelectual, así como clases de literatura y música. Su labor fue significativa, alcanzando a cerca de 100 niños en su primer año de actividades.⁵⁵³ La sociedad “Don Bosco” fue quizá la primera asociación en la que jóvenes católicos pudieron movilizarse socialmente y, debido a esto, se crearon en 1910 dos secciones más fuera de Monterrey, una en la comunidad de El Cercado y otra en la Villa de García; la primera creada con 30 socios y la segunda con 54.⁵⁵⁴

El arzobispo Francisco Plancarte y Navarrete veía en la Asociación Cristiana de Jóvenes una amenaza directa. El prelado consideraba que el

AHAM), *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Linares*, marzo de 1911, año 4, no. 3.

⁵⁵² La YMCA se estableció en Monterrey en 1906, en la calle Mier, número 74, su lema era “Espíritu, Mente, Cuerpo”. Archivo Municipal de Monterrey (AMM), r. Civil, v. 459, 304.

⁵⁵³ AHAM, *Boletín Eclesiástico*, marzo de 1908, año 1, no. 4.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, febrero de 1910, año 3, no. 3.

objetivo de dicha agrupación era la de descatolizar a los niños de Nuevo León mediante la educación. Además, le preocupaba que una entidad extranjera se posicionara por encima de las organizaciones locales. “¿Hasta cuándo seremos amantes de fomentar instituciones extranjeras contrarias a nuestra fe, abandonado las que nacen en nuestra Patria?”. Además, recomendaba a los fieles de la arquidiócesis que se acercaran a las sociedades “Don Bosco” y a la ACJM, las cuales tenían como fin la educación y cultura de la niñez y el proletariado.⁵⁵⁵

Ahora bien, el primer grupo neolonés que tuvo un acercamiento con los acejotaemeros, fue la Congregación Mariana del Roble, fundada el 13 de mayo de 1917 por el padre Juan José Hinojosa Cantú⁵⁵⁶ en la basílica del mismo nombre, en un periodo de “enconada agitación política y crisis ideológica”.⁵⁵⁷ Es decir, fue el primer grupo regio-

⁵⁵⁵ Carta pastoral del arzobispo Francisco Plancarte y Navarrete sobre “Las actividades protestantes”, publicada en una visita pastoral a la Villa de Aldama (hoy municipio de Villaldama, Nuevo León) el 18 de febrero de 1920, disponible. AHAM, *Boletín Eclesiástico*, abril 1920, año 1, no. 4.

⁵⁵⁶ Juan José Hinojosa Cantú fue un destacado sacerdote de Monterrey que ocupó cargos jerárquicos dentro de la Iglesia, fue fundador de revistas y boletines, entre otras acciones católico-sociales; además, mantenía fuertes lazos con los principales empresarios de Monterrey, fungiendo como guía espiritual y consejero de un grupo de los principales hombres de negocios locales. José Ortiz Bernal, *Juan José Hinojosa Cantú, Siervo de Dios, Los hombres de Nuevo León* (Monterrey: Gobierno del Estado de Nuevo León, 1994), 14.

⁵⁵⁷ Ortiz Bernal, *Juan José Hinojosa Cantú*, 7.

montano de jóvenes en afiliarse a la ACJM. Un año más tarde, en 1918, el padre Raymundo Jardón⁵⁵⁸ fundó otra Congregación Mariana en la Iglesia Catedral, también llamada Guardia Juvenil del Sagrado Corazón. Fue en esta asociación donde se instaló formalmente el comité regional de la ACJM en Monterrey, cuando estuvo presidida por el padre Pablo Cervantes.⁵⁵⁹ Para Moisés Saldaña, la fundación de las Congregaciones Marianas en la arquidiócesis fue signo de una relativa paz religiosa durante la época.⁵⁶⁰ También destacamos, que estos tres sacerdotes fueron de los principales encargados de difundir la enseñanza social de la Iglesia en la arquidiócesis.

Aureliano Tapia Méndez (sacerdote e investigador de la historia eclesiástica), menciona en su obra que fueron los jóvenes Emeterio Martínez de la Garza y Agustín José González (que vacacionaban en Monterrey y asistían a las reuniones de

⁵⁵⁸ Moisés A. Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León, 1924-1936* (Monterrey: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2009), 89; Hermes Campos, *El mundo del padre Raymundo* (Monterrey: Sociedad de Amigos del Padre Jardón, 2000), 41.

⁵⁵⁹ Pablo Cervantes llegó a Monterrey en febrero de 1917 procedente de Amealco, Querétaro; fue fundador de la ACJM en Monterrey y de la Unión Profesional de Señoritas en 1922, que posteriormente se llamó Solidaridad Femenina, la cual buscaba el beneficio de las empleadas pobres. Israel Cavazos Garza, *Diccionario Biográfico de Nuevo León. Tomo I* (Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1984), 97.

⁵⁶⁰ Saldaña, *Anticlericalismo*, 88.

Cervantes), los que propusieron que dicho grupo se convirtiera en un comité local de la ACJM.⁵⁶¹ Ambos jóvenes (originarios de Nuevo León), eran miembros del Comité General, que se había conformado dos años antes en la capital del país. Ellos, fueron elegidos representantes de la Unión Regional por Nuevo León,⁵⁶² y su labor consistió en la vinculación entre ambos organismos. Ese mismo año, el joven Fortunato R. Esquivel fue designado como primer presidente del Consejo Regional de Monterrey y el sacerdote Rafael Plancarte e Igarúa fue nombrado asistente eclesiástico del mismo, esto con motivo de las fiestas del XXV aniversario de la Coronación Pontificia de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México.⁵⁶³

Cabe destacar que, durante la primera mitad de la década de 1920, Monterrey y otras áreas de Nuevo León fueron escenario de una intensa actividad social católica. Se organizaron conferencias, asambleas, semanas sociales y congresos eucarísticos, junto con servicios religiosos en algunas fábricas. Paralelamente, surgieron asociaciones católico-sociales, sindicatos y cajas de

⁵⁶¹ Aureliano Tapia Méndez, *Pablo Cervantes un sacerdote en su tiempo* (México: Jus, 1971), 34.

⁵⁶² Rius Facius, *La juventud católica*, 118.

⁵⁶³ AHAM, *Boletín Eclesiástico*, diciembre 1920, año 1, no. 12. En los estatutos de la Confederación de las Asociaciones Católicas de México se recomendaba que en cada junta local hubiera un asistente eclesiástico. AHAM, *Obispos*, caja 8, legajo 124, foja 1013.

ahorro y consumo, donde niños, jóvenes y adultos participaron activamente. Estos seis años de acción social católica abarcaron desde un periodo de prosperidad hasta la severa crisis de la suspensión de cultos. Las fuentes indican que el catolicismo social maduró notablemente en la ciudad y sus alrededores durante este tiempo, impulsado principalmente por la ACJM, la UDCM y los Caballeros de Colón.⁵⁶⁴

Durante ese mismo periodo la Provincia Eclesiástica de Monterrey fue el escenario de una gran cantidad de conferencias, congresos y reuniones católico-sociales. Estos eventos, que a menudo contaron con la participación de jesuitas como Alfredo Méndez Medina, director del SSM, estaban dirigidos a clérigos, laicos y fieles en general. Asimismo, se constituyeron círculos de estudio donde se debatían asuntos religiosos y los postulados de la sociología cristiana. La mayoría de los congresos y reuniones celebrados en el ámbito de la Arquidiócesis tuvieron como objetivo principal la difusión de los principios católico-sociales entre el clero y las asociaciones laicas, con la intención de que estos actores fungieran pos-

⁵⁶⁴ Luis Fidel Camacho Pérez, *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano* (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017).

teriormente como transmisores del mensaje hacia amplios sectores de la población. Asimismo, se recurrió a publicaciones periódicas como medio estratégico para ampliar el alcance de sus actividades y promover la enseñanza social de la Iglesia. Estas acciones, desarrolladas de manera coordinada entre miembros del clero y laicos comprometidos, propiciaron un espacio de reflexión crítica frente a los discursos y prácticas derivados de la modernidad, tales como el liberalismo y el socialismo. Dicho debate se llevó a cabo en diversos ámbitos (parroquias, instituciones educativas y centros de trabajo) con el propósito de disuadir a los fieles de adherirse a doctrinas consideradas ajenas a la fe católica. Todo esto, pone de manifiesto el papel estratégico que asumió la Iglesia en la configuración del espacio público y en la formación de una conciencia social basada en los principios de la doctrina cristiana y la acción social que la ACJM realizaría y lo cual abordaremos a continuación.

Consolidación y militancia social de la ACJM de Monterrey, 1920-1926

El comité regional de la ACJM difundió con relativo éxito su sistema de pensamiento y su labor religiosa, al igual que en el resto del país, de manera

que esto permitió la integración de los grupos locales ya existentes y la creación de otros, como fueron: la Congregación Mariana del Roble, el Círculo León XIII, el grupo “Agustín de Iturbide” y el grupo “García Moreno”, los cuales surgieron casi de forma simultánea. De la Congregación Mariana del Roble se derivaban tres círculos de estudio y acción (el “Jaime Balmes”, el “Ozanam” y el “Pío X”)⁵⁶⁵, donde se discutían temas de sociología, religión y oratoria.

Del mismo modo, el Círculo León XIII, fundado por el presbítero Juan José Hinojosa Cantú en febrero de 1920, contó con el acompañamiento espiritual del canónigo Luciano de la Paz.⁵⁶⁶ Una de las principales formas en que llevaban a cabo su labor era a través del trato directo con las personas. Además, el círculo brindaba apoyo y participación en las celebraciones religiosas, especialmente durante las procesiones organizadas en la Parroquia de la Trinidad, lugar donde tenían su sede.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Álbum Conmemorativo del Solemne Congreso Eucarístico Nacional de México (Monterrey: Imprenta y Litografía Americana, 1924), 23. Estos grupos tomaron sus nombres de importantes personajes de la Iglesia; el primero, fue un filósofo y teólogo tomista de origen catalán; el segundo, era el apellido del político, académico y católico decimonónico, de nacionalidad francesa Federico Ozanam y el tercero, corresponde al papa Pío X, quien estuvo al frente de la Iglesia Católica entre 1903 y 1914.

⁵⁶⁶ Nombrado párroco de Cadereyta en 1888, ocupó en dos ocasiones el cargo de vicario general de la Mitra en 1910 y 1920. Israel Cavazos Garza, *Diccionario Biográfico de Nuevo León. Tomo II* (Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1984), 366.

⁵⁶⁷ AHAM, Obispos, c. 8, legajo 125, f. 1041.

Por otra parte, se estableció en Cadereyta Jiménez el Grupo “Agustín de Iturbide”. Estaba conformado por doce integrantes activos que participaban en las actividades religiosas propias de los grupos de acción social hacia el año 1924. No obstante, enfrentaban dificultades para sostener un círculo de estudios formal, posiblemente debido a su ubicación distante de la capital del estado, donde se concentraban las sedes principales de las asociaciones. A pesar de ello, en sus reuniones semanales, el sacerdote encargado les impartía formación tanto en temas religiosos como sociales. Asimismo, los integrantes del Grupo “García Moreno”, al igual que los demás grupos vinculados a la ACJM, seguían los principios establecidos por la organización: asistían juntos a misa los domingos y cumplían con la práctica mensual de la comunión, considerada obligatoria. Este grupo tenía su sede en la Parroquia de La Luz, situada en el centro de Monterrey.⁵⁶⁸

Los actos sociales en los diversos templos, parroquias y edificios sociales se incrementaron a partir de la semana santa de 1923. Antes de avanzar, debemos mencionar a los jóvenes miembros que integraron el comité diocesano (1922-1924), como presidente Jesús M. Leal; vicepresidente,

568 Álbum Conmemorativo, 23.

Prof. Atilano de la Garza; secretario, Enrique González; tesorero, Carlos Gutiérrez; primer vocal, Ireneo A. García; segundo vocal, Luis G. Alarcón; tercer vocal, Roberto Cantú; cuarto vocal, José Dimas Pimiento.⁵⁶⁹ Para este punto podemos afirmar una consolidación de los grupos de acción social locales, en los que destacaron mayormente la UDCM, y la ACJM. Ambas agrupaciones colaboraron de forma muy cercana en diversas actividades sociales y de caridad, por lo que se llevaron a cabo, congresos, semanas sociales y conferencias que más allá de tener un impacto local, repercutieron en la región noreste en los estados de Coahuila, Tamaulipas y San Luis Potosí.

Por ejemplo, del 29 de marzo al 1 de abril, el comité de la ACJM llevó a cabo una de sus iniciativas más significativas: el Primer Consejo Provincial. Este evento fue dirigido por el padre Plancarte y reunió a los comités de los estados que integraban la Provincia Eclesiástica de Monterrey, a saber: San Luis Potosí, Tamaulipas, Coahuila y Nuevo León. Coahuila y Nuevo León fueron los encargados de la organización, cubriendo los \$1,000 pesos de costos con el respaldo de la Sección 11ª de la UDCM.⁵⁷⁰ Algunos de los delegados de las diócesis

⁵⁶⁹ *El Porvenir*, 07 de agosto de 1922.

⁵⁷⁰ Los gastos de dicho Congreso ascendieron a \$328.00 y fueron sufragados por la Sección 11. Protección a Asociaciones de Jóve-

participantes manifestaron su satisfacción por la labor de la ACJM, al lograr un verdadero acercamiento juvenil de cuatro estados.⁵⁷¹

El Consejo Provincial tuvo como objetivo fundamental estrechar los lazos de colaboración entre los comités regionales y locales, buscando la homogeneización de planteamientos e itinerarios de acción. Adicionalmente, en el transcurso de los trabajos, se consideró otorgar participación activa a los integrantes de las Vanguardias.⁵⁷² Durante el fin de semana en cuestión, los miembros de los Comités Regionales tuvieron la oportunidad de articular sus propuestas a través de ponencias y disertaciones en torno a tópicos como la problemática obrera, el periodismo católico, la piedad mariana y la intervención social, alcanzando resoluciones y consensos respecto a futuras empresas.⁵⁷³ Una de las repercusiones más inmediatas fue la realización de una Jornada Eucarística en la ciudad de Saltillo el 3 de junio de 1923, promovida por la ACJM y asistida por la Unión de Damas Católicas de la misma localidad.⁵⁷⁴

nes de la UDCM, véase: *Acción*, año 2, no. 5, mayo de 1923.

⁵⁷¹ *El Porvenir*, 29 de abril de 1923.

⁵⁷² Las Vanguardias eran la sección preparatoria para ser socio acetoemero, integrada por niños de 10 a 15 años. En: *Estatutos Generales de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana* (México: 1939), 3.

⁵⁷³ *Acción*. Órgano del Centro Regional de Monterrey de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, año 2, no. 4, abril de 1923.

⁵⁷⁴ *Acción y Fe*. Revista mensual de acción religiosa publicada por la

En ese mismo año, con la finalidad de preparar a la arquidiócesis para al Primer Congreso Eucarístico Nacional, se desarrolló el Congreso Eucarístico de la Provincia Eclesiástica de Monterrey, celebrado en la ciudad de San Luis Potosí del 7 al 12 de octubre de 1923.⁵⁷⁵ La organización del evento fue responsabilidad del obispo de San Luis, Miguel de la Mora, quien contó con el apoyo del clero secular y regular de su diócesis.⁵⁷⁶

A pesar de que el Congreso no se celebró en Nuevo León, es importante señalar que los acejotaemeros neoleoneses tuvieron una participación e incidencia destacada en él. Los temas centrales abordados durante el Congreso fueron: “La Eucaristía y las Conferencias de San Vicente de Paul” y “La Comunión frecuente y diaria: su promoción entre los distintos sectores sociales”.⁵⁷⁷ La intensa actividad católico-social registrada en 1923 permitió la realización de una Semana Social durante los últimos tres días de noviembre, dirigida específicamente al clero de la Provincia Eclesiástica de Monterrey. Este evento fue coordinado por el arzobispo de Monterrey, en conjunto con los obispos de Saltillo y San Luis Potosí, así como el admi-

Congregación Mariana de México, t. 2, no. 8, agosto de 1923.

⁵⁷⁵ El Congreso Eucarístico Nacional había sido convocado por medio de una Carta Pastoral Colectiva el 2 de junio de 1923, aunque su realización se postergó a octubre.

⁵⁷⁶ *Acción*, año 2, no. 12, diciembre de 1923.

⁵⁷⁷ AHAM, *Boletín Eclesiástico*, año 4, no. 9, septiembre de 1923.

nistrador apostólico de Tamaulipas, y estuvo bajo la dirección del jesuita Alfredo Méndez Medina.⁵⁷⁸

Para la historiadora Sofía Crespo, el jesuita Alfredo Méndez Medina fue una figura clave en la apertura de un programa católico de acción social en México durante la década de 1920, siendo además responsable de orientar a las asociaciones de militantes católicos hacia el sindicalismo.⁵⁷⁹ En el caso de Monterrey, su labor se centró en coordinar y apoyar las iniciativas emprendidas por el clero local, proporcionándoles herramientas tanto teóricas como prácticas para la aplicación de la enseñanza social de la Iglesia. Asimismo, desempeñó un papel fundamental como mediador entre las regiones centro y norte del país en la búsqueda de respuestas a la cuestión social.

Resulta relevante destacar la significación que tuvo para los miembros de la ACJM el Consejo Provincial de 1923, ya que este evento les sirvió como impulso para emprender acciones concretas, incluyendo protestas dirigidas contra el gobierno federal, al que calificaban como jacobino. Durante dicho Congreso se estableció el 12 de mayo como el día oficial de la ACJM en la ar-

⁵⁷⁸ Ibid, no. 12, diciembre de 1923.

⁵⁷⁹ Sofía Crespo Reyes, *Entre la filantropía y la práctica política. La Unión de Damas Católicas en la Ciudad de México, 1860-1930* (tesis de doctorado, Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, 2016), 114 y 202.

quidiócesis de Monterrey, en memoria de catorce jóvenes michoacanos afiliados a la asociación que fallecieron a causa de disparos policiales. Estos jóvenes habían encabezado, un año antes, manifestaciones en respuesta a atentados cometidos por agitadores, quienes habían lanzado bombas en los palacios arzobispaes de México y Guadalajara. Asimismo, protestaron por los ataques perpetrados en la Catedral de Morelia, donde se apuñaló una imagen de la Virgen de Guadalupe, y por el intento gubernamental de clausurar un colegio en esa misma ciudad.⁵⁸⁰

Un claro ejemplo de la actitud combativa de los acejotaemeros neoleoneses fue el boicot que organizaron en agosto de 1922 contra las conferencias “La Iglesia en el hogar”, dadas por la feminista española Belem de Zárraga⁵⁸¹ en el Teatro Independencia, el Teatro Lírico y el Templo Masón.⁵⁸² La feminista venía cuestionando la incursión de la religión en asuntos privados dentro del

⁵⁸⁰ *Acción y Fe*, año 2, no. 4, abril de 1923; *Ibid.*, tomo 1, no. 1, enero de 1922.

⁵⁸¹ Belem de Zárraga o Belén de Sárraga, española nacida en 1872, fue una de las más importantes voces del feminismo laicista en España y América Latina. Ana Aguado y Teresa Ma. Ortega, *Feminismo y antifeminismo. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX* (Valencia: Universitat de València, Universitat de Granada, 2011), 39-40.

⁵⁸² De acuerdo con el periódico *El Porvenir* a dichas conferencias asistieron cerca de “dos mil personas” en su mayoría obreros. *El Porvenir*, 8 y 10 de agosto de 1922.

hogar, por lo que recibió duras críticas por parte de la Iglesia, la ACJM y por supuesto, la UDCM. También, los jóvenes elevaron quejas ante las autoridades estatales y federales sobre lo que calificaban como “revistas y periódicos pornográficos”. Con estas acciones, aspiraban a ser reconocidos como “la columna más fuerte de la Asociación en la República”.⁵⁸³

Meses después, la Ciudad de México acogió el Primer Congreso Eucarístico Nacional del 5 al 12 de octubre de 1924. A lo largo de los días de este congreso, se llevaron a cabo celebraciones específicas en honor a cada una de las ocho Provincias Arzobispales de la nación y sus correspondientes diócesis sufragáneas. Múltiples actividades se realizaron en las diócesis del noreste, destacando la participación de algunos grupos de acción social. En mayo de 1925, apenas unos meses después del Congreso Eucarístico, la ACJM de Monterrey dedicó una velada al arzobispo. Esta ceremonia no solo sirvió para honrar la figura eclesiástica, sino también para recordar a los acejotaemeros caídos en Michoacán en mayo de 1921.

El discurso central, a cargo de Jesús M. Leal, presidente de la asociación, destacó la preocupante similitud entre la coyuntura de 1921 y la actual. Leal argumentó que el jacobinismo persis-

⁵⁸³ Álbum Conmemorativo, 23.

tía como un grave problema para la Iglesia en México, país que, a su juicio, había experimentado la mayor persecución religiosa, soportada hasta entonces con pasividad y resignación. Frente a esta realidad, el líder católico planteó una pregunta crucial: “¿Convendrá seguir adelante con la misma conducta? Nosotros creemos que no, [...] creemos desde luego que el silencio en estos instantes en que la impiedad se pone frente a frente de nosotros equivaldría a una capitulación vergonzosa”.⁵⁸⁴ La postura confrontativa adoptada por la ACJM frente a las iniciativas del gobierno subraya la naturaleza combativa de la agrupación. La información presentada previamente pone de manifiesto el efecto del catolicismo y la significativa labor desplegada por los involucrados en la diseminación del ideal cristiano de justicia social en la arquidiócesis.

Además de esto, la ACJM también buscó incursionar dentro de los centros de trabajo obrero de la localidad. Los católicos sociales de la región ya fueran laicos o religiosos, consideraban esencial que las relaciones entre obreros y empresarios en Monterrey se basaran en la cordialidad y la mutua cooperación. Con este objetivo, la ACJM y la UDCM impulsaron la creación de círculos obreros

⁵⁸⁴ AHAM, *Boletín Eclesiástico*, año 6, no. 6, junio de 1925.

y centros de catecismo, estableciéndolos dentro y fuera de las instalaciones fabriles. En estos lugares, también difundían materiales impresos que destacaban la necesidad de la colaboración entre clases y el papel de los sindicatos con orientación católica.

También la ACJM manifestó su intención de crear círculos de obreros. Es relevante destacar en este punto que el círculo “Ozanam”, que era un subgrupo de la Congregación Mariana del Roble, emprendió la tarea de conformar un comité de trabajadores en el barrio de la Vidriera, una colonia desarrollada por la empresa del mismo nombre específicamente para sus empleados. No obstante, a pesar de las tentativas de este grupo católico, el comité jamás logró consolidarse, lo cual, según los propios integrantes de “Ozanam”, se debió a la indiferencia que notaban en la clase obrera.⁵⁸⁵ El Grupo “León XIII”, también creó un círculo de estudios dedicado a la celebración de festivales de difusión católico-social. Dichos festivales estaban dirigidos en gran parte a los obreros, proporcionándoles formación tanto moral como intelectual.⁵⁸⁶

Además, la situación en el barrio de la Vi-

⁵⁸⁵ Álbum Conmemorativo, 24.

⁵⁸⁶ Ibid.

driera no constituyó un hecho aislado, ya que existieron otros contextos donde los obreros manifestaron apatía frente a la penetración de la religión católica en sus espacios laborales. Otro caso análogo se presentó en la fábrica de Hilados y Tejidos “La Industrial”, donde el sindicato de dicha empresa, aparte de mostrarse reacio al catolicismo, interpuso una queja contra el dueño, Jesús Ferrara,⁵⁸⁷ ante el gobernador interino, Anastasio Treviño Martínez. La queja se fundamentaba en que Ferrara permitía el acceso constante de Damas Católicas y sacerdotes que ejercían el culto católico de manera pública, contraviniendo, según su perspectiva, el artículo 24 de la Constitución.

Aunque las asociaciones laicas católicas lograron difundir su propuesta social en todo el país durante la primera mitad de los años 20, esa expansión comenzó a chocar con el denominado jacobinismo gubernamental, sobre todo después de que Plutarco Elías Calles asumiera la presidencia a finales de 1924. De este modo, Luis N. Morones, líder de la CROM, promovió en 1925 la creación de la Iglesia Cismática Mexicana (que ya se había mencionado antes), como una manera de contrarrestar las acciones religiosas en el ámbito laboral,

⁵⁸⁷ Jesús Ferrara empresario y miembro de la Asamblea Gral. de 4º Grado “Fray Antonio de Jesús Sacedón” de la Orden de los Caballeros de Colón.

dado que la CNCT empezó a inquietar al gobierno, ya que para 1926 reunía a más de 22 mil trabajadores tanto rurales como urbanos.⁵⁸⁸ La fundación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana provocó la formación de la LNDLR, una organización de carácter combativo creada por el jesuita Bernardo Bergöend. Además, en 1926, el gobierno ordenó la expulsión de 200 sacerdotes extranjeros, el cierre de numerosos conventos y templos, el exilio de varios obispos y el encarcelamiento de varios sacerdotes.⁵⁸⁹ También es importante destacar que el padre Méndez Medina dejó su puesto al frente del Secretariado Social Mexicano SSM en 1925. Según Ceballos, su falta de presencia debilitó la estructura interna del CNCT, ya que, aunque no participaba directamente en las decisiones del Comité Central, era su principal consejero y su mayor respaldo.⁵⁹⁰

La renuncia de Méndez Medina al SSM marcó una fractura en las actividades sociales que se desarrollaban en todo el país, como los numerosos congresos que organizó en Monterrey entre 1921 y 1924, lo que provocó una interrupción en la di-

⁵⁸⁸ Manuel Ceballos Ramírez, *Historia de Rerum Novarum en México* (1867-1931), Tomo I (México: Instituto de Doctrina Social Cristiana, 2004), 33.

⁵⁸⁹ Saldaña, *El anticlericalismo*, 97.

⁵⁹⁰ Ceballos, *Historia de Rerum Novarum*, 106.

fusión de la enseñanza social. Mientras tanto, en Nuevo León, en mayo de 1925, los miembros de la ACJM realizaron dos manifestaciones públicas en contra del anticlericalismo del gobierno, expresando su postura combativa al criticar la actitud pasiva de la Iglesia mexicana. De igual manera, la UDCM envió una carta al presidente Calles solicitando que frenara el avance del cisma de Morones.

Al año siguiente, un intento de boicot económico a nivel nacional impulsado por la LNDLR no logró el impacto esperado, y los responsables de la iniciativa fueron detenidos, entre ellos los obispos José Mora y del Río y Pascual Díaz, así como René Capistrán Garza, fundador de la ACJM.⁵⁹¹ Tras estos acontecimientos, en julio de 1926, todos los arzobispos y obispos mexicanos emitieron la Carta Pastoral Colectiva, en la que comunicaron la interrupción de las celebraciones religiosas en todo el país, como respuesta a la actitud hostil del gobierno. Hacia el final de ese mismo mes, entró en vigor la denominada Ley Calles, o Ley de Cultos, la cual formalizó las medidas que el gobierno había estado implementando en contra de la Iglesia católica y que, además, “establecía el registro obligatorio de todos los sacerdotes ante

⁵⁹¹ Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la Revolución Mexicana* (México: Cal y Arena, 1990), 102.

la Secretaría de Gobernación”.⁵⁹² Con estas dos acciones se dio paso al inicio del conflicto cristero, que se extendió hasta 1929, el cual fue organizado y promovido principalmente por la LNDLR, y se desarrolló principalmente en las zonas rurales.

No obstante, las actividades sociales de los católicos continuaron, aunque de manera más discreta debido a las restricciones legales o los ambientes de persecución. Por otro lado, numerosas asociaciones católicas se unieron a la recién creada Acción Católica Mexicana en 1929, o bien, se enfocaron casi por completo en prácticas religiosas como la Adoración Nocturna o la Asociación del Santísimo. De igual forma, se afianzó un catolicismo de élite, de carácter conservador y reaccionario, vinculado a los grupos con poder económico en Monterrey, fenómeno que se originó a partir de las circunstancias de los años treinta.

Consideraciones finales

La ACJM se consolidó como una de las principales fuerzas del catolicismo social en México durante la primera mitad del siglo XX. A lo largo de su evolución, esta asociación logró tejer una red de jóvenes comprometidos con los principios de

⁵⁹² Saldaña, *El anticlericalismo*, 99.

justicia social y caridad cristiana, actuando como un pilar fundamental en la lucha contra los movimientos ideológicos que amenazaban la fe católica, como el liberalismo y el socialismo. En el contexto de Monterrey y Nuevo León, la acción social de la ACJM fue especialmente significativa, integrando a diversos grupos de acción católica en un esfuerzo colectivo por defender los valores cristianos en un periodo de intensas convulsiones políticas y sociales.

A través de congresos, círculos de estudio y movilizaciones, la ACJM no solo impulsó la participación de los jóvenes en las cuestiones sociales y religiosas, sino que también extendió su influencia al ámbito obrero, buscando la armonía entre clases sociales y promoviendo la colaboración entre obreros y empresarios bajo la perspectiva católica. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, la resistencia por parte de algunos sectores obreros y las tensiones con el gobierno evidenciaron las dificultades para consolidar un movimiento católico-social en un país que vivía procesos de cambio profundo. En definitiva, la ACJM no solo fue un agente de formación religiosa, sino también una voz activa en la política social y económica, buscando restaurar el orden cristiano en un México en proceso de secularización. Su legado es testi-

monio de la capacidad organizativa y la determinación de los jóvenes católicos para transformar su entorno, manteniendo siempre el enfoque en la defensa de su fe y el compromiso con el bienestar social.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Histórico de la Arquidiócesis
de Monterrey (AHAM)
Archivo Histórico de Monterrey (AHM)

Hemerografía

Acción. Órgano del Centro Regional de Monterrey de la Unión de Damas Católicas Mexicanas Acción y Fe. Revista Mensual de Acción Religiosa *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Linares El Porvenir*

Bibliografía

Aguado, Ana, y Teresa Ma. Ortega. *Feminismo y antifeminismo. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*. Valencia: Universitat de València, Universitat de Granada, 2011.

Aguilar Camín, Héctor, y Lorenzo Meyer. *A la sombra de la Revolución mexicana*. México: Cal y Arena, 1990.

Álbum conmemorativo del solemne Congreso Eucarístico Nacional de México. Monterrey: Imprenta y Litografía Americana, 1924.

Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica*

en México. México: El Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Camacho Pérez, Luis Fidel. *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano*. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017.

Campos, Hermes. *El mundo del padre Raymundo*. Monterrey: Sociedad de Amigos del Padre Jardón, 2000.

Cavazos Garza, Israel. *Diccionario biográfico de Nuevo León*. Tomo 1. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1984.

Cavazos Garza, Israel. *Diccionario biográfico de Nuevo León*. Tomo 2. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1984.

Ceballos Ramírez, Manuel. *Historia de Rerum Novarum en México (1867-1931)*. Tomo 1. México: Instituto de Doctrina Social Cristiana, 2004.

Ceballos Ramírez, Manuel. *La encíclica Rerum Novarum y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2012.

Crespo Reyes, Sofía. *Entre la filantropía y la práctica política. La Unión de Damas Católicas en la Ciudad de México, 1860-1930*. Tesis docto-

ral, Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, 2016.

Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático. Madrid: Institutum Historicum S.I., Universidad Pontificia Comillas, 2001.

Estatutos generales de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana. México: 1939.

Ortiz Bernal, José. *Juan José Hinojosa Cantú, siervo de Dios. Los hombres de Nuevo León.* Monterrey: Gobierno del Estado de Nuevo León, 1994.

Paz Calderón, Yannet, María Herlinda Suárez Zozaya, y Mónica Teresa Espinosa Espíndola. "La construcción histórica del sujeto joven en México." *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 16, no. 1 (2018): 13-24.

Pérez Islas, José Antonio. "Historizar a los jóvenes." En *Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, editado por José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga Castro-Pozo Paz, 17-32. México: SEP, IMJ, AGN.

Puente Lutteroth, Ma. Alicia. "Anticlericalismo carrancista y exilio católico a Texas, 1914-1919." En *El anticlericalismo en México*, editado por Francisco Savarino y Andrea Mutolo. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey / Miguel Ángel Porrúa, 2008.

Rius Facius, Antonio. *La juventud católica y la Revolución mexicana, 1910-1925*. México: Editorial Jus, 1963.

Saldaña Martínez, Moisés A. *El anticlericalismo oficial en Nuevo León, 1924-1936*. Monterrey: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2009.

Tapia Méndez, Aureliano. *Pablo Cervantes. Un sacerdote en su tiempo*. México: Jus, 1971.

Electrónicas

“Carta encíclica *Rerum Novarum* del Sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros”, p. 2. En línea, consultada el 21 de agosto de 2016, http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

La Acción Católica en la diócesis de Saltillo, 1920-1962

María de Guadalupe Sánchez de la O
Universidad Autónoma de Coahuila

El Papa León XIII, en un contexto europeo y a través de su encíclica *Rerum Novarum* (1891)⁵⁹³ proponía a la feligresía el ejercicio de la caridad organizada para enfrentarse a las crisis sociales ligadas al proceso de industrialización, modernización y establecimiento del liberalismo económico, a los que aludía en forma genérica como “cuestión social”. Este impulso, dio origen al llamado “catolicismo social” que consistía en la movilización de los laicos mediante asociaciones de carácter permanente, para llevar a cabo labores caritativas y de proselitismo entre la población necesitada.

Para Ceballos Ramírez, la Iglesia Católica en 1891 se preguntó cómo podría resolver “el problema de una crisis de identidad acerca de lo que era ella en sí misma, [así] como acerca de lo que debía seguir siendo en el futuro.”⁵⁹⁴ La estrategia plan-

⁵⁹³ León XIII, “*Rerum Novarum*. Sobre la situación de los obreros,” *Revista de Derecho y Ciencias Políticas*, 308-348, Dialnet-CartaEnciclicaRerumNovarum-5556732.pdf.

⁵⁹⁴ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social. Un tercero en discordia* (tesis de doctorado, Centro de Estudios Históricos, El Co-

teada por la Iglesia Católica vino, en primer lugar, a revitalizar a la feligresía a través de la creación de movimientos seculares, inculcando a los ricos sus deberes de justicia y caridad e invitándolos a ejercer estas virtudes, siempre bajo la dirección de las autoridades religiosas. El propósito era que los laicos ricos experimentaran sus propias creencias de forma más real, buscando unir “los pensamientos y las fuerzas de todas las clases para poner remedio, lo mejor posible, a las necesidades de los obreros” y a la vez, se fomentaba el sentimiento de pertenencia al grupo y la identidad colectiva católica.⁵⁹⁵

García Checa afirma que la iglesia con este tipo de intervención social pretendía lograr un efecto antirrevolucionario, ya que la participación de los católicos más favorecidos social y económicamente serían la clave para “aliviar las situaciones de pobreza extrema que aumentaban la conflictividad social, a la vez que promovía unas relaciones armónicas entre ricos y pobres, limando las asperezas que, según la retórica del momento, el socialismo pretendía convertir en lucha de clase.” En

legio de México, 1990). Nos ofrece un panorama general sobre los movimientos católicos que aparecieron entre 1891 y 1911, así como el proceso de formación histórica de la opción sociopolítica católica, elementos indispensables para analizar el surgimiento de la Acción Católica en la década de 1930 en México.

⁵⁹⁵ León XIII, “Rerum Novarum,” 317-327.

segundo lugar, la labor social se convertía en una imagen muy positiva de la Iglesia Católica en un momento de dura crítica de los colectivos sociales “portadores de marcos simbólicos modernizadores.” Es así como la labor social católica obtenía una buena imagen, lo que incrementaba la eficacia de su proselitismo y favorecía su implantación dentro de los grupos menos favorecidos.⁵⁹⁶

Pero la *Rerum Novarum* llamaba a la participación en el catolicismo social solo a los feligreses varones, mientras que mantenía a la feligresía femenina en su reclusión doméstica. Es el siguiente Papa Pío X, (1903-1914), quien invitó a las mujeres católicas a participar en el catolicismo social para ofrecer sus habilidades al servicio de los pobres.⁵⁹⁷ En México aparece el Secretariado Social (SSM) en 1920. Esta institución era la encargada de coordinar a las organizaciones y grupos vinculados a la Iglesia Católica que iniciaron la acción social eclesial en todo el territorio nacional, cuyo objeto era estudiar, enseñar y “difundir su doctrina social [cristiana] para asegurar la continuidad y el método en la acción”. En 1925 surgió la Liga Nacional de

⁵⁹⁶ Amelia García Checa, *Ideología y práctica de la Acción Social Católica Femenina* (Cataluña, 1900-1930) (Málaga: 2007), 52-56. Véase también León XIII, “*Rerum Novarum*”, 327-348.

⁵⁹⁷ Inmaculada Blasco, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España* (1919-1939) (Zaragoza: 2003), 62-77.

Defensa Religiosa (LNDR), organización fundada por católicos para defender la libertad religiosa y los derechos de los mexicanos, frente a las acciones iniciadas por el gobierno de la época en contra de la Iglesia católica.

Cuando el presidente Plutarco Elías Calles se dedicó, a fines de la década de 1920, a aplicar efectivamente algunos de los artículos anti religiosos de la Constitución de 1917, los católicos, sobre todo de la región de Guadalajara,⁵⁹⁸ respondieron sublevándose en un movimiento conocido como los “Cristeros”. Este conflicto llegó a las armas y a una considerable “efusión de sangre”, antes de ser reprimido por las tropas gubernamentales. Muchos de esos “cristeros” militaban en la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM).⁵⁹⁹ Mientras tanto, el contexto europeo era difícil, según lo manifestaba el pontífice Pío XI (1922-1939), período que corresponde al de entreguerras, ya que la paz internacional no era definitiva y la mayor parte de los estados se mostraban intranquilos y se preparaban para luchar.

⁵⁹⁸ Archivo Histórico de la Diócesis de Saltillo, (AHDS), Caja 53 (C53), volante fechado el 14 de agosto de 1918. En Guadalajara, los católicos expresan su descontento “contra el decreto [número] 1913 del gobierno de Jalisco, relativo a la reglamentación religiosa”, por no estar de acuerdo con su contenido.

⁵⁹⁹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México* (México: CFE, El Colegio Mexiquense, 1992), 55.

En México, la paz nacional se veía afectada por discordias intestinas propiciadas por la post revolución, la conformación de grupos políticos, el poder político, la industrialización y los sindicatos, entre otros. Y, por supuesto, la paz en la familia estaba amenazada con la aparición del divorcio, el no reconocimiento de la autoridad de los padres, la falta de respeto y de unión, así como la intranquilidad por la falta de orden que hacía que este pilar de la sociedad se disgregara. La paz religiosa se tambaleaba también con la disminución considerable del número de sacerdotes, lo que reducía al silencio la predicación. Y faltaba también la paz en el individuo, que se presentaba alejado de la Iglesia; los problemas lo volvían desconfiado y egoísta.⁶⁰⁰

Durante el pontificado de Pío XI (1922-1939), se promueve el fortalecimiento y consolidación de la Acción Católica a través de su Encíclica *Ubi Arcano Dei*, y el Papa escribe acerca de sus antecesores: “el Papa Pío X [1903 a 1914] se esforzaba por ‘restaurar todas las cosas en Cristo’, como si obrara inspirado por Dios, (...) preparando la obra de pacificación, que fue después el programa de Benedicto XV [1914 a 1922]”. Y, añade: “Nos, insis-

⁶⁰⁰ Jesús de Orbe y Urquiza, *Acción Católica. Apostolado seglar organizado* (México: Patria, 1950), 93-95.

tiendo en lo mismo que se propusieron conseguir Nuestros Predecesores, procuraremos también con todas Nuestras fuerzas lograr ‘la paz de Cristo en el reino de Cristo’, plenamente confiados en la gracia de Dios, que al hacernos entrega de este supremo poder Nos tiene prometida su perpetua asistencia,”⁶⁰¹ fortaleciendo así lo que se venía llamando la Acción Católica, realizada por los grupos seculares dentro de la Iglesia Católica.

¿Qué es la Acción Católica?, ¿cuál es su organización? y ¿cuáles sus fines?

Para Orbe y Urquiza, la Acción Católica “es el apostolado secolar organizado.” Este apostolado, que se venía gestando desde finales del siglo XIX, resurge cuando la paz era indispensable en un territorio que había pasado por una primera guerra cruel y desoladora. El concepto de Acción Católica admite varias acepciones: En un sentido muy amplio abarca toda actividad católica, cuyo calificativo “circunscribe o determina al campo o a la vida católica”. En su sentido estricto, la Acción Católica es: “la participación del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia”. Una definición corta que en documentos posteriores se amplió: “...la Acción

⁶⁰¹ Encíclica *Ubi Arcano Dei consilio*, apartados 16, 18 y 19, s/n.

Católica, (...) por su naturaleza, está *coordinada y subordinada a la Jerarquía*, así de ella recibe el *mandato y la dirección*, (...) formando un ejército de almas movidas todas por el deseo de participar en el apostolado de la Iglesia y cooperar a las órdenes de [esta].”⁶⁰²

En los conceptos vertidos, nos llama la atención cómo cambia la palabra “participación” utilizada por el Papa Pío XI, por “coordinación y subordinación” o por “colaboración”, en un intento de la Iglesia por dejar muy claro que las actividades de los seglares estarían siempre bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo ¿cómo se define a la jerarquía eclesiástica? La jerarquía eclesiástica se compone por “las personas ‘con/sagradas’” con potestad de orden o de jurisdicción y que tienen como misión dirigir la sociedad cristiana para lograr su fin sobrenatural. La potestad de orden es la que confiere el obispo a los clérigos mediante la “ordenación sagrada,” para la administración de los sacramentos; y, la potestad de jurisdicción. está “compuesta por el romano pontífice y los obispos y los párrocos (considerados como cooperadores de los obispos), con un poder espiritual para el gobierno y régimen de la Iglesia,

⁶⁰² Las palabras en cursivas aparecen de ese modo en el original y pertenecen a la Carta del Cardenal Pacelli al Comendador Ciriaci el 30 de marzo de 1930. Orbe y Urquiza, *Acción Católica*, 93, 99 y 100.

dato por Jesucristo y derivado de Él, por su vicario, el Papa, a los obispos.” De esta manera, el apostolado seglar aparece como un complemento del apostolado jerárquico, asegurando la unidad y la efectividad de la obra, con una base diocesana y parroquial.⁶⁰³ La colaboración jerárquica significa que una autoridad llama a todos los fieles al apostolado para darles una participación de su misión apostólica y, una vez organizados, los constituye en “heraldos oficiales.”⁶⁰⁴

En la Encíclica *Rerum Novarum* (siglo XIX), se establecieron varias formas para inculcar “a los ricos” (otorgándoles un papel preponderante), sus deberes de justicia y caridad con el fin de que participaran y promovieran entre sus empleados, su mejoría física y espiritual.⁶⁰⁵ Sin embargo, para la tercera década del siglo XX esta preferencia ya no aparece; al contrario, esta obligación de justicia y caridad se amplía a todos los feligreses interesados en participar en la institución que va a llamarse Acción Católica. En el caso de México, Aspe Armella lo explica de la siguiente forma:

La Santa Madre [Iglesia] (...) recurre a una estrategia universal, con rostro mexicano, para recristianizar al país: impulsar a la Acción Católica Mexicana como

⁶⁰³ Orbe y Urquiza, *Acción Católica*, 100-103.

⁶⁰⁴ Orbe y Urquiza, *Acción Católica*, 100-103.

⁶⁰⁵ León XIII, “*Rerum Novarum*,” párrs. 36 y 37, 322-323.

organización central, encargada de enseñar y difundir la única y misma verdad.⁶⁰⁶

Esta misma historiadora afirma que “En México, el modelo ultramontano de Acción Católica también se modifica (...) por las características de la difícil situación mexicana, producto de una larguísima historia de conflicto entre la Iglesia y el Estado.”⁶⁰⁷ En el siguiente apartado se amplía la explicación de estas modificaciones al modelo de Acción Católica Mexicana.

La Iglesia en México y una nueva conciencia social

Los estudios que se han ocupado de la Iglesia Católica en la época contemporánea destacan, principalmente, el rompimiento de las relaciones de la Iglesia con el estado durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (de 1924 a 1928). También enfatizan la lucha armada que se desató entre los grupos de católicos y las fuerzas del gobierno, principalmente en las regiones de Jalisco, Colima, Guanajuato y Michoacán de 1927 a 1929. Jean Meyer en su obra

⁶⁰⁶ María Luisa Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica Mexicana y los discursos católicos cristero y de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1956* (tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, México, 2003), 8.

⁶⁰⁷ Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica Mexicana*, 8.

sobre *La Cristiada*,⁶⁰⁸ atribuye la confrontación armada contra el Estado Revolucionario a la culminación de las contradicciones y reformas que se presentaron a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, y nos presenta un panorama muy amplio y profuso del enfrentamiento armado entre católicos y gobierno, así como del papel de la jerarquía eclesiástica, su quehacer, sus problemas y su vida.

Posteriormente, otro de los movimientos en los que intervienen los católicos es el Sinarquismo y también esta organización ha focalizado la atención de varios estudiosos,⁶⁰⁹ entre ellos: Zermeño y Aguilar, quienes, en los materiales presentados en su obra *Hacia una reinterpretación del Sinarquismo actual*, mencionan a la Acción Católica Mexicana y señalan que esta organización es “parte fundamental de la política vaticana en relación con México, en el contexto de una readecuación de la estrategia de la Iglesia Católica a nivel mundial.”⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. 1, *La guerra de los cristeros*; t. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929* (México: Siglo XXI Editores, 1973); y t. 3, *Los cristeros* (México: Siglo XXI Editores, 1974).

⁶⁰⁹ Rubén V. Aguilar y Guillermo Zermeño, coords., *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)* (México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1992). Mario Gill, *Sinarquismo. Su origen, su esencia, su misión* (México: Ediciones del CDR, 1944). Pablo Serrano Álvarez, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, 2 vols. (México: CONACULTA, 1992).

⁶¹⁰ Guillermo Zermeño y Rubén V. Aguilar. *Hacia una reinterpretación del Sinarquismo actual* (México: Universidad Iberoamericana, 1988).

Efectivamente, entre estos dos momentos de la vida de la Iglesia Católica Mexicana aparece el movimiento de la Acción Católica, apoyado y promovido por la Iglesia como producto del conflicto cristero, con el objeto de canalizar, a través de él, las inquietudes de los seglares, sobre todo los jóvenes y abrir así las posibilidades de una etapa de conciliación entre la Iglesia y el Estado. El año de 1929 marcó, sin duda, el inicio de una nueva era para el catolicismo mexicano. El conflicto cristero llega a su fin dando lugar a una relación distinta entre el Estado mexicano y la Iglesia nacional con los llamados “Acuerdos” entre ambos contendientes. El tono de la relación que después va a ser conocida como *modus vivendi* implicó el fin de las hostilidades, la tolerancia entre las partes y la aceptación de su mutua existencia en el país, pero sin que el Estado mexicano diera marcha atrás en ninguno de los preceptos constitucionales que restringían el campo de acción de la institución religiosa.

El desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, las restricciones cívicas y políticas de los clérigos, la prohibición de los contenidos religiosos en la educación y la ley de cultos, así como la afirmación del Estado laico⁶¹¹ revolucio-

⁶¹¹ Rafael San Martín V., “Compromiso social y catolicismo en México,” en Roberto Blancarte, comp., *El pensamiento social de los*

nario se mantuvieron intactos. En ese horizonte nada propicio, muchos católicos beligerantes del pasado vieron frustrados, por partida doble, sus intentos de participación en la vida política y social de México. Por un lado, las disposiciones contenidas en la Constitución vigente y la línea oficial del gobierno les eran adversas; por el otro, los mandatos de la propia Iglesia los disuadieron de cualquier enfrentamiento.⁶¹² La Iglesia asumió una posición conciliatoria frente al Estado en términos generales, marcando directrices precisas para el apostolado de los laicos: éste debía ser dependiente de la jerarquía, civil-integral y apolítico.⁶¹³

Aspe Armella afirma que hubo grupos católicos que no solamente quedaron resentidos contra el Estado por estos resultados, sino también contra la misma jerarquía eclesiástica, como:

las principales organizaciones combativas: Caballeros de Colón, Damas Católicas, Brigadas de Santa Juana de Arco, Asociación Católica de la Juventud Mexicana, entre otras; quienes cuestionaron a la presidencia de la Junta Central de la Acción Católica Mexicana. Esta Junta no dejaba margen a las discrepancias: estrategias pacíficas, lejanía de la política y obediencia total a la jerarquía eran sus estrictas órdenes a los laicos.⁶¹⁴

católicos mexicanos (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 170-173.

⁶¹² Aguilar y Zermeño, *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México*, 19-30.

⁶¹³ Barranco V., "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana," 39-68.

⁶¹⁴ Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica Mexicana*, 9.

A este tipo de asociaciones la Iglesia tuvo que convencerlas de participar en la Acción Católica siguiendo un programa tendiente a recristianizar a la población, pero sin entrar en conflicto con el gobierno ni participar en política.

La aparición de la Acción Católica Mexicana

El 24 de diciembre de 1929, el arzobispo de México, el director del Secretariado Social Mexicano, algunos sacerdotes y jesuitas, así como delegados de otras asociaciones religiosas, dieron a conocer los propósitos de la Acción Católica Mexicana. El primer asistente eclesiástico de la Acción Católica Mexicana (ACM) fue el director del Secretariado Social Mexicano quien, en su intervención, afirmó que “la Acción Católica es completamente ajena a la política.”⁶¹⁵ Este posicionamiento era importante ya que el conflicto cristero estaba terminando y la Iglesia, como ya lo advertimos, buscaba el medio para conciliar la relación entre ésta y el Estado. Sin embargo, en esa época fue difícil para muchos católicos separar abruptamente las cuestiones religiosas de las sociales o políticas. Quizá en un

⁶¹⁵ Martaelena Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940* (México: El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 1988), 244-245.

primer momento, recién concluidos los “arreglos”, la Iglesia pretendía consagrarse a actividades estrictamente religiosas y trataría de no intervenir en asuntos de Estado. Pero las circunstancias se mostrarían más complejas y a los católicos les resultó difícil delimitarse a una esfera puramente religiosa en el momento de ejercer sus actividades sociales.⁶¹⁶

Entre 1930 a 1937 se vivió un período de confusión e incertidumbre para la Iglesia Católica y sus seguidores, pues medidas represivas y conciliatorias se sucedían y el país vivía una agitación intensa, no necesariamente ligada a la cuestión religiosa, lo cual hacía muy difícil discernir las acciones gubernamentales. Aspe Armella afirma que, en lo que se refiere a educación, había un tipo de discurso al que llama: “*hidden transcripts*,” ya que internamente, la Iglesia Católica predicaba el “derecho de los padres de familia para instruir cristianamente a sus hijos,” pidiéndoles que no los inscribieran en escuelas públicas para evitar la “educación socialista” propuesta en la década de 1930; también les exigía “no ser socialistas ni comunistas”; pero a la vez, promovía, para evitar enfrentamientos con el estado, “respetar la ley en la letra y desconocerla en el espíritu.”⁶¹⁷

⁶¹⁶ Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica Mexicana*, 23-25.

⁶¹⁷ *Ibid.*, 33 y 40-50

Otro de los enemigos, según Aspe Armella que era “recurrente y más combatido por la Iglesia y por la Acción Católica fue el protestantismo;” al que consideraban como un peligro para las creencias verdaderas y para la única fe, además de una amenaza para la “visión integral del mundo y la restauración del orden social cristiano en México que debía pasar necesariamente por la recuperación de la tradición, la historia hispánica y lo católico.” Esta historiadora destaca que con base en este pensamiento se identifica a la Iglesia Católica con el pasado colonial y a la modernidad con la reforma protestante. En la Carta pastoral publicada en la Gaceta Oficial del Arzobispado de México, en 1929, el arzobispo sentaba la siguiente tesis: “Un México hispano y guadalupano no puede tolerar la infiltración de sectas protestantes en su suelo.”⁶¹⁸ Esta cruzada fue también baluarte de la Acción Católica y entre otras actividades se promovió la existencia, en cada hogar católico, de placas instaladas en la puerta o en un lugar muy visible en las que se leía: “Este hogar es católico, rechazamos la propaganda protestante,” mismas que proliferaron en Coahuila.

618 Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica*, 50

**Figura 1. Pequeño cartel fijado
en la puerta de una casa.**

**Localidad: Santa Teresa de los Muchachos,
Saltillo, Coahuila.**



Fuente: Archivo Personal, familia Aguirre
Sánchez, Saltillo, Coah.

Las bases del *modus vivendi*

Según Marta Elena Negrete, en 1936, el presidente Lázaro Cárdenas buscaba la paz con la Iglesia, pero exigía el mantenimiento de la educación socialista y el respeto a los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 de la Constitución, los cuales no pretendía ni reformar ni abolir. Frente a este clima, el episcopado

empezó a evaluar las ventajas de un acuerdo, aunque no fuera explícito con el Estado. Finalmente, con motivo de la expropiación petrolera en 1938, la Iglesia decidió apoyar exhortando a los feligreses para que, según sus posibilidades, contribuyeran al pago de la deuda que había contraído el país con motivo de la nacionalización de la industria petrolera. Esta declaración inicial, no escrita, fue el verdadero acuerdo entre la Iglesia y el Estado que fue llamado *modus vivendi* y que, con algunas variantes, se mantuvo por lo menos hasta 1950.⁶¹⁹

Es durante todo este período cuando la Iglesia católica deja, hasta cierto punto, la cuestión social en manos del Estado; ejemplo de lo cual fue la poca promoción al sindicalismo católico, pero, tanto la jerarquía eclesiástica como los laicos, se concentraron en su lucha doctrinaria destinada a ganar la conciencia de las masas. En 1937, la iglesia se dirige hacia el campo educativo, sin dejar de lado el proceso de recristianización de la Acción Católica. Según Aguilar y Zermeño, las dos Encíclicas *Quadragesimo Anno* y *Divini Redemptoris*, “expresan precisamente lo que Gramsci señala como la conversión de la propia Iglesia en una fuerza subalterna” subordinando su poder político

619 Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, 31-36.

“al surgimiento y consolidación definitiva del estado moderno y, en el caso mexicano, del estado que surge con el movimiento armado de 1910.”⁶²⁰

La organización de la Acción Católica en la Diócesis de Saltillo.

En seguimiento a los objetivos planteados desde el Secretariado Social, en la diócesis de Saltillo aparece la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM) en 1920: Luis Cárdenas y Jorge Garza, Presidente y Secretario, solicitan al obispo Echavarría la autorización para iniciar sus labores de Religión, Científica y Social el día 15 de junio de 1920. De inmediato el obispo autoriza y nombra al presbítero Fidel Domínguez como el Asistente Eclesiástico.

El 22 de agosto de 1922, Humberto Guzmán y C.L. Siller, presidente y secretario respectivamente de la ACJM, informan al obispo que los grupos locales han reconocido al Comité Diocesano de Saltillo de la ACJM, por lo que están convocando al Primer Congreso Diocesano ACJM. El obispo lo autoriza y nombra al presbítero José de la Maza, S.J. como Asistente Eclesiástico en agosto 24 de 1922. En otra comunicación de octubre de ese

⁶²⁰ Aguilar y Zermeño, *Religión, Política y Sociedad*, 19.

año, Sotero Sánchez y Fausto Arroyo V., Presidente y Secretario ACJM Saltillo, solicitan al obispo Echavarría su autorización para “seguir adelante en el Colegio de La Paz,” en donde atendían a niños que pertenecían a La Vanguardia de la ACJM. El obispo accede a su petición y nombra Asistente Eclesiástico al presbítero José Ma. Iglesias, el 7 de diciembre de 1922.⁶²¹

Otras actividades de este grupo han quedado registradas en el archivo diocesano: en octubre de 1922, el Círculo de estudios Benedicto XV de la ACJM informa que, promoviendo el carácter social de ese grupo, tiene bajo su atención a la clase obrera del Sindicato Obrero La Aurora, los Panaderos y las costureras de Saltillo. El presidente Ángel Cerda y el secretario J. de Anda y José Navarro manifiestan su beneplácito por el nombramiento de su Asistente Eclesiástico interino, el presbítero José María Iglesias.

En enero de 1923, el joven Carlos de la Peña solicita al obispo una carta de recomendación para promover, en Monterrey, la revista La Vanguardia de la ACJM de Saltillo. El obispo le responde que su credencial de miembro de la ACJM y la propia revista son la mejor recomendación que puede llevar a esa población. Otro de los documentos que

⁶²¹ AHDS, c. 53. 22 de agosto de 1922.

se encuentra en este archivo es el Reglamento de La Vanguardia (sección niños) de la ACJM. Con estas pocas fuentes que han llegado hasta nuestros días, podemos afirmar que esta asociación estaba activa en la diócesis buscando cumplir con los fines y propósitos sociales que la iglesia católica buscaba en ese momento.

La Unión Católica de Mexicanos (UCM) cuyos objetivos van encaminados a promover la Moral Católica, la Unión, la Fraternidad y el Mutualismo, a través de J. Cabello Siller y Jesús Ma. Dávila, Presidente y Secretario, solicitan al obispo la autorización para iniciar sus actividades. El obispo Echavarría les concede iniciar sus actividades el 17 de diciembre de 1921. Tanto la ACJM como la UCM, van a formar parte de la Acción Católica Mexicana diez años más tarde.⁶²² Por otra parte, diversos grupos de laicos aparecen como lo fue la Liga de Caballeros Católicos que solicita al obispo su aprobación para iniciar actividades el 28 de noviembre de 1921. El obispo lo aprueba el 10 de diciembre del mismo año. También en esta Diócesis, el 6 de agosto de 1925, Jesús Ma. Dávila, Brígido González, Manuel Ramos, Francisco Flores González y Emilio Avilés, a nombre del Centro Local de la Liga Nacional de Defensa Religiosa firman un

622 AHDS, c. 53. Junio, octubre y diciembre de 1920.

comunicado dirigido a las autoridades eclesiásticas de la localidad, en el que solicitan, únicamente, que se recuerde “el 50 aniversario de la muerte de Gabriel García Moreno” (1821-1875) ⁶²³ estadista y presidente de Ecuador que firmó el Concordato con la Santa Sede y preocupado por la educación, promovió que la educación católica fuera obligatoria en aquel país.

Esta solicitud es evidencia de que, en esa fecha, existía en la diócesis de Saltillo un grupo de varones que representaba los propósitos de la Liga. En otros lugares del país, este grupo tuvo una presencia muy destacada y comprometida durante el conflicto Cristero, sobre todo en los estados de Jalisco, Michoacán, Guanajuato, entre otros.

El reconocimiento oficial de la Acción Católica Mexicana

El Consejo Nacional de la Acción Católica promovió formalmente la organización de las juntas y consejos diocesanos de la AC hasta después de la pacificación del país, en la década de 1930. En esa ocasión, recordó que “la vinculación con la je-

⁶²³ AHDS, c. 53. Este fue el único documento relacionado con La Liga encontrado en esta caja.

arquía era sumamente estricta, así, desde la junta central hasta la última junta parroquial, desde las organizaciones a nivel nacional (UCM, ACJM, UFCM y JCFM) hasta las organizaciones en la última parroquia, en el último rincón del país, tenían que contar con la supervisión y vigilancia de un asistente eclesiástico encargado de velar por el buen desempeño y el cumplimiento de los objetivos de la ACM.”⁶²⁴

Es en el año de 1932 cuando el obispo de Saltillo, Jesús María Echavarría, atendiendo a la propuesta del Papa Pío XI, anuncia e impulsa las obras de Acción Católica en la Diócesis que, en ese entonces, correspondía a todo el territorio del estado de Coahuila. Además, nombra al jesuita José Antonio Romero como Primer Asistente Eclesiástico para reunir y preparar a los elementos que han de dirigir la Acción Católica en sus cuatro organizaciones fundamentales.⁶²⁵ Aspe Armella, elogia al jesuita José A. Romero de quien dice es “prestigioso periodista y director por años de la editorial *Buena Prensa*” quien, en la década de 1950 señalaba que la aspiración de los católicos debía ser “la consolidación de la armonía y la concordia entre la

⁶²⁴ AHDS, c. 53, Diciembre de 1932.

⁶²⁵ Comité Diocesano UFCM, *Acción Católica en Saltillo*, Cuadernillo elaborado con motivo de la conmemoración de los 50 años de la AC en Coahuila (1932-1982). s/f.

Iglesia y el Estado (...) sostenía que el Estado no se oponía al camino de la conciliación con la Iglesia y los católicos, por lo que éstos, los creyentes, debían de una vez por todas, seguir la línea ya marcada por sus pastores, solo así podrían lograrse los cambios legales deseados.”⁶²⁶

Por otra parte, los hombres, mujeres y jóvenes escogidos para formar la junta diocesana deberían tener gran prestigio por su vida cristiana, inteligencia, preparación y vocación de servicio. Dentro de las funciones de esta junta se encontraba la de formar las juntas parroquiales y estudiar las necesidades de la diócesis para fomentar y crear las instituciones que más convenían.⁶²⁷

Los varones católicos

En la década de 1930, la rama más activa fue la Unión de Católicos Mexicanos (hombres adultos); se consideraba que ellos tenían la influencia ideológica en la familia y en la sociedad, así como en la vida privada y en la pública. Sus fines específicos se vinculaban estrechamente con la educación cristiana de los fieles mediante las siguientes acciones: Cooperar efectivamente en la recristiani-

⁶²⁶ Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica*, 49.

⁶²⁷ Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México*, 246.

zación de México, bajo la dirección de la jerarquía; perfeccionar los deberes religiosos y morales del pueblo principalmente en la vida pública, y en lo que concierne a la familia y a las condiciones de clase; lograr la penetración del espíritu cristiano en todos los organismos, sobre todo en relación con la educación de la juventud y difundir los principios cristianos.⁶²⁸ Su lema era Fuertes en la Fe, estaban consagrados al Corazón de Cristo Rey, como protector san José y como patrono especial, san Pedro apóstol.

Una vez que se conformaban las juntas diocesanas se iniciaba la expansión hacia las parroquias en dónde, con la ayuda del párroco, que era generalmente el asistente eclesiástico, se escogía a las personas que formarían las juntas parroquiales con las características recomendadas (vida cristiana, inteligencia, preparación y vocación de servicio) y se elegía a su mesa directiva.

Bistre Yedid en su texto, destaca la importancia que “la fotografía jugó (...) en el caso específico de la Acción Católica (...) con el fin de dejar un respaldo verdadero de lo que fue, es decir, de la permanencia en el tiempo de lo ausente, como

628 Valentina Torres Septién Torres, “Archivo histórico de la Acción Católica Mexicana. Un acervo para la historia de la educación,” ponencia, 6. Consultada en línea, agosto 2025.

una forma de legitimar la historia de la JCFM”,⁶²⁹ (que es la rama que Bistre Yedid estudia). Hago mía su afirmación y enseguida presento algunas fotografías en este capítulo:

**Figura 2. Unión de Católicos Mexicanos (UCM).
Grupo Parroquial de san Pedro Apóstol.
San Pedro de las Colonias, Coahuila. c. 1935.
Asistente Eclesiástico Pbro. Rodrigo Marrero Díaz.**



Los jóvenes católicos

El programa de formación de los jóvenes dentro de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM) se organizaba sobre tres ejes fundamenta-

⁶²⁹ Celia Bistre Yedid, *La Acción Católica y la juventud femenina, 1925-1951* (tesis, Universidad Iberoamericana, México, 1994).

les: piedad, estudio y acción, concretados en una serie de prácticas: comunión diaria, devoción a la virgen de Guadalupe, participación en peregrinaciones, estudio de las Encíclicas y sobre todo de los problemas obrero-patronales. La piedad, entendida como las prácticas que reflejaran su adhesión a los principios de la fe y los mandatos de la Iglesia, se fundaba en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, en la adoración eucarística y en la devoción mariana. El estudio, se daba en forma de “Círculos” en donde se impartía religión, defensa de las verdades irrefutables. La acción, a través de la cuestión social en sus diversas manifestaciones, inserción en los sindicatos; y la cuestión cívica, según las normas pontificias para restaurar el orden social cristiano.

En su formación espiritual, aparecían frases como “patriotismo católico”, “reciedumbre y virilidad juvenil” y “bravura”, asociadas a una religiosidad peculiar. Sus símbolos, lemas y banderas estaban asociadas por su decisión anticipatoria y temeraria de buscar el martirio, recordemos la participación de estos jóvenes durante el conflicto “cristero”. Sus fines principales eran: cooperar con la ACM para que se implantara y fortaleciera en México la paz, en armonía con las demás organizaciones.⁶³⁰

⁶³⁰ Recordemos que en la diócesis de Saltillo existía esta rama de la ACM desde 1920.

El trabajo de este grupo de jóvenes católicos se refleja en el intercambio existente con otras diócesis. Así, el 13 de octubre de 1933, el presbítero Juan de Dios Garza, Asistente Eclesiástico de la ACJM en Nuevo León se dirigió al obispo Echavarría invitándolo a la Primera Asamblea Diocesana en Monterrey de esta rama de la Acción Católica.⁶³¹

Otros de los propósitos de la ACJM era motivar y dirigir a los jóvenes en actividades para reavivar los ideales de la civilización cristiana, educar con el ejemplo y fomentar el amor filial y verdadero hacia el pontífice y hacia los pastores de la Iglesia, “con obediencia pronta y eficaz”. Aspe Armella afirma que “La estricta vigilancia doctrinal que tenía la jerarquía (...) buscaba mantener la disciplina y la obediencia cierta en aquellas organizaciones -sobre todo de jóvenes- en que la crítica y los cuestionamientos a su autoridad eran más regla que excepción.”⁶³² En este sentido apreciamos que el Arzobispo de Michoacán, envía al obispo de Saltillo el 13 de abril de 1939, el documento elaborado por la ACJM de Morelia titulado “Apostolado del siglo XX,”⁶³³ con los valores, principios y normas que tenían que tomar en consideración para realizar las actividades de su grupo.

⁶³¹ AHDS, C35. 13 de octubre de 1933.

⁶³² Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica Mexicana*, 32.

⁶³³ AHDS, C35. 13 de abril de 1939.

El lema de la ACJM era “Por Dios y por la Patria”, el grupo estaba consagrado a Cristo Rey, proclamaban como reina a la Virgen de Guadalupe y como patronos a san Felipe de Jesús y, en el caso de las Vanguardias, a san Luis Gonzaga.

**Figura 3. Grupo Parroquial de la ACJM. c. 1935
en San Pedro Apóstol.
San Pedro de las Colonias, Coahuila. Asistente
Eclesiástico: Pbro. Rodrigo Marrero Díaz.**



Las jóvenes católicas

A la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM) pertenecían las célibes de los 15 a los 35 años. Contaba con dos secciones preparatorias: la sección infantil para las niñas de 7 a 12 años y la sección de

aspirantes para las jovencitas de 12 a 15 años. Sus objetivos eran: Dar a sus socias la formación religiosa, moral, cultural y social que las capacitara para el buen desempeño de su misión en la familia y para el ejercicio del apostolado, e iniciarlas en este mismo apostolado.⁶³⁴ Esta rama se coloca bajo la protección de la virgen María y escoge por modelo y protectora a santa Teresita del Niño Jesús. Sus dos grandes fiestas son Pentecostés y el 3 de octubre, día de su santa protectora. Para las secciones preparatorias sus fiestas patronales son: La Inmaculada Concepción y santa Inés. Su lema “Eucaristía, Apostolado y Heroísmo.”

En Saltillo, esta rama de la juventud femenina se fundó en 1931 y, según Celia Bistre Yedid, fue “obra de la conquista personal de su primera presidenta Leonila Siller” y cita: “para aquellas de Uds. que no la conocen les diré: que es una chaparrita, la mar de simpática, capaz de volver el mundo al revés; ella supo cómo arreglárselas, pero lo cierto es que muy pronto reunió a su Comité Diocesano, y a los Grupos que habían de integrar los de las Parroquias de Catedral y San Esteban.”⁶³⁵

Bistre Yedid, nos proporciona otros datos interesantes:

⁶³⁴ Bistre Yedid, *La Acción Católica y la juventud femenina, 1925-1951*, introducción.

⁶³⁵ *Ibid.*, 82.

Leonila (la entusiasta presidenta) contó para ello con elementos que se habían formado intelectualmente en la biblioteca parroquial de catedral y con muchas de la organización de servicio social, iniciada dos años antes, con el nombre de Cruzada de Caridad. Dos propagandistas de la Acción Católica encauzaron y orientaron al grupo, amalgamando para un mismo fin las distintas personalidades de las jóvenes. Las dos propagandistas, ‘nos pusieron, como quien dice, en una senda, y nos dijeron que teníamos que continuar por ella.’ Y si bien, a la primera presidenta [de la JCFM] se le atribuyen grandes méritos, no menos fue para el asistente eclesiástico, quien a juicio de las socias ‘hizo milagros’, logrando alquilar una casa cara para la Acción Católica con el dinero de su pensión. La casa se amuebló con donativos; el comedor fue convertido en sala de clases y los aparadores vacíos empotrados en la pared, en estantes de bibliotecas para los muchachos de la A.C.J.M. El caso de Saltillo va a ser aquel en el cual las cuatro organizaciones fundamentales compartieron local, siendo la casa ‘alma Mater’ de todas las Ramas de la A.C.M. en Saltillo.⁶³⁶

En el año de 1935, la casa arriba mencionada fue clausurada por un agente del Ministerio Público y la policía, por un tiempo no determinado, sin embargo, es a través de esta clausura que conocemos parte de las actividades que se desarrollaban en ella: había un Centro de Cultura Complementaria para jóvenes de ambos sexos y servía también para impartir Cultura Elemental a 80 sirvientas, dos veces por semana. En esa misma casa funcionaba un “Asilo para 23 Niños. Un dispensario

636 Ibid., 83.

gratuito en el que se atendían diariamente de 30 a 40 enfermos. La Clínica Gratuita, en donde se curaban, postrados en cama, de 9 a 11 enfermos; ahí mismo se distribuían de 130 a 150 desayunos diarios a niños de escuelas; y donde se daban de 125 a 140 provisiones semanales a familias necesitadas.”⁶³⁷

Para el año de 1951, existían 18 grupos parroquiales en la entidad pertenecientes a la JCFM.⁶³⁸ En lo que se refiere a las actividades propias, Bistre Yedid no proporciona mucha información, pero en cuanto a las publicaciones señala que las socias de la Juventud Femenina se quejan de que la difusión es muy poca porque “un gran porcentaje de socias no saben leer (...) las comunicaciones no llegan a tiempo a su destino; otras veces se pierden en el camino, o bien no llegan las cartas en que piden una suscripción.” Y añade que “estos obstáculos desaniman a las socias y ‘escasean’ las suscripciones de periódicos de la Acción Católica;” a pesar de esto, se logró publicar algunos folletos como “Vida del Alma” y “Cultura.” Además, fueron varios los cursos que se impartieron para preparar a las dirigentes e incluso, se formó una escuela a donde

⁶³⁷ Bistre Yedid, *La Acción Católica y la juventud femenina, 1925-1951*, 167.

⁶³⁸ *Ibid.*, 90 y 91.

acudían señoritas de diferentes partes de la diócesis como internas. Igualmente fueron comunes los cursos para la formación familiar a las socias.⁶³⁹

Dentro del apartado de especialización, la unión diocesana de Saltillo de la JCFM estableció un círculo de campesinas (que era el más numeroso), le siguieron los de obreras, empleadas e independientes.⁶⁴⁰ Fue también en Saltillo donde se fundó “el primer Grupo de la República de Pequeñitas, con el nombre de Benjaminas,” en 1935.⁶⁴¹ Enseguida vemos dos grupos parroquiales de jóvenes pertenecientes a la JCFM de la iglesia de San Pedro Apóstol, en San Pedro de las Colonias, Coahuila:

Figura 4. Grupo Parroquial JCFM. San Pedro Apóstol. San Pedro de las Colonias, Coah. (1938-1939). Asistente Eclesiástico: Pbro. Rodrigo Marrero D.



⁶³⁹ Ibid., 120, 122 y 130.

⁶⁴⁰ Ibid., 134.

⁶⁴¹ Ibid., 168.

**Figura 5. Mesa Directiva JCFM. Grupo Parroquial
(1938-39) San Pedro Apóstol.
San Pedro de las Colonias, Coahuila. Asistente
Eclesiástico: Pbro. Rodrigo Marrero D.**



Muchos años después, en 1962, en un extenso Manual e Instructivo para dirigentes diocesanas de la JCFM, se condensan las acciones que tienen que realizar las dirigentes: primero, reflexionar sobre los “cinco elementos de éxito”; después, conocer las características de liderazgo y sus cualidades necesarias; así como el manejo del equipo de trabajo; diversos aspectos de cultura general; la llamada “escuela de Cristo” y, para terminar, un examen de conciencia a través de una propuesta de 50 preguntas sugeridas para re-

flexionar “acerca de la responsabilidad apostólica, el espíritu apostólico y la eficacia del apostolado personal.” La segunda parte de este manual trata sobre los reglamentos, calendario de actividades, programas, relaciones del Comité Diocesano, hasta llegar a los grupos parroquiales, con indicaciones puntuales para el desarrollo de acciones. Este tipo de publicaciones nos mueve a pensar en la estructura tan vertical que tenía la Acción Católica Mexicana desde que inició sus labores, y que prevalecía todavía en 1962.⁶⁴²

Las señoras y mujeres mayores de 35 años

Podemos establecer que el primer Comité Diocesano de la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), rama a la que pertenecían las mujeres casadas y las solteras mayores de 35 años que aspiraran a ofrecer sus servicios en la Acción Católica en la diócesis de Saltillo, se integra el dos de mayo de 1932. A su cargo tendrían, tiempo después, a la Asociación de Niños (ANAC) que atendía a varones de cuatro a 10 años.⁶⁴³ Las mujeres tenían la res-

⁶⁴² Comité Central de la JCFM, *Manual e Instructivo para dirigentas Diocesanas de la JCFM*, 1962, 232.

⁶⁴³ Comité Diocesano de la UFCM en Saltillo, *Cuadernillo conmemorativo de los 50 años de esta rama de la AC*. Entrevista, en 1988, a la señora Carolina Villarreal de Siller, expresidenta de la UFCM de 1959 a 1962 y miembro activo en mayo de 1994; así como algunos

ponsabilidad de llevar a la práctica la educación cristiana y moral “al resto del pueblo de Dios.” En ellas descansaba la formación de las familias y eran las trasmisoras naturales de los valores religiosos. Dentro de su programa estaba: Completar la formación religiosa y moral de las socias, particularmente los deberes de la familia. Dar una formación social adecuada a las necesidades de los tiempos y ejercer el apostolado en la familia y en la sociedad.

La primera Junta Diocesana de la UFCM saltillense estuvo formada por la señora María del Refugio Cavazos de Rodríguez, presidenta; la señora Guadalupe de la Maza de Muriel, secretaria; la señora María Z. de De la Riva, tesorera; la señora Enriqueta Aldape de De la Garza, vicepresidenta y la señora Dolores G. de Oyarzábal, pro-secretaria. A ellas les tocó realizar las actividades para efectuar la transición entre la asociación llamada Unión de Damas Católicas Mexicanas a la UFCM, con los cambios y adecuaciones que este nuevo tipo de organización requería. También organizaron e impulsaron el trabajo en general y sobre todo, el relacionado con el apoyo a las vocaciones sacerdotales. Se dice que, gracias a la perseverancia de este grupo, la AC pudo subsistir en un ambiente hostil por cuestiones políticas.⁶⁴⁴

documentos y fotografías donadas por ella.

⁶⁴⁴ Comité Diocesano de la UFCM en Saltillo, *Cuadernillo publicado con motivo de conmemorar el 50 aniversario de la fundación de la*

**Figura 6. Primer Comité Diocesano Saltillo.
UFCM 1932.**



**Figura 7. Comité Parroquial UFCM,
San Pedro Apóstol. c. 1935**



Los dos grupos parroquiales que iniciaron los trabajos de la UFCM en la diócesis fueron los de la Catedral de Santiago y los de la Parroquia de San Esteban. Poco a poco se abrirían los de la La-

UFCM, 1932-1982.

Entrevista a la señora Carolina Villarreal de Siller, ex presidenta del comité diocesano de la UFCM (1959-1962) realizada en mayo de 1988, además de documentos y fotografías de su archivo personal que me fueron entregados en esa fecha.

guna (san Pedro y Torreón, entre otros), y también los de Monclova, Múzquiz y Piedras Negras. Su lema es “Restaurarlo todo en Cristo”, que evoca un mundo en ruinas después de la Primera Guerra Mundial. Para pertenecer a esta organización las mujeres debían dar testimonio de su vida cristiana siempre y en todas partes, comprometiéndose en el servicio a los demás y en colaborar concretamente en alguna de las actividades según sus aptitudes, su vocación y tiempo que ofrecieran. Las integrantes se comprometían a realizar estudios sobre su labor a través de cursos anuales que se llevaban a cabo en la Junta Central en el Distrito Federal.

Figura 9. Constancia de aprovechamiento para Carolina Villarreal de Siller por el 2º. Curso de Organización, especialización y propaganda verificado en México del 1 al 30 de julio de 1947.



Otras características: El distintivo de esta organización es una cruz griega con el anagrama de Cristo en el centro y las iniciales U.F.C.M., una letra en cada brazo de la cruz. Se cuelga al cuello con una cinta que tiene tres colores: el blanco y el amarillo que significan “adhesión al Papa” y el color azul quiere decir: “amor a la virgen María.”⁶⁴⁵ En México, la patrona de esta rama es la virgen María de Guadalupe y la fiesta el 12 de diciembre es celebrada en forma especial. Como símbolo grupal existe una bandera o estandarte blanco con el escudo de la UFCM en el centro y bordado el nombre del Comité al cual pertenece. Cuenta con un himno o marcha triunfal con múltiples símbolos religiosos, cívicos, de defensa, de lucha y de amor. Su música marcial, mueve al espíritu a estar en alto, erguida, segura, firme en sus convicciones.⁶⁴⁶

El sostenimiento económico del grupo se realiza a través de donativos que pueden ser producto de actividades especiales permanentes u ocasionales, además de una cuota mensual voluntaria y por el pago de la “Tésera”⁶⁴⁷ que es una

⁶⁴⁵ Secretaría del Arzobispado de México, *Ceremonial para la recepción de socias de la UFCM*, 1945.

⁶⁴⁶ Entrevista de la señora Carolina Villarreal de Siller, mayo de 1994.

⁶⁴⁷ Tésera (del latín tessera) originalmente era una pieza (rectangular como credencial), elaborada en materiales como madera o marfil, pero lo más común era encontrarla en metal (hierro y bronce). Servían como identificaciones o contraseñas, o distinciones honoríficas, como prenda de un pacto, como sello de

credencial que identifica a las militantes y que significa un “compromiso contraído con Cristo, con el pueblo de Dios y con el mundo”. Esta credencial se entrega a las socias de la UFCM anualmente con un ritual específico en el día de la festividad de Cristo Rey, el último domingo de octubre.

El Comité Diocesano desde finales de la década de 1930, abrió espacios en Arteaga y Ramos Arizpe, para posteriormente hacerlo en las parroquias de todo el estado. Para el inicio de la década de 1940, se establecieron centros de instrucción religiosa y se aumentaron los grupos parroquiales. Para mediados de esa misma década se desarrolló una intensa labor apostólica, atendiendo a la Sección de Madres Jóvenes y, en colaboración con el jesuita Héctor Secondo,⁶⁴⁸ se fundó el Ropero del Pobre y la Casa de Reposo para Ancianos.

En 1950 se dedica el apostolado educativo y religioso al grupo de niños de Acción Católica (ANAC). En 1953 se organizan escuelas de verano para campesinas y escuelas permanentes para

amistad, reparto de tierras, contratos, derechos, permiso de paso o pastoreo, etcétera. En los pueblos celtíberos se utilizaban como signo de hospitalidad. <https://definicion.com/tesera/>. Dentro de la Acción Católica este término “tésera”, corresponde a una especie de recibo para cada una de las socias por su aportación anual al organismo y también se consideraba como un distintivo por el cual se afirmaba la pertenencia al grupo de la UFCM y su compromiso refrendado cada año durante la ceremonia para conmemorar a Cristo Rey.

⁶⁴⁸ Aspe Armella, *El discurso de la Acción Católica*, 36.

la educación integral de los niños. Hasta 1956 se atiende a todo el estado desde la Diócesis de Saltillo. Posteriormente aparece la diócesis de Torreón que tendrá bajo su cuidado a toda la comarca lagunera. De 1956 a 1959, la tarea de la UFCM se centró en crear un mayor número de Juntas Parroquiales que se habían restado con la separación de la diócesis de Torreón.

La organización parroquial

En cada parroquia debían existir las cuatro organizaciones fundamentales de Acción Católica integradas por miembros que, por su condición de género y estado, se vinculaban a una de las cuatro ramas principales. Dentro de las parroquias se formaban círculos de estudio que se definían como “la reunión de buenas voluntades deseosas de trabajar en común, para desarrollar conocimientos intelectuales, mediante el trabajo personal y la mutua enseñanza.” La información sobre la operación de los Comités Parroquiales de la AC se publicaba poco a poco, semanalmente, de tal suerte que los feligreses fueran asimilando el propósito, la formación religiosa, las funciones, los compromisos de los miembros, las reuniones y el contenido de éstas, entre otros.⁶⁴⁹

⁶⁴⁹ Rodrigo Marrero Díaz, *Colección del Semanario de Instrucción*

Sus fines generales tenían que ver con la adquisición de conocimientos de las verdades y principios católicos y de transmitir a los socios convicciones sólidas para que fueran capaces de defenderlas. Con la metodología diseñada para estos círculos, se esperaba que desarrollaran el espíritu de la iniciativa, la personalidad, el conocimiento y hábitos de estudio ordenados, capacidad de expresión oral y defensa de las propias convicciones.

Las asambleas parroquiales anuales se celebraban antes de la fiesta de Cristo Rey, (último domingo de octubre), de acuerdo con lo ordenado por el organismo diocesano correspondiente. Los lineamientos para acoplar los programas a la vida práctica en el terreno parroquial se determinaban para cumplirse durante el año social y se nombraba un Comité que fungía como órgano de gobierno. Para apoyar estas actividades, el Comité Central de la ACM elaboraba Programas Graduados para Comités Parroquiales de las cuatro ramas. La graduación separaba en tres niveles: un programa Mínimo para socias de escasa cultura o de la clase campesina, con su organización, su formación y su apostolado; uno Medio, dirigido a socias de

religiosa Vida Parroquial, segunda época, (Parroquia de san Pedro Apóstol, en san Pedro de las Colonias, Coah., del 13 de octubre de 1946 (no.1) al 22 de octubre de 1950 (no. 209), registrado como Art. de 2ª. Clase en la Admón. de Correos de san Pedro de las Colonias, Coahuila, 31 de oct. de 1946).

mediana cultura o que por razones de su ambiente no podían dedicarse de lleno al apostolado, explicando en forma clara su organización, formación y apostolado; y, el programa Máximo, dirigido al Comité Parroquial, más completo, elaborado para personas de suficiente cultura y debida preparación. De esta manera se seguían las indicaciones para las diferentes secciones, según el nivel. Este Programa era un material indispensable de consulta diaria, para realizar las actividades establecidas desde la jerarquía eclesiástica central, pasando por la diocesana y hasta llegar a la parroquial.⁶⁵⁰ En las juntas parroquiales se reflexionaba acerca de la labor que le tocaba realizar a cada sección. Se trabajaba alrededor de mesas redondas con temas derivados de la doctrina. Con los resultados de cada mesa se elaboraban los programas de acción para las distintas comisiones. Los cuestionarios se dividían en tres partes:

Ver: para señalar hechos, para tomar el pulso a la realidad (¿qué medios se están usando actualmente en nuestras Parroquias y Organizaciones para que el Militante se enfrente y resuelva sus problemas personales, familiares, sociales y

⁶⁵⁰ Comité Central de la UFCM, *Programas graduados para Comités Parroquiales de la UFCM*, 1957. Comité Central de la UFCM, *Programa para las secciones parroquiales "En favor de las vocaciones eclesiásticas y seminarios" de la UFCM*, 1957.

ambientales, cristianamente? ¿De qué manera influye la Fe en la vida de nuestros socios?); Juzgar: para valorar, a la luz del ideal, la realidad conocida (¿les parece que el cristiano medio de nuestras Parroquias y Organizaciones tenga la formación espiritual y la capacitación para ser un verdadero Testigo de su fe?, ¿Cuál sería el ideal?) y, Actuar: para sugerir las proposiciones concretas que han de ayudar a las comisiones a elaborar sus programas de acción que acercarán la realidad al ideal. (¿Qué servicios de orientación social podrían promoverse en lo familiar, en lo cívico, en lo sindical y sobre el trabajo y la justicia social, a través de las comisiones respectivas? ¿Qué puntos concretos señalarían ustedes a las Comisiones de Acción familiar, Acción social y al departamento de Orientación Cívica para que el cristiano medio de nuestras parroquias pueda llegar a ser un testigo de su fe?)⁶⁵¹ Posteriormente se promovían las conclusiones y, de ellas, se tomaban las acciones que formarían parte del programa a realizarse en los siguientes meses en cada grupo, bajo la dirección del párroco, como su asistente eclesiástico.

⁶⁵¹ Asamblea Diocesana de Saltillo. Documentos mimeografiados proporcionados por la señora Carolina Villarreal de Siller en entrevista realizada en 1994, relacionados con varios temas que se trataban en las mesas redondas durante las reuniones de grupos parroquiales en Asamblea Plenaria Diocesana.

La década de 1960

En la década de 1960, aparece el grupo de Maestras, atendido dentro del apartado de “especialización” de la UFCM en Saltillo. De 1962 a 1965 se trabajó en la campaña de oración y ayuda económica para el Seminario, así como en los festejos para la celebración de las Bodas de Oro de esta institución formadora de sacerdotes. Se logró reunir una cantidad cercana al millón y medio de pesos.⁶⁵² Habrá que tomar en consideración que el sentido de la orientación de las acciones de este movimiento católico femenino (UFCM), variaba según la época y la región; en unos casos serán las actividades educativas las que reciban el mayor apoyo; en otros, serán las obras asistenciales, pero siempre el aspecto religioso permeará todas estas acciones. También cambian los sujetos a quienes van dirigidas las actividades, pueden ser las empleadas, las maestras, las campesinas, los presos, los ancianos, los conscriptos, las enfermeras, las trabajadoras domésticas, entre otros.

Para terminar, en 1968 se creó el departamento de Estadística. Desde ese mismo año y hasta 1971 se pusieron en práctica los nuevos li-

⁶⁵² Comité Diocesano de la UFCM Saltillo. *Cuadernillo Conmemorativo publicado con motivo del 50 aniversario de la fundación de la UFCM. 1932-1982* (Saltillo: s/f).

neamientos del Concilio Vaticano II y el apostolado se dedicó a “enaltecer la dignidad de la mujer en la sociedad”. Tres años más tarde, en 1974 la Diócesis se dividió en cinco regiones para tener una mejor comunicación. Para la década de 1980 se organizaron cursos sobre Relaciones Humanas, Formación de Dirigentes y Métodos de estudio. Al cumplirse 50 años de la UFCM en Coahuila (1982), se inicia la coordinación con los Grupos Regionales del Noreste con la asesoría del sacerdote Humberto A. González Galindo, Asistente Eclesiástico Diocesano.

Consideraciones finales

Durante el Concilio Vaticano II (1962-1965), los principios del apostolado laical asociado fueron profundamente debatidos y, en cierto modo, redefinidos y ubicados finalmente como pertenecientes al diseño constitutivo de la Iglesia.⁶⁵³ El decreto *Apostolicam Actuositatem*, caracteriza a la acción católica por medio de cuatro notas que la identifican en medio de la creciente constelación de asociaciones y movimientos⁶⁵⁴ y se establece

⁶⁵³ *Lumen Gentium*, cap. IV Los Laicos. Párrafo 2. Numeral 31. Con el nombre de laicos se designan todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia.

⁶⁵⁴ *Concilio Vaticano II. Documentos Completos* (México: Jus, 1966), 333-338

el Consejo Pontificio para los Laicos en enero de 1967. Si bien se reconoce el trabajo realizado por la institución Acción Católica, a partir del Vaticano II ésta pasa a formar parte de esa constelación de asociaciones y movimientos que aparecen en el apostolado seglar.

En México, según Bernardo Barranco B., la Acción Católica tenía en 1938 un total de 189,087 socios. Logró agrupar aproximadamente 500,000 miembros para 1956. Esta cifra se redujo y quedó en aproximadamente 400,000 para la década de 1970; y para 1985 solo se contaba con 91,600 miembros.⁶⁵⁵ Barranco anota que al concluir el Vaticano II se abrieron nuevas perspectivas en el trabajo de los laicos, por lo cual la Acción Católica Mexicana trató de adaptarse y asimilar las nuevas exigencias que la Iglesia le planteaba. Sin embargo, se vio rebasada porque esa nueva sociedad de la década de 1960 era cada vez más compleja y alejada de la ACM, que había sido estructurada a partir de las necesidades no solo de la zona urbana, sino de los entornos rurales de los años veinte y treinta del siglo XX. Durante esa búsqueda de adaptación, esta asociación vio disminuida considerablemente su militancia y no pudo alcanzar

655 Barranco V., "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana," 68-69.

lo que había logrado en las décadas anteriores.⁶⁵⁶ Para este autor en las décadas de 1979 y 1980 la ACM era “casi inexistente.” Sus ramas tradicionalmente más fuertes, las femeninas, también sufrieron “de anemia y envejecimiento.” Su presagio es todavía más oscuro: Para 1996, “La ACM ya no forma nuevos cuadros, mantiene los existentes y los acompaña en la nostalgia de aquellos tiempos pasados en que la Iglesia era la Acción Católica.”⁶⁵⁷

En Coahuila en general y en Saltillo en particular, la UFCM constituyó la parte medular de la Acción Católica y es la rama que ha subsistido en el tiempo, en algunas parroquias, venciendo múltiples obstáculos. Es cierto que la Iglesia Católica ha desarrollado una labor específica para lograr que las mujeres sean un vehículo eficaz y permanente de influencia en la familia para obtener una sólida formación moral de sus miembros, por medio del papel de educadoras que les toca jugar en el seno del hogar. Esta influencia se hace extensiva a la comunidad a través de las labores sociales y religiosas que las mujeres desarrollan dentro de la Iglesia en organismos católicos como la UFCM. Sin embargo, después del Concilio Vaticano II la responsabilidad de la acción católica recae en todos los bautizados, volviendo al sentido amplio de este concepto.

⁶⁵⁶ Ibid., 69.

⁶⁵⁷ Ibid., 70.

Una de las hipótesis que no hemos podido probar sobre la iglesia católica en la Diócesis de Saltillo, es clarificar, con datos duros, si la disminución de los militantes dentro de la Acción Católica es muy parecida a lo que ha sucedido a nivel nacional. Las preguntas a las que no hemos podido responder son: ¿Cuáles fueron las causas de la desaparición de las ramas varoniles (adultos y jóvenes), y la de las jóvenes mujeres de la JFCM? y ¿Cuáles son las causas que han sostenido, hasta las dos primeras décadas del siglo XXI, la labor social de las señoras que pertenecen a la UFCM en algunas poblaciones de esta entidad?

Estas interrogantes considero que deberán analizarse en otro estudio, a la luz de las últimas recomendaciones de la santa Sede, en virtud de que, en septiembre de 2016, las funciones del Consejo Pontificio para los Laicos, establecido en 1967, fueron desplazadas al nuevo Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. A partir de 2018, el papa Francisco establece el Estatuto de dicho Dicasterio para participar “en aquellas materias que son de pertinencia de la Sede Apostólica en la promoción de la vida y del apostolado de los fieles laicos, en la pastoral de los jóvenes, de la familia y de su misión, de acuerdo con el plan de Dios y en la protección y el apoyo de la vida humana.” A través

de este organismo se “mantiene[n] relaciones con las Conferencias Episcopales, las Iglesias locales y otros organismos eclesiales, promoviendo el intercambio entre ellos y ofreciendo su colaboración para que se promuevan los valores y las iniciativas” del apostolado seglar, fomentando las investigaciones sobre los problemas actuales en diversos campos, buscando la colaboración de la jerarquía y de otros movimientos existentes, además del trabajo de clérigos y religiosos, junto con los seglares, cuyos resultados, en un futuro no muy lejano, tal vez nos ayuden a responder los cuestionamientos que dejamos pendientes en el presente trabajo.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Diocesano de Saltillo (AHDS).
C. 6, C. 39, C. 4, C. 53.

Entrevista realizada en Saltillo, Coahuila, en mayo de 1994, a la señora Carolina Villarreal de Siller, expresidenta de la UFCM, comité diocesano de 1959 a 1962, quien entregó documentos y algunas fotografías y constancias de cursos sobre la Acción Católica, pertenecientes a su archivo personal.

Bibliografía

Aguilar, Rubén V., y Guillermo Zermeño, coords. y comps. *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1992.

Aspe Armella, María Luisa. *El discurso de la Acción Católica Mexicana y los discursos católicos cristero y de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1956*. Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, 2003.

Barranco V., Bernardo. "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana." En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Bistre Yedid, Celia. "La Acción Católica y la juventud femenina, 1925-1951." Tesis, Universidad Iberoamericana, 1994.

Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio Mexiquense, 1992.

Blancarte, Roberto, comp. *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Blasco, Inmaculada. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2003.

Ceballos Ramírez, Manuel. *El catolicismo social. Un tercero en discordia*. Tesis doctoral, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1990.

Comité Central de la JCFM. *Manual e instructivo para dirigentes diocesanas de la JCFM*. México, 1962.

Comité Central de la UFCM. *Manual para militantes de la UFCM*. México, 1977.

Comité Diocesano de la UFCM en Saltillo. *Cuadernillo elaborado por el Comité Diocesano de Saltillo con motivo de la conmemoración de los 50 años de la UFCM en Coahuila (1932-1982)*. Saltillo, s.f.

Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia*. 21 de noviembre de 1964. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Concilio Vaticano II. *Documentos completos*. México: Jus, 1966.

Definiciona. “Tesera.” Consultado el 28 de noviembre de 2025.
<https://definiciona.com/tesera/>

Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. “Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida.” La Santa Sede. Consultado el 28 de noviembre de 2025. http://www.vatican.va/roman_curia/lai-ci-famiglia-vita/index_sp.htm

Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. *Estatuto sobre el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida*. 8 de mayo de 2018. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/05/08/dic.html>

Francisco. *Sedula Mater*. Sobre los laicos. Carta motu proprio, 15 de agosto de 2016. http://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160815_sedula-mater.html

García Checa, Amelia. *Ideología y práctica de la Acción Social Católica Femenina (Cataluña, 1900-1930)*. Málaga, 2007.

Gill, Mario. *Sinarquismo. Su origen, su esencia, su misión*. México: Ediciones del CDR, 1944.

Gutiérrez Casillas, José. *Historia de la Iglesia en México. Siglo XX*. México: Porrúa, 1981.

Junta Central de la UFCM. *Programas graduados para comités parroquiales de la UFCM*. México, 1957.

Junta Central de la UFCM. *Programas para las secciones parroquiales de propaganda y en favor de las vocaciones eclesíásticas y seminarios de la UFCM*. México, 1957.

Junta Central de la UFCM. *Reglamento de la Unión Femenina Católica Mexicana*. México, 1974.

Junta Central de la UFCM. *Ceremonial para la recepción de socias de la UFCM*. México, 1945.

León XIII. *Rerum Novarum*. Sobre la situación de los obreros. Carta encíclica, 15 de mayo de 1891. http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

León XIII. "Carta encíclica Rerum Novarum. Sobre la situación de los obreros." *Revista de Derecho y Ciencias Políticas*, 317-327.

Marrero Díaz, Rodrigo. *Colección del semanario de instrucción religiosa Vida Parroquial*, segunda época, 13 de octubre de 1946-22 de octubre de 1950. Parroquia de San Pedro Apóstol, San Pedro de las Colonias, Coahuila.

Meyer, Jean. *La Cristiada*. 3 vols. México: Siglo XXI Editores, 1973-1974.

Negrete, Marta Elena. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*. México: El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 1988.

Orbe y Urquiza, Jesús. *Acción Católica. Apostolado seglar organizado*. México: Patria, 1950.

Pío XI. *Divini Redemptoris*. Sobre el comunismo ateo. Carta encíclica, 19 de marzo de 1937. http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html

Pío XI. *Quadragesimo Anno*. Sobre la restauración del orden social. Carta encíclica, 15 de mayo de 1931. http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html

Pío XI. *Ubi Arcano Dei consilio*. Sobre la Acción Católica. Carta encíclica, 23 de diciembre de 1922. https://mercaba.org/PIO%20XI/ubi_arcano.htm

San Martín V., Rafael. "Compromiso social y catolicismo en México." En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Serrano Álvarez, Pablo. *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*. 2 vols. México: CONACULTA, 1992.

Torres Septién Torres, Valentina. "Archivo histórico de la Acción Católica Mexicana. Un acervo para la historia de la educación." Ponencia. www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at09/PRE1177505581.pdf

Zermeño, Guillermo, y Rubén V. Aguilar. *Hacia una reinterpretación del sinarquismo actual*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1988.

La Acción Católica: un medio para hacer sonar la voz de las mujeres regiomontanas

Jesús Treviño Guajardo
Seminario de Monterrey

El inicio del siglo XX vio establecerse como centro de la vida contemporánea un fuerte secularismo que tomaba distancia del pensamiento cristiano, el cual, provocó que la Iglesia católica, para responder a la situación emprendiera una reforma. Esta propuesta de los pontífices incluía como una de sus principales novedades, la importancia de la formación y participación de los laicos en el apostolado de la Iglesia, así como la inclusión, aunque de manera paulatina, del importante papel de la mujer en dicho apostolado. Entre el Concilio de Trento (1545-1563), que subrayó una organización eclesial centrada en los clérigos y el Concilio Vaticano II (1962-1965) que apostó por una Iglesia «de actores múltiples»,⁶⁵⁸ la Acción Católica se ubica como el modelo de organización apostólica que

⁶⁵⁸ Humberto José Sánchez Zariñana, S.J., *El despertar de los laicos. Su aporte para transformar el mundo y renovar la Iglesia* (México: Universidad Iberoamericana, 2015), 23.

preparó el terreno para poder afirmar el carácter esencial de la presencia de los laicos en la vida de la Iglesia.

El origen remoto de dicho modelo se puede descubrir en el ambiente ultramontano, intransigente e integral, que la jerarquía eclesial del siglo XIX asumió con espíritu combativo ante la necesidad de reivindicar su lugar en un mundo que ponía en tela de juicio su autoridad. Por otra parte, entre las causas que conforman sus orígenes inmediatos se pueden citar: la efervescencia que desató la reflexión en torno a la cuestión social, los modelos de organización corporativa, el avance del pensamiento moderno, y la ya mencionada reforma de los papas. Esta fue emprendida por el papa Pío X con el fin de restaurar la sociedad cristiana del siglo XX, misma a la que dieron continuidad los papas que le sucedieron: Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

La intención de los pontífices de principios del novecientos era entonces, dar solución a las principales problemáticas sociales y reconquistar a la humanidad, haciendo frente a las ciencias modernas y filosofías contemporáneas que parecían, no solo alejarse del pensamiento cristiano, sino incluso postularse en contra de éste, por lo que se buscaba que la Iglesia se hiciera presente al hom-

bre moderno.⁶⁵⁹ Para lograr dicho propósito era necesario activar las fuerzas de los laicos, «la alta jerarquía, particularmente el Papa, encontraba en los laicos, con la creación de la Acción Católica, el medio más eficaz para alcanzar al hombre moderno y para anunciarle de nuevo el Evangelio».⁶⁶⁰ Aunque desde el pontificado de Pío X había quedado claro que los laicos debían unir fuerzas para restaurar la sociedad en Cristo, y el discurso de Benedicto XV siguió promoviendo dicha acción, sin embargo, fue Pío XI quien subrayó la necesidad de incluir a los laicos en la organización de la labor apostólica, así, el pontífice definió la Acción Católica como «la colaboración de los fieles en el apostolado jerárquico de la Iglesia».⁶⁶¹

Pío XI y el proyecto de Acción Católica

¿Quién fue el papa Pío XI? Achille Ratti era un hombre enérgico, con gusto por la cultura y la historia, que valoraba la autoridad y la eficacia en las acciones, y que al mismo tiempo se mostraba profundo y espiritual. También se sabe que en el

⁶⁵⁹ Ibid., 26.

⁶⁶⁰ Ibid., 38.

⁶⁶¹ Pío XI, Carta Encíclica *Ubi Arcano Dei*, 23 dic. 1922, en AAS 14 (1922) 695.

contenido de sus proyectos están presentes tres preocupaciones centrales: la avanzada del fascismo, la urgencia por resolver la cuestión romana en diálogo con el Estado Italiano y la promoción de la paz para evitar otra guerra como la Primera Guerra Mundial (1914-1918), por lo tanto, se pueden establecer los siguientes principios fundamentales en su pensamiento: la llamada a una acción apostólica eficaz frente al mundo moderno, la toma de distancia con respecto a la militancia política, la defensa de la libertad de la Iglesia y la promoción de la Paz, frente a cualquier ideología que promoviera la violencia.

Después de su elección en febrero de 1922, durante el transcurso de ese año, emitió una serie de cartas, entre las de que destaca su homilía del día de pentecostés (4 de junio de 1922), titulada, *Accipietis Virtutem*.⁶⁶² En ella, el papa conmemoraba el tercer centenario de la renovación de *Propaganda Fide* (1622) subrayando la importancia de las misiones aún en época contemporánea, ya que muchas almas estaban atrapadas en la oscuridad del error. Por tal situación, hacía un llamado a volver la mirada al apostolado cristiano, ya que participar de éste significaba, según el pontífice, parti-

⁶⁶² Pío XI, Homilía *Accipietis Virtutem*, 4 jun.1922, en AAS 14 (1922) 344-348.

cipar del más alto mérito al cual todo ser humano puede aspirar. Finalizaba expresando que tenía el anhelo de que el espíritu misionero encendiera el corazón de todos los sacerdotes e inflamara a todos los fieles y los reuniera en tal obra santa y divina.

En dicha homilía, aunque de manera velada, se vislumbraba parte de lo que será su programa pontificio,⁶⁶³ el cual será presentado formalmente en su primera encíclica (*Ubi Arcano*), pero que ya anunciaba la importancia de la participación de los laicos en el apostolado de la Iglesia, quienes debían unirse a los sacerdotes para luchar contra los errores que aquejaban al mundo.

El 23 de diciembre de 1922 se publicó la encíclica *Ubi Arcano Dei*, considerada como programática de su pontificado.⁶⁶⁴ En ella, el pontífice subrayaba la urgencia de promover la paz en medio de un contexto de efervescencia civil, ideologías políticas nacionalistas, lucha de clases y alejamiento de Dios, utilizando en su discurso un tono antimoderno⁶⁶⁵. Haciendo referencia al lema de su

⁶⁶³ Ugo Bellocchi, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede*, vol. IX, Pio XI (1922-1939), parte prima (1922-1929) (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2002), 23-27.

⁶⁶⁴ Pío XI, Carta Encíclica *Ubi Arcano Dei*, 673-676.

⁶⁶⁵ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958* (México: Universidad Iberoame-

pontificado *Pax Christi in regno Christi*, lanzaba un llamado para que el clero y el laicado pudieran hacer frente a la sociedad moderna en el mundo entero promoviendo la Paz de Cristo en el Reino de Cristo⁶⁶⁶. Para lograr dicha misión era necesaria la unión de clérigos y laicos en la conformación de diversas asociaciones a las que, en conjunto, llamaba *Acción Católica*^{667, 668}

El papa manifestaba que la organización de esta Acción Católica se realizaría por medio de la estructura jerárquica de la Iglesia, en la que los presbíteros debían asumirse como cooperadores del obispo en la labor apostólica, y los laicos, unidos a los presbíteros, como participantes de dicha labor, todos dando ejemplo de rectitud moral y caridad.

La Acción Católica en Monterrey

El modelo de Acción Católica en Monterrey forma parte del que México asumió según las indicaciones que el episcopado mexicano recibió por parte del papa Pío XI, después de firmar los acuerdos

ricana; Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2013), 113.

⁶⁶⁶ Pío XI, Carta Encíclica *Ubi Arcano Dei*, 690.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, 693.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

de 1929 para buscar poner fin al conflicto religioso que había desembocado en la Guerra Cristera (1926-1929). Así, el modelo mexicano se asemejó al modelo italiano, ya que ambos países compar-tían una situación conflictiva por la confrontación entre la Iglesia Católica y un gobierno totalitario anticlerical. En el caso de México, además el mo-deló quedó supeditado al famoso “modus vivendi”, el cual significaba la libertad de acción como Iglesia siempre y cuando no se incursionara en temas de política partidista ni en temas de gobierno civil. Por ello, en ambos países, pero sobre todo en México, las distintas asociaciones quedaron estrictamente dirigidas por la jerarquía eclesiástica, articuladas en tres niveles; el nacional, el diocesano y el pa-rrroquial, sin llegar a permitir una estructura más avanzada⁶⁶⁹ en cuanto a libertad y toma de deci-siones para los laicos.

La organización de las mujeres regiomontanas

El proceso de industrialización provocó la recon-figuración de la élite empresarial regional inte-grada por los dueños de las industrias nacientes.

669 Edwin Iserloh, “Los movimientos intraeclesiásticos y su espiri-tualidad,” en *Manual de historia de la Iglesia*, vol. IX, *La Iglesia mun-dial del siglo XX* (Barcelona: Editorial Herder, 1984), 454.

Muchos de sus miembros, desde la segunda mitad del siglo XIX, formaron agrupaciones que se dedicaban a realizar obras sociales, las cuales prepararon el terreno para asimilar la doctrina social cristiana contenida en la *Rerum Novarum*. Entre ellas se pueden citar: la Sociedad Católica y las Hijas de la Caridad de la Conferencia de San Vicente de Paul.⁶⁷⁰ Así, para principios del siglo XX, la cuestión social promovida por la Iglesia católica era una de las principales fuentes de reflexión de la mayoría de los empresarios regiomontanos.⁶⁷¹

De entre las asociaciones pertenecientes a la Iglesia en Monterrey que asumieron el pensamiento social cristiano y lo pusieron en práctica de forma organizada destacan aquellas integradas por mujeres, las cuales, en un principio pertenecían a la naciente élite empresarial (esposas e hijas de los emprendedores industriales de finales del siglo XIX). La profundidad de compromiso de las damas regias se puede verificar en diversos casos que se encuentran documentados en los archivos históricos tanto de Monterrey como del Vatica-

⁶⁷⁰ Las Hijas de la Caridad de la Conferencia de San Vicente de Paul, pertenecían a la obra impulsada por las Hermanas de la Caridad, quienes habían llegado a México en 1843.

⁶⁷¹ Luis Fidel Camacho Pérez, *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926: entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano* (tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2017), 19-26.

no. Como ejemplo tenemos la nutrida labor social emprendida por *Las Hijas de la Caridad*, las cuales realizaban apostolado en templos, cárceles y hospitales; visitaban a los necesitados, contaban con un equipo de médicos que prestaban sus servicios gratuitamente y eran acompañadas en sus juntas por dos sacerdotes.⁶⁷²

Este caso, y muchos otros, revelan que debe considerarse muy significativo el papel de la mujer regiomontana en los procesos de vinculación y participación en la Iglesia Católica en Monterrey, en efecto, las mujeres pertenecientes a las élites empresariales y algunas pertenecientes a la clase política, estaban no solamente organizados sino también fuertemente relacionados con la Iglesia católica y su propuesta social. Al iniciar el siglo XX, se fundaron en Monterrey algunas agrupaciones como la Pía Unión de la Sagrada Familia, agrupación para señoritas, que también brindaban atención a los niños más vulnerables.

El estallido de la Revolución Mexicana puso fin a la paz reinante y, por ende, a la labor social emprendida por los católicos. El noreste sufrió las consecuencias de invasiones de grupos armados, por ejemplo, el asedio del 23 y 24 de octubre de 1913, en el que los revolucionarios casi logra-

672 Ibid., 24.

ron tomar la ciudad, pero fueron frenados por las fuerzas militares que venían de Saltillo, al mando del general Eduardo Ocaranza.⁶⁷³ Por otra parte, las autoridades locales, afines al carrancismo, tomaron algunas medidas anticlericales violentas. A partir de 1914 se profanaron templos y objetos sagrados en Durango, Nuevo León, Coahuila y Tamaulipas.⁶⁷⁴ Tal persecución se llevó a cabo en Nuevo León de manera rigurosa, bajo la administración del gobernador Antonio I. Villarreal,⁶⁷⁵ de

⁶⁷³ Isidro Vizcaya, *Los orígenes de la industrialización de Monterrey* (Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León, ITESM, 2017), 136.

⁶⁷⁴ Dora Elvia Enríquez Licón, "La iglesia católica en el norte de México: retos historiográficos," en *Historia, región y frontera: perspectivas teóricas y estudios aplicados*, coords. Zulema Trejo Contreras y José Marco Medina Bustos (Hermosillo: El Colegio de Sonora, 2009), 84.

⁶⁷⁵ Antonio Ireneo Villareal González, nació en Lampazos, Nuevo León, el 3 de julio de 1879. Sus padres fueron Próspero Villarreal Zuazua e Ignacia González Cantú. Ingresó a la Escuela Normal de San Luis Potosí, en la cual estudió tres años, después, ingresó a la Normal de Monterrey para finalizar sus estudios y graduarse como profesor en 1901. Ya como profesor, participaba en actividades contra el régimen porfirista. Fungió como redactor de *Regeneración*, y secretario de la Junta Revolucionaria de San Luis Missouri, la cual organizó el Partido Liberal Mexicano. Más tarde fue acusado de conspiración y fue apresado, junto con los Flores Magón, por tres años en los Ángeles y en Yuma, Arizona. Posteriormente formó parte, en 1910, de la Junta Revolucionaria del Paso, Texas. Tras una serie de batallas a favor de la Revolución, obtuvo el grado de coronel y fue nombrado cónsul general de México en España por el presidente Madero. En 1912 contrajo matrimonio con Blanca Sordo Arzate, originaria de ciudad Juárez. Poco antes de la muerte de Madero había sido nombrado cónsul general de México en Japón, pero no alcanzó a trasladarse, de tal manera que, al estallar la revolución constitucionalista, decidió incorporarse al ejército de Carranza. Participó decididamente en campañas militares tanto en Coahuila como Nuevo León. Después de la toma de Monterrey, en

tal forma que, el avance de las agrupaciones inspiradas en el catolicismo social se tuvo que frenar.

Sin embargo, después de 1917, como respuesta al recrudecimiento de las medidas anticlericales, el noreste registró un resurgimiento del interés por la cuestión social. El inicio de la década de los 20's propició el restablecimiento de las actividades para echar a andar múltiples proyectos sociales auspiciados por la Iglesia católica. Esta vez, el contexto social presentaba como urgentes los siguientes aspectos: el hacer frente al protestantismo, la lucha contra la masonería⁶⁷⁶ y la desmitifica-

abril de 1914, fue nombrado gobernador y comandante militar e inmediatamente puso en marcha proyectos a favor de los obreros y en contra de la Iglesia católica: prohibió el culto público religioso, desterró a los clérigos que se opusieran a ello, destruyó el templo de San Francisco (que era el más antiguo de la ciudad), mandó quemar confesionarios y “fusilar” imágenes religiosas. Fungió como ministro de agricultura bajo el período presidencial de Álvaro Obregón. Se dio de baja en el ejército en 1923, se adhirió a la revolución delahuertista en 1924, durante un tiempo se expatrió a San Antonio Texas, más tarde apoyó la revolución escobarista, en tres ocasiones figuró como candidato a la presidencia de la República, en 1940 reingresó al ejército con el grado de general de división y murió en la ciudad de México el 16 de diciembre de 1944. Israel Cavazos Garza, “Villarreal, Antonio I.,” en Diccionario biográfico de Nuevo León, vol. II (Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, Capilla Alfonsina Biblioteca Universitaria, 1984), 507-508.

⁶⁷⁶ La masonería especulativa apareció en los inicios del siglo XVIII (1717) y se postuló como una nueva forma de religiosidad naturalista, cuyo dogma era la fraternidad entre todos los hombres, la cual, aunque al inicio sostenía fundamentos deístas, al paso del tiempo los suprimió siguiendo los pasos del liberalismo ateo. Como consecuencia, la masonería se convirtió en un instrumento del liberalismo para promover una nueva forma de concebir al hombre y sus relaciones sociales, tomando una clara distancia con respecto a la antropología cristiana. Gonzalo Redondo, “Las actitudes críti-

ción del socialismo, que se había infiltrado en las propuestas de organización laboral.

Dicho reinicio no duró mucho tiempo debido a que, al transcurrir la década, las condiciones que habían permitido trabajar a la Iglesia en Monterrey con cierta ductilidad cambiaron drásticamente bajo la gestión del presidente Calles, sobre todo durante los años en los que se tuvo que suspender el culto católico (1926-1929). El análisis histórico de dicho contexto revela que, en primer lugar, previo al movimiento Cristero y durante éste, fueron los jóvenes pertenecientes a la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM)⁶⁷⁷ y las señoras pertenecientes a la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM),⁶⁷⁸ quienes ejercieron el mayor protagonismo de la acción social en la comunidad, ambos trabajaron arduamente a través de múltiples propuestas para incidir en los sectores obrero y educativo. En segundo lugar, las mujeres regiomontanas de clase acomodada, a través de la UDCM, tuvieron la oportunidad de participar en los debates sociales de la época, incursionando así

cas,” en *Historia universal*, vol. XII, *La consolidación de las libertades* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1989), 87.

⁶⁷⁷ La Asociación Católica de la Juventud Mexicana, fundada el 12 de agosto de 1913 (ACJM), la cual, bajo el modelo de Acción Católica seguirá llamándose ACJM.

⁶⁷⁸ La Unión de Damas Católicas fueron fundadas el 12 de septiembre de 1912, mismas que bajo el modelo de Acción Católica se llamarán: Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM).

en ámbitos tradicionalmente masculinos (entraron a cárceles, fábricas, cuarteles, etc.) y provocando, paulatinamente, un cambio de paradigma con respecto al rol de la mujer en la sociedad.⁶⁷⁹

La determinante influencia de la mujer regiomontana en la AC

Los inicios de la Acción Católica en Monterrey datan de 1919, bajo el período del arzobispo Francisco Plancarte y Navarrete, año en el que se fundó la ACJM, y posteriormente en 1922, durante la gestión de Mons. José Juan de Jesús Herrera y Piña, se fundó la UDCM. Iniciado el período episcopal del arzobispo José Guadalupe Ortiz y López (1930), y con el objetivo de organizar el modelo de la Acción Católica de Pío XI, se llevaron a cabo los movimientos necesarios para tal propósito: se notificó a la ACJM de la nueva estructura organizativa y sus nuevos estatutos, lo mismo se notificó a la UDCM, pero pidiendo a estas que cambiaran de nombre por el de Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), se fundó la asociación para jovencitas tomando el nombre de Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM), el 7 de mar-

⁶⁷⁹ Luis Fidel Camacho Pérez, *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey*, 99-103.

zo de 1930 y asimismo se fundó la asociación para varones adultos, Unión de Católicos Mexicanos, el 8 de mayo, quedando así constituida la Acción Católica en la arquidiócesis el 26 de octubre de 1930, fiesta de Cristo Rey.⁶⁸⁰

La nueva forma de organizar la vida eclesial en Monterrey, a partir de la Acción Católica, como ya se ha visto, fue protagonizada, en gran parte, por las agrupaciones femeninas. ¿Cuál era el rol que ellas jugaban en el apostolado de la Iglesia, a partir de la concepción social de los papas? El papa Pío XI, en su alocución *Gratum Nobis*⁶⁸¹ de 1923, invitaba expresamente a las mujeres a formar parte de la Acción Católica y a ser conscientes de su rol fundamental en la Iglesia, sin embargo, su postura acerca del papel de la mujer en la sociedad se distinguió por ser radicalmente tradicional, manifestándose en contra de la emancipación por la que ellas pugnaban desde tiempo atrás, lo cual quedó claro en su encíclica *Casti Connubii*,⁶⁸² en la que afirmaba que el papel de la mujer era el de organizar domésticamente a la sociedad, administrar

⁶⁸⁰ Reseña histórica de los cincuenta años de la Acción Católica de Monterrey (Monterrey: Ediciones FIMAC; Junta Diocesana de Monterrey, 1980), 7.

⁶⁸¹ Pío XI, Alocución *Gratum Nobis*, 23 mayo 1923, en AAS 15 (1923), 245-253.

⁶⁸² Pío XI, Carta Encíclica *Casti Connubii*, 31 dic. 1930, en AAS 22 (1930), 539-592.

el patrimonio de la familia y vivir en fiel y honesta sujeción a su marido; asimismo, como militantes de la Acción Católica, debían colaborar, junto con sus maridos y con la jerarquía, para contraponer a los errores del tiempo, la verdad a los vicios; la virtud de la castidad a la esclavitud de las pasiones; la libertad de los hijos de Dios a la inicua facilidad del divorcio, y mostrar la perenne estabilidad del verdadero amor conyugal.⁶⁸³ El discurso del papa no se mostraba tan adecuado a la situación de la mujer después de la Primera Guerra Mundial, y no fue sino hasta la década de los 50's, después de la Segunda Guerra Mundial, que Pío XII incluyó en su discurso la reflexión del papel protagónico de la mujer en el mundo contemporáneo. En cualquier caso, las mujeres regiomontanas muy pronto asumieron con protagonismo la misión de restaurar el orden cristiano de la sociedad, para inicios de 1933, la mayoría de taserados⁶⁸⁴ pertenecían a agrupaciones femeninas: 797 señoras de UFCM, 359 señoritas de JCFM, 213 señores de UCM y 100 jóvenes de ACJM.⁶⁸⁵ Sin embargo, las mujeres no solo destacaron por el número de asociadas, sino también por su organización y apostolado.

⁶⁸³ Ibid., 567-568 y 581.

⁶⁸⁴ La "Tesera" es la credencial que garantiza la filiación formal de un laico a cualquiera de las asociaciones de Acción Católica.

⁶⁸⁵ AHAM, Acción Católica, caja 2, legajo 1933, f. 2r.

Desde un principio, los comités diocesanos tanto de la UFCM como de la JCFM, se distinguieron por su eficacia en el establecimiento y organización, en todos los niveles, de sus agrupaciones.

Un documento de enero de 1933 revela que, desde el inicio, se había organizado la Unión Profesional de Oficinistas Católicas, cuyo asistente eclesiástico era el padre Pablo Cervantes, dando muestras de la implementación de una organización especializada.⁶⁸⁶ También existe una gran cantidad de evidencias que revelan los esfuerzos realizados, por las ramas femeninas en favor de la difusión de la enseñanza católica; por ejemplo, a lo largo del año de 1933 se entregaron múltiples reportes del movimiento catequístico, organizado en su mayoría, por mujeres afiliadas a los grupos parroquiales de AC.

Los reportes encontrados pertenecen a las parroquias de: Sagrado Corazón, Doctor Arroyo, Linares, Aramberri, San Francisco en Apodaca, Montemorelos, Galeana, La Luz, el Santuario de Guadalupe, la Purísima y Santa Catarina mártir. De entre ellas, el Sagrado Corazón mencionaba que atendía diez centros de doctrina para adultos a cargo de la UFCM y dos centros a cargo de los UCM. Por su parte, La luz y Santa Catarina, espe-

⁶⁸⁶ Ibid., 8r-9r.

cificaban que la mayoría de sus centros estaban atendidos por señoras y señoritas, y la Purísima reportaba una gran actividad distribuida en diez centros, la mayoría atendidos por la JCFM, solo uno atendido por los jóvenes de la Congregación del Roble.⁶⁸⁷

Ese mismo año se organizó la primera Asamblea Diocesana de cada agrupación fundamental. En los expedientes se puede notar una organización y coordinación superior entre las agrupaciones femeninas que entre las masculinas. La UFCM preparó el trabajo de las socias solicitando a los grupos parroquiales contestar un cuestionario, muy detallado, y enviarlo a la Junta Diocesana, para tener un panorama minucioso de su labor apostólica.⁶⁸⁸ Por otra parte, las jóvenes de la JCFM, aunque en el primer informe de la Junta Diocesana se había calificado como frívolas, fueron quienes demostraron mayor atención y profundidad en la organización de su Asamblea.

Para 1937, la Junta Diocesana de Monterrey informaba a la junta central que del total de parroquias de la arquidiócesis (25), la UCM estaba presente solamente en 10, la ACJM en 11, mientras

⁶⁸⁷ Ibid., 66r-128r.

⁶⁸⁸ Ibid., 14r-14v.

que la JCFM en 21 y la UFCM en 22, siendo evidente el empeño con el que estaban trabajando las mujeres regias.⁶⁸⁹

La creatividad y organización de las jóvenes regias

En el primer informe de la Junta Diocesana, las señoras de la UFCM se distinguían por contar con un mayor número de socias y por realizar una labor apostólica nutrida y variada. No obstante, aunque las jovencitas pertenecientes a la JCFM habían reportado, en esa ocasión, de manera escueta su actividad; desde 1931 se propusieron organizar varios proyectos de acción pastoral en algunas parroquias. Por ejemplo, en la Purísima, la JCFM dispuso la creación de círculos para realizar actividades de pastoral social.⁶⁹⁰ El *círculo de caridad*, tenía el objetivo de socorrer y visitar a niños enfermos, así como establecer un ropero para proveer a los más necesitados. Las mismas socias se comprometían a ser bienhechoras del círculo, su aportación se realizaba tanto económicamente (por medio de sus cuotas), como a través de mano de obra, cada

689 AACM, 2.10.33, e. 1937, *Acción Católica Mexicana*, Diócesis de Monterrey, 19 junio 1937.

690 AHAM, *Acción Católica*, c. 2, l. 1931, f. 48r.

una se comprometía a confeccionar dos piezas de ropa mensuales.⁶⁹¹ El *círculo de catecismo* se proponía fundar y atender un centro (San Vicente), en el que se prepararían niños para recibir la primera comunión, se les proporcionaría ropa y alimentos, y se organizaría una tienda para que éstos pudieran canjear boletos por algunos regalos. Los recursos económicos para estas actividades serían obtenidos de las cuotas de las socias, la colecta de una misa dominical y algunos bienhechores.⁶⁹²

Hacia el año de 1933, la JCFM ya contaba con un reglamento, bien elaborado, para la sección de aspirantes, que incluía a niñas de 12 a 15 años. Dicho reglamento mencionaba que su objetivo era impartirles «una formación en orden a la Acción Católica y orientarlas en el desarrollo de una labor apostólica».⁶⁹³ El reglamento indicaba que la formación debía comprender las dimensiones: religiosa, moral, cultural y social.⁶⁹⁴ También establecía una organización con delegadas en cada nivel operativo (parroquial, diocesano y nacional) y detallaba una serie de actividades que se debían realizar: misiones, establecimiento de bibliotecas infantiles, roperos, cruzadas eucarísticas, reco-

⁶⁹¹ Ibid., 49r.

⁶⁹² Ibid., 50r.

⁶⁹³ AHAM, Acción Católica, c. 2, l. 1933, *Reglamento General de la sección de aspirantes de la J.C.F.M.*, 1.

⁶⁹⁴ Ibid.

lección de libros usados, propaganda, fiestas para niños pobres, manufactura de juguetes de cartón, asistencia solemne al mes de María, etc.⁶⁹⁵

Los documentos a cerca de la primera Asamblea Diocesana de la JCFM denotan un trabajo intelectual, organizativo y en total sintonía con la espiritualidad que promovía la Acción Católica desde Roma. En la convocatoria, las dirigentes expresaban su preocupación por la situación de la Iglesia en México y su interés por trabajar en favor de ella: «Esperamos la mayor colaboración para el éxito de la misma, y ya que en estos días es tan difícil la situación de la Iglesia en nuestra Patria, aportemos nuestro granito de arena para aligerar su carga y prestemos decidida cooperación a los trabajos de la A.C.M.». ⁶⁹⁶ A su vez enviaron una carta circular a los asistentes eclesiásticos de los grupos parroquiales de la arquidiócesis, en la que se les invitaba a la asamblea y se les pedía que motivaran a sus presidentas y delegadas para que asistieran a la misma, y que así fomentaran «los lazos de solidaridad, caridad y común apostolado que les impone el sublime ideal de la Juventud Católica Femenina Mexicana». ⁶⁹⁷ La Asamblea se llevó a cabo del 13 al 15 de octubre y el tema principal sobre el que gi-

⁶⁹⁵ Ibid., 2-4.

⁶⁹⁶ AHAM, Acción Católica, c. 2, l. 1933, f. 15r.

⁶⁹⁷ Ibid., 13r.

raron las conferencias fue la formación integral de las socias. El 28 de octubre, la JCFM comunicaba puntualmente, a la Junta Diocesana de Monterrey, haber celebrado dicha asamblea y haber establecido el nuevo Comité Diocesano para el bienio 1933-1935.⁶⁹⁸

El interés que las jóvenes regiomontanas tenían en la buena organización de la agrupación era serio, así como profundo su sentido solidario en favor de las necesidades de la Iglesia y de la sociedad del tiempo. En 1939, con ocasión de la Cuarta Asamblea Diocesana de Monterrey, las jóvenes de la JCFM presentaban un programa de temas que resulta interesante por su contenido:

PRIMER TEMA: "La J.C.F.M. SUS ESPECIALIZACIONES Y SUS DIRIGENTES". CONFERENCIA: "EL EVANGELIO, LUZ QUE ILUMINA" [...] SEGUNDO TEMA: "LA OBRERA POR LA OBRERA". Encuesta. CONFERENCIA: "LA EUCARISTIA, FUERZA QUE SOSTIENE". [...] TERCER TEMA: "DELEGADAS DE LAS SECCIONES PREPARATORIAS". Concurso de delegadas de las secciones preparatorias. CONFERENCIA: "LA CARIDAD LAZO QUE UNE". [...] CUARTO TEMA: "LA FAMILIA, CAMPO DE LUCHA DE LA MUJER".⁶⁹⁹

Ellas, a diferencia de las demás agrupaciones que buscaban reflexionar sobre temas un tanto moralizantes, o bien, sobre la solución a problemas

⁶⁹⁸ Ibid., 143r.

⁶⁹⁹ AACM, 2.10.33, e. 1939, *Programa de la Cuarta Asamblea Diocesana de la Juventud Católica Femenina Mexicana de Monterrey*, agosto 1939.

prácticos del modelo organizativo, fueron las primeras en incluir argumentos sociales insertos en la realidad mundial de finales de los años treinta. Por su parte, también sobresalían las señoras de la UFCM ofreciendo un programa que, si bien subrayaba la formación moral, también abordaba la organización de las mujeres para atender a las clases trabajadoras.⁷⁰⁰ La primera década de la Acción Católica se dedicaron grandes esfuerzos a promover la organización y la formación de los laicos regiomontanos. Fueron las mujeres las primeras interesadas en sumarse a este modelo, en muchas ocasiones la jerarquía católica les reconoció su ímpetu apostólico, sin embargo, no eran consideradas como “esenciales” para lograr la incidencia social que la Iglesia buscaba, más bien, era la organización de los varones adultos la que se trataba de impulsar, a toda costa, en Monterrey.⁷⁰¹

No obstante, al iniciar la década de los años cuarenta, a partir del cambio paradigmático que trajo la Segunda Guerra Mundial, la reflexión del papel de la mujer en el apostolado de la Iglesia se volvió más importante que nunca. Las agrupaciones femeninas de Monterrey no tardaron en asumir su rol como colaboradoras privilegiadas las cuales

⁷⁰⁰ Ibid.

⁷⁰¹ AHAM, Acción Católica, c. 2, l. 1934, f. 53r.

acompañaron los procesos de evolución eclesial hasta llegar a asumir la implementación del modelo propuesto por el Concilio Vaticano II cuyo fundamento es la especialización por dimensiones pastorales.

Regiomontanas destacadas de la Acción Católica

A continuación, se narran experiencias de algunas mujeres que fueron entrevistadas a propósito de su experiencia como militantes en Asociaciones de Acción Católica. Hilda Esther Esparza Treviño⁷⁰² quien, nació en 1934, perteneció a la JCFM de la parroquia de San Pedro Apóstol de 1955 a 1968, su formación académica incluyó estudios de comercio, posteriormente, después de un proceso de discernimiento, ingresó a un instituto secular para consagrarse como laica en 1966. Se desempeñó como secretaria ejecutiva del licenciado Fernando Canales Salinas, en Industrias Monterrey, y después trabajó en el colegio Salesiano Don Bosco. Ella comenta que la Acción Católica, aparte de ayudarle a perseverar en su vida de fe, le dio la oportunidad de sentirse parte activa de la Iglesia, otorgando un fuerte sentido de identidad y per-

702 Jesús Treviño Guajardo, "La Acción Católica en Monterrey", entrevista a Hilda Esther Esparza Treviño, Monterrey, 02.01.2019.

tenencia, así como la oportunidad de asumir roles de liderazgo, sobre todo, en cuanto a los procesos de formación y catequesis de otras chicas de su tiempo.

Gloria Isabel Alanís Escamilla,⁷⁰³ mejor conocida como la “profesora Gloria”, nació el 3 de junio de 1943 en Cadereyta Jiménez N.L. Maestra de profesión y vocación, estudió la normal básica y la normal superior, con especialidad en matemáticas. Ingresó a la Acción Católica en la parroquia Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en el municipio de Guadalupe N.L., en el año de 1965. Fue miembro de la JCFM, en donde ocupó el cargo de delegada de aspirantes, después formó parte de la Junta Diocesana como presidenta parroquial de Acción Católica de Adolescentes y Niños (ACAN) (1971-1977. De 1980-1986 fue presidenta diocesana de la misma asociación. De 1986 a 1992 fue presidenta de la Junta Diocesana. De 1998 a 2001 fue presidenta nacional de ACAN, de 2001 a 2007 fue presidenta de la Junta Nacional, y de 2007 a 2020 formó parte de la UFCM en la comisión de formación, a parte, fue responsable de la actualización del folleto *La ACM Hoy* (2007-2010).

703 Jesús Treviño Guajardo, “La Acción Católica en Monterrey”, entrevista a Gloria Isabel Alanís Escamilla, Monterrey, 05.06.2019.

La profesora Gloria mencionó que dicho modelo de organización eclesial no solo le permitió ejercer un liderazgo hacia dentro de la Iglesia, sino también le transfirió una fortaleza social a través de los vínculos que generaba. Ella afirmó que cuando fue invitada a formar parte de la Junta Diocesana como representante de ACAN, tenía temor de sentirse fuera de su ambiente y obligada a cumplir expectativas muy altas, sin embargo, menciona que, aun siendo de condiciones sociales diferentes, ahí encontró buenas hermanas y amigas inspiradoras para su vida, la enriquecieron socialmente, y la relación fue tan fuerte, siguieron juntándose y ayudándose por muchas décadas después.

Rosalva Guadalupe Murillo Torres,⁷⁰⁴ nació en 1949, es Contador Público de profesión, ingresó a los grupos de Acción Católica a los tres años, perteneció a JCFM hasta 1983. Formó parte de la Junta Diocesana, representando a la JCFM, a partir de 1967 y llegó a ser presidenta de la misma agrupación de 1974 a 1980. Desde los 14 años sintió el llamado a consagrar su vida a Dios como laica misionera, en 1975 hizo votos temporales y en 1983 realizó su profesión perpetua, tiene 50 años de vida consagrada. Dedicó 10 años de su vida a la

⁷⁰⁴ Jesús Treviño Guajardo, "La Acción Católica en Monterrey", entrevista a Rosalva Guadalupe Murillo Torres, Monterrey, 29.05.2021.

misión para colaborar en la evangelización de la mayor parte de la provincia de la arquidiócesis de México; Texcoco, Tlalnepantla, Ecatepec, Chalco, Ciudad de México, Ciudad Neza, Naucalpan, etc. También ha incursionado en política organizando candidaturas de diferentes partidos. Colaboró con el padre Esparza en los equipos para la construcción del templo parroquial del Santuario de Guadalupe, en el municipio de Guadalupe, N.L. Ha impartido clases de misionología en el teologado del seminario de Aguascalientes. Fue coordinadora del Centro Nacional Neocatecumenal por varios años, fue secretaria particular del cardenal don Adolfo Antonio Suárez Rivera, y en los años pasados recientes ha participado como catequista para adultos en la parroquia San Juan María Vianey, en Guadalupe, N.L.

Rosalva expresó que, desde su ingreso a la Acción Católica, siempre vio a su madre, a su hermana mayor, y a muchas otras mujeres, trabajar con pasión por causas sociales, también de ellas aprendió el amor por el seminario, por los sacerdotes, y por las personas vulnerables:

Mamá, se llamaba Margarita Torres Manzo de Murillo, nos inculcó mucho amor por el clero, no clericalismo, sino verdadero amor por el clero tanto diocesano como religioso. Mi hermana mayor, María Elva, en la JCFM de Cristo Rey, trabajó mucho en el

apostolado en la cárcel, las dirigía el padre Carrillo en el trabajo de atención y catequesis a los encarcelados.⁷⁰⁵

En general, los testimonios de las mujeres regiomontanas permiten descubrir, como fruto de dicho modelo eclesial, un fuerte sentido de pertenencia ligado a una experiencia profunda de comunidad, cuya apropiación tocaba las decisiones más importantes de la vida y las impulsaba a salir al encuentro de los necesitados. Los testimonios de mujeres que participaron en Acción Católica, en definitiva, hicieron mayor énfasis en haber adquirido no solo una sensibilidad social ligada a una espiritualidad personal, sino en la riqueza de los medios recibidos para ser protagonistas de la acción social de su tiempo en la arquidiócesis de Monterrey.

Consideraciones finales

El tránsito del siglo XIX al XX marcó un cambio crucial en la estructura de la Iglesia católica: del protagonismo casi exclusivo del clero hacia una creciente incorporación de los laicos en la acción apostólica. En este contexto de secularización global, emergió un modelo organizativo que in-

705 Ibid.

terpretaba los signos de los tiempos y respondía con una propuesta concreta: la Acción Católica. Durante las primeras décadas del siglo XX, este modelo fue adoptado con entusiasmo en diversas regiones, pero encontró en Monterrey un terreno particularmente fértil. Impulsado por el magisterio de Pío XI y adaptado a las condiciones mexicanas posteriores al conflicto religioso que desembocó en la llamada *Guerra Cristera*, el modelo de Acción Católica permitió a los laicos —y especialmente a las mujeres— organizarse, formarse y ejercer un apostolado transformador desde dentro del entramado eclesial y social.

El modelo de Acción Católica no solo reformuló las relaciones entre la jerarquía y los fieles, sino que también abrió un camino nuevo para las mujeres dentro de la vida eclesial. En la Arquidiócesis de Monterrey, las mujeres no fueron simples colaboradoras, sino verdaderas protagonistas de la acción pastoral. A través de sus estructuras organizadas, su capacidad de liderazgo y su compromiso evangélico, supieron apropiarse de los espacios de formación, catequesis y acción social en una época de grandes desafíos para la Iglesia mexicana. El testimonio de las militantes regiomontanas muestra cómo la espiritualidad y la acción social no estaban separadas, sino profundamente unidas en

una vivencia comunitaria que respondía al llamado de la Iglesia universal y a las necesidades concretas de su entorno. A través de la Acción Católica, estas mujeres forjaron redes de solidaridad, promovieron la formación de laicos comprometidos y acompañaron la evolución del modelo eclesial desde su raíz tridentina hacia una Iglesia más participativa, como la que delineó el Concilio Vaticano II. Hoy, su legado nos interpela: la historia de la Iglesia no puede entenderse sin la voz, la creatividad y el servicio de las mujeres que, desde lo cotidiano, transformaron la pastoral y la sociedad regiomontana.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo de la Acción Católica Mexicana,
Universidad Iberoamericana (AACM)
Archivo Apostólico Vaticano (AAV)
Archivo de la Casa de la Acción Católica
en Monterrey (ACACM)
Archivo Histórico de la Arquidiócesis
de Monterrey (AHAM)

Entrevistas

Treviño Guajardo, Jesús. 2019. “La Acción Católica en Monterrey.” Entrevista a Hilda Esther Esparza Treviño, Monterrey, N.L., 2 de enero

Treviño Guajardo, Jesús. 2019. “La Acción Católica en Monterrey.” Entrevista a Gloria Isabel Alanís Escamilla, Monterrey, N.L., 5 de junio

Treviño Guajardo, Jesús. 2021. “La Acción Católica en Monterrey.” Entrevista a Rosalva Guadalupe Murillo Torres, Monterrey, N.L., 29 de mayo

Bibliografía

Aspe Armella, María Luisa. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de*

Estudiantes Católicos, 1929-1958. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

Aspe Armella, María Luisa. "El anticlericalismo en México desde la óptica de los militantes de la Acción Católica Mexicana y de la Unión de Estudiantes Católicos, 1929-1958." En *El anticlericalismo en México*, coordinado por Franco Savarino y Andrea Mutolo, 491-511. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Santa Fe, 2008.

Bellocchi, Ugo. *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede.* Vol. 9, Pio XI (1922-1939), parte prima (1922-1929). Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2002.

Bidegaín, Ana María. *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano.* Buenos Aires: San Benito, 2009.

Camacho Pérez, Luis Fidel. *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano.* Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2017.

Carta Pastoral sobre la Acción Social Católica que los Ilmos. y Rvmos. Sres. Arzobispos y Obis-

pos de la República Mexicana dirigen a los fieles de sus respectivas diócesis. Ciudad de México, 1921.

Carta Pastoral, *Nos los arzobispos y obispos que suscribimos, a nuestros venerables cabildos, a nuestro venerable clero secular y regular, y a todos los fieles de nuestras amadas diócesis, salud, paz y bendición pastoral.* 21 de abril de 1926.

Cavazos Garza, Israel. "Villarreal, Antonio I." En *Diccionario biográfico de Nuevo León*, vol. 2, LL-Z, 507-508. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, Capilla Alfonsina Biblioteca Universitaria, 1984.

Enríquez Licón, Dora Elvia. "La iglesia católica en el norte de México. Retos historiográficos." En *Historia, región y frontera. Perspectivas teóricas y estudios aplicados*, coordinado por Zulema Trejo Contreras y José Marco Medina Bustos, 51-110. Hermosillo: El Colegio de Sonora, 2009.

Iserloh, Erwin. "Los movimientos intraeclesiales y su espiritualidad." En *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 9, *La Iglesia mundial del siglo XX*, 440-492. Barcelona: Herder, 1984.

Pío XI. *Acta Apostolicae Sedis*.

Pío XI. "Accipietis Virtutem." Homilía, 4 de junio de 1922. *Acta Apostolicae Sedis* 14: 344-348.

Pío XI. *Ubi Arcano Dei*. Carta encíclica, 23 de diciembre de 1922. *Acta Apostolicae Sedis* 14: 673-700.

Pío XI. "Gratum Nobis." Alocución, 23 de mayo de 1923. *Acta Apostolicae Sedis* 15: 245-253.

Pío XI. *De communibus actionis catholicae principiis et fundamentis*. 13 de noviembre de 1928. *Acta Apostolicae Sedis* 20: 384-387.

Pío XI. *Divini Illius Magistri*. Carta encíclica, 31 de diciembre de 1929. *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930): 49-86.

Pío XI. *Casti Connubii*. Carta encíclica, 31 de diciembre de 1930. *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930): 539-592.

Redondo, Gonzalo. "Las actitudes críticas." En *Historia universal*, vol. 12, *La consolidación de las libertades*, 85-108. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1989.

Reseña histórica de los cincuenta años de la Acción Católica de Monterrey. Monterrey: Ediciones FIMAC; Junta Diocesana de Monterrey, 1980.

Sánchez Zariñana, Humberto José, S.J. *El despertar de los laicos. Su aporte para transformar el mundo y renovar la Iglesia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015.

Vizcaya, Isidro. *Los orígenes de la industrialización de Monterrey*. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2017.

**Dios, patria y hogar. La revista Acción,
órgano de la Junta Regional
de Nuevo León, 1922-1925**

Rodrigo Eliseo Sánchez González

A principios del siglo XX, en el contexto del catolicismo social en México, la Iglesia católica buscó recuperar y ganar espacios dentro de la sociedad mexicana, debido a la confrontación con ideologías, como el liberalismo, el socialismo, el ateísmo etc., que ya se encontraban presentes en ella y la secularizaban. En respuesta a estas corrientes la Santa Sede, que en ocasiones resultaban hostiles a la fe católica, se elaboró un corpus doctrinal para que los fieles católicos pudieran vivir su fe y principios sin entrar en confrontación con los estados liberales.

La pretensión era instaurar el reinado social de Jesucristo y no se admitiría ningún tipo de transigencia con estas ideas y valores por parte de la Iglesia Católica. Para lanzarse a la reconquista, los obispos promovieron, la creación de organizaciones de corte integral e intransigente; una de ellas fue la Unión de Damas Católicas Mexicana, en adelante UDCM, esta organización que en Mé-

xico fue fundada en 1912, primero con el nombre de Asociación de Damas Católicas, ponía sus habilidades, recursos y esfuerzos en esa línea. Entre las diferentes secciones de la UDCM se encontraba la sección de prensa, como parte de dichos esfuerzos y se encargaba de publicaciones y propaganda para llevar sus ideas a la esfera pública.

En el caso de Nuevo León, la UDCM, a diferencia de lo que ocurrió en otros estados de la república, llegó de manera tardía, debido al estallido de la Revolución Mexicana y la hostilidad de los carrancistas hacia la Iglesia Católica, y no fue hasta 1922 que se logró la fundación definitiva de esta agrupación, allí surge la necesidad de contar con una publicación que sirviera para comunicar las actividades de la UDCM con sus socias.

Promovida por el Padre Rafael Plancarte Igartua,⁷⁰⁶ asesor espiritual de la agrupación sur-

⁷⁰⁶ Nació en Zamora, Mich., el 8 de mayo de 1885. Ingresó al Colegio Pío Latino de Roma el 2 de diciembre de 1897 y su salida fue el 23 de noviembre de 1908. Ordenado Sacerdote el 28 de octubre de 1908 en la capilla del colegio. En Zamora, Mich., fue Vicario Cooperador en la Parroquia del Sagrario, Oficial de la Curia, Capellán de las Siervas de María y Apuntador del Coro en 1909. En 1910 fue Prefecto de Estudios y de Disciplina en el Seminario, Tesorero del Círculo de Obreros y Profesor de Sociología. En la Diócesis de Cuernavaca, de enero a mayo de 1911, fue Rector del Colegio San Luis Gonzaga. De nueva cuenta en Zamora, de junio a enero de 1912, fue Capellán del Templo de San Francisco. De febrero de 1912 a 1917 Vicario Cooperador de las Parroquias de Jacona y de Santiago. En 1918 Vicario Cooperador de la Parroquia de Ixtlán, Capellán del Coro de Zamora, ayudando a restablecer el Seminario y Capellán del Carmen. Invitado por el Arzobispo Francisco Plancarte llegó a Monterrey el 7 de noviembre de 1919, y el 27 del mismo fue nombrado Capellán del Colegio de las Damas del Sagrado Corazón, hoy Escuela de Música y Danza. Apoyó notablemente la instrucción catequética de la

gió: “Acción, órgano de la junta regional de N.L.”. En las siguientes páginas nos acercaremos a esta publicación en el contexto en el que surgió, ¿Por qué se creó? ¿Algunas de las dificultades que enfrentó? ¿Cuál fue su tiraje? ¿Cuántas subscripciones alcanzo? ¿Cómo fue evolucionando la revista desde su primer número hasta su abrupto final? ¿Quiénes colaboraron en ella? ¿Qué contenido se

niñez. En 1920 con el Obispo Plancarte difundió la ACJM, y con el Obispo Herrera y Piña estableció a los Caballeros de Colón en octubre de 1921. Fundador de la Unión de Damas Católicas en 1922. Se incardinó a la Arquidiócesis de Monterrey el 1 de abril de 1922, a petición del Obispo Herrera y Piña. Fundador de la Revista Acción, protector de la joven en la “Casa Familiar” y escritor en la “Hoja Dominical. Fundador y Director del Colegio “Fr. Bartolomé de las Casas para niños, con primaria, inferior y superior. Confesor de los niños del Asilo de la Caridad, y de las niñas de la escuela gratuita San José. Se desempeñó como presidente para la Organización del Congreso Nacional Eucarístico de 1924 y Canónigo ese año. Párroco desde el 21 de junio de 1925 en la Purísima Concepción de Monterrey, hasta su muerte. A causa de la persecución religiosa, durante el callismo, tuvo que abandonar el templo y sus instalaciones el 20 de julio de 1926, por la tarde. Para el 31 de julio de ese año canceló la línea telefónica 2664 ante el Sr. Juan Guajardo, lo mismo hizo con los Servicios de Agua y Drenaje y de la Compañía de Tranvías, Luz y Fuerza. Ante la inminente entrada en vigor del decreto del 21 de junio de 1926, sobre el culto, Monseñor Igartúa entregó a una junta de vecinos, encabezada por Belisario Quirós, las llaves y objetos de La Purísima. Otros objetos los encargó a Carmen Rodríguez, a María F. de Belden y a las Sritas. María Cristina y Carmen Guzmán. Después de la tormenta, el Padre Igartúa organizaba diferentes ciclos de conferencias de temas religiosos, culturales y sociales para la comunidad. Con muchos sueños y proyectos, entre ellos la ampliación del Templo Parroquial, cayó enfermo y a su muerte dejó un plano del anteproyecto de reconstrucción, pues las construcciones de los templos estaban tácitamente y realmente prohibidas por las autoridades civiles. El padre Igartúa falleció el 17 de junio de 1941, a las 9:30 p.m. José Antonio Portillo Valadez, *Diccionario de clérigos y misioneros norestenses* (Monterrey: 2011).

publicaba y como se relaciona con el catolicismo social? Para al final esbozar algunas conclusiones sobre la relevancia de la revista para las asociaciones católicas y para la Iglesia de la Arquidiócesis de Monterrey.⁷⁰⁷

El catolicismo social y la Unión de Damas Católicas de México

La creación publicación y distribución de la revista *Acción, órgano de la junta regional de Nuevo León*, se dio en el contexto del catolicismo social en México emanado de los principios de la doctrina social de la Iglesia. El punto de partida de este modelo se dio en el pontificado de León XIII,⁷⁰⁸ quien para hacer frente a los retos que presentaba el mundo de ese tiempo a la Iglesia Católica se dio a la tarea de dar orientaciones a los fieles, para poder afrontar las nuevas corrientes políticas, léase liberalismo, que ya tenía carta de ciudadanía en

⁷⁰⁷ La Arquidiócesis de Linares cambió de nombre a Arquidiócesis de Monterrey el 9 de junio de 1922, “Monterrey (Archdiocese) [Catholic-Hierarchy]”, consultado el 4 de agosto de 2025.

⁷⁰⁸ León XIII, más que una invención elaboró una sistematización de los principios, enseñanzas y doctrinas de tipo social que están establecidos en los textos bíblicos, en la patrística y en el magisterio de la Iglesia Católica. Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Primera edición electrónica (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 20.

todos los niveles, sin que por ello los católicos se tuvieran que confrontar con los estados liberales, todo ello sin renunciar a los principios del catolicismo.⁷⁰⁹

Dos documentos pontificios fueron esenciales para ello: la encíclica *Libertas* (1888), donde el Papa se pronuncia a favor de la separación de la Iglesia-Estado y de especial manera la encíclica *Rerum Novarum* (1891) donde se afrontaba la injusticia y la cuestión social en relación con la fe católica, temas que habían sido dejados de lado por el liberalismo, lo que a la larga provocó reacciones como el marxismo, el anarquismo y el socialismo, que muchas veces difundían ideas hostiles hacia la Iglesia católica,⁷¹⁰ el objetivo por parte del pontífice, era la recristianización, fortalecer a la iglesia, tener mayor presencia en el ámbito internacional para crear un muro de contención frente a las ideologías que amenazaban a la Iglesia.⁷¹¹ Además, una vez que se había perdido el cobijo del Estado para con la Iglesia, la vía de solución a la

⁷⁰⁹ María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008), 53.

⁷¹⁰ Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, 54.

⁷¹¹ Juan Pablo Vivaldo Martínez, "La Unión de Damas Católicas Mexicanas (1912-1929), una historia política" (tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2011), 24.

problemática social, según la Santa Sede, se tenía que dar por medio del involucramiento de los laicos y no solamente de los miembros del clero. La *Rerum Novarum* significó el sello de aprobación del Papa al movimiento de acción social, que era visto principalmente como un esfuerzo de los laicos, generalmente muy bien educados y con fuerte preocupación por temas sociales, quienes fundaron diversas agrupaciones por iniciativa propia, pues consideraban que no bastaba la denuncia y la condena de los males de la sociedad como en el *Syllabus errorum* (1864),⁷¹² pensaban que la principal carencia de estas aproximaciones era su carácter netamente negativo, y que si había males era necesario proporcionar la cura, por lo tanto, dar una alternativa católica a las propuestas se-

⁷¹² El tiempo del *Syllabus* no es únicamente el del acontecimiento: 1864 es el punto de llegada de una política de anatemas que se extiende desde la condena de la constitución civil del clero de 1790, por Pío VI, hasta esa fecha. Política represiva que identifica enemigos externos (sobre los que, sin embargo, el papado pretende potestad moral) y fuerzas centrífugas que deben ser cortadas de tajo. Es imposible detenerse aquí en un recuento de las medidas pontificias represivas de un largo siglo XIX; sin embargo, cabe destacar el rigor de las condenas dirigidas contra el catolicismo liberal, de las cuales es emblemática la condena reiterada del influyente pensamiento de Lamennais por Gregorio XVI. Desde la perspectiva de esta política anatematizadora, el *Syllabus* también puede considerarse un punto de llegada para quienes esperaban desde tiempo atrás la renovación de las condenas pontificias a ideologías y posturas morales y políticas cuya conjunción contribuye a crear una situación que se percibe en los medios próximos a la curia como insoportable. Elisa Cárdenas Ayala, "El fin de una era. Pío IX y el *Syllabus*," *Historia Mexicana* 65, no. 2 (2015): 729.

culares sobre la “cuestión social” compatible con las enseñanzas de la Iglesia era de suma importancia. Conceder el visto bueno significaba también que la Santa Sede y los obispos tomarían el control del movimiento, algo que era inevitable, ya que según la doctrina católica solamente la jerarquía y principalmente los obispos pueden enseñar las verdades de la fe e interpretar correctamente las palabras del Papa a los fieles, los laicos pueden organizarse, proponer y opinar, pero el obispo es el que instruye.⁷¹³

También era esencial un trabajo en conjunto donde los seglares estuvieran subordinados a la autoridad eclesiástica y así restaurar el orden social cristiano, en todos los ámbitos de la vida y de la sociedad; tal restauración iría más allá de la beneficencia, siempre practicada por los católicos, el objetivo era el de prevenir los males, lograr armonía y alcanzar el mayor bien social, desde los principios católicos caridad y justicia,⁷¹⁴ Es con ese enfoque surgirá la Asociación de Damas Católicas, a la par de otras dos asociaciones católicas: la Ju-

⁷¹³ Robert E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929* (Greenwood Press, 1986), 13.

⁷¹⁴ María Gabriela Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida?: revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008), 221-222.

ventud Mexicana y los Caballeros de Colón, agrupaciones que también fueron muy relevantes en las primeras décadas del siglo XX en México.

Aunque la Asociación de Damas Católicas Mejicanas se fundó entre 1912 en la ciudad de México y entre ese año y 1919 se siguieron sumando fundaciones en diversas partes del país como: Colima, Zamora, Guadalajara, La Paz, San Luis Potosí, etc. Debido a los conflictos derivados del periodo constitucionalista, su presencia y relevancia fue bastante reducida, será solamente hasta 1920 que la asociación vera un resurgimiento gracias a la iniciativa del entonces arzobispo de México José Mora y del Río con la creación del centro regional de México.⁷¹⁵

Lo que distinguió a estas asociaciones católicas de otras anteriores similares fue la subordinación estricta de los laicos a la jerarquía por medio de capellanes que fungían como “asistentes espirituales” lo que no impedía que los laicos pudieran tener un amplio campo de acción, siempre que contaran con la aprobación de la jerarquía.⁷¹⁶ Fue gracias a esa simbiosis que la asociación de damas experimento un rápido crecimiento, sin embargo

⁷¹⁵ Laura O'Dogherty Madrazo, “Restaurarlo todo en Cristo. Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926,” *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 14 (1991): 134.

⁷¹⁶ Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, 60.

lo que fue una de sus mayores fortalezas también fue su debilidad, impulsadas por la jerarquía con el objetivo usar la influencia de la mujer católica al servicio de la reconstrucción social cristiana fueron promovidas, pero a la vez cuando el obispo se ausentaba, como sucedió en el exilio de muchos obispos provocado por los carrancistas, o era cambiado, las actividades de la Asociación de Damas decaían casi por completo rápidamente se vio la necesidad de cambiar el nombre de asociación a unión, debido a que se pretendía quitar el carácter elitista e incluir a todos los sectores de la sociedad de la época.⁷¹⁷ Resulta interesante mencionar que en cuanto a la subordinación, *Patience Schell* afirma que el caso de la UDCM, especialmente en la Ciudad de México, esta no fue estricta, al ser bastante independientes de las autoridades eclesiásticas, especialmente al tocar el terreno de lo social y educativo, donde trabajaban, con notable autonomía, temas que entraron en confrontación directa con el Estado y desafiaron leyes gubernamentales, a pesar de la censura y las expectativas de subordinación de las autoridades religiosas.⁷¹⁸

⁷¹⁷ O'Dogherty Madrazo, "Restaurarlo todo en Cristo", 138-141.

⁷¹⁸ S. E. Mitchell y Patience A. Schell, eds., *The Women's Revolution in Mexico, 1910-1953* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007), 102-107.

La UDCM, al igual que las otras organizaciones que surgieron dentro del catolicismo social defendían una postura integral, esto se va a ver reflejado en sus publicaciones y propaganda, es decir que buscaban que la religión católica impregnara todos los espacios de la vida social con la enseñanza y guía de la Iglesia, y no se viera limitada al ámbito privado o intervenida por el estado al momento de formular y transmitir sus valores;⁷¹⁹ de allí su oposición tanto al liberalismo como al socialismo quienes en sus círculos intelectuales califican estas posturas de integristas⁷²⁰, frente a ellos se proponía una tercera vía la católica, cabe destacar que para conseguir sus objetivos las actividades de la unión serían llevadas a cabo en el terreno social y religioso, totalmente alejada a la política esto según sus estatutos, entendiendo como participación política, elecciones y creación de partidos políticos, acciones que en las que la UDCM no participaba.⁷²¹

⁷¹⁹ O'Dogherty Madrazo, "Restaurarlo todo en Cristo", 139.

⁷²⁰ Para los intelectuales liberales, el sello de los integristas era inconfundible: a la acción violenta contra todos los que pensarán o es condujeran en la vida de manera distinta a la suya. Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, 57.

⁷²¹ En los estatutos se menciona que entre las obras emprendidas por la organización "habrá algunas de carácter nacional, otras de carácter regional y algunas de carácter puramente local; unas permanentes y otras transitorias". Entre las obras a las que se dedicaban destacan las siguientes: Fomento de vocaciones eclesásticas y auxilio al seminario, la obra de las buenas lecturas, bibliotecas populares y circulantes, buena prensa, fundación de periódicos, hojas

En cuanto a su organización interna se trabajaba por medio de secciones, aunque aquí tomaremos de ejemplo el centro regional de México, los demás centros lo hacían de manera similar, para los fines de este trabajo nos enfocaremos en la sección de prensa cuyo cometido era el de ser un órgano de propaganda y comunicación de donde emergió la revista oficial de la UDCM, *La Dama Católica*, donde se daba cuenta de los principales labores que se realizaban no solo en México sino también en otras partes del país,⁷²² y de la sección homóloga en Nuevo León surgió la revista *Acción*.

de propaganda, etc., Ayuda y fomento de las asociaciones juveniles católicas, escuelas de niños pobres, escuelas nocturnas y dominicales para adultos, obreros, sirvientes, etc., Academias nocturnas de perfeccionamiento en diversos estudios y artes Femeninos, catecismos para niños, estudio de la religión para adultos, obra de la entronización del Sagrado Corazón de Jesús y de Nuestra Señora de Guadalupe, principalmente en los hogares pobres, patronatos dominicales para sirvientes, patronatos dominicales para niñas, oratorios festivos conforme al plan de V. Don Bosco, Talleres de costura, Obra de los Tabernáculos para promover de ornamentos a las iglesias pobres, obras de preservación y regeneración de la joven, obra moralizadora de espectáculos, modas, relaciones sociales, etc., campaña contra la propaganda del protestantismo, teosofismo, etc., fomento de la obra de organización del magisterio católico, fomento de la obra de organización profesional de las diversas clases Sociales, fomento de industrias domésticas propias de hogares pobres, obra especial de primeras comuniones de adultos, obra de proyecciones fotoeléctricas y cinematográficas, dispensario para los pobres, visita a los hospitales y casas de corrección. Juan Pablo Vivaldo Martínez, *La unión de damas católicas mexicanas (1912-1929), una historia política* (tesis de maestría, UAM, 2011), 84-86.

⁷²² Aguirre Cristiani, ¿Una historia compartida?, 224.

La unión de damas católicas en Nuevo León

Al igual como ocurrió en otras partes del país la fundación de la Asociación de Damas Católicas se intentó poco tiempo después del establecimiento en México de dicha organización, así para 1914 el entonces arzobispo Francisco Plancarte y Navarrete en una carta circular dirigida a los párrocos y rectores de iglesias de la Arquidiócesis de Linares (Monterrey) manifiesta su deseo de fundar la Asociación de Damas.

Deseando dar cierta unidad a la acción católica que las señoras ejercen en esta ciudad y en general en toda la diócesis que ha sido puesta bajo mi cuidado; pensé fundar una Asociación de Damas Católicas que sea como el centro de donde dimanen tantos rayos cuantas son las diversas asociaciones ya establecidas en la ciudad, de manera que sin perder un ápice de su autonomía ni distraerse en lo más mínimo del nobilísimo fin para que fueron establecidas, [...] tiendan todas a producir un bien sobrenatural que se propone al santa Iglesia con sus fieles: la propia santificación y la del prójimo.⁷²³

La iniciativa del arzobispo Plancarte no se vio satisfecha debido a las complicaciones que trajo consigo el movimiento revolucionario y que, con la entrada de los carrancistas a Monterrey en 1913, la circular fue expedida 24 de marzo de 1914 y el obispo fue exiliado el 24 de abril del mis-

⁷²³ AHAM, Francisco Plancarte y Navarrete, "Circulares", *Boletín eclesiástico del arzobispado de Linares*, 4, 1914, 61-63.

mo año, después de haber decretado el cierre de los templos,⁷²⁴ por lo cual este primer intento de fundación se vio frustrado, y aunque el monseñor Plancarte pudo regresar en 1919 a Monterrey,⁷²⁵ no fue sino bajo la gestión episcopal de José Guadalupe Ortiz y López que se pudo concretar su fundación definitiva el 3 de febrero de 1922,⁷²⁶ día en que se estableció la junta local de la ahora UDCM, el auxiliar determinado fue el canónigo Rafael Plancarte e Igartúa, y se contaba con 15 secciones entre las que figuraba la sección de prensa, al inicio de sus actividades.

El crecimiento de la Unión al igual que en otras partes del país fue rápido llegando a contar para 1924 con 542 damas inscritas y que colaboraban en las distintas secciones,⁷²⁷ En Nuevo León

⁷²⁴ Portillo Valadez, *Diccionario de clérigos y misioneros norestenses*, 294.

⁷²⁵ En un telegrama fechado el 28 de marzo de 1919, el Sr. José Calderón Muguerza, miembro de la sociedad católica, informa monseñor Plancarte y Navarrete (Calderón junto con otros empresarios y sacerdotes habían realizado gestiones con el presidente de la república para conseguir el regreso del arzobispo del exilio) que puede regresar al país. Telegrama de José Caderón y Cía. Suc. Almacenis-tas, AHAM, Francisco Plancarte y Navarrete, c. 8, l. 124, f. 969, 24 de marzo de 1919.

⁷²⁶ Jesús Treviño Guajardo y María Luisa Aspe Armella, "La Acción Católica en Monterrey. La participación del laicado regiomontano en la configuración eclesial y social (1930-1971)", Colección Cuadernos del Centro de Estudios Humanísticos, no. 13 (Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, 2022), 159.

⁷²⁷ Luis Fidel Camacho Pérez, *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano* (tesis de licencia-

tenían los mismos objetivos que el resto de las juntas para “establecer el reinado social de Cristo” siguiendo los preceptos de la encíclica *Rerum Novarum*. La agrupación también conseguiría rápidamente establecer una presencia considerable en otros municipios del Estado como: Villaldama, Linares, Montemorelos y Cadereyta Jiménez⁷²⁸ de allí la necesidad de contar con medio eficaz para difundir su labor entre las asociadas, así que dentro de la sección de prensa se creó la revista “Acción”.

La Revista Acción: órgano de la junta regional de Nuevo León

Cuando en 1920 apareció el órgano de prensa de la UDCM, *La dama católica*, se buscaba comunicar de manera clara los objetivos y principios de la organización incluido su postura frente al ámbito político, así que para asegurar que se comprendiera a cabalidad de lo que se trataba la revista y para garantizar su difusión se le pedía a cada centro regional que asumiera el compromiso de subscribirse a la revista y difundirla en cada región, además se aducían algunas razones por lo cual era benéfico ese modo de proceder:

tura, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017), 77.

728 Ibid.

Ser el órgano único como signo de la unión entre todos los centros, teniendo en consideración que dentro de ese órgano de tipo nacional cabrían secciones lo suficientemente amplias como para dar cabida a los centros particulares, también se tendrían ventajas en distribución y economía.⁷²⁹

La pretensión de crear una revista para un centro regional como era el caso de Nuevo León no pasó desapercibida por parte del Sr. Alfonso Junco⁷³⁰ quien era el director de *La dama católica*.

⁷²⁹ Vivaldo Martínez, *La Unión de Damas Católicas Mexicanas* (1912-1929), una historia política, 113.

⁷³⁰ Alfonso Junco Voigt (1896-1974) fue un destacado poeta, ensayista, historiador y periodista regiomontano, reconocido como uno de los principales intelectuales católicos en el México posrevolucionario. Nacido en Monterrey en una familia de catorce hijos, desde niño mostró inclinaciones literarias influenciado por su padre, poeta y periodista. A pesar de no haber cursado estudios superiores debido a dificultades económicas, fue un autodidacta notable. En 1918 se trasladó a la Ciudad de México, donde combinó su trabajo como contador en una empresa textil con su verdadera vocación literaria. Fue director del periódico *La dama católica* y colaboró en importantes medios nacionales como *Excélsior*, *El Universal* y *El Heraldo de México*, además de revistas y periódicos internacionales. Junco cultivó diversos géneros literarios, destacando su poesía religiosa y su prolífica producción en prosa, que incluía ensayos, investigaciones históricas y crítica literaria, siempre con un fuerte enfoque hispanista y apologético católico. Fue conocido por su participación en polémicas intelectuales, como la sostenida con el filósofo Antonio Caso, y por su labor en programas culturales pioneros en la televisión mexicana. Participó activamente en la vida cultural y académica, siendo miembro de varias academias de la lengua y director del Instituto Hispanoamericano de Cultura. En política, tuvo una breve candidatura al Senado por el PAN en 1946. Fue galardonado con el Premio Lope de Vega en 1973 por sus aportes a la cultura hispánica. Su obra abarca numerosos libros de poesía, ensayos y estudios históricos, reflejando su compromiso con la fe católica, el hispanismo y la defensa de sus ideales en un México en transformación. Falleció en la ciudad de México en 1974, dejando un legado importante en la literatura y el pensamiento católico mexicano. María Gabriela Aguirre Cristiani et al., eds., *Diccionario*

Y en una misiva al Padre Plancarte Igartua exponía sus objeciones, la principal que contravenía la propuesta de que *La dama católica* fuera el único medio oficial de la UDCM, en la respuesta el canónigo de Monterrey mantiene su postura y voluntad para crear la revista:

Lo que me dice que siente la aparición del futuro boletín órgano local de las Damas católicas, comprendo que así sea, pero usted mismo ve la razón que nos ha hecho tomar esta determinación, la principal es la necesidad que tenemos (ya se ha experimentado) de tener una hoja en donde publicar las cosas más íntimas y particulares que solamente conciernen a las Damas de nuestra región; además necesitamos esa hoja para nuestros avisos urgente y detallados, esto no sería práctico publicarlos en nuestro órgano general de la UDCM, tanto por las distancias como por ser cosas que nada más a nosotros nos interesan.⁷³¹

También preocupaba al Sr. Junco el tema económico, puesto que algunas empresas de Monterrey se anunciaban en *La dama católica*, con la aparición *Acción*, los anunciantes preferirían, como era de esperarse, promocionarse en un medio local, lo que representaría pérdidas y afectaría a la publicación, el Padre Plancarte Igartua responde diciendo que la mayoría de los anunciantes que podía solicitar publicidad no tenían alcance

de protagonistas del mundo católico en México, siglo XX (Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco; Unidad Xochimilco, 2023), 269-71.

⁷³¹ AHAM, Correspondencia del Padre Plancarte, libro 1922-1923, carta Sr. Alfonso Junco, marzo 25 de 1922.

nacional, así que no se vería afectado este rubro en lo absoluto y propone que al tener un medio local sería más fácil conseguir quien quisiera hacer uso de esos espacios publicitarios, que a su vez ayudarían a financiar la revista al grado de lograr el sostenimiento de la publicación por esos medios, idea que podría ser replicada en otros centros regionales.⁷³² Además, se le aseguraba al Sr. Junco, que no afectaría el número de suscripciones a *La dama católica*, que seguiría siendo el órgano de prensa oficial para las damas de Nuevo León, que llegaron a ser 500 suscriptoras, debido a que contaban con un equipo encargado de seguir difundiendo *La dama católica* a la par de *Acción*.⁷³³

Mientras se daban las oposiciones de la junta nacional, los preparativos para la publicación del primer número ya se habían iniciado y para marzo de 1922, a pesar de que no estaba todo definido, los trabajos estaban muy avanzados, por ejemplo, el nombre que en un primer momento se propuso fue el de: “Acción” boletín de la junta regional de Nuevo León⁷³⁴, y al final fue el con el que se lanzó, esto nos indica que ya se tenía un proyecto bas-

⁷³² AHAM, Correspondencia del Padre Plancarte, libro 1922-1923, carta Sr. Alfonso Junco, marzo 25 de 1922.

⁷³³ Ibid., carta a Francisco Orozco Jiménez, arzobispo de Guadalajara, julio 21 de 1922.

⁷³⁴ Ibid., carta a Ester Treviño, marzo 23 de 1922.

tante cercano de lo que se quería lograr, el padre Plancarte Igartua incluso ya tenía una fecha estimada para la primera publicación:

Para la pascua de resurrección saldrá, Dios mediante, el primer número de acción, Boletín muy particular (casero) de la junta regional de las damas católicas de Nuevo León, [...] este boletín se publicará por las mismas damas, bajo mi dirección, en forma de revista, 16 páginas, en papel periódico; se repartirá gratis entre las socias, y se hará propaganda por medio de la UDCM. El primer número tendrá un tiro de mil ejemplares.⁷³⁵

Si consideramos el formato, el material, el tiraje inicial, y que para entonces la unión de damas solo contaba con 284 socias,⁷³⁶ un buen número considerando su reciente creación, es decir habría un excedente de al menos 716 copias de ese primer número, lo que nos hace suponer que su económico costo de producción posibilitaría más fácilmente su aceptación por poder ofrecerse a la venta a un precio bajo, además cabe mencionar que no se trató de una revista tan “casera” como había afirmado el padre Plancarte Igartua, en realidad los primeros números estuvieron muy bien realizados y su impresión fue hecha en los talleres del periódico “El sol”, el costo del trabajo de imprenta era donado por dicha empresa, no así los materiales empleados en la elaboración de la revista.⁷³⁷

⁷³⁵ Ibid., carta a Perfecto Méndez Padilla, marzo 16 de 1922.

⁷³⁶ AHSM, *Acción: órgano de la junta regional de N.L.*, 1, 1922, 4.

⁷³⁷ Ibid., 2, 1922, 3.

La UDCM de Nuevo León consiguió el objetivo y el primer número de *Acción* fue publicado el 16 de abril de 1922,⁷³⁸ durante la pascua de ese año, a poco más de dos meses de que fuera restaurada la UDCM en Nuevo León, lo que nos hace preguntarnos si contar con esta revista no fue la intención del Padre Plancarte Igartua desde el principio y es que antes de la restauración de oficial de la UDCM ya se venían realizando diversas actividades similares a las realizadas por la UDCM sin está estar todavía nuevamente fundada en Nuevo León e incluso se distribuía la revista *La dama católica* en Monterrey.⁷³⁹

La periodicidad de la revista sería mensual, cosa que permaneció invariable durante todo el tiempo de vida de esta, sin embargo, eso no significó que la revista no evolucionara, de modo que al final del año se anunció un cambio importante, después de que habían sido publicados 7 números. La llegada de del Ingeniero y periodista Enrique M. Zepeda como director marcó una nueva ruta y se anunciaban cambios, hasta entonces la revista había sido dirigida por Otilia Reyes de López, quien presidía de la sección de prensa de la UDCM en Nuevo León. Entre estos cambios destaca el au-

⁷³⁸ Ibid.

⁷³⁹ AHAM, Correspondencia del Padre Plancarte, libro 1922-1923, carta Sr. Alfonso Junco, enero 11 de 1922.

mento del número de páginas, pasando de 16 a 32 y luego de 32 a 40, el tiraje también aumentaba, se pasaría de 1000 a 2000 ejemplares, y se contaría a partir del siguiente número con artículos tanto nacionales como internacionales de notables escritores.⁷⁴⁰ Las nuevas adiciones realizadas en la revista, como se había prometido a los suscriptores, llegaron en enero de 1923, y aunque no se había anunciado con anterioridad, se hicieron otras mejoras significativas: se subió la calidad del papel y de la impresión, se agregaron un índice y nuevas secciones, la publicación ya no solo respondía a las necesidades directas de la UDCM, su formato respondía más al de una revista, alejándose del periódico.

Las novedades querían responder mejor a la visión que el padre Plancarte Igartua tenía desde un inicio, es decir que se convirtiera en un medio de instrucción o ilustración, no solamente de las damas católicas, sino también de los caballeros de Colón, de los jóvenes católicos y de los obreros⁷⁴¹, es importante señalar que el padre Plancarte tenía injerencia en todas esas organizaciones, esto se hizo más evidente a partir de ese momento. Por ejemplo, se agregó la sección industrial, donde

⁷⁴⁰ AHSM, *Acción: órgano de la junta regional de N.L.*, 6 y 7 (1922), 14.

⁷⁴¹ AHAM, *Correspondencia del Padre Plancarte*, libro 1922-1923, carta a Perfecto Méndez Padilla, enero 14 de 1923.

aparecerían artículos históricos sobre la industria local, en el primer número de 1923 se encuentra la historia de la cervecería Cuauhtémoc y la industria cervecera en Monterrey⁷⁴². Por su parte la UDCM de Nuevo León también proponía una visión sobre la revista, que no necesariamente era contraria al concepto del padre Plancarte, pero que si estaba más centrada en la labor y objetivos específicos de la organización. Se buscaba participar a las asociadas y promover entre sus lectores lo que la agrupación realizaba a manera de reporte,⁷⁴³ al final la visión más amplia, la del padre Plancarte Igartua sin dejar de lado los intereses de la UDCM, fue la que prevaleció.

Durante el año de 1923 continuaron los cambios y ajustes, así en el número 4 del mes de abril de 1923, cambió el material de la encuadernación, se deja de lado la cartulina y se empieza a utilizar papel encerado de mayor calidad con impresión a 4 colores, azul, amarillo, negro y rojo, estos eran intercalados y en ocasiones se utilizaron los 4 en una sola portada. Al finalizar el año 1923 toma la gerencia de la revista el Sr. Manuel Barrero Argüelles, quien se mantuvo en el cargo hasta que la revista dejó de publicarse en junio de 1925, con este

⁷⁴² AHSM, *Acción: órgano de la junta regional de N.L.*, 1 (1923), 3.

⁷⁴³ *Ibid.*, 1, 1922, 14.

nuevo director también se va a percibir un cambio de rumbo, pero mucho más gradual y se dirigirá a simplificar y disminuir el número de páginas y por lo tanto de secciones y artículos.⁷⁴⁴

Dios, Patria y Hogar

El contenido de la revista respondía a la visión que emanaba del catolicismo social a continuación se reproduce parte del mensaje que Otilia Reyes de López dirige a las socias con el título de nuestra misión:

La mujer Católica Mexicana tiene trazado un amplio sendero. Unamos nuestros esfuerzos y todas juntas empuñemos el estandarte del verdadero amor a Dios y cooperemos así a salvar a nuestro hogar y nuestra patria. El hogar va desmembrándose, en medio de nuestras modernas costumbres y necesario es que laboremos esforzadamente por conservar los nobles principios que nos legaron nuestros antepasados [...]. Enseñemos a nuestras hijas a ser fervorosas y modestas; hagámoslas ver que en mucho pueden ellas hacer cambiar la marcha de la humanidad creciendo en el amor de Dios y enseñando mañana. A sus hijos, que un hogar en el que no impera Dios no puede dar buenos frutos. [...] Hagamos el bien por cuantos medios estén a nuestro alcance. Cumplamos a conciencia la santa misión que el Señor nos ha dado y seamos MADRES, en todo el significado de la palabra: Ocupémonos hondamente de formar el corazón de nuestros hijos y así cuando vayamos a dar cuenta al Creador, de nuestras acciones, podremos decir satisfechas: ¡Hemos cumplido con nuestro deber!⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ Ibid., 6, 1925.

⁷⁴⁵ Ibid., 1, 1922, 14.

Esta visión está en la línea integrista católica, que no admitía ningún tipo de concesión con las ideas del modernismo,⁷⁴⁶ el contenido de la revista asumirá esta postura apologética, defensiva y hasta ofensiva frente a las corrientes que amenazaban la doctrina y principios católicos, como el liberalismo, el socialismo, el comunismo, el pro-

746 En el sentido estrictamente teológico m. es el concepto que recapitula la polifacética crisis en la doctrina y disciplina de la Iglesia a finales del siglo XIX y principios del XX, cuyas formas extremas dieron ocasión a la condenación pronunciada por Pío x en 1907 a través del decreto *Lamentabili* y de la encíclica *Pascendi*. Desde el siglo XVI el concepto m. se usó para caracterizar una tendencia donde se hace una valoración más alta de los tiempos modernos que de la antigüedad. En el siglo XIX el concepto fue usado por algunos protestantes en un sentido religioso, para caracterizar las tendencias anticristianas del mundo moderno y el radicalismo de la teología liberal. Cuando entre finales del siglo XIX y principios del XX en la Iglesia católica se levantó un movimiento reformador que pretendía acomodar la doctrina eclesiástica a las exigencias modernas, los adversarios de dicho movimiento aplicaron a éste el concepto de m., cosa que sucedió por primera vez en Italia. Pío x en la encíclica *Pascendi* (1907) toma el término en un sentido mucho más preciso, para designar un complejo de doctrinas claramente caracterizadas, las cuales constituyen el punto final de las tendencias heterodoxas de este movimiento polifacético, que en ciertos aspectos es legítimo, pero olvida la norma de la prudencia y exagera desmesuradamente. En relación con el m. y con la reacción contra él, muchas veces el concepto se ha aplicado indiferentemente a todos aquellos que no aceptan una posición estrictamente conservadora. Esta crítica poco hábil ha motivado que los enemigos de la Iglesia pudieran objetarle que ella se cierra frente a todas las aspiraciones modernas. [...] Estas tendencias se habían manifestado ya a mediados del siglo xix en el catolicismo liberal, y por cierto bajo dos formas fundamentales: en el intento de cambiar la tradicional disciplina eclesiástica, y en la exigencia de una libertad casi total para los científicos católicos frente al magisterio eclesiástico. *Diccionario teológico enciclopédico*, 4 ed. (Editorial Verbo Divino, 2003), 2065.

testantismo, el ateísmo, etc.⁷⁴⁷ Postura heredada de la revista “madre”, *La dama católica*, de la cual tomaba inspiración⁷⁴⁸ y con la cual compartía objetivos⁷⁴⁹ pero con un enfoque regional.

Con la visión de la revista en mente nos acercaremos ahora a las diferentes secciones y temáticas. En los primeros números de la publicación es evidente el enfoque *adintra* de la revista, todas las secciones están enfocadas a la mujer católica, tenemos así las crónicas, aquí las damas referían sus actividades durante los meses anteriores y proporcionaban reportes detallados con los avances obtenidos en cada sección y de hecho el poder comunicar estos avances había sido el motivo principal argüido por el Padre Plancarte para la creación de Acción así que se trata de una sección que no podía faltar por ningún motivo, con el tiempo se fueron agregando a estas cró-

⁷⁴⁷ Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, 58.

⁷⁴⁸ O'Dogherty Madrazo, “Restaurarlo todo en Cristo”, 138-39.

⁷⁴⁹ 1. Exponer con la mayor franqueza posible la cuestión social. 2. Proponer medios prácticos para la solución conforme a los principios cristianos del complicadísimo problema social. 3. Tratar de convencer a la mujer y especialmente a la mujer mexicana que debe trabajar en la acción social. 4. Procurar formar de cada una de las lectoras verdaderos apóstoles de acción social que promuevan el reinado social del corazón de Jesús. 5. Como órgano oficial de la UDCM publicar todos los actos de dicha Unión. 6. Contará la publicación con su sección de información social limpia y decente que pueda entrar a todos los hogares católicos sin mancharlos. Vivaldo Martínez, *La unión de damas católicas mexicanas (1912-1929), una historia política*, 109-10.

nicas las labores realizadas por la damas en otras localidades del estado de Nuevo León, donde se había logrado establecer la unión UDCM. También se tenía una sección de cocina, una sección literaria, con propuestas en la línea de la piedad y la devoción,⁷⁵⁰ estas secciones a diferencia de las crónicas, se encuentran de manera intermitente en los diversos números publicados, eventualmente aparecían artículos que abordaban temas de interés especial para las mujeres por ejemplo: el trabajo de la mujer, aquí se desligaba de que su lugar fuera solamente en el hogar, tampoco es que se pretendiera ocupar espacios que según la época correspondían a los hombres,⁷⁵¹ lo que no quiere decir que en las publicaciones posteriores, con una visión más amplia según el padre Plancarte Igartua, no se siguieran tocando algunos de estos temas así encontramos un artículo que se intitula: “El feminismo”, desafortunadamente el artículo no viene firmado, sin embargo se sabe que no se publicaba nada sin la autorización del asesor espiritual de UDCM de Nuevo León; en este artículo se busca hacer una clarificación del concepto desde una visión cristiana, pero no está en pugna con la búsqueda de derechos políticos u espacios tradi-

⁷⁵⁰ AHSM, *Acción: órgano de la junta regional de N.L.*, 2 (1922), 1-16.

⁷⁵¹ *Ibid.*, 2, 1922, 1-16.

cionalmente ocupados por el los hombres,⁷⁵² se puede decir que en este aspecto que *Acción* comparte una postura moderada y razonable frente al feminismo, similar al de *La dama Católica*, en la que la mujer deje de ser cosa y empiece a dar muestras de vida.⁷⁵³

Otro tema muy recurrente en la revista fue el de la educación, es una de las reivindicaciones que buscaba el catolicismo social, el derecho de los padres de educar a sus hijos⁷⁵⁴ y la libertad de enseñanza, en ocasiones si se entró en confrontación directa con el Estado Mexicano, debido a las leyes recién promulgas en el artículo 3ro. de la constitución de 1917, además se contaba entre las filas de la unión de damas con muchas mujeres dedicadas a la enseñanza, pero este proyecto educativo no buscaba en si la confrontación y el antagonismo, prueba de ello es que en diversas ocasiones se colaboró con las SEP, en el plan educativo del Estado, más bien y como se mencionó antes se buscaba rescatar espacios en la sociedad.⁷⁵⁵

La cuestión obrera se abordó también de manera reiterada en las páginas de *Acción*, como parte del catolicismo social, pues se buscaba crear

⁷⁵² Ibid., 12, 1923, 30.

⁷⁵³ Vivaldo Martínez, *La unión de damas católicas mexicanas* (1912-1929), una historia política, 111.

⁷⁵⁴ AHSM, *Acción: órgano de la junta regional de N.L.*, 6 (1924), 221-225.

⁷⁵⁵ Vivaldo Martínez, *La unión de damas católicas mexicanas* (1912-1929), una historia política, 11.

círculos obreros, también se abordaron los derechos de estos, y se tocó el tema de la promoción de cajas populares, centros de catecismo al interior de las fábricas, y en diversos artículos de la revista se hablaba sobre la importancia de cooperación de clases y de los sindicatos católicos.⁷⁵⁶ Tenemos un claro ejemplo de ello en el artículo “el patrón”, donde se propone ver al obrero como un colaborador, como un ser humano, que tiene familia y necesidades y que un trato justo tendrá como consecuencia beneficios para ambas partes.⁷⁵⁷ Sin embargo, a pesar de todos estos esfuerzos en el tema laboral, la mayor influencia se dio, según el arzobispo Plancarte y Navarrete, con las mujeres y los niños, ya que se creó la sociedad de sirvientas⁷⁵⁸ y la unión de periodiqueros y boleros.

La catequesis podía dejarse de lado en una revista católica, está la mayoría de las ocasiones giraba en torno a las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia, especial lugar ocupó en las páginas de *Acción* la encíclica *Rerum Novarum*, la cual fue publicada íntegramente durante varios números, además, encontramos comentarios catequéticos de obispos y sacerdotes sobre la misma encíclica.

⁷⁵⁶ Camacho Pérez, *El catolicismo social en la Arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926: entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano*, 198.

⁷⁵⁷ AHSM, *Acción: órgano de la junta regional de N.L.*, 1 (1922), 14.

⁷⁵⁸ AHAM, Plancarte y Navarrete, caja 8, legajo 124, 972.

Este órgano de comunicación y propaganda también fue utilizado para realizar protestas contra acciones del gobierno que atentaban contra la libertad religiosa, recordemos el carácter apolo-gético y defensivo de este tipo de publicaciones, así cuando del gobierno federal expulsó al delegado de la Santa Sede Monseñor Ernesto Filippi, después de la colocación de la primera piedra para la construcción de una imagen de Cristo en el cerro del cubilete y que fue interpretado por el gobierno como una trasgresión a la constitución vigente, en las páginas de *Acción* se dio voz y espacio a los obispos, se reprodujeron mensajes de otras publicaciones, e incluso de la prensa norteamericana, que estaban en la misma línea de la editorial de *Acción*, todo esto con la finalidad de hacer una defensa a la libertad religiosa,⁷⁵⁹ es necesario comprender que se buscaba esa libertad solo para la Iglesia Católica, no así para otros cultos, como el protestante y es que aunque en menor medida aparecieron artículos de corte apolo-gético contra las denominaciones protestantes o contra el proceder del gobierno de Estados Unidos de América, o “Yanqui”, como una fuerza a la que también se habría de combatir, prueba de

⁷⁵⁹ AHSM, *Acción: órgano de la junta regional de N.L.*, 3 (1923), 137-138.

ello es el mismo título de un artículo, publicado en la revista y que es ya del todo sugerente: “El protestantismo de la América Latina y la injerencia de los Estados Unidos” en el desarrollo del mismo se muestra un análisis de la situación en América latina desde diversos factores, lo interesante es que no se reduce al tema religioso, con respecto a la propagación del protestantismo, sino que se considera el tema desde la política, al mencionar que “la pretensión no es solamente contra la fe sino ejercer una influencia sobre los recursos naturales de los pueblos latinoamericanos.”⁷⁶⁰ Otros temas que aparecen, aunque de manera menos recurrente, campañas de moralización, artículos contra el socialismo, promoción de buenas lecturas y buena prensa.

El abrupto final de Acción y algunas consideraciones finales

Para 1925 el tiraje de la revista, que en su primer año de publicación paso de 1000 a 2000 ejemplares mensuales, se había estancado, y considerando que el número de socias era alrededor del 28% del tiraje inicial, se buscó, como antes se mencio-

⁷⁶⁰ Ibid., 3, 1925, 117.

nó, ampliar su público objetivo a partir del segundo año de publicación y que en su momento de mayor auge llegó a tener más de 900 socias.⁷⁶¹ Por lo tanto, que se puede considerar que tuvo un éxito moderado, si la comparamos con el tiraje de la dama católica que para el mismo año logró alcanzar un tiraje nacional de casi 25,000 ejemplares.⁷⁶² Por eso resulta extraño que la publicación de Acción se interrumpiera abruptamente en la mitad de 1925, sin dar ninguna explicación a sus lectores, y desafortunadamente no se encontró algún indicio en la investigación que se realizó en el archivo, ni en los artículos de la propia revista, así que solo podemos especular los motivos: ¿presiones del gobierno estatal o municipal? En un momento en que estaban presentes las tensiones en las relaciones Iglesia-Estado y que rápidamente se complicarían más con la llegada a la presidencia de la república de Plutarco Elías Calles en diciembre de 1924. ¿Sería acaso la prevención de abarcar un público más amplio donde entraran también otras agrupaciones católicas como los caballeros de colón o la asociación de la juventud mexicana? Fue entonces que la falta de enfoque lo que desanimó a la UDCM provocando un estancamiento en su

⁷⁶¹ Ibid., 1, 1922, 2.

⁷⁶² O'Dogherty Madrazo, "Restaurarlo todo en Cristo", 135.

tiraje, además de no lograr conectar con los lectores de las otras organizaciones, que la seguían viendo con un corte netamente femenino. Desafortunadamente por ahora nos quedaremos con especulaciones.

Es difícil medir el grado de influencia que tuvo esta publicación en la vida de la sociedad regionmontana y del estado de Nuevo León, a principios del siglo XX, pero si impactó en la vida de las socias quienes muchas veces compraban varios ejemplares para repartir entre sus familiares y sus amistades, a costo propio. Además muchos de los temas, conceptos y posturas, que se abordaban eran repetitivos, no solamente en las secciones como en cualquier otra revista, muchas veces machaconamente y reiteradamente encontramos los mismos tópicos, la idea era la de formar una conciencia de manera durable y trasferible, un *habitus*,⁷⁶³ mediante la repetición continua de estos para ir fijándolos en la memoria, no solo de las asociaciones católicas que eran las principales destinatarias de la revista, sino también se pudiera influenciar otros espacios en la sociedad.

Laura O'dogherty propone en su estudio sobre la UDCM y su acercamiento a la revista *La*

⁷⁶³ *Entramados Sociales. Desigualdades de clase social, género y etnia*, 9 de junio de 2025, <https://entramadossociales.org/produccion-cientifica/concepto-de-habitus/>.

dama católica, que todos los artículos publicados eran elaborados por hombres, sacerdotes o laicos lo que era un indicio de control que se ejercía en la organización aún en las decisiones de menor importancia, no es el caso de *Acción*, donde las mismas socias colaboraban en la redacción de las crónicas e informes y en la elaboración de algunos artículos, esto tal vez porque el padre Plancarte Igartu se veía superado por el cumulo de trabajo, en cartas que enviaba a su sobrino lo menciona constantemente, que se permitió mayor colaboración de las damas católicas de manera más bien fortuita y no intencionada. Aunque no hay que dejar de lado el hecho de que la llegada del ingeniero Enrique M. Zepeda a la redacción de la revista propició un cambio significativo en la misma, lo que llevo a un mayor número de artículos en los que los temas más relevantes eran desarrollados por hombres.

La revista *Acción* resulto ser un importante aporte dentro del catolicismo social en la entonces Arquidiócesis de Monterrey, permitió la difusión de sus ideas, comunicación con las diversas organizaciones de seglares y la jerarquía, fue además un espacio para la mujeres católicas donde plasmaron un activismo femenino intenso y bien organizado, fomentó la reflexión sobre los temas

que estaban boga en la sociedad regiomontana, aportando una visión católica sobre los mismos, aunque también es cierto que una actitud dialogante no siempre fue constante. Y fue una manifestación de una época de expansión de la Iglesia católica en Nuevo León, y particularmente en la ciudad de Monterrey, después de años de dificultades y contrariedades.

FUENTES PRIMARIAS

AHAM: Archivo Histórico de la Arquidiócesis
de Monterrey

AHSM: Archivo Histórico del Seminario
de Monterrey

Publicaciones periódicas

Boletín Eclesiástico

Acción: Órgano de la Junta Regional de Nuevo
León.

Bibliografía

Aguirre Cristiani, María Gabriela. *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*. Ciudad de México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana; Instituto Tecnológico Autónomo de México; Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.

Aguirre Cristiani, María Gabriela, Camille Foulard, Austreberto Martínez Villegas, et al., eds. *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México, siglo XX*. 2.^a ed. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco; Unidad Xochimilco, 2023.

Aspe Armella, María Luisa. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. 1.^a ed. Colección El pasado del presente. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia; Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

Cárdenas Ayala, Elisa. "El fin de una era. Pío IX y el Syllabus." *Historia Mexicana* 65, no. 2 (2015): 719-746. <https://doi.org/10.24201/hm.v65i2.3161>.

Camacho Pérez, Luis Fidel. *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano*. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017.

"Concepto de habitus." *Entramados Sociales. Desigualdades de clase social, género y etnia*. Consultado el 9 de junio de 2025. <https://entramadossociales.org/produccion-cientifica/concepto-de-habitus/>.

Diccionario teológico enciclopédico. 4.^a ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.

Blancarte, Roberto, comp. *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Laboa, Juan María, ed. *Historia de la Iglesia*. Vol. 4, *Época contemporánea*. Biblioteca de Autores Cristianos, Manuales 27. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

Mitchell, S. E., y Patience A. Schell, eds. *The Women's Revolution in Mexico, 1910-1953*. Latin American Silhouettes. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.

"Monterrey (Archdiocese)." *Catholic-Hierarchy*. Consultado el 4 de agosto de 2025. <https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dmonm.html>.

O'Dogherty Madrazo, Laura. "Restaurarlo todo en Cristo. Unión de Damas Católicas Mexicanas, 1920-1926." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 14 (1991): 129-158. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2731707>.

Portillo Valadez, José Antonio. *Diccionario de clérigos y misioneros norestenses*. Monterrey: 2011.

Quirk, Robert E. *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*. Westport, CT: Greenwood Press, 1986.

Treviño Guajardo, Jesús, y María Luisa Aspe Armella. *La Acción Católica en Monterrey. La participación del laicado regiomontano en la configuración eclesial y social (1930-1971)*. Colección Cuadernos del Centro de Estudios Humanísticos, no. 13. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, 2022.

Vivaldo Martínez, Juan Pablo. *La Unión de Damas Católicas Mexicanas (1912-1929), una historia política*. Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.



Iglesia, Estado
y modernidad

Formación y desarrollo del obispado de Saltillo en el noreste mexicano, 1891-1904⁷⁶⁴

Aarón Covarrubias Ramírez

La formación de los primeros territorios diocesanos implicó el reto de la creación de un centro de poder en cada una de sus sedes desde la época virreinal de la Nueva España. Según Carlos Manuel Valdés, esto fue un reparto territorial de poder: “acarreó problemas a los indios, seres errantes, quienes con dificultad entendían de las divisiones del orden espiritual montadas sobre las divisiones militares.”⁷⁶⁵ Las diócesis como territorios que agrupan a varias parroquias, las cuales tienen límites definidos en los que el párroco o sacerdote en representación del obispo, administran los sacramentos de bautismo, matrimonio o defunción, a los fieles; así como servicios y recolección

⁷⁶⁴ El siguiente texto forma parte de una investigación de tesis de la Maestría en Estudios Sociales y Humanos que se realizó en El Colegio de Jalisco y fue presentada en julio de 2024.

⁷⁶⁵ Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia* (México: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura, Biblioteca Coahuila de Derechos Humanos, 2017), 173.

de diezmos de los habitantes que pertenecen a los límites de su parroquia.⁷⁶⁶

Desde el período de Felipe II y durante el avance colonizador hacia el norte, se buscó adaptar las fronteras políticas a las eclesiásticas. Cada jurisdicción diocesana abarcaba una extensión territorial de acuerdo con el reino en que se fundó la cual requería, una concentración de población suficiente para el sostenimiento de un obispado. Sin embargo, en algunos casos, las jurisdicciones eclesiásticas y políticas no coincidían y los límites territoriales del reino quedaban fuera de los límites eclesiásticos.

Una frontera se puede definir como un límite geográfico, con un límite marcado en un plano cartográfico, en el caso de los territorios del noreste, estos se caracterizaron por el establecimiento de villas y pueblos, que se formaron conforme las expediciones lograron asentarse en lugares que se consideraron prósperos para sus habitantes. La presencia de personas en estas villas (o poblados) legitimaba su existencia y vida. A estas personas se les conocía como “vecinos de tierra adentro”.⁷⁶⁷ Según Carlos Manuel Valdés, la fundación de estas

⁷⁶⁶ Ibid.

⁷⁶⁷ Carlos Manuel Valdés, “Poder y disimulo en la historia coahuilense,” en *Ensayos de historias nordestinas* (Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila, Secretaría de Cultura, 2021), 18.

villas y pueblos en los territorios del norte de la Nueva España tenía la particularidad de situarse automáticamente como frontera, convirtiéndose en “tierra afuera”⁷⁶⁸ a lo que se le puede definir como una delimitación fronteriza en ese entonces. Fue a finales del siglo XVI que el asentamiento de los primeros poblados situados en frontera del noreste desarrolló un avance parcial que acentuó nuevas extensiones territoriales conforme se fundaron poblaciones como misiones en el septentrión.

El papel de los obispados novohispanos no sólo se limitó a cuestiones religiosas, también abarcó una parte del ámbito civil, adaptándose algunos a los límites de los reinos de la Nueva España. Sus actividades se desarrollaron en los distintos espacios geográficos de las antiguas divisiones territoriales del siglo XVI y XVII. Francisco Rodríguez menciona, como los obispados de Guadalajara y Durango y el arzobispado de México, se encontraron ligados con el noreste del actual México.⁷⁶⁹ Existieron varias divisiones territoriales en el transcurso de la época virreinal, la división eclesiástica es una de las que Edmundo O’Gorman distingue varias clases:

⁷⁶⁸ Ibid.

⁷⁶⁹ Francisco Javier Rodríguez. *San Nicolás de la Capellanía del Saltillo. La primera capellanía del noreste novohispano* (Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza; Secretaría de Cultura de Coahuila, 2019), 32.

... en primer término, la propiamente dicha , o sea la que divide y subdivide el territorio en porciones sujetas a jurisdicciones correspondientes a la jerarquía propia de la Iglesia; después la división de las llamadas provincias de evangelización, formadas por determinadas regiones encomendadas a las órdenes monásticas para la difusión y arraigo de la religión católica ente los infieles, y por último, la división judicial eclesiástica, motivada por el distrito de los tribunales del Santo Oficio.⁷⁷⁰

De igual manera otra de las definiciones que se puede tener sobre este tipo de divisiones territoriales es la de Enrique Dussel, donde estos límites sobrepasan más allá de las divisiones geográficas a los grandes territorios que todavía eran inexplorados, los cuales anexaban como parte del obispado dichas extensiones a pesar de ser carentes de pobladores:

Fijar los límites es ante todo en la época colonial determinar a qué diócesis pertenece tal o cual *comunidad humana*. No se dividía la diócesis por una línea territorial, sino por una pertenencia comunitaria. Era tal o cual pueblo o ciudad los que pertenecen al obispado, y no tal o cual territorio quizá inexplorado o desértico. Sin embargo, por necesidad pedagógica, hemos trazado los mapas contando siempre con las comunidades que los constituyen y aplicando el principio de la «cercanía». Es decir, entre dos comunidades limítrofes -pertenecientes a dos obispos distintos- la línea divisoria pasa por el medio de ambas.

⁷⁷⁰ Edmundo O'Gorman. *Historia de las divisiones territoriales de México* (México: Editorial Porrúa, 1985), 4-5.

La delimitación de los obispados era un derecho que el Patronato se había reservado, pero en verdad no se apoyó en una explícita concesión papal.⁷⁷¹

En 1741, durante el gobierno episcopal del obispo de Guadalajara Juan Leandro Gómez de Parada Valdez y Mendoza⁷⁷² se realizaron una serie de mapas con trazos de la extensión norteña del entonces obispado de Guadalajara. Las marcas enviadas por el cura de Sierra Pinos⁷⁷³ en contestación a Manuel Rico, menciona la descripción de las distancias entre villas y misiones del Nuevo Reino de León como de la Nueva Extremadura y parte de Nuevo Santander.⁷⁷⁴ En los mapas que son de una elaboración sencilla se logra observar la distribución de templos. El trazo de la ruta presenta un corredor de una gran extensión en los puntos de la

⁷⁷¹ Enrique Dussel, coord., *Historia general de la Iglesia en América Latina: Introducción general*, Tomo I. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 427.

⁷⁷² En diciembre del mismo año se encontró el obispo en visita pastoral en Saltillo.

⁷⁷³ Ahora municipio de Pinos, Zacatecas.

⁷⁷⁴ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), sección gobierno, Saltillo 1659 -1779, c. 1. Se hace la mención de los siguientes lugares: Saltillo, Coahuila (Monclova), Monterrey, Villa de Cadereyta (Cadereyta), Valle del Pilon (Morelos), Boca de Leones (Bustamante), Villa de Serralvo (Cerralvo), Misión de San Cristóbal, Valle de Labradores (Galeana), Misión del Río Blanco (Aramberri), San Antonio de los Llanos (Hidalgo, Tmps.), Villa de Linares, Misión de Gualaguas (Aguaqueguas), Misión de la punta (Lampazos), Misión Santiago (Valladares), Misión de la Caldera (Candela), Misión del Peyote, Misión del Río Grande del norte, Misión de la Concepción, Misión de la purificación.

región de Nueva Extremadura, se le añaden las leguas de distancia aproximada entre las parroquias de las villas y misiones mencionadas.

Desde Saltillo se recorrían 50 leguas a Coahuila (Monclova), 53 leguas a Cabeza de las misiones del río del norte (San Juan Bautista del Río Grande),⁷⁷⁵ 10 leguas a Cabeza de las misiones del Pellote (Villa Gigedo),⁷⁷⁶ 31 leguas a la Misión de la Candela, 4 leguas a la Misión de Santiago (Valladares), 4 leguas a la Misión de la Punta (Lampazos), 15 leguas a Boca de Leones (Bustamante), y 24 leguas hacia el sur para llegar a Monterrey, 6 leguas a la Villa de Cadereyta, 12 leguas al Valle del Pílon (Montemorelos), 7 leguas hacia la Misión de la Concepción (Purísima), 7 leguas a la Misión de la Purificación, 7 leguas a la Misión de San Cristóbal (Hualahuises), 12 leguas a la Villa de Linares, 20 leguas a San Antonio de los Llanos,⁷⁷⁷ 18 leguas a la Misión del Río Blanco,⁷⁷⁸ 32 leguas a la Misión de los Labradores (Galeana), 25 leguas a la Misión de Guadalupe, 28 leguas a Rocha de Serralvo (Cerralvo), y 7 leguas a la Misión de Gualeguas (Agualegua).⁷⁷⁹ Esta ruta marca una fuerte tendencia hacia

⁷⁷⁵ Actualmente Guerrero, Coahuila.

⁷⁷⁶ Actualmente Villa Unión, Coahuila.

⁷⁷⁷ Comprende parte del territorio de Hidalgo, Tamaulipas.

⁷⁷⁸ Se integran los municipios de Aramberri, General Zaragoza y Doctor Arroyo de Nuevo León.

⁷⁷⁹ AHAG, sección gobierno, Saltillo 1659 -1779, c. 1.

el Nuevo Reino de León y proporciona un panorama para lo que conformaría décadas posteriores el obispado de Linares. Fueron tan sólo cinco templos parroquiales como de misión los que se encontraron mencionados desde 1741, en lo que es lo perteneciente al actual territorio de Coahuila, Saltillo, Monclova, Rio Grande, Misión de Pellotes, Candela, Misión de Valladares que eran administrados por el obispado de Guadalajara.⁷⁸⁰

En 1777 se erigió el obispado de Linares, desmembrándose de la diócesis de Guadalajara las provincias de Coahuila y Texas, Nuevo Reino de León y la villa del Saltillo. Los pueblos de Jaumave, Palmillas, Real de los Infantes y Tula además se transfirieron del obispado de Valladolid y la parte sur de la barra de Tampico y toda la Huasteca del arzobispado de México.⁷⁸¹ Este nuevo obispado en el noreste de la Nueva España tendría su sede en la villa de San Felipe de Linares, pero esta no logró ser establecida en los primeros años de su fundación.

Por lo tanto, los primeros obispos radicaron en Monterrey y en algunos casos incluso, se solicitó el cambio de la sede a Saltillo, al valle de Santa

⁷⁸⁰ Parte de la región sur del estado de Coahuila perteneció a la jurisdicción del obispado de Durango por lo que los templos de Viesca, Parras y General Cepeda pertenecieron a dicha jurisdicción hasta finales del siglo XIX.

⁷⁸¹ Francisco Javier Rodríguez, "Un asiento incierto. La inestable sede del obispado de Linares, 1736-1800," *Revista Coahuilense de Historia*, no. 106 (julio-septiembre de 2014), 113.

Rosa (Múzquiz) e incluso Santander. La decisión final de establecer la sede en Monterrey como cabecera del obispado se tomó en 1792.⁷⁸²

Dentro de estos territorios norteños se enclavaron primeramente los obispados de Guadalajara⁷⁸³ abarcando el norte de la Nueva España y posteriormente el de Durango⁷⁸⁴ en el noroccidente.

El mapa diocesano norteño que antes perteneció a Guadalajara como a Durango se reconfiguró debido a la creación de la diócesis de Linares en 1777.⁷⁸⁵ El territorio que definió la creación del nuevo obispado incluyó parte de las diócesis de Guadalajara y de Valladolid (Michoacán). Se conformó por los territorios del Nuevo Reino de León, Coahuila y Texas, y Saltillo que pertenecían al obispado de Guadalajara y Jaumave, Palmillas, Real de los Infantes y Tula [que pertenecen actualmente al estado de Tamaulipas] que pertenecían al obispado de Michoacán.⁷⁸⁶

⁷⁸² Ibid., 119-123.

⁷⁸³ También conocido primeramente como obispado de Compostela o de la Nueva Galicia.

⁷⁸⁴ Se conoció también como obispado de Guadiana o de la Nueva Vizcaya.

⁷⁸⁵ La bula se llama *Relata*, expedida por el Pío VI el 15 de diciembre de 1777. La sede de Linares fue considerada hasta 1792, ya que se prefirió trasladarla a otro lugar, quedando definitivamente en Monterrey.

⁷⁸⁶ Jesús García Gutiérrez. *Bulario de la Iglesia mexicana. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones, etc. de diócesis mexicanas* (México: Buena Prensa, 1951), 237-238.

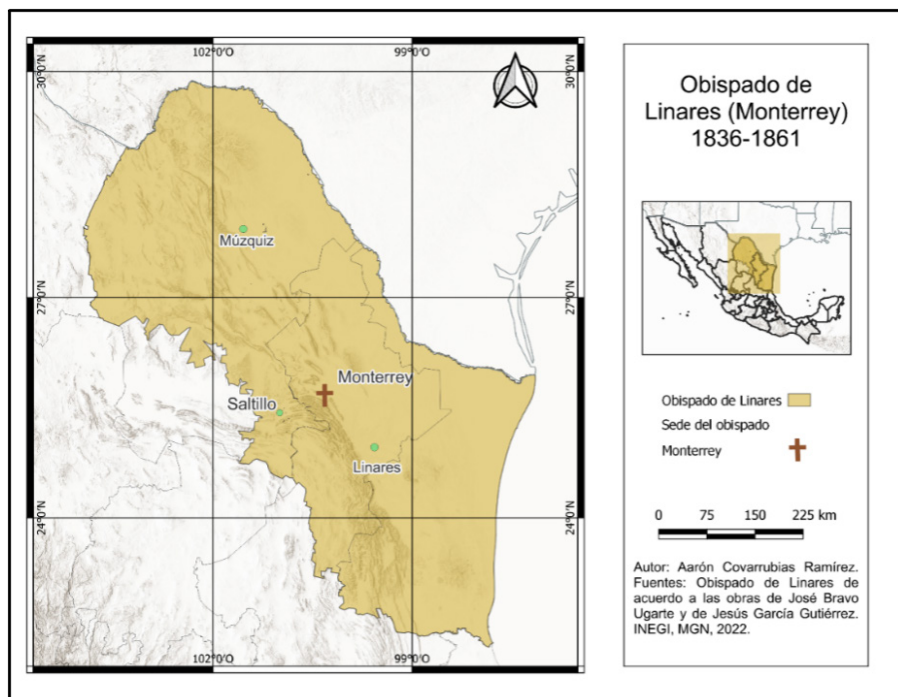
Posteriormente al periodo de revoluciones de independencia y las relaciones con la Iglesia católica, derivó en que el pontífice tuviera un desconocimiento parcial de los territorios americanos. Elisa Cárdenas menciona, que este imaginario colonial europeo que tuvo tres siglos de relaciones entre la Iglesia católica en América, por medio de las Coronas ibéricas y órdenes religiosas se vieron sesgadas por un nuevo orden político que reconfiguró los espacios de cada nueva nación, de la cual se tenía una “ignorancia profunda de la geografía y la política” que se vivió en cada rincón y que se configuró con particularidades regionales de la Nueva España.⁷⁸⁷

Fue durante esta primera mitad del siglo XIX que el obispado de Linares sufrió una desmembración de su territorio por causa de la separación de Texas. En 1836, el mapa eclesiástico de la diócesis de Linares quedó marcado por su línea divisora del Río Grande (Bravo), tras la separación del territorio de Texas, el obispado de Linares se reconfiguró adecuándose al territorio de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas (véase mapa 1). La extensión territorial del obispado de Linares congregó ahora tres estados, que contaron con características si-

⁷⁸⁷ Elisa Cárdenas Ayala. *Roma: El descubrimiento de América* (México: El Colegio de México, 2018), 32.

milares, siendo la región del noreste de México el paso de un corredor para el comercio que prosperaría hasta finales del siglo XIX.

Figura 1. Obispado de Linares (Monterrey) de 1836-1861.



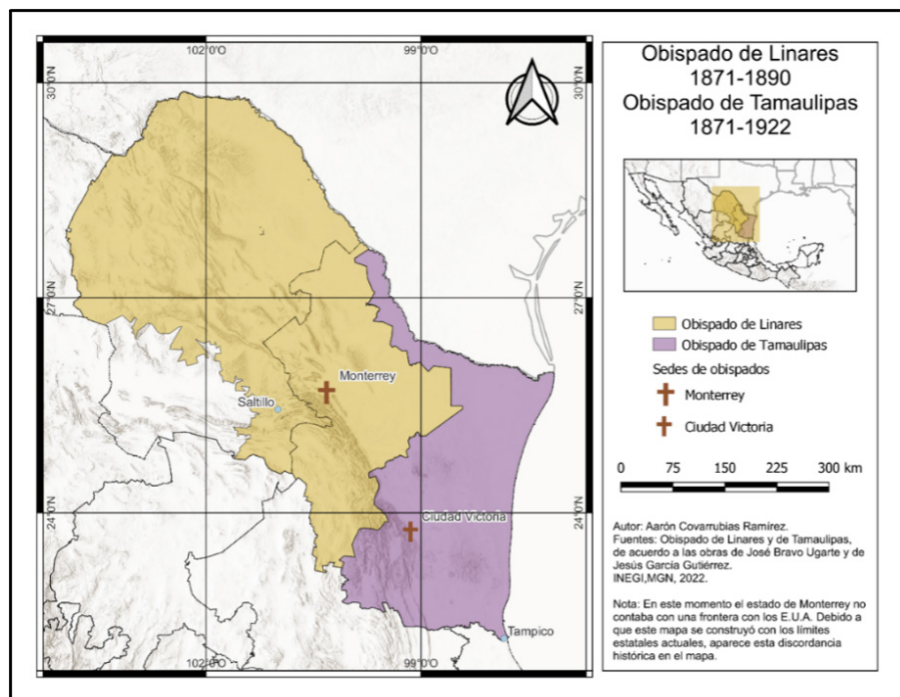
Fuente: elaboración propia.

En el caso del obispado de Tamaulipas éste se demarcó a los límites territoriales del propio estado. Esta diócesis fundada en un territorio apenas explorado en el siglo XVIII y con asentamientos de poco más de 100 años, tuvo la tarea de llevar a un proceso de formación de un obispado enclavado en el noreste y costas del Golfo de México. Dicha acción se le confirió al franciscano Francisco Ramírez y González, quien fue vicario apostólico de Tamaulipas,⁷⁸⁸ y se asignó como vicario general a Juan J. Calixti. A partir de 1861 se contó con dos sedes episcopales en el noreste mexicano, La sede de Linares (Monterrey) y la de Tamaulipas, primero como un vicariato apostólico y finalmente elevada a diócesis en 1871. El primer obispo de Tamaulipas fue Ignacio Montes de Oca y Obregón, quien gobernó la sede de 1871 a 1879. Esta diócesis, tras la separación de la de Linares seguía siendo una extensión territorial reducida y contigua al estado de Nuevo León y la mayor parte de Coahuila (véase mapa 2).⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ La designación de un Vicario Apostólico es un puesto para aquellos prelados que se encargan de administrar una sede vacante o también se puede presentar como “obispo titular de una sede en un país desprovisto de diócesis católicas o en el que se ha roto la sucesión apostólica”

⁷⁸⁹ José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939* (México: Editorial Buena Prensa, 1941), 58.

**Figura 2. Obispado de Linares de 1871-1890
y obispado de Tamaulipas de 1871-1922.**



Fuente: elaboración propia.

Según Jean Meyer, la Iglesia católica a mitad del siglo XIX enfrentó uno de los periodos más convulsos para las relaciones entre el Estado e Iglesia. Fue hasta la llegada de Porfirio Díaz cuando se instauró un gobierno y política por encima de las facciones de la época. Esto fue aprovechado por los obispos que vieron una oportunidad de

renacer durante este periodo de unidad nacional, por lo que apoyaron desde toda su jerarquía al gobierno porfiriano. Aunque las leyes de Reforma se mantuvieron vigentes durante el gobierno de Díaz, se dejó clara una conciliación del Estado e Iglesia, así como una “coexistencia de voluntades divergentes en el interior de la sociedad”.⁷⁹⁰

Un aspecto que dio forma al estado de Coahuila fue el progreso durante este periodo que se consolidó en las diferentes regiones del país y que, gracias al impulso y desarrollo de las vías férreas, permitió una conexión internacional desde Torreón hasta Paso del Norte (Ciudad Juárez, Chihuahua) por medio del Ferrocarril Central, el cual conectaba hacia la ciudad de México. Es durante el Porfiriato cuando la región de La Laguna, la cual abarca el territorio entre Coahuila y Durango, que comenzó a adquirir un impulso en el sector agrícola.⁷⁹¹ Este impulso, sumado a la expansión y llegada del ferrocarril, atrajo a inversionistas extranjeros a que se establecieron en algunas regiones del noreste. Estos, trajeron consigo nuevas expresiones culturales e ideas, incluyendo las religiones protestantes. El transporte rudimentario de carava-

⁷⁹⁰ Jean Meyer, *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, vol. 2 (México: Siglo XXI Editores, 2013), 44.

⁷⁹¹ Luis González y González, *Alba y ocaso del porfiriato* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 13.

nas de carretas o de animales, fue sustituido por el acero de los trenes, que permitía un mejor y más rápido desplazamiento de personas y mercancías a nivel regional como nacional (véase mapa 5).

Con las redes ferroviarias en el norte mexicano, Mario Cerutti menciona como es que se generaron “lazos firmes y prolongados con otros espacios económicos regionales dentro de un sistema productivo que tiende a convertirse en nacional.”⁷⁹² Dentro de las líneas grandes que cruzaron los estados norteros crearon “nudos” en el entramado de vías férreas, que se vinculaban a las capitales de los estados además a otras áreas productivas que se encontraron vinculadas por los ramales menores (que eran de pocos kilómetros) que se conectaban a las líneas férreas principales. Las redes de ferrocarriles además de conectar a las poblaciones de Coahuila establecieron un mejor desplazamiento para los curas y sacerdotes dentro del obispado, facilitando el poder hacer visitas a otras comunidades o la propia capital de ser necesario.

⁷⁹² Mario Cerutti, “Ferrocarriles y actividad productiva en el norte de México, 1880-1910. Inversiones extranjeras y división del trabajo al sur del río Bravo,” en *Las inversiones extranjeras en América Latina, 1850-1930. Nuevos debates y problemas en historia económica comparada*, coord. Carlos Marichal (México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1996), 180.

A finales del siglo XIX, la *pax* porfiriana trajo a la Iglesia católica mexicana una nueva reestructuración de diferentes diócesis. Esto cambió con el pronunciamiento de la bula papal de León XIII, la cual, reconfiguró el mapa de los territorios eclesiásticos en México. La creación de las nuevas provincias eclesiásticas (arquidiócesis) de Durango, Linares y Oaxaca, presentó en conjunto nuevas diócesis que se complementarían en algunas provincias. Saltillo que fue fundada en el 1891 se incorporó a la provincia eclesiástica de Linares, la cual se conformó por los obispados de San Luis Potosí, Tamaulipas y Linares (Monterrey) como arquidiócesis.

La erección del obispado de Saltillo, sufragánea de Linares

Para entender la formación de la diócesis de Saltillo se debe tomar en cuenta que esta se desprendió del territorio del obispado de Linares en 1891, de la misma manera que Linares se había desprendido del territorio de la diócesis de Guadalajara en 1777. Solo el territorio que comprendía de la Laguna al suroeste del estado de Coahuila fue administrado por el obispado de Durango desde el siglo XVII.

Además, es importante recordar que, durante la segunda mitad del siglo XIX, se desprendió del obispado de Linares la sede de Tamaulipas. Una serie de cortes fueron reduciendo a esas diócesis de miles de kilómetros a unos cientos, convirtiéndose en espacios que se condicionaron de los antiguos reinos del virreinato a los límites civiles de los estados.

La bula *Illud in primis*,⁷⁹³ emitida por el Papa León XIII el 23 de junio de 1891, tenía como objetivo reorganizar varias jurisdicciones eclesiásticas en México, el estado de Coahuila sería uno de los territorios en los que se erigió una de las nuevas sedes episcopales.⁷⁹⁴ En este documento se estableció la necesidad de reducir la extensión de algunas diócesis para así poder crear nuevas sedes y mejorar el servicio pastoral a los fieles. Una de las diócesis más extensas en ese momento era la de

⁷⁹³ Bula: el más formal y autoritario de los documentos emitidos a nombre del sello del Papa; toma su nombre del sello de plomo o *bull*a que se le adjuntaba hasta 1878. Desde esta fecha los documentos llevan un sello de cera roja sobre el pergamino. A pesar de la mención en el *Diccionario de religiones* de Edgar Royston Pike, la bula de *Illud in primis* de 1891 presenta todavía un sello de plomo y carece de sellos de cera. Las bulas transmiten las decisiones papales sobre cuestiones doctrinales y temas semejantes de la mayor importancia. Se redactan en latín y se las designa por sus palabras iniciales. Edgar Royston Pike, *Diccionario de religiones* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 80.

⁷⁹⁴ AHAG, *Bula de nuestro santísimo padre el papa León XIII por la cual erige en México tres nuevas provincias eclesiásticas y cinco nuevas diócesis* (Oaxaca: Imprenta de Lorenzo San-German, 1891).

Linares, que comprendió en un principio las parroquias del noreste de México (Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y, antes de 1836 Texas).⁷⁹⁵ La bula decretó la creación de la diócesis de Saltillo y estableció la creación de seminarios según su número de clero y necesidades; establecer un Capítulo Catedral y en caso de no poder nombrar vicarios consiliarios, aptos para apoyar al obispo en sus funciones.⁷⁹⁶

Las adaptaciones que se dieron de los obispos a los estados civiles mexicanos durante la segunda mitad del siglo XIX respondieron a una reorganización eclesiástica que superó a las hechas periodo virreinal, pero aun existieron esos estados sobre todo los norteros, los que al ser los de una mayor extensión territorial contaban con grandes regiones con poblados alejados a los centros urbanos. Esta reconfiguración contó con una característica presente en algunas de las erecciones de obispos de la segunda mitad del siglo XIX, la cual adaptó los límites de la sede eclesiástica a los del estado de la república mexicana.

⁷⁹⁵ Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939*, 52.

⁷⁹⁶ Durante los primeros años de vida del obispado de Saltillo, se le conoció por el nombre primitivo de la capital de Coahuila, la Villa del Saltillo, haciendo referencia de la preposición de “del” hasta 1905. A partir de la llegada del obispo Jesús María Echavarría la preposición se dejó de utilizar la contracción quedando en “de” en futuras menciones.

Al formarse un obispado dentro de un estado se daba una mejor administración espiritual, ya que los límites civiles que se habían establecido con cada entidad federativa, y no teniendo que lidiar con las antiguas extensiones que alcanzaban varios territorios de otros estados. Los obispados de San Luis Potosí, Zacatecas, Tamaulipas, Tabasco, Tepic (Colima), Sinaloa, Cuernavaca (Morelos), Chihuahua (capital), Campeche, Aguascalientes y Saltillo (Coahuila) fueron ejemplos que tuvieron estas adaptaciones a los límites espaciales del propio estado en que se fundaron dichas diócesis. Estos límites podían llegar a atenderse una pequeña parte vecina del estado colindante, mientras se tuviera un acuerdo. Un ejemplo es el de Tepic, que se conformó en el estado de Nayarit, el cual lo conformaban cinco distritos, pero se le añadió para su atención eclesiástica el distrito de Mascota, que perteneció a Jalisco en lo territorial, y que perteneció a la arquidiócesis de Guadalajara.⁷⁹⁷

Algunos de los nuevos territorios eclesiásticos formados en la segunda mitad del siglo XIX corrieron con suerte de no tener que invertir en la construcción de un seminario diocesano, lo cual fue una ventaja para la formación local de sus sa-

⁷⁹⁷ Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939*, 21 y 53.

cerdotes en la región. El caso de la formación del obispado de Sinaloa es un ejemplo de ello, ya que contó con el beneficio que, al desprenderse del territorio del obispado de Sonora, Culiacán era la sede del seminario el cual pasó a ser una diócesis en 1883, contando con su propio seminario establecido desde un principio, y quedando Sonora sin su seminario. Caso contrario a Sinaloa fue la diócesis de Saltillo, tenía que buscar un espacio para comenzar a establecer un seminario diocesano, esto debido a que su clero se formaba tanto en Monterrey como en seminarios de otras sedes.

Además de las modificaciones propuestas para reorganizar la diócesis de Linares, desmembrando un número de parroquias con las que se formó en un inicio la diócesis de Saltillo, la bula *Illud in primis* dispuso la erección de las sedes obispaes de Chihuahua, Tepic, Cuernavaca, y Tehuantepec, este último contó con el número de 30 parroquias para conformar inicialmente la diócesis. La diócesis de Cuernavaca se conformó por 32 parroquias y algunas vicarías, mientras que la de Tepic contó con 31 parroquias inicialmente, mientras que la diócesis de Chihuahua contó con 46 parroquias para conformar el nuevo obispado. Saltillo fue la diócesis que presentó un número mucho menor de parroquias para su erección,

pues solamente se trataría de 18 (15 que se segregaron de Linares, y tres desmembradas de la diócesis de Durango).⁷⁹⁸

A finales del mes de octubre el obispado de Saltillo quedó erigido tras haberse dado una lectura de la bula y quedar asentada en el libro de gobierno de la parroquia de Santiago, fue a través de la secretaría del ahora arzobispado de Linares (Monterrey) que por instrucción del arzobispo de Guadalajara se debía de establecer una fecha y realizar la lectura debida del documento en la capital de Coahuila:

Secretaría del gobierno eclesiástico del arzobispado de Monterrey.

La Santa Sede Apostólica delegó sus facultades al Ilmo. Sr. arzobispo de Guadalajara⁷⁹⁹ que felizmente rige y gobierna a esta metrópoli, para la ejecución de

⁷⁹⁸ AHAG, *Bula de nuestro santísimo padre el papa León XIII*, 2-4. Estas fueron las parroquias con las que iniciaría la diócesis y que se mencionan en la bula: En Saltillo, con Santiago Apóstol como catedral del obispado, además de San Esteban Protomártir; en Arteaga, San Isidro Labrador; en Ramos Arizpe, San Nicolás de Tolentino; en Candela, la de San Carlos Borromeo; en Monclova, una dedicada a Santiago Apóstol; en San Buenaventura, la de San Buenaventura; en Nadadores, Nuestra Señora de las Victorias; en Cuatro Ciénegas, la de San José; en Santa Rosa (ahora Múzquiz), la de Santa Rosa de Lima; en San Fernando de Rosas (ahora Zaragoza), dedicada a San Fernando III; en Nava, la dedicada a San Andrés; en Piedras Negras, la de Nuestra Señora de Guadalupe; en Río Grande (ahora Guerrero), la de San Juan Bautista del Río, y en Progreso, la de San José. Mientas que las de Álamo de Parras (ahora Viesca), dedicada a Santiago Apóstol; Matamoros de la Laguna, dedicada a Nuestra Señora del Refugio y Parras de la Fuente, dedicada a Santa María, (véase mapa 3).

⁷⁹⁹ En ese entonces fue el arzobispo de Guadalajara Pedro Loza y Pardavé.

la Bula expedida en trece de agosto de este año, *illud in primis* relativa al nuevo orden Jjerárquico que establece para la Iglesia Mexicana. Y el venerado, mencionado señor arzobispo se sirvió subdelegarme las facultades de necesarias para ser efectiva la suprema disposición pontificia en lo que ve a la dirección del arzobispado de Monterrey, y a la del nuevo obispado del Saltillo.

Habiendo cumplido la comisión que me señaló el insigne Pastor Metropolitano, lo cual consta por un documento que contiene todo lo que se practicó conforme a la Bula y a las instituciones especiales, que por decreto se me dieron al efecto, cuya constancia según el tenor del mismo decreto se agregó a este para el expediente respectivo; pongo en conocimiento de los señores curas, sacerdotes y diocesanos de Coahuila, que hoy a las diez del día en la Iglesia de Santiago del Saltillo leí el supremo decreto y declararé establecida y erigida, con las formalidades que el derecho y las instrucciones mencionadas prescriben, el obispado del Saltillo, ajustándome enteramente a la Bula y decreto, y con la solemnidad que este manda, como se ven en la ya referida constancia.

La extensión territorial de este nuevo obispado es la misma que tiene el estado de Coahuila, sus límites y línea divisora son unos mismos, de modo que los pueblos, congregaciones, haciendas y ranchos que obedecen en lo civil al gobierno de Coahuila, forman el obispado del Saltillo y esta están bajo la jurisdicción eclesiástica de esta diócesis para la administración de los Santos Sacramentos, asuntos espirituales y de más negocios de Gobierno Eclesiástico.

Las parroquias, que forman la antes dicha nueva diócesis, son: Santiago y San Esteban en la ciudad de Saltillo, Arteaga, Ramos Arizpe, Candela, Monclova, San Buenaventura, Nadadores, Cuatro Ciénegas, Santa Rosa, San Fernando, Nava, Piedras Negras, Río Grande, Progreso, Sierra Mojada,⁸⁰⁰ que antes per-

⁸⁰⁰ A pesar de no ser mencionada en la bula la parroquia de Sierra

tenecían al obispado de Monterrey, segregándose de éste para establecer el del Saltillo. Además se le agrega en la parroquia de Parras, Álamo de Parras y Matamoros de la Laguna que se administraban por el obispado de Durango como también una pequeña parte territorial que contiene los puntos, La Ventura, Gómez Farías, Encarnación, San Carlos y algunos otros lugares que siendo del estado de Coahuila los administraba el cura de Mazapil estos y aquellos quedan separados de los obispados de Durango y Zacatecas por disposición pontificia, lo que conviene tenga entendido los señores curas y diocesanos para la eficaz y válida administración especialmente en actos que requieran jurisdicción y para el buen orden y costumbres que se observan entre los obispados y parroquias al tratar sus negocios.

En virtud de la Bula ya citada, la Iglesia de Santiago del Saltillo, queda establecida y elevada al grado y honor de Catedral que debe llamarse de Santiago Apóstol y la silla episcopal estará en la misma ciudad de Saltillo. Teniendo y gozando el clero y los nuevos diocesanos sus derechos, jurisdicciones, honores, gracias, favores y privilegios que el derecho común concede a un obispado como el que constituyen en la jerarquía de la Iglesia de Dios los dichosos hijos de Coahuila. Por ahora el ilustrísimo señor Dr. D. Jacinto López que administra el arzobispado de Monterrey, administrará también el obispado del Saltillo por designación del señor Delegado Apostólico hasta que Ntro. Sto. Padre León XIII Supremo Jerarca felizmente reinante nombre el primer obispo y tome posesión de su Iglesia.

Como Dios Ntro. Sr. se ha dignado en su bondad y misericordia regalar tan gran favor distinguido honor y especial gracia al estado de Coahuila y su capital, por la autorizada voz del augusto Vicario de Je-

Mojada [posiblemente por su desconocimiento desde Roma] se integró en la lectura que hizo Santiago Garza Zambrano desde la secretaría del arzobispado de Monterrey. El templo de Sierra Mojada está dedicado a Nuestra Señora del Refugio.

sucristo, el clero y los diocesanos deberán bendecir sin cesar y dar gracias a su Divina Majestad coma y a su Santísima Santidad presentarle pruebas de verdadera gratitud, amor filial, entera obediencia, acatamiento y profunda veneración, siendo piadosos y muy fieles hijos amantes del Stmo. Padre.

En tal virtud, los señores curas y sacerdotes encargados de alguna iglesia, leerán esta circular *inter missarum solemnity* el primer día festivo después de su recibo, procurando y preparando con tiempo mayor solemnidad para ese día según las circunstancias de cada iglesia, acabada la santa misa cantarán las preces en acción de gracia y para terminar regresarán las la estación al Divinísimo Señor Sacramentado, rogando según lo los deseos del insigne Vicario de Jesucristo y para que Dios le conserve y libre de sus enemigos.

Copiarán está en el libro de gobierno de la parroquia y tendrán que anotar la fecha de la erección del obispado en sus libros respectivos para el arreglo de pagos y demás cuentas. Dada en el Saltillo a 30 de octubre de 1891

Santiago Garza Zambrano igual una rúbrica es copia.⁸⁰¹

El obispado de Saltillo, al ser erigido el 30 octubre de 1891, no contó con un obispo desde el principio, por lo que fue administrado por el jerarca de la provincia eclesiástica a la que pertenecía el obispado ahora territorialmente adscrito al arzobispado de Linares, lo cual se mencionó en la carta pastoral del arzobispo Jacinto López: “[...] Nos quedamos de pronto encargados provisionalmen-

⁸⁰¹ Archivo Parroquial del Sagrario de la Catedral de Saltillo (APSCS), libro de Gobierno 4, 1858-1906.

te de su gobierno y administración, como lo estamos hasta ahora, de la del nuevo Obispado del Saltillo, en espera de que la Santa Sede, en uso de la autoridad soberana, la proveyese de Pastor propio u Ordinario...”⁸⁰²

A esta nueva configuración eclesiástica en el noreste se le conoció como la Provincia Eclesiástica de Linares. Según la bula *Illud in primis*, estaría conformada desde 1891 con los obispados de San Luis Potosí, Tamaulipas y Saltillo (véase mapa 4).⁸⁰³ En el año de 1893 el cuadro estadístico de la administración parroquial en la Provincia Eclesiástica de Linares era de un total de 106 parroquias y 28 vicarias. El arzobispado de Linares contaba con 25 parroquias y 9 vicarias, el obispado de San Luis Potosí con 39 parroquias y 18 vicarias, el obispado de Tamaulipas con 20 parroquias sin ninguna vicaria y en el obispado del Saltillo contaba con 20 parroquias y una vicaria.⁸⁰⁴ A las primeras parroquias con las que se había erigido la diócesis de Saltillo se agregaron dos más la de San Pedro de las Colonias⁸⁰⁵ en la región de La Laguna y la de

⁸⁰² AHAM, *Carta pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. D. Jacinto López a sus diocesanos acerca de la reciente erección de esta arquidiócesis de Linares y de su nombramiento de Primer arzobispo de la misma* (Monterrey: Tip. Calle Dr. Mier, 8 mayo, 1892), 7.

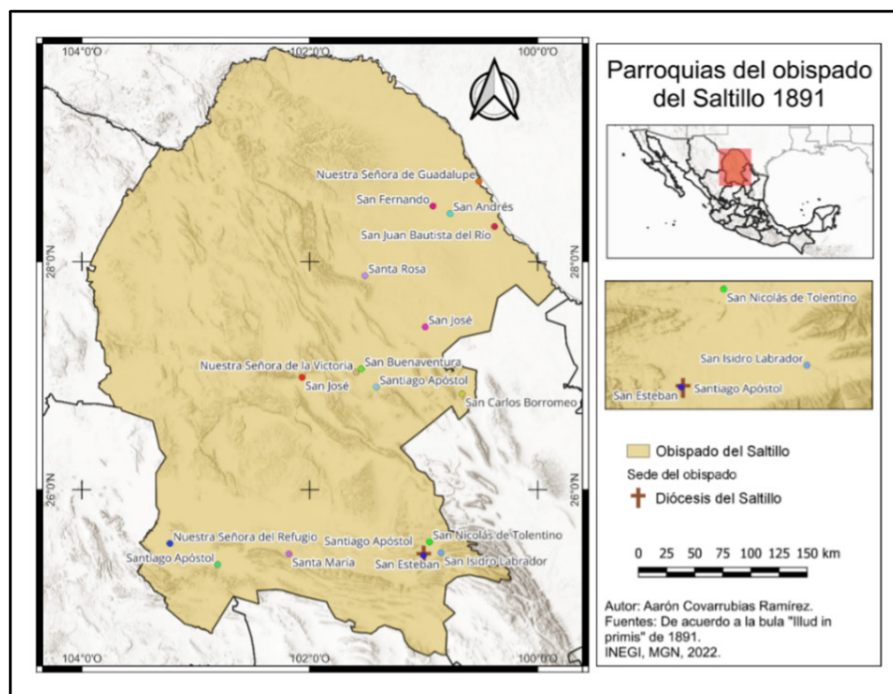
⁸⁰³ AHAG, *Bula de nuestro santísimo padre el papa León XIII.*

⁸⁰⁴ AHAG, Biblioteca Francisco Orozco y Jiménez, Sección Misceláneas, no. 21.

⁸⁰⁵ Dedicada a San Pedro.

Sierra Mojada, al occidente de Cuatro Ciénegas. También se contó con la vicaría de San Francisco en General Cepeda, la cual era administrada en el pasado por el obispado de Durango.

Figura 3. Parroquias del obispado del Saltillo en 1891.



Fuente: elaboración propia.

En las décadas siguientes, el crecimiento en el número de parroquias de la diócesis de Saltillo fue relativamente lento. Si nos adelantamos unos años, en la obra de Bravo Ugarte se presentan varios agregados de parroquias a la sede de la diócesis, siendo en total de 26 para 1941 año en que se publicó su libro.⁸⁰⁶ El comenzar con la administración de un obispado de esta dimensión requirió una tarea demandante para su primer obispo, a pesar de que las vías de comunicación estaban ya instaladas, poblaciones se encontraban alejadas de los puntos troncales que pasaban cerca de algunas villas y ciudades.

En cuanto al número de habitantes en el estado de Coahuila, Pablo M. Cuellar menciona las siguientes cifras: en 1886 en el censo de los gobiernos estatales de Evaristo Madero y el general Cervantes marcan un total de 144,594; posteriormente en 1895 se cuentan a 245,223; en 1900 eran 296,975⁸⁰⁷ y en 1910 fueron 362,092 habitantes.⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana*, 49. Las parroquias que conformaron la diócesis de Saltillo en 1941 serían: Allende, Arteaga, Concordia, Cuatro Ciénegas, El Coyote, General Cepeda, Matamoros, Monclova, Múzquiz, (Sta. Rosa), Nueva Rosita, Ocampo, Parras, Parras: El Rosario, Piedras Negras, Porvenir, Ramos Arizpe, Sabinas, Saltillo: Sagrario, Saltillo: San Esteban, San Pedro, Torreón: El Carmen, Torreón: Guadalupe, Viesca, Villa Acuña, Villa Unión y Zaragoza.

⁸⁰⁷ Número corregido en la tabla número 2, siendo una diferencia de 320 habitantes.

⁸⁰⁸ Pablo M. Cuéllar Valdés, *Historia del Estado de Coahuila* (Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de Cultura,

En la capital del estado el número de habitantes fue en 1886 de 21,413, mientras que en el resto del municipio de Saltillo eran de 34,074. En 1900 la cifra de los habitantes de la capital fue de 23,996, mientras el total fue de 40,442 personas.⁸⁰⁹ Es en el censo de 1900, donde la población que radicó en Coahuila se concentró sobre todo en las ciudades de Saltillo, Ramos Arizpe, General Cepeda, Monclova, Sierra Mojada, Múzquiz, Parras, San Pedro, Torreón, Matamoros y Piedras Negras los cuales fueron ciudades que rebasaban los 10,000 habitantes⁸¹⁰ esto se muestra en la Tabla 1.

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011), 358.

⁸⁰⁹ Ibid., 245.

⁸¹⁰ *División territorial de la República Mexicana formada con los datos del censo verificado el 28 de octubre de 1900*, (INEGI), <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825010003>. Otros poblados que contaron con una población mayor a los 5,000 habitantes fueron: Arteaga, Sabinas, San Buenaventura, Viesca, Jiménez y Zaragoza. Mientas que la población menor a 5,000 habitantes eran Cuatro Ciénegas, Juárez, Romero Rubio (Candela), Nadadores, Abasolo, Ocampo, Sacramento, Progreso, Allende, Guerrero, Morelos, Nava, Rosales, Gigedo (Villa Unión) e Hidalgo.

Tabla 1. Estado de Coahuila Censo de 1900.

COAHUILA CENSO DE 1900						
DISTRITO	MUNICIPALIDADES	CATEGORÍA	POBLACIÓN			
			Hombres	Mujeres	Total	%
Centro	Saltillo	Ciudad	20,001	20,441	40,442	24.7%
Centro	Ramos Arizpe	Villa	6,662	5,920	12,582	
Centro	General Cepeda	Villa	6,312	5,786	12,098	
Centro	Arteaga	Villa	4,182	3,850	8,032	
Monclova	Monclova	Ciudad	7,424	7,176	14,600	25.4%
Monclova	Sierra Mojada	Villa	6,696	6,144	12,840	
Monclova	Múzquiz	Villa	6,051	5,157	11,208	
Monclova	Sabinas	Villa	3,492	2,918	6,410	
Monclova	San Buenaventura	Villa	2,762	2,805	5,567	
Monclova	Cuatro Ciénegas	Villa	2,451	2,264	4,715	
Monclova	Juárez	Villa	2,253	2,061	4,314	
Monclova	Romero Rubio	Villa	1,982	2,198	4,180	
Monclova	Nadadores	Villa	1,832	1,825	3,657	
Monclova	Abasolo	Villa	1,344	1,282	2,626	
Monclova	Ocampo	Villa	1,116	961	2,077	
Monclova	Sacramento	Villa	944	876	1,820	
Monclova	Progreso	Villa	671	768	1,439	
Parras	Parras	Villa	9,201	8,912	18,113	18.1%
Parras	San Pedro	Villa	18,573	16,986	35,559	
Viesca	Torreón (cabecera)	Villa	11,769	11,421	23,190	16.1%
Viesca	Matamoros Laguna	Villa	8,176	7,464	15,640	
Viesca	Viesca	Villa	4,711	4,284	8,995	

Río Grande	Porfirio Díaz (cabecera)	Ciudad	6,987	6,481	13,468	15.7%
Río Grande	Jiménez	Villa	4,815	3,661	8,476	
Río Grande	Zaragoza	Villa	3,283	2,647	5,930	
Río Grande	Allende	Villa	2,395	2,114	4,509	
Río Grande	Guerrero	Villa	2,308	2,063	4,371	
Río Grande	Morelos	Villa	1,801	1,783	3,584	
Río Grande	Nava	Villa	1,153	1,090	2,243	
Río Grande	Rosales	Villa	1,066	1,039	2,105	
Río Grande	Gigedo	Villa	442	667	1,109	
Río Grande	Hidalgo	Villa	464	292	756	
Total			153,319	143,336	296,655	100%

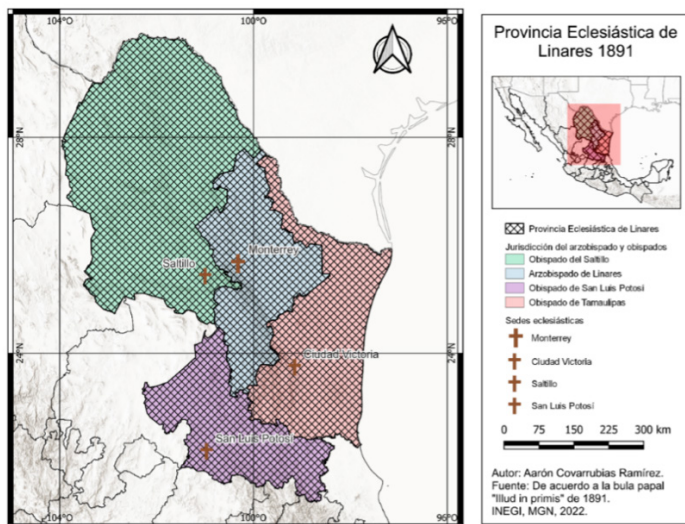
Para 1910 la población protestante era mínima, según el censo de dicho año y publicado hasta 1919, mostró las cifras que se pueden revisar en la Tabla 3. El total de católicos en Coahuila era de un 98%, en comparación con los protestantes que eran apenas un 2%, aunque de la misma tabla se excluyen los griegos, mahometanos (islam), budistas, israelitas (judíos), además son mencionados como “Sin culto”, a los que se ignora si se consideraban ateos, agnósticos o deístas, todo ello de una población total de 362,092 habitantes en 1910, todos distribuidos en Coahuila.

Tabla 2. Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos, 1910

Población por cultos por entidades federativas, conforme a su división política						
Estado de Coahuila ¹						
Distritos	Católicos			Protestantes		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
Centro (Saltillo, Capital)	44,381	43,826	88,207	502	588	1,090
Monclova	47,264	44,263	91,527	1,040	852	1,892
Parras	31,097	28,115	59,212	464	381	845
Viesca	35,698	34,082	69,780	785	605	1,390
Río Grande	22,903	21,861	44,764	539	533	1,072
Total	181,343	172,147	353,490	3,330	2,959	6,289

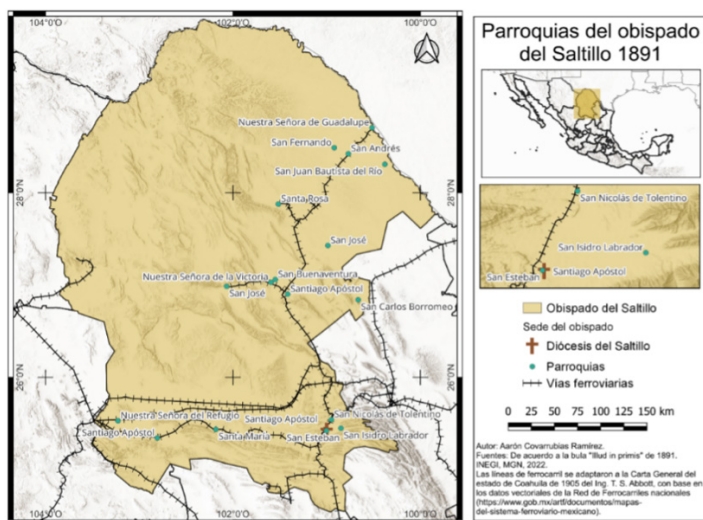
¹ Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos, 1910. Tomo II, 1919, 32-35. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1329/702825003558/702825003558_1.pdf.

Figura 4. Provincia eclesiástica de Linares, según la bula Illud in primis de 1891.



Fuente: elaboración propia.

Figura 5. Parroquias del obispado del Saltillo 1891.



Fuente: elaboración propia.

Gobierno eclesiástico de los obispos Garza Zambrano y Portugal y Serratos

El 13 de marzo de 1893 en la Catedral de Monterrey, los señores Francisco de Paula Balboa (quien tomó posición canónica de la presidencia del cabildo eclesiástico), Santiago Garza Zambrano, Narciso Villarreal, Eleuterio Fernández y Bartolomé García Guerra, dieron fe del acta del Cabildo Eclesiástico sobre el cambio de presidente, ya que Garza Zambrano pasó a ser nombrado obispo de Saltillo, por lo que debió de dejar los cargos que había obtenido. La consagración como obispo se realizó el 9 de abril de 1893, que por unanimidad del cabildo eclesiástico se acordó el apadrinamiento de dicho acto por parte de los canónigos.⁸¹¹ José Gabino Castillo, describe el paso del obispo Santiago Garza Zambrano, quien de 1893 a 1898 gobernó la diócesis de Saltillo mediante un proyecto episcopal que fue de promoción del catolicismo entre los fieles, con un “convencimiento activo, pero sin provocación”, esto tras la secularización de los ámbitos de las esferas políticas entre el Estado e Iglesia católica que se encontraban enfrentadas, sobre todo por el

⁸¹¹ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (AHAM), libro de Actas de Cabildo, no. 4, 1879-1900, 80v.-82. Una vez realizada la consagración del ahora obispo Garza Zambrano, tomó posesión del obispado de Saltillo el 19 de abril.

periodo liberal de la segunda mitad del XIX.⁸¹² Las políticas regionales liberalistas se vieron impulsadas y apoyadas por el gobernador Evaristo Madero, estas promovieron durante este gobierno, la educación dada por institutos protestantes, lo que originó una transformación tanto social como económica de la región.⁸¹³ Una de las situaciones a considerar, era que el desarrollo de grupos protestantes y de las logias masónicas que se formaron en la región, suponían espacios de disputa y amenaza para la religión católica que tenía una presencia consolidada.

Garza Zambrano, al encontrarse instalado como obispo de Saltillo, se dio cuenta del avance que tuvo el protestantismo en la ciudad,⁸¹⁴ reconociendo que desde tiempo atrás, en la región del noreste, en la capital del estado y sede del obispado, ya se encontraban varios templos protestantes, así como una serie de institutos que estaban enfocados en la educación de las mujeres, así como en la formación de futuras normalistas. El Colegio de San Juan Nepomuceno, así como el colegio de

⁸¹² José Gabino Castillo Flores, "Santiago de la Garza Zambrano y el obispado de Saltillo, 1891-1898," en *Proyectos episcopales y secularización en México, siglo XIX*, coord. David Carbajal (México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos, 2020), 204.

⁸¹³ *Ibid.*, 183-184.

⁸¹⁴ La presencia de otras religiones en Saltillo data desde 1883 con registros de bautistas, en 1887 de metodistas y en 1890 la presencia de presbiterianos.

La Purísima⁸¹⁵ se encontraba atendidos ambos por religiosos jesuitas, siendo estos una respuesta a la presencia protestante.

El ambiente conciliador político entre Estado e Iglesia pudo verse de manifiesto, en la manera como figuras municipales, gobernadores, etc., fueron solapadores con algunas de las relaciones establecidas con el clero local, e incluso en lo familiar. A continuación, un ejemplo de este tipo de política, en la que mediante un convenio en 1893 ente el ayuntamiento de Saltillo y el obispo Garza Zambrano, ambas partes resultaron ser beneficiadas de esta cooperación. Aunque el ambiente establecido fuera liberal, la realidad era que había una necesidad de ambas partes para el desarrollo del espacio en que convivían en la ciudad. En Saltillo se solicitó de la presencia del obispo con las autoridades civiles para hacer una obra de acceso para una nueva calle al costado de uno de los templos de la ciudad, todo esto para “la utilidad pública y el beneficio y mejoramiento que se hace a esta ciudad”.⁸¹⁶ La obra implicaba la apertura de

⁸¹⁵ Desde 1886 el colegio de La Purísima fue atendido por las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, que venían de San Antonio, Texas. Se menciona que el colegio de La Purísima era una escuela para niñas ricas en Saltillo, pero también por medio de esta se atendió el abrir una escuela con educación gratuita para niñas pobres.

⁸¹⁶ Archivo General del Estado de Coahuila, (AGEC), fondo Siglo XIX, caja 29, folder 7, expediente 7, 10 fs.

la nueva calle que da a Victoria y pasa a un costado del Teatro Acuña,⁸¹⁷ para lo cual se cedió una parte del terreno perteneciente a la casa cural del templo de San Esteban Protomártir. Esto dividió una parte de la parroquia, sobre todo la casa donde vivió el párroco se redujo en su extensión. El ayuntamiento de Saltillo en acuerdo con el gobierno del estado, haría lo posible por conservar la casa cural “saliendo a la defensa de cualquier denuncia o litigio de que se le de conocimiento y llegase a existir, hasta dejar a la Iglesia en quieta y pacífica posesión de la finca referida”.⁸¹⁸ Friedrich Katz hace mención de que existió una verdadera persecución de parte del Estado hacia los cultos cuando “se abogaban en favor de cambios sociales o políticos”, Los misioneros protestantes, que eran dependientes de sus congregaciones de los Estados Unidos, eran tolerados hasta cierto punto por las autoridades locales porfirianas, pero la Iglesia católica que sólo contaba con sus recursos propios, tuvo que ingeniarse en la manera de cómo

⁸¹⁷ Se trata de la actual calle de Padre Flores.

⁸¹⁸ AGECE, f. SXIX, c. 29, f. 7, e. 7. En el quinto punto del convenio se menciona que en el caso de que se quitará la casa a la Iglesia de San Esteban la casa cural, el ayuntamiento comprará la casa para cederla gratuitamente para la iglesia. Al no poderse comprar la propiedad se pagarán \$800 pesos, valor que se estima, a la Iglesia de San Esteban. Este convenio fue aceptado por el obispo Santiago Garza Zambrano, así como la autoridad civil.

encarar a las misiones protestantes, así como la creación de nuevos templos.⁸¹⁹

El establecimiento de un colegio seminario en la nueva diócesis fue una de las tareas que se debían de obedecer y cumplir al formarse un nuevo territorio diocesano según el Concilio de Trento.⁸²⁰ La formación de un seminario en la región del noreste, favoreció que nuevas generaciones regionales terminaran sus estudios en un lugar cercano a sus raíces, y tuvieran una posterior incorporación dentro del obispado de Saltillo.

Durante este periodo Cecilia Adriana Bautista menciona, como desde Roma se planeaba concentrar la política eclesiástica, lo que ella denomina “una romanización”⁸²¹ garantizando una “formación intelectual sólida del interés del papado” que hiciera frente al avance liberal de la época.⁸²² El desarrollo del Colegio Pío Latinoamericano tuvo

⁸¹⁹ Friedrich Katz, *Ensayos mexicanos* (México: Alianza Editorial, 1994), 202.

⁸²⁰ El caso de los seminarios del noreste, remonta al de la diócesis de Linares el cual tuvo un retraso desde la erección del obispado y decisión del lugar en que se encontraría la sede, la cual finalmente se quedaría en la ciudad de Monterrey a finales del siglo XVIII, conformándose para la educación de generaciones de sacerdotes del noreste desde 1792.

⁸²¹ Cecilia Adriana Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Fideicomiso Historia de las Américas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012), 319.

⁸²² *Ibid.*, 345.

un auge debido a la expulsión de obispos del territorio mexicano como parte de la política de Juárez, después del triunfo de la Reforma. En contraste al desarrollo de las generaciones formadas en el Pío Latino, se encontraban aquellas que hicieron una trayectoria local,⁸²³ enraizada a su propio terruño, como lo fue el caso de Garza Zambrano. Parte de los clérigos egresados del Colegio Pío Latinoamericano alcanzaron rápidamente puestos de poder dentro de la jerarquía mexicana, en donde regía el apego a la figura del pontífice de Roma. En Saltillo, los primeros tres obispos fueron de una formación no Pío Latina, proviniendo de seminarios mexicanos como el Colegio Seminario de Monterrey en el caso de Garza Zambrano, Portugal y Serratos en el Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Zapopan y Echavarría y Aguirre del Colegio Seminario Nacional y Tridentino de Sonora luego llamado Seminario Conciliar de Sinaloa.⁸²⁴

Garza Zambrano emprendió una pastoral local, en contraste con las pastorales de las generaciones Pío latinas de la época, que se considera-

⁸²³ Ibid., 319.

⁸²⁴ No sería sino hasta el año de 1938 cuando se integraría el primer egresado del Colegio Pío Latinoamericano a la diócesis de Saltillo. El obispo, fue Luis Guízar Barragán, egresado en 1918 del Colegio Pío Latino, y obispo de Campeche de 1933-1938, posteriormente fue obispo con derecho de sucesión para la diócesis de Saltillo.

ban como una “élite intelectual y progresista”.⁸²⁵ El clero formado posterior a la Guerra de Reforma se encontró en “una crisis educativa en su sacerdocio, reflejada no sólo en la formación intelectual, sino en la falta de una verdadera disciplina y espiritualidad religiosas”.⁸²⁶ Conforme aparecieron políticas en contra de la Iglesia en algunas regiones, los prelados y clero debían de sortear los problemas enfrentándolos en el momento y resolviéndolos de la mejor manera sin que esto afectara a los integrantes de la religión católica. Santiago Garza Zambrano como el encargado de proporcionar los cimientos al obispado de Saltillo, desde su experiencia previa en el cabildo de la diócesis de Linares, comprendió la región pastoral que tuvo que gobernar y que años después por un breve periodo estuvo nuevamente al tanto del obispado de Saltillo ahora siendo arzobispo hasta su muerte el 25 de febrero de 1907.

A diferencia de las generaciones de seminaristas provenientes de familias distinguidas que estudiaron en el Colegio Pío Latino de Roma, Portugal y Serratos recibió su formación en México.⁸²⁷

⁸²⁵ Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia*, 345-346.

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ José Alberto Moreno Chávez, *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México 1880-1920* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013), 97.

Según Adriana Cecilia Bautista, una característica de las generaciones formadas en Roma es que “el Colegio Pío Latinoamericano da a la Iglesia mexicana la oportunidad de formar un nuevo liderazgo clerical”.⁸²⁸ Sin embargo, los seminaristas que no pudieron acceder al Pío Latino se veían forzados por la realidad y llevaron una formación nacional. En el caso de Portugal y Serratos, la influencia de la tradición familiar se reflejó en su formación, llegando a que, al poco tiempo de egresado del Colegio Apostólico tuviera a su cargo una parroquia.⁸²⁹

Portugal y Serratos pasó diez años como obispo de Sinaloa de 1888 a 1898, fue trasladado el 28 de noviembre de 1898 al obispado de Saltillo, donde tomó posesión el 4 de abril de 1899, posteriormente fue nuevamente trasladado a Aguascalientes el 8 de marzo de 1902, lugar en donde gobernó hasta sus últimos días.⁸³⁰ Durante su estancia como obispo de la diócesis de Saltillo, Portugal y Serratos publicó tres cartas pastorales, las

⁸²⁸ Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia*, 345.

⁸²⁹ A partir de 1869 José María de Jesús Portugal y Serratos fue párroco en el Real de Asientos, en Aguascalientes, hasta su nombramiento como obispo de Sinaloa en 1888. En la parroquia de Asientos ejerció el cargo de párroco por 19 años. En ese lugar prosperó como escritor de obras entorno a la piedad. En 1888 se le confirmó que sería nombrado obispo de Sinaloa, por lo que tuvo que dejar su cargo en Asientos y dirigirse a un retiro espiritual para posteriormente consagrarse en la Catedral de Guadalajara el 8 de diciembre como segundo obispo de Sinaloa.

⁸³⁰ Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la iglesia mexicana*, 49-50.

cuales fueron dirigidas al clero y fieles del obispado de Saltillo.⁸³¹ Las pastorales de José María de Jesús Portugal y Serratos contenían la defensa de su época ante señalamientos en contra de sacerdotes, la transmisión de la devoción al Sagrado Corazón y el anuncio del Gran Jubileo practicado en 1901 en el obispado de Saltillo.

Al llegar en abril a la sede de Saltillo, el obispo Portugal partió a Roma para estar presente en el Concilio Plenario Latinoamericano (1899). En dicho concilio se presentó un fortalecimiento y acercamiento de las iglesias locales y una romanización de estas, siendo más allegadas a la Santa Sede.⁸³² Un tema que se discutió durante el concilio fue la difusión del Sagrado Corazón de Jesús en las cartas pastorales de los obispos. Según Diego R. Piccardo, se hizo mención en la sesión del 3 de junio, citando lo siguiente: “Respecto a las Cartas Pastorales, un obispo pidió que fuesen promulgadas el día de la Consagración del Concilio al Corazón Sacratísimo de Jesús, otro manifestó que la costumbre era publicarlas al término del Concilio. Otro

⁸³¹ Las cartas pastorales que se utilizan son las de: 17 septiembre de 1899, 6 de febrero de 1901 y la del 30 de agosto de 1901. Estas tres cartas pastorales son de autoría del obispo José María de Jesús Portugal y Serratos durante su periodo en Saltillo.

⁸³² Manuel Ceballos, “La Iglesia católica en el porfiriato y en la revolución, 1876–1929,” en *Historia mínima de la Iglesia católica en México*, coord. Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte (México: El Colegio de México, 2021), 177.

agregó que, además de éstas, se redactasen otras con ocasión de la Consagración –por el Romano Pontífice– de todo el mundo al Sagrado Corazón”.⁸³³

Al regreso a la diócesis de Saltillo, Portugal y Serratos, realizó un par de escritos (libros, cartas pastorales), siendo él un productor de obras literarias en años anteriores, expandió sus obras en el tema del Sagrado Corazón. Portugal redactó una obra titulada Última palabra de la Iglesia en el siglo XIX y canto primero de su amor en el XX, o sea, El Sacratísimo Corazón de Jesús (1900),⁸³⁴ la cual corresponde a una orden que se comentó en el Concilio Plenario. La difusión de una devoción que tuvo auge en el cambio de siglo XIX al XX, demostró una red que se iba adaptando al mundo en que se vivía, a través de un mensaje y difusión del amor que se presenta en la figura del Sagrado Corazón de Jesús. El 25 de enero de 1901 José María de Jesús Portugal colocó la primera piedra del Santuario del Sagrado Corazón de Jesús al oriente de la ciudad de Saltillo, un año atrás se había comenzado la recolección de limosnas para edificar el templo⁸³⁵ lo cual era una muestra más de la política devocional que se implementó desde Roma y permeó en la ciudad de Saltillo.

⁸³³ Depósito Académico Digital Universidad de Navarra. “Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899)”. Consultado el 25 de abril 2025, 454.

⁸³⁴ AHFZ, Biblioteca histórica.

⁸³⁵ AHDS, libro de Gobierno 1, 25 de enero de 1901, 44.

José María de Jesús Portugal y Serratos, como obispo de Saltillo, fue quien consolidó parte de la tarea de su antecesor, aunque su periodo corto como ordinario en la sede, su discurso reflejó la lucha que existió en contra de los miembros del clero, así como el implementar una mayor devoción al Sagrado Corazón de Jesús como la defensa de sus creencias entre la feligresía.

Periodo de sede vacante en el obispado de Saltillo

Cuando una diócesis queda sin un obispo pasa a un periodo que se le conoce como “sede vacante”. La administración del gobierno eclesiástico de dicha diócesis, el seguimiento de los curas y sacerdotes en funciones, la expedición de permisos como facultades, se deberán de solicitar al arzobispo de la provincia eclesiástica a la que pertenece la diócesis. Quien se encontraba en Linares a la partida de Portugal y Serratos fue Santiago Garza Zambrano, quien había dejado la diócesis de León en 1900 y había sido trasladado en mayo a su terruño como segundo arzobispo de Linares.

El 13 de agosto 1902, Pascual B. Aguirre recibió información desde el arzobispado de Linares sobre la situación a la sede vacante en la diócesis de Saltillo. Pascual B. Aguirre contó con licencias para poder administrar la diócesis, esto para facilitar el despacho de algunas facultades durante el tiempo que fuera sede vacante, y durante el proceso para la búsqueda y propuesta de un nuevo prelado.⁸³⁶ Aguirre, en función de vicario de la diócesis de Saltillo, se encargó de algunos asuntos del gobierno eclesiástico. El presbítero secretario de la sagrada mitra fue en ese entonces Marcelino T. Guzmán quien también recibió órdenes del arzobispo de Linares, haciéndole saber que se reservaba el arzobispo Garza Zambrano las refrendas de licencias, y que el interesado podía ocurrir personalmente o por escrito para disponer de lo que conviniese. También durante este periodo se reservaron los destinos y cambios de sacerdotes durante la sede vacante.⁸³⁷ Pascual B. Aguirre, así como Marcelino T. Guzmán, fueron parte del clero de los primeros años de la erección del obispado de Saltillo, por lo que su trabajo dentro de la curia los presentó como candidatos idóneos para el gobierno de la sede vacante.

⁸³⁶ AHDS, libro de Gobierno 1, 7 de agosto de 1902, 48-49.

⁸³⁷ Ibid., 12 agosto de 1902, 49-50.

Garza Zambrano ejerció su cargo con autoridad que veía más allá de su pueblo (arzobispado de Linares), y que debía de encargarse de dar solución a las sedes sin obispo que se encontraban a cargo dentro de la provincia eclesiástica del noreste. Se dio seguimiento de las licencias de los curas y sacerdotes inscritos en la diócesis de Saltillo, para el ejercicio de los sacramentos a los fieles, las que fueran licencias otorgadas de palabra quedaban canceladas ya que se debía de contar con las licencias en forma como se habían solicitado a la secretaría del obispado de Saltillo, que a la vez informaban al arzobispo de Linares.

Es en este ambiente fue en el que se desarrolló una jerarquía en ascenso que era egresada del Colegio Pío Latino Americano de Roma, misma que se encontró en la disputa desde finales del siglo XIX por aquellas sedes de diócesis como arquidiócesis mexicanas. La posesión de sedes estratégicas marcó a la jerarquía mexicana, en donde un clero era más tradicional,⁸³⁸ con poco acerca-

⁸³⁸ El caso del clero que era más tradicional se presenta con aquellos que tuvieron una formación en México según Laura O'Dogherty, se destaca el grupo llamado "la familia tapatía", la que estuvo formada por Rafael Sabás Camacho García (obispo de Querétaro 1885), José María de Jesús Portugal y Serratos (obispo de Sinaloa en 1888, de Saltillo en 1898 y de Aguascalientes en 1902), y Atenógenes Silva y Álvarez Tostado (obispo de Colima 1892 y de Michoacán en 1900), los cuales tuvieron su formación en el seminario de la diócesis de Guadalajara, donde posteriormente fueron catedráticos como curas e incluso Silva miembro del cabildo. Laura O'Dogherty, "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914," en *Historia*

miento al pontífice romano, contra los píolatinos, que tuvieron un mayor protagonismo con la Santa Sede. Aunque la ventaja que manejó el clero formado en México es que estuvo más consciente a las realidades político-sociales del país y cercano al acontecer católico nacional, ya que los del Colegio Pío Latino estuvieron ausentes durante su formación y quedaron ajenos a ese ambiente que se había instaurado con las políticas locales de Porfirio Díaz y al cual tuvieron que adaptarse a su regreso.

Durante el año de 1904 se eligió al obispo que ocuparía la sede de Saltillo, por lo que la designación se comunicó del arzobispo de Linares y posteriormente al clero de la diócesis de Saltillo. El registro del libro de gobierno del obispado de Saltillo menciona al respecto lo siguiente:

Administración del arzobispado de Linares.

Gobierno eclesiástico del obispado del Saltillo.

Al ilustre señor Vicario General y al venerable clero de la diócesis.

Siendo de gran importancia al clero y al pueblo de fiel el saber la suerte de su diócesis, que hoy está vacante, con santa satisfacción hago sabedores a los señores curas y sacerdotes que con fecha del 18 del mes de septiembre próximo pasado oficialmente se me comunicó que el santo padre, el sr. Pío X, que Dios guarde, Augusto Vicario de Jesucristo, se ha servido nombrar para obispo del Saltillo al digno sa-

de la Iglesia en el siglo XIX. Memoria del primer coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX, comp. Manuel Medina (México: Centro de Estudios Históricos de México, CONDUMEX, 1998), 180-198.

cerdote D. José [Jesús] María Echavarría, gobernador de la diócesis de Sinaloa, loado sea Dios.

Debemos bendecir al señor por este singular beneficio que nos ha concedido y rogarle que por su infinita misericordia en breves días sea consagrado el dignísimo futuro obispo del Saltillo y venga a regir y gobernar esta Iglesia.

Mientras alumbra el feliz día de que tome el dignísimo nuevo obispo posesión canónica de esta ciudad y diócesis, el gobierno eclesiástico continuara como ha estado, durante la vacante y se les dará a ustedes noticia de la consagración del ilustrísimo obispo y de su canónica posesión.

Dios nuestro señor guarde a ustedes muchos años. Saltillo, 8 de octubre de 1904.

Santiago arzobispo de Linares una rúbrica.⁸³⁹

El transcurso de los primeros cinco años del siglo XX fue un momento de reestructuración para la Iglesia católica. En julio 20 de 1903 falleció León XIII, lo que ponía fin a un periodo de 25 años de pontificado, durante el cual se presentaron adaptaciones a la modernización en torno al cambio de siglo por parte de la Iglesia católica. Pío X, fue el nuevo papa de la Iglesia católica. Con el cambio de siglo, y el paso a periodos revolucionarios que modificaron el ambiente de la Iglesia católica, sobre todo de la mexicana en los años de 1910-1918. Los obispos del Colegio Pío Latino se encontraron fuertemente arraigados a las enseñanzas directas a Roma, por otra parte, el clero que tuvo una formación en un seminario nacional era visto como

⁸³⁹ AHDS, libro de Gobierno 1, 8 de octubre de 1904, 60-61.

ajeno a las enseñanzas de la jerarquía romanizada, lo cual dio en su tiempo una lucha por algunas sedes eclesiásticas. Para la sede vacante de Saltillo se eligió a un presbítero formado en un seminario nacional. El tercer obispo de Saltillo fue Jesús María Echavarría y Aguirre, originario de Sinaloa, quien residió toda su vida en esa región antes de asumir el gobierno eclesiástico de Saltillo, marcando así una nueva etapa para el obispado.

Consideraciones finales

El establecimiento de Iglesias protestantes en la región estuvo alineado con los principios de desarrollo promovidos por los gobernadores de la época. Paralelamente, la llegada de inversionistas contribuyó al crecimiento económico local y regional en sectores como la agricultura, minería, industria y comercio, especialmente en relación con la expansión del ferrocarril en los estados fronterizos, lo que generó beneficios para las comunidades urbanas. Por otra parte, la fundación de nuevos obispados en México fue una medida adoptada a partir de la posición de León XIII, quien consideraba que los jerarcas católicos na-

cionales debían responder al avance de las Iglesias protestantes en el país.

Durante la última década del siglo XIX, los obispos Santiago Garza Zambrano y José María de Jesús Portugal y Serratos encabezaron el proceso de consolidación del obispado de Saltillo entre 1893 y 1902. En este periodo también se desarrolló un movimiento en torno a la encíclica *Rerum Novarum*, que promovía la mejora de las condiciones económicas y sociales de las clases trabajadoras mediante el llamado catolicismo social. Esta iniciativa impulsó la formación de sindicatos vinculados al ámbito católico y de grupos identificados con los principios de dicha encíclica.

Garza Zambrano fue responsable de la construcción de los cimientos del obispado, mientras que Portugal y Serratos siguió trabajando sobre estos para asegurar el futuro establecimiento de la sede durante su corto periodo a cargo. Durante la gestión de Portugal intervinieron varios factores, como el Concilio Plenario Latinoamericano, el levantamiento de ofensas contra la Iglesia católica y la creación de la diócesis de Aguascalientes fueron eventos que ralentizaron el progreso iniciado por Portugal y Serratos en la diócesis. Las bases y el desarrollo futuro del obispado de Saltillo experimentaron inestabilidad, ya que transcurrie-

ron casi tres años sin la designación de un nuevo obispo. Aunque Garza Zambrano, anterior obispo, administró la sede vacante de Saltillo, se requería una nueva persona para asumir la dirección y reestructurar el obispado.

La creación de la diócesis de Saltillo coincidió con un periodo de transformaciones en la estructura eclesiástica católica, consecuencia de la publicación de *Rerum Novarum*, documento que destacó la labor social, política y cultural de la Iglesia y propició una transición hacia el catolicismo social. Por su parte, la bula *Illud in primis* que se centró principalmente en optimizar la atención pastoral de las diócesis con amplios territorios, propiciando su división para mejorar la administración, aunque esta reestructuración implicó ciertas carencias iniciales según cada caso particular. En este contexto iniciaron sus labores pastorales los dos primeros obispos de la diócesis, Garza Zambrano y Portugal y Serratos, quienes, pese a contar con periodos de gobierno relativamente breves, sentaron las bases fundamentales para el funcionamiento de la naciente diócesis. Ambos, sin formación en el Pontificio Colegio Pío Latino, tuvieron la responsabilidad de diseñar y consolidar las estructuras eclesiásticas necesarias. Garza Zambrano promovió la creación de un

seminario para la formación de nuevos párrocos, mientras que Portugal y Serratos impulsó la devoción al Sagrado Corazón mediante su actividad pastoral y orientó a la feligresía en nuevas prácticas religiosas.

Posteriormente, tras el traslado de Portugal y Serratos a la diócesis de Aguascalientes, la sede episcopal de Saltillo quedó vacante y pasó a ser administrada por el arzobispado de Linares, bajo la dirección de Garza Zambrano. Cabe señalar que, durante dicho periodo, no se designó a ningún obispo egresado del Pío Latino, lo cual respondió a la percepción de que el perfil tradicional de los anteriores obispos resultaba más adecuado a las necesidades del territorio saltillense, o bien que la formación brindada por el Pío Latino no era la más idónea para esas circunstancias. Durante este tiempo, las actividades cotidianas de la Iglesia continuaron con normalidad hasta el nombramiento de un nuevo obispo. La muerte de León XIII supuso un punto de inflexión en la trayectoria del catolicismo. En este marco, fue designado Jesús María Echavarría y Aguirre como el tercer obispo de Saltillo.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo General del Estado de Coahuila (AGEC)
 Archivo Histórico de la Arquidiócesis
 de Guadalajara (AHAG)
AHAG, Biblioteca Francisco Orozco y Jiménez,
 Sección Misceláneas
 Archivo Histórico de la Arquidiócesis
 de Monterrey (AHAM)
Archivo Histórico de la Diócesis de Saltillo (AHDS)
Archivo Histórico Franciscano de Zapopan (AHFZ)

Bibliografía

- 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, Centro de Estudios Históricos, Fideicomiso Historia de las Américas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012.
- Bravo Ugarte, José. *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939*. México: Editorial Buena Prensa, 1941.
- Cárdenas Ayala, Elisa. *Roma. El descubrimiento de América*. México: El Colegio de México, 2018.

Castillo Flores, José Gabino. "Santiago Garza Zambrano y el obispado de Saltillo, 1891-1898." En *Proyectos episcopales y secularización en México, siglo XIX*, coord. David Carbajal, 179-209. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos, 2020.

Ceballos, Manuel. "La Iglesia católica en el porfiriato y en la revolución, 1876-1929." En *Historia mínima de la Iglesia católica en México*, coord. Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte, 159-214. México: El Colegio de México, 2021.

Cerutti, Mario. "Ferrocarriles y actividad productiva en el norte de México, 1880-1910. Inversiones extranjeras y división del trabajo al sur del río Bravo." En *Las inversiones extranjeras en América Latina, 1850-1930. Nuevos debates y problemas en historia económica comparada*, coord. Carlos Marichal, 178-192. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Cuéllar Valdés, Pablo M. *Historia del Estado de Coahuila*. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.

Dussel, Enrique, coord. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general*. vol. 1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

García Gutiérrez, Jesús. *Bulario de la Iglesia mexicana. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones, etc. de diócesis mexicanas*. México: Buena Prensa, 1951.

González y González, Luis. *Alba y ocaso del porfiriato*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Katz, Friedrich. *Ensayos mexicanos*. México: Alianza Editorial, 1994.

Meyer, Jean. *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. vol. 2. México: Siglo XXI Editores, 2013.

Moreno Chávez, José Alberto. *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México 1880-1920*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.

O'Dogherty, Laura. "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914." En *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, comp. Manuel Medina, 180-198. México: Centro de Estudios Históricos de México, CONDUMEX, 1998.

O'Gorman, Edmundo. *Historia de las divisiones territoriales de México*. México: Editorial Porrúa, 1985.

Rodríguez, Francisco Javier. *San Nicolás de la Capellanía del Saltillo. La primera capellanía*

del noreste novohispano. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura de Coahuila, 2019.

Rodríguez, Francisco Javier. "Un asiento incierto. La inestable sede del obispado de Linares, 1736-1800." *Revista Coahuilense de Historia* no. 106 (2014): 99-158.

Valdés, Carlos Manuel. "Poder y disimulo en la historia coahuilense." En *Ensayos de historias nordestinas*. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila, Secretaría de Cultura, 2021.

Valdés, Carlos Manuel. *La gente del Mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia*. México: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura, Biblioteca Coahuila de Derechos Humanos, 2017.

**Del altar a la tribuna: el Honorable Congreso
de Tamaulipas y la lucha por el control
de los diezmos ante el obispado
de Monterrey, 1824-1836.⁸⁴⁰**

Benito Antonio Navarro González
IIH-Universidad Autónoma de Tamaulipas

No hay cosa como el tiempo: él
hace caer las cataratas de los ojos,
por más que no se quiera soltarlas...
él acabará de desengañarnos, y ha-
cernos ver, que es imposible tener
paz, ni progresar en la marcha de
nuestras instituciones con prela-
dos, cabildos eclesiásticos, y otra
porción de institutos, montados a
la española (firma L.L. EE.).⁸⁴¹

⁸⁴⁰ Agradecemos la valiosa información proporcionada por amigos y colegas para la realización de este trabajo, el cual forma parte de una investigación más amplia sobre los diezmos. Nuestro reconocimiento al Dr. Octavio Herrera, quien nos compartió documentos de su investigación en el Archivo General del Arzobispado de Monterrey; a la Mtra. Lorena Herrera Facundo, por facilitarnos generosamente material recopilado durante su estancia en los acervos potosinos; y al Mtro. Mario Dix Salazar, del área de fondos documentales del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, siempre dispuesto a atender con dedicación las necesidades de los investigadores en la búsqueda de valiosos materiales.

⁸⁴¹ El Restaurador de Tamaulipas, Ciudad Victoria, 31 de octubre de 1833, núm. 88. Fondo Documental "Joaquín Meade" del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas (FDJM).

La fragmentación del Obispado de Monterrey y el nacimiento de la diócesis tamaulipeca

A lo largo del periodo virreinal, el control de la territorialidad fiscal eclesiástica se realizaba a través del obispado y su diócesis.⁸⁴² La Iglesia organizaba sus finanzas a través del obispado, que era básicamente la sede o la oficina del obispo subordinado a la Catedral de México. Desde su sede ejercía su autoridad y llevaba a cabo todas sus funciones, que incluían una serie de responsabilidades en su diócesis. El Obispado se subdividía en pequeñas zonas llamadas “diezmatorios”, “colecturías” o “administraciones” que arrendaban o cobraban directamente la cuota católica en las haciendas y rancherías. La diócesis, por su parte, era una división territorial de la Iglesia Católica, que reunía varias parroquias bajo la autoridad de un solo obispo. Se encargaba de la gestión religiosa y pastoral en un área geográfica específica.⁸⁴³

La capital de Nuevo León fue fundada entre 1595 y 1603, durante el gobierno del virrey conde de Monterrey. Otras investigaciones señalan

⁸⁴² Obed López Arriaga, “La gruesa decimal en Michoacán y la creación de la contaduría de diezmos, 1824-1835,” *Revista Tiempo & Economía*, no. 1 (2017): 12.

⁸⁴³ López Arriaga, “La gruesa decimal”, 12.

que apenas treinta años después ya se habían establecido 24 asentamientos entre ciudades, villas, presidios, pueblos y misiones. Este rápido crecimiento poblacional y administrativo evidencia el dinamismo de la colonización en la región, a pesar de las difíciles condiciones geográficas y de los desafíos que planteaban los pueblos indígenas de la frontera septentrional “de los que destaca la villa de Linares, la villa de Cadereyta, así como los presidios de Cerralvo y Lampazos, los pueblos de San Antonio de los Llanos, Labradores y la misión de la Mota”.⁸⁴⁴ El Obispado de Linares, trasladado a Monterrey en el año de 1792, fue fundado en aquella población perteneciente al Nuevo Reino de León por el Papa Pío VI en 1777 mediante la Bula “Relata Semper” donde jurisdiccionalmente se incluyó a la Comandancia General de las Provincias Internas que abarcaba a la Colonia del Nuevo Santander, actual estado de Tamaulipas.⁸⁴⁵ Ambas instituciones, la comandancia y el Obispado fueron medidas tomadas por la Corona de España, para lograr el expansionismo conquistador hacia las zonas más

⁸⁴⁴ Patricia Osante, “El poblamiento español en la frontera norte de México, siglos XVI-XVIII,” en *Historia, región y frontera norte de México*, coord. Gerardo Lara Cisneros (México: UAT, 2011), 78.

⁸⁴⁵ José Gabino Castillo Flores, “El obispado y el cabildo eclesiástico de Linares, 1777-1808,” *Hispania*, no. 265 (2020): 468. Israel Cavazos Garza e Isabel Ortega Ridauro, *Historia breve de Nuevo León* (México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fondo de Historia de las Américas, 2011), 114.

septentrionales donde los grupos nativos habían constituido una seria amenaza para aquellos colonizadores,⁸⁴⁶ amén de la presencia extranjera, inglesa y francesa, principalmente que “amenazaban con convertirse en un problema peor que el que representaban los indígenas irreductibles de la región”.⁸⁴⁷

Desde luego que no se trataba de un problema nuevo. Desde la llegada de los españoles al continente americano, la exploración y colonización de las regiones del septentrión novohispano avanzó con mucha mayor lentitud que la de los territorios centrales de la Nueva España. Esta demora obedeció a diversos factores: la escasez de yacimientos mineros atractivos, la limitada disponibilidad de productos y víveres para el consumo básico, las condiciones semiáridas de la frontera norte, la carencia de caminos que facilitaran el tránsito y, sobre todo, el temor que inspiraban los grupos indígenas nómadas o seminómadas que habitaban las zonas más septentrionales del virreinato. Para resarcir esta problemática, se intentó colonizar bajo el establecimiento de predios y misiones primero; tiempo después con la funda-

⁸⁴⁶ Castillo Flores, “El obispado y el cabildo”, 468.

⁸⁴⁷ Osante, “El poblamiento español en la frontera norte”, 82.

ción de un cabildo eclesiástico con jurisdicción y gobierno propio, no dependiente de las sedes episcopales de México, Michoacán, Guadalajara y Durango.

En cuanto a la organización eclesiástica del noreste mexicano, fue Nuevo León la sede del obispado de aquella región que, luego de estar bajo la jurisdicción del obispado de Guadalajara pasó a tener su propia administración diocesana.⁸⁴⁸ Se ha dejado patente que desde 1579 ya existían proyectos para la creación de un “prelado que rigiese y gobernase en lo espiritual” en el Nuevo Reino de Nuevo León, a través de las capitulaciones hechas por Luis de Carbajal.⁸⁴⁹ En 1717 se propuso nuevamente su creación, pero ahora junto al de Sonora, está vez impulsado por el oidor Juan Picado Pacheco quien además sostuvo que se requerían de un aproximado de 30 000 pesos anuales para el sostenimiento de las instituciones, pero que los diezmos obtenidos por cuenta del ganado y sus derivados bastaban para cubrir los gastos del “obispo, canónigo y demás”, sin tener que recurrir a las arcas de la Real Hacienda.⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ Cavazos Garza y Ortega Ridauro, *Historia breve de Nuevo León*, 112.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, 113.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

Existieron, así mismo, otras propuestas para establecer una silla episcopal en el septentrión novohispano;⁸⁵¹ En 1739, el rey Felipe V planteó esta posibilidad; más tarde, José de Escandón solicitó que la nueva diócesis se fundara en la villa de Santander (hoy Jiménez, Tamaulipas). Por su parte, el arzobispo de México, Francisco de Lorenzana, insistió en la conveniencia de crear una diócesis en la región, considerando que resultaba esencial para consolidar la empresa colonizadora de la región.⁸⁵² En 1769 Juan Francisco de Palacio y José Osorio de Escobar y Llamas enviaron un informe detallado al virrey Francisco de Croix sobre la región bajo la posibilidad de erigir la sede de un cabildo eclesiástico, mismo que fue solicitado por el Consejo de Indias hacia el año de 1773 y más tarde, el 15 de diciembre de 1777 por el papa Pío VI.⁸⁵³ Finalmente, la erección fue llevada a cabo dos años después por el entonces Obispo Jesús Sacedón.⁸⁵⁴

Correspondió al doctor Ambrosio de Llanos y Valdés, canónigo de México llevar a cabo los requerimientos necesarios para el traslado de la sede del cabildo eclesiástico en 1792 de la villa de

⁸⁵¹ Castillo Flores, "El obispado y el cabildo", 468.

⁸⁵² Ibid.

⁸⁵³ Cavazos y Ortega, *Historia breve de Nuevo León*, 113-114.

⁸⁵⁴ Castillo Flores, "El obispado y el cabildo", 468.

San Felipe de Linares a Monterrey conociéndose también como el obispado de Linares u obispado del Nuevo Reino de León.⁸⁵⁵ Isabel Ortega e Ignacio Cavazos apuntan que la jurisdicción que mantuvo este nuevo obispado fue conformada a partir de otros existentes y fue de la siguiente manera: De la diócesis de Guadalajara se incorporó al Nuevo Reino de León, la antigua Coahuila, la fracción territorial correspondiente de Texas y el Nuevo Santander. Del obispado de Valladolid (hoy Morelia) pasaron a depender las villas de Jaumave, Palmillas, Real de los Infantes y Tula. De la de Durango integró la villa de Saltillo, y del arzobispado de México, Santa Bárbara junto con otros asentamientos.⁸⁵⁶

⁸⁵⁵ Ibid., 471.

⁸⁵⁶ Cavazos y Ortega, *Historia breve de Nuevo León*, 114.

Figura 1. Obispo de Linares Fray José María de Jesús Belaunzarán



Fuente: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (AHAM), libro 3, 1817-1821.

El obispado mantuvo aquella jurisdicción hasta 1836, año en que se le segregó el territorio de Texas y, en consecuencia pasó a ejercer su autoridad sobre una nueva delimitación fiscal.⁸⁵⁷ De acuerdo con el episcopologio del padre Carlos González Salas, para el año de 1861, mediante la bula *Ad futuram rei memoriam* del 13 de agosto de 1861 se erigió el llamado Vicariato Apostólico de Tamaulipas que comprendió “toda la región que se llama Tamaulipas y que en lo temporal obedece al gobierno civil de este mismo nombre”,⁸⁵⁸ cuyos primeros vicariatos franciscanos fueron Fray Francisco Ramírez y González (1861-1869) y, poco después, a Fray Pascual Balcárcel Aguirre (1869-1871).⁸⁵⁹

⁸⁵⁷ Cavazos y Ortega, *Historia breve de Nuevo León*, 116. Manuel Miño estudió el tema de las finanzas para el estado de México a quién se le despojaron de algunos territorios durante el siglo XIX obtenido una nueva organización administrativa fiscal, de tal modo que señala la importancia de identificar profundamente el espacio de estudio a través de su historia para evitar confusiones. Manuel Miño Grijalba, “Fiscalidad, Estado y federación. El Estado de México en el siglo XIX,” en *El primer siglo de la Hacienda pública del Estado de México, 1824-1923*, coord. Carlos Marichal, Manuel Miño y Paolo Riguzzi, vol. 1 (México: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense, 1994), 23-100.

⁸⁵⁸ Citado en Carlos González Salas, *Los obispos de Tamaulipas* (México: Cuadernos Históricos de la Diócesis de Tampico, 1982), 3. Véase también Juan Fidel Zorrilla, *Gobernadores, obispos y rectores* (México: UAT, IIH, 1989), 33.

⁸⁵⁹ Carlos González Salas, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano (1757-1833)* (México: UAT, IIH, 2003), 203.

El 12 de marzo de 1869 el papa Pío IX redactó la bula *Apostolicam in Universas Orbis Ecclesias* mediante la cual se creó la diócesis de Ciudad Victoria o el obispado de Tamaulipas.⁸⁶⁰ Un año después se da a conocer en Tamaulipas (1870) cuya ejecución definitiva se realizó el 22 de marzo de 1871. Desde entonces se le asignó todo el territorio que hoy comprende el estado de Tamaulipas, y “[...] se agregó a la jurisdicción del obispado [...] además de la región comprendida dentro del gobierno civil de dicha entidad, al territorio de los municipios de Ozulama, Tantima, Pánuco, Temporal, Pueblo Viejo, Tampico el Alto, Tantoyuca y Santa Catarina Chontal”,⁸⁶¹ estableciendo la sede episcopal (de facto) en la actual Iglesia Basílica de Nuestra Señora del Refugio.⁸⁶²

El primer obispo fue el doctor Ignacio Montes de Oca y Obregón,⁸⁶³ preconizado y consagrado para tal función desde marzo de 1871. ⁸⁶⁴Nueve años más tarde, la silla episcopal pasó a manos del controvertido Obispo Eduardo Sánchez Camacho,

⁸⁶⁰ González Salas, *Los obispos de Tamaulipas*, 4.

⁸⁶¹ *Ibid.*, 7.

⁸⁶² El 26 de octubre de 1895, con el segundo obispo Eduardo Sánchez Camacho, la parroquia se consagró como catedral y sede de la diócesis de Tamaulipas. Zorrilla, *Gobernadores, Obispos y rectores*, 34.

⁸⁶³ González Salas, *Los obispos de Tamaulipas*, 4.

⁸⁶⁴ Zorrilla, *Gobernadores, Obispos y rectores*, 34.

cuya gestión estuvo marcada por fuertes tensiones.⁸⁶⁵ En 1896 presentó su renuncia a la sede episcopal de Tamaulipas, motivada por sus opiniones contrarias a las apariciones de la Virgen de Guadalupe. La postura del canónico desafiaba a capa y espada la posición oficial tanto del alto clero mexicano como a las que rodeaban al pontífice en Roma, lo que terminó por aislarlo dentro de la jerarquía de la Iglesia Católica. Si bien este episodio dentro de la historia tamaulipeca merece un estudio más profundo y específico, pasemos ahora a examinar ahora veamos los efectos que tuvo la recaudación decimal en la economía de Tamaulipas, una vez que la entidad se incorporó al pacto fiscal federal con la promulgación de la *Ley de Clasificación de Rentas del 4 de agosto de 1824*.

Entre independencia e incertidumbre

El 27 de septiembre de 1821 se firmó el documento que unía los intereses de los diversos grupos en conflicto que surgieron durante la guerra de independencia de México, donde se incluyó a los miembros del clero mexicano. Así, en las líneas del *Plan de Iguala* se mantenía el compromiso de

⁸⁶⁵ González Salas, *Los obispos de Tamaulipas*, 4.

respetar, mantener y proteger únicamente a la religión católica. No se toleraba otra. Dicho plan, garantizaba, además, el fuero y las propiedades del clero regular y secular.⁸⁶⁶ En aquella fecha memorable, culminaba un periodo de once años de lucha entre insurgentes y realistas, que dejó a la economía del país devastada y sumida en la miseria. El antiguo sistema recaudatorio y su administración, heredados de la época colonial, estaban desarticulados en medio de un caos político, económico y fiscal que parecía interminable.⁸⁶⁷ La deuda pública alcanzaba los casi 45 millones de pesos y seguía en aumento, mientras el tesoro nacional se encontraba en números rojos y la economía mostraba signos de estancamiento.⁸⁶⁸ En aquella época “...Iturbide enfrentaba enormes responsabilidades sin recursos adecuados. El antiguo sistema fiscal ya no funcionaba: “La conveniencia política obligaba a abolir muchos impuestos; otros eran ignorados porque el gobierno no era capaz de cobrarlos”.⁸⁶⁹

⁸⁶⁶ Alberto Patiño Reyes, *Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 51.

⁸⁶⁷ Carlos Marichal, “La economía de la época borbónica al México independiente, 1760-1850”, en *Historia económica de México*, coord. Sandra Kuntz Ficker (México: (El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010), 203.

⁸⁶⁸ Josefina Zoraida Vázquez, “El establecimiento del México independiente (1821-1848),” en *Historia de México*, coord. Gisela von Wobeser (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 164.

⁸⁶⁹ Jaime E. Rodríguez O., “Los primeros empréstitos mexicanos, 1824-1825,” en *Un siglo de deuda pública en México*, coord. Leonor

Los gobiernos de las distintas provincias enfrentaban una situación económica muy precaria debido a la eliminación de varios impuestos por las autoridades que heredaron el México independiente. El tributo que se cobraba a los grupos indígenas fue abolido del régimen fiscal, y las alcabalas, que constituían otra de las fuentes de ingresos más importantes de la Real Hacienda, fueron suprimidas o, en algunos casos, reducidas en su porcentaje de cobro. Esta situación permitió a los mexicanos notar la diferencia entre un sistema fiscal basado en la libertad y el opresivo sistema colonial que habían soportado.⁸⁷⁰

En el ámbito económico, algunas regiones se encontraban con los reales mineros y las haciendas agrícolas y ganaderas completamente abandonadas. Además, los caminos que conectaban las principales plazas de consumo y abastecimiento estaban plagados de asaltantes y bandidos, dispuestos a robar lo poco que trajinaba. No obstante, en medio de este caos político, económico y social, comenzaba a gestarse un Estado-nación, acompañado de un optimismo generali-

Ludlow y Carlos Marichal (México: Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 54.

⁸⁷⁰ Jaime Olveda, *El sistema fiscal en Jalisco (1821-1888)* (México: Colección de Historia, Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría General de Gobierno, 1983), 17.

zado por el progreso económico que deseaban para el país recién independizado. La esperanza se mantenía viva entre políticos, sociedad civil y publicistas de la época, a pesar de la incierta realidad que enfrentaban.⁸⁷¹

No obstante, en el año de 1812 Miguel Ramos Arizpe presentó una memoria ante las Cortes de Cádiz en la que señaló que, pese a su escasa población, su condición marginal dentro de la Nueva España y su limitado comercio, el territorio que comprendía el Nuevo Santander poseía un enorme potencial económico.⁸⁷² Lo anterior porque, explicaba el clérigo coahuilense, la mayor parte de sus habitantes se dedicaban a la ganadería, mientras que la minería y la agricultura ocupaban un lugar secundario dentro de las actividades económicas de la región.⁸⁷³ En toda la provincia se criaba ganado mayor y menor, principalmente bovino, equino y vacuno, y se cultivaba productos básicos como maíz, frijol, garbanzo, caña de azúcar y algunas hortalizas. En las zonas costeras se explotaba la sal y se obtenían diversas especias de pescado.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ Virginia Guedea, "Introducción," en *Historiografía mexicana. El surgimiento de la historiografía nacional*, coord. Virginia Guedea (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011), 12-13.

⁸⁷² Citado en Catherine Andrews y Jesús Hernández Jaimes, *Del Nuevo Santander a Tamaulipas. Génesis y construcción de un estado periférico mexicano, 1770-1825* (México: UAT, 2012), 25.

⁸⁷³ *Ibid.*, 25.

⁸⁷⁴ Osante, "El poblamiento español en la frontera norte de México," 184-189

El diezmo entre lo civil y espiritual

A tres años, luego de la emancipación mexicana y la consecuente instauración del primer sistema federal en México,⁸⁷⁵ el estado de Tamaulipas se adhirió al pacto fiscal federal,⁸⁷⁶ con la puesta en marcha de la *Ley de Clasificación de Rentas*, decretada un 4 de agosto de 1824. Se trataba de la primera repartición de impuestos nacionales entre dos soberanías recién constituidas: la federación y los estados. En el mismo año 1824 difundieron el primer presupuesto de ingresos y egresos que incluyó un aproximado sobre los gastos de los sueldos de funcionarios de los tres poderes gubernamentales, cuyo cálculo ascendió a los 38 500 mil pesos de la época. La diputación tamaulipeca advirtió que “...no han de ser los empleos para enriquecer, sino que se asignarán sueldos que basten para que puedan sostenerse con decoro los empleados...”.⁸⁷⁷ El argumento se centraba en la exageración de los

⁸⁷⁵ María del Carmen Salinas Sandoval, “Inicio del federalismo mexicano,” en *A la sombra de la primera república federal. El Estado de México, 1824-1835*, coord. María del Pilar Iracheta Cenecorta y Diana Birrichaga Gardia (México: El Colegio Mexiquense, 1999), 48.

⁸⁷⁶ Octavio Herrera Pérez, “Autonomía y decisión federalista en el proceso de creación del estado libre de las Tamaulipas,” en *El establecimiento del federalismo en México, 1821-1827*, coord. Josefina Zoraida Vázquez (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2003), 432.

⁸⁷⁷ (FDJM), “Exposición de la diputación de las Tamaulipas, villa de Aguayo”, 15 de mayo de 1824, ayuntamientos, c. 6, Jiménez, e. 2.

sueldos estimados años atrás, que proponían una suma que ascendía a más de 100 mil pesos para el pago de los funcionarios;⁸⁷⁸ con el reajuste, sólo saldarían menos de la mitad.⁸⁷⁹

Para cubrir los salarios se apuntó que el cobro de las alcabalas, la parte que tocaba al estado por el cobro de los diezmos, las contribuciones, la venta de cigarros y papel sellado aportarían la suma de 59 mil pesos. La comisión encargada del diseño del presupuesto estimó que con dicha cantidad bastaría para cubrir los sueldos del funcionario tamaulipeco que, sumados al ingreso de las rentas no calculadas, quedaría un sobrante que se utilizaría para obras de ornato público y beneficio común.⁸⁸⁰ Sin embargo, este déficit de información no preocupaba demasiado a los responsables del presupuesto, ya que confiaban en que, una vez organizadas las fuentes productivas del Estado, —es decir, una vez estructurada su economía y fiscalidad mediante la legislación adecuada—, habría un superávit suficiente para cubrir cabalmente tanto los gastos locales como los compromisos contraídos con el gobierno central. Toribio de la Torre remató escribiendo que,

⁸⁷⁸ Ibid.

⁸⁷⁹ Toribio de la Torre, *Historia general de Tamaulipas* (México: Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986), 14-15.

⁸⁸⁰ Ibid.

en aquel momento los políticos esperaban a un estado “...triunfante, renovado, flamante en sus actividades económicas, arrollador, irresistible, saturado de destino positivo y magnífico.”⁸⁸¹

Más adelante, el congreso local sesionó ahora en la villa de Padilla el 7 de julio de 1824.⁸⁸² Allí se ordenó la edificación de un Tribunal de Segunda Instancia, con un funcionario fiscal encargado de asuntos civiles, criminales y “...por ahora en todo lo de Hacienda conforme a las atribuciones que tenían los Ministros de su empleo en las Antiguas Audiencias”. Mientras tanto, ya en el plano nacional el Congreso general aprobaba la Ley de Clasificación de Rentas.⁸⁸³ Con aquella ley se contempló que las entidades llevarían la ventaja sobre la administración central y confiaron en que sus administraciones locales se beneficiarían con el cobro de los rubros que por varios años fueron las joyas de la Real Hacienda y de la propia Iglesia Católica. Según las disposiciones de la ley de agosto, las principales fuentes de recursos para el tesoro de los estados serían cinco: las contribuciones direc-

⁸⁸¹ Ibid.

⁸⁸² Octavio Herrera Pérez, *Historia breve. Tamaulipas* (México: El Colegio de México, FCE, 2010), 87.

⁸⁸³ Luis Jáuregui, “Los orígenes de un malestar crónico. Los ingresos y los gastos públicos de México, 1821-1855”, en *Penuria sin fin. Historia de los impuestos en México, siglos XVIII-XX*, coords. Luis Aboites Aguilar, Luis Jáuregui (México: Instituto doctor José María Luis Mora, 2005), 83.

tas, la renta de tabacos, las alcabalas, el derecho de consumo y la fracción civil correspondiente al cobro del diezmo, es decir, los novenos.

La palabra “diezmo” proviene de la latina *decimus* (de decem, diez) que significaba impuesto a tributo “que ofrecía dos aspectos bien diferenciados: uno civil y otro eclesiástico”, es decir, el derecho que tenía el Estado y la Iglesia por percibirlo.⁸⁸⁴ Bajo esta base, se sabe que, en el siglo XVI, por bula del papa Alejandro sexto, se cedió a los reyes católicos el derecho sobre el cobro del diezmo sobre todos los habitantes de las islas y provincias americanas, con la condición de que la Corona se encargaría de solventar los gastos para la edificación de las Iglesias en América, así como de cubrir todas las necesidades de evangelización. Aunque durante la época colonial existieron negociaciones y modificaciones por parte de los diezmeros respecto al modo en que se entregaría su pago,⁸⁸⁵ el diezmo básicamente era la décima

⁸⁸⁴ Para un estudio sobre las raíces del diezmo recomiendo el artículo de José de León Martín Viana, “El diezmo como tributo y como costumbre, siglo XVIII”, *Revista de Folklore*, no. 69 (1986).

⁸⁸⁵ En Santa María de las Parras, (centro sur-oeste de Coahuila) por ejemplo, el diezmo se pagaba al obispado de Durango por la producción vitivinícola, misma que varió entre 1639 y 1679 por diversas circunstancias que obligaron a las negociaciones entre los cosecheros de la uva y los recolectores del diezmo, 117. Sergio Antonio Corona Páez, “Vinos y diezmos en México: prácticas recaudatorias en Santa María de las Parras”, *Estudios Avanzados*, no 14 (2010): 113-143.

parte que debían entregar anualmente todos los agricultores y ganaderos a la Iglesia por la producción bruta de las cosechas o del valor de las crías de ganado y sus derivados.⁸⁸⁶ Del total recaudado se extraían dos cuartas partes para el prelado y cabildo; las otras dos se dividían entre nueve, de las cuales dos novenas partes eran para el rey, tres se destinaban a la construcción de la Catedral de México y el resto para el salario de los curas.⁸⁸⁷

La repartición del diezmo en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX no tuvo grandes cambios, salvo otras rentas eclesiásticas que pasarían a las cajas de las haciendas estatales como las llamadas “vacantes mayores y menores” y las “medias anatas” o “mesadas”.⁸⁸⁸

Varios años después, a inicios de la primera república federal en México de 1824 y con la Ley de Clasificación de Rentas promulgada por el Congreso general en agosto de aquel año, la masa decimal se repartió en cuatro partes: Una correspondía al obispo (cuarta episcopal), otra se repartía entre los miembros del cabildo y servía para cubrir sus salarios (mesa capitular), y las

⁸⁸⁶ Obed López Arriaga, “La gruesa decimal en Michoacán y la creación de la contaduría de diezmos, 1824-1835,” *Tiempo & Economía* 4, no. 1 (2017): 9-26.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ *Ibid.*

dos cuartas partes restantes se subdividían, a su vez, en 9 partes (cuartos novenos): eran 2 novenos para el gobierno estatal, 3 para el mantenimiento de catedrales (fábrica catedralicia y hospital) y 4 para los sueldos y/o pensiones de curas de curatos pobres, ornamentos y vasos sagrados del obispado.⁸⁸⁹ Si quedaba algún sobrante de esta repartición iban a socorrer a los sueldos de los miembros de la Iglesia:

[...] para que se una a la cuarta parte del Cabildo, o mesa Capitular, para los Ministros, u oficiales de la Catedral. Las vacantes mayores y menores, así como eran del Soberano Español, son ahora del Estado: y como hay muchas vacantes, resulta claro, que mucho más de la mitad de los diezmos del Estado pertenece a éste, en la actualidad por las vacantes.⁸⁹⁰

Los estudios históricos sobre el diezmo durante la primera república federal en México muestran que, mientras algunas entidades —como Michoacán— lograron recaudar con éxito la gruesa decimal, 891 otras instituciones clericales, como

⁸⁸⁹ *Dictamen de las Comisiones de Hacienda y Gobernación unidas, del Congreso Honorable de Tamaulipas, sobre la recaudación y reparto de los diezmos de su Estado. Se imprime de orden del mismo Honorable Congreso, Ciudad Victoria, 4 de julio de 1824, f.4.*

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ Jorge Silva Riquer, “El espacio, la administración y la aplicación de los impuestos del diezmo y alcabalas en Michoacán, siglo XVIII”, en *Finanzas y política en el mundo iberoamericano. Del antiguo régimen a las naciones independientes 1754-1850*, coords. Ernest Sánchez Santiró, Luis Jáuregui y Antonio Ibarra (México: Facultad de Economía, Instituto Mora, UAEM, 2001) 128-147.

el Arzobispado de México, enfrentaron serias dificultades en la colecta de la masa decimal. La resistencia y la evasión fiscal de los diezmeros en una etapa transicional (de colonia a nación) terminaron por debilitar el sistema eclesiástico de recaudación y, finalmente, provocaron el fracaso de su administración.⁸⁹² El gobierno de Tamaulipas, por su parte, enfrentó conflictos con el Cabildo eclesiástico de Monterrey entorno a la territorialidad fiscal reclamada por la Clavería de la Santa Iglesia —órgano encargado de la contabilidad de la renta—, lo que afectó los proyectos presupuestarios y de recaudación impulsados por la legislatura estatal.

Al igual que en la época colonial, la porción de los diezmos destinada a los gobiernos estatales se sustentaba en la actividad productiva de la tierra, —particularmente en la agricultura y la ganadería—, lo que, en cierta medida, impactaba en los resultados de la recaudación dentro del estado de Tamaulipas, porque la mayoría de los diezmeros liquidaban su cuota con los frutos de la tierra y no en moneda liquida que, por cierto, era escasa.⁸⁹³ Como ya se mencionó, la ganadería fue una de las actividades económicas más importante de la re-

⁸⁹² Carlos Alberto Ortega González, *El ocaso de un impuesto. El diezmo en el Arzobispado de México, 1810-1833* (México: Instituto doctor José María Luis Mora, 2015), 298.

⁸⁹³ *Ibid.*, 12.

gión, desde el proceso de colonización del Nuevo Santander hasta bien entrado el siglo diecinueve.⁸⁹⁴ Los registros estadísticos de 1837 y 1855 sobre Tamaulipas—el primero publicado en el número 4 del *Boletín de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, y el segundo en *Noticias estadísticas del departamento de Tamaulipas*,⁸⁹⁵ elaborado por Apolinar Márquez—, evidencian cómo la fertilidad de las tierras tamaulipecas, al favorecer el desarrollo de amplios pastizales, impulsó una rápida expansión de la ganadería y el establecimiento de numerosas haciendas y ranchos a lo largo del territorio de Tamaulipas.⁸⁹⁶ No obstante desde la colonia, la gran distancia que separaba a la provincia de los principales centros de consumo de carne limitó la rentabilidad de este producto. Ante tal circunstancia, los criadores santanderinos optaron por la producción de mulas, cuya demanda y valor en el mercado superaban al de otras especies de ganado. Estos animales, aptos para los caminos más agrestes, podían venderse en pie con mayor

⁸⁹⁴ Andrews y Hernández Jaimes, *Del Nuevo Santander a Tamaulipas*, 25–28.

⁸⁹⁵ Apolinar Márquez, *Noticias estadísticas del departamento de Tamaulipas*, 1855. Fueron editadas por Marte R. Gómez con el título *Noticias estadísticas del departamento de Tamaulipas, formadas por el comisionado del Supremo Gobierno, agrimensor e hidromensor D. Apolinar Márquez*, México.

⁸⁹⁶ Sobre la información estadística de Tamaulipas consúltense a Valentín Lavín Higuera, *Historia económica de Tamaulipas*, (México: IIH, UAT, 2015), 136–142 y 177–189.

facilidad en las provincias vecinas, especialmente en Coahuila y Nuevo León, lo que convertía su crianza en una actividad más lucrativa y segura.⁸⁹⁷

En lo que respecta a la agricultura y a diferencia de la ganadería —según el texto ya citado—, experimentaba un desarrollo lento y limitado debido a algunos factores. Año tras año las sequías reducían considerablemente el rendimiento de la semilla sembrada y la escasa población (que, además, atendía obligaciones militares para defender la frontera) dificultaba la expansión de las áreas de cultivo.⁸⁹⁸ Como consecuencia, la producción agrícola, especialmente la de maíz —alimento básico de la dieta en la región—, resultaba insuficiente para cubrir la demanda local. Esta carencia obligaba de manera constante a recurrir a la importación de granos y otros productos provenientes de provincias vecinas, lo cual evidenciaba la fragilidad de la economía agrícola, lo que sin duda debió impactar negativamente en la recolección de la renta decimal.

A pesar de los obstáculos históricos que enfrentó el desarrollo económico del Tamaulipas decimonónico, —los cuales, como se ha señalado, afectaban de forma considerable los resultados

⁸⁹⁷ Andrews y Hernández Jaimes, *Del Nuevo Santander a Tamaulipas*, 27.

⁸⁹⁸ *Ibid.*

óptimos en la recaudación de la gruesa decimal—, se evidencia que los diputados de la entidad aspiraban a que dicho tributo no fuera percibido por los grupos de agricultores y ganaderos (principales diezmeros dentro en el estado) como una carga fiscal onerosa.⁸⁹⁹ Por el contrario, buscaban que esta obligación siguiera entendida dentro de un marco y compromiso espiritual, en tanto se trataba de un deber originalmente impuesto por los fundadores del culto religioso cristiano. Desde esta perspectiva, el incumplimiento del pago no sólo implicaba una falta administrativa y/o fiscal dentro del nuevo orden constitucional, sino que acarrearba consecuencias en el ámbito de la fe, al debilitar el compromiso religioso que los fieles — responsables del pago del diezmo—, habían contraído, no solo ante la institución eclesiástica, sino ante la Providencia divina.

A diferencia de la responsabilidad civil para colaborar con los gastos del estado a través del pago de las llamadas *contribuciones directas* establecidas en 1823,⁹⁰⁰ los legisladores pretendían

⁸⁹⁹ Jesús Hernández Jaimes y Benito Antonio Navarro, “Quemar el bosque para cazar la liebre. Los orígenes de la hacienda pública ta-maulipeca, 1825-1834,” en *Historia económica regional*, vol. 3, coord. Laura Hernández Montemayor, Mercedes Certucha Llano y Luis Anaya Merchant (México: UAT, IIH, 2012), 53.

⁹⁰⁰ En aquel año, “las cargas directas se fueron a las regiones”. Anterior a 1823, las contribuciones eran administradas directamente por el gobierno imperial. En Serrano, “contribuciones directas...”, p.

mantener la obligatoriedad del pago de la gruesa decimal sobre el imaginario colectivo y creencias de los feligreses tamaulipecos. No sobra decir que la contribución eclesiástica estaba fuertemente respaldada por el poder religioso que ejercía la Iglesia en aquel momento, cuyos caudales se utilizarían, entre otras cosas, para el mantenimiento y construcción de edificios religiosos; sobre todo para la creación de espacios comunitarios, como conventos y parroquias en un contexto de incertidumbre política y de aparente crisis económica a nivel nacional. Más allá del semblante religioso, estos lugares también eran puntos de encuentro para los pobladores que profesaba la fe católica en un contexto de incertidumbre política entre las distintas facciones que se disputaban el poder, “en la que todos opinaban y todos querían mandar”; una auténtica “era de desconcertante anarquía” y una crisis nacional que parecía no tener fin.⁹⁰¹

Dicho en otras palabras, esperaban mantener la legitimidad del diezmo no solo como un re-

¹⁸³. La contribución directa se estableció por el *Proyecto del Plan de Hacienda para el año económico de 1823, presentado por su comisión y leído en la sesión extraordinaria del 6 del presente mes*. Consistía básicamente en el cobro de una capitación de 4 reales para los individuos entre 14 y 60 años sin distinción de sexo. Hernández Jaimes, *La formación de la Hacienda pública mexicana y las tensiones centro-periferia* (México: El Colegio de México, Instituto Mora, UNAM, 2013), 107-120.

⁹⁰¹ Virginia Guedea, “introducción”, 2011, p. 13.

curso y/o deber fiscal, sino como una obligación moral y espiritual. Los legisladores tamaulipecos, conscientes quizá, de los problemas estructurales que afectaban la recaudación (falta de estadísticas y censos confiables de los causantes; resistencia y evasión fiscal o debilidad institucional), requerían de la dimensión religiosa del diezmo para sostener su cumplimiento. Del mismo modo, trataban de reforzar su obligatoriedad no tanto por medio de la coerción estatal, sino apelando a la conciencia y a la fe de los contribuyentes. Esto sugiere la existencia de una interacción entre el poder civil y religioso en la vida cotidiana en una etapa transicional en la historia de México, donde las normas eclesiásticas aún influían fuertemente en la organización fiscal y en el imaginario colectivo de los tamaulipecos. Así visto, la obligación de contribuir con el pago eclesiástico no era cualquier cosa. No solo representaba una fuente clave de ingresos para la Iglesia, sino que también tenía un impacto profundo en la vida terrenal y celestial de los feligreses respaldado por la fe que practicaban.

Desde esta perspectiva, los miembros de la legislatura tamaulipeca procuraban hacer comprender a los contribuyentes que la carga fiscal se había reducido de manera significativa en comparación con el sistema impositivo del Antiguo Ré-

gimen y del periodo inmediato anterior; es decir, cuando la provincia del Nuevo Santander estaba sujeta a la Intendencia de San Luis Potosí.⁹⁰² Por ejemplo, en otro artículo dejamos registro que la renta de tabaco no era un impuesto; se trataba de una fábrica tabacalera perteneciente al gobierno del estado, cuyos ingresos despendían de la eficacia en la venta de puros y cigarros y, por ende, de los consumidores. El derecho de consumo gravaba principalmente las operaciones mercantiles efectuadas por comerciantes nacionales y extranjeros, cuyos productos eran adquiridos sobre todo por las clases más acomodadas. Por ello, este impuesto no generaba un impacto significativo en la conciencia social respecto a la obligación tributaria de la mayoría de los tamaulipecos.⁹⁰³ El cobro de la parte de los diezmos correspondiente al estado contaba con la legitimidad religiosa inherente a la Iglesia Católica.⁹⁰⁴ El cobro de las alcabalas fue suspendido en 1826 dentro de la jurisdicción de Tamaulipas con el objetivo de incentivar la economía local y facilitar el tránsito comercial, mientras que las contribuciones directas establecidas desde 1823 desaparecerían progresivamente en la

⁹⁰² Hernández Jaimes y Navarro, "Quemar el bosque para cazar la liebre", 53.

⁹⁰³ Ibid.

⁹⁰⁴ Ibid.

medida en que los demás ingresos generaran los recursos esperados.⁹⁰⁵ Sin embargo, como mencionamos antes, su cobro no estuvo libre de conflictos. Una vez puesto en marcha en México el sistema político federal y el consecuente pacto fiscal de 1824, el reajuste sobre la administración de la renta encendió las alertas tanto en el Congreso de Tamaulipas como en la Cámara de Diputados a nivel nacional, así como en los miembros del Obispado de Monterrey.

Como mencionamos, para mayo de 1824 los diputados del congreso local Juan Francisco Gutiérrez, Lucas Fernández, José Espiridión Polito, José Honorato de la Garza, José Feliciano Ortiz y José Ignacio Gil se reunieron en sesión en la villa de Aguayo con la finalidad de estructurar y reglamentar las instituciones del gobierno interior ante la puesta en marcha del nuevo sistema político federal en México. El asunto urgía, ya que en ese mismo año los miembros de aquella Diputación Provincial diseñaron y publicaron lo que sería el primer presupuesto de ingresos y egresos que se implementaría en la entidad en respuesta a los lineamientos establecidos en la ley de repartición de rentas del año anterior. (Ver cuadro 1).⁹⁰⁶

⁹⁰⁵ Ibid.

⁹⁰⁶ Benito Antonio Navarro González, *Legado de la Independencia. Historia de la primera organización de la Hacienda pública de Ta-*

Tabla 1

Presupuesto de ingresos netos para el Estado Libre y Soberano de las Tamaulipas diseñado por la Diputación Provincial el 15 de mayo de 1824 (en pesos)	
Concepto	Cantidad
Alcabalas	22 000.00
Contribución directa	16 000.00
Tabacos	18 000.00
Papel sellado	3 000.00
Total	59 000.00

Fuente: Toribio de la Torre, Historia general de..., 16.

En el proyecto presupuestario se incluían únicamente las rentas de las alcabalas, contribuciones directas, tabacos y papel sellado. Del mismo modo observamos que no se consideraron ciertas fuentes de ingresos calificadas por los miembros de la diputación como “menores”, tales como los novenos (la fracción correspondiente a las entidades por la recaudación de los diezmos), las medias anatas, la exacción de ganado orejano (conocida también como mesteñada libre) entre otras rentas destinadas para el mismo fin. Sin embargo, esta omisión no se debió a una falta de conocimiento respecto a las rentas que le tocaban administrar

maulipas, 1824-1835 (México: UAT, COLOFON, 2020).

y recaudar en la entidad, sino a la inexperiencia por parte de los miembros de la Diputación sobre la verdadera relevancia monetaria de dichas rentas en cuanto a su potencial recaudatorio. A pesar de ello, existía entre ellos cierta confianza de que el estado contaba con suficientes recursos para atender sus necesidades internas y cumplir con la cuota llamada *contingente fiscal* asignado para coadyuvar con los gastos de la federación. Dicha porción monetaria, puesta en marcha en 1824, consistía en que los estados debían entregar al gobierno federal un parte de sus recaudaciones en dinero líquido como parte del naciente pacto fiscal federalista. En principio, su cálculo se realizaba en función del número de habitantes de cada entidad, lo que buscaba establecer un criterio proporcional y equitativo. Este sistema de recaudación estuvo vigente hasta 1831, año en que se sustituyó por una cuota equivalente al 30% del ingreso bruto obtenido por cada estado.⁹⁰⁷

El optimismo derivado de la aparente solidez de sus rentas y de la posibilidad de cumplir con los compromisos contraídos con el gobierno federal fue, probablemente, una caracterís-

⁹⁰⁷ Jorge Castañeda Zavala, "El Contingente fiscal en la nueva nación mexicana, 1824-1861", en *De colonia a nación. Impuestos y política en México, 1750-1860*, comps. Carlos Marichal y Daniela Marino (México: El Colegio de México, 2001), 135-188.

tica compartida por la mayoría de los gobiernos estatales.⁹⁰⁸ En Tamaulipas, en particular, se fundamentaba en la expectativa de que la legislatura, al organizar adecuadamente los ramos productivos de la entidad, promulgaría leyes sabias y justas que fortalecerían el bienestar y la prosperidad de sus ciudadanos (ver cuadro 2). Sobre este primer presupuesto, Toribio de la Torre escribió muy a su estilo que:

Hay tanta sencillez, tanta modestia, tanto celo tamaulipeco en este documento que su lectura siempre me conmueve de raíz. De sus cortas, pero significativas páginas fluye un robusto y ennobecedor empeño republicano. Del fondo de sus números surge la esperanza triunfante de un Tamaulipas renovado, flamante, arrollador, irresistible, saturado de destino positivo y magnífico. Y los hombres humildes que lo redactaron: sin pretenderlo, sin el menor asomo de egolatría, se retratan de cuerpo entero al enumerar las virtudes cívicas que deben concurrir en todo funcionario; y salta a la vista que en su trabajo no sólo pusieron las luces de sus entendimientos, sino también los acelerados latidos de su corazón.⁹⁰⁹

⁹⁰⁸ Jesús Hernández Jaimes, *La formación de la Hacienda pública mexicana y las tensiones centro-periferia* (México: El Colegio de México, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013).

⁹⁰⁹ Torre, *Historia general de Tamaulipas*, 16.

Tabla 2. Presupuesto de egresos netos para el Estado Libre y Soberano de las Tamaulipas diseñado por la Diputación Provincial el 15 de mayo de 1824 (en pesos)

Poder Legislativo	
Concepto	Cantidad
11 diputados, 100 pesos por cada mes durante 3 meses	3 300.00 pesos
3 miembros de la Diputación Permanente por 9 meses	2 700.00
Gastos de la Secretaría	2 000.00
Poder Ejecutivo	
Concepto	Cantidad
Gobernador	2 000.00
3 senadores (mil pesos anuales)	3 000.00
Secretario de gobierno y gastos de oficina	4 000.00
Poder Judicial	
Concepto	Cantidad
3 jueces de primera instancia distribuidos en el estado (mil pesos anuales)	3 000.00
2 magistrados para 2ª y 3ª instancia	3 000.00
3 magistrados para la Sala 3ª o Tribunal Supremo de Justicia	6 000.00
1 fiscal	1 500.00
Policía	
Concepto	Cantidad
2 jefes donde el congreso disponga y gastos de sus secretarios	5 000.00
Hacienda pública	
Administrador, dependiente, etc.	3 000.00
Total	38 500. 00

Fuente: Toribio de la Torre, *Historia general de Tamaulipas*

Para abril de 1826, una Comisión permanente del estado se reunió con el Consejo de gobierno ante la necesidad de una pronta organización de la Hacienda pública tamaulipeca, debido a las urgencias de solventar el gasto público.⁹¹⁰ Las discusiones entre los diputados para consensuar y reglamentar un sistema fiscal acorde con las nuevas teorías económicas modernas que regiría en el estado debieron ser sumamente complejas. No fue sino hasta principios de 1828 que se publicó el primer reglamento, encargado de estructurar y administrar las oficinas fiscales y establecía una serie de artículos sobre el procedimiento para la recaudación de los caudales públicos.⁹¹¹

El reglamento elaborado presentaba al gobernador de Tamaulipas, Lucas Fernández, como el primer mandatario y “Supremo Gefe (sic) de Hacienda Pública”. De este modo quedaron eliminadas las antiguas figuras del *intendente de provincia* y *jefe político*. En los restantes poblados tamaulipecos se establecieron *administraciones subalternas*, cada una con un administrador de rentas, sujetas a una institución central ubicada en ciudad de Victoria.⁹¹²

⁹¹⁰ FDJM, Colección de Leyes y Decretos de Tamaulipas, “Circular,” Ciudad Victoria, 27 de abril de 1826, c. 1, e. 8.

⁹¹¹ FDJM, Miscelánea, “Reglamento de la oficina de la tesorería del estado de Tamaulipas,” Ciudad Victoria, 12 de febrero de 1828, c. 2, e. 12, decreto 47.

⁹¹² FDJM, Miscelánea, “Reglamento de la oficina de la tesorería del estado de Tamaulipas,” Ciudad Victoria, 12 de febrero de 1828, c. 2, e. 12, decreto 47.

Una vez estructurada la Hacienda pública, la administración de las instituciones gubernamentales de Tamaulipas se vio gravemente afectada por la resistencia de los habitantes a contribuir con parte de sus ingresos y patrimonio para sostener los gastos del gobierno local. Además, los proyectos presupuestarios enfrentaron obstáculos debido a los principios del liberalismo gaditano imperante en el discurso político de la época, corriente ideológica que custodió al discurso de los grupos políticos tamaulipecos, entre otras cosas con la separación del Nuevo Santander de las restantes Provincias Internas de Oriente y la posterior lucha por la recaudación, manejo, ventas y repartición de la masa decimal de su territorio.

Tabla 3. Presupuesto de ingresos netos de las rentas de los estados según la Comisión de Hacienda de la sesión del 29 de mayo de 1824

Concepto	Cantidad (en pesos)
Contribución directa decretada el 27 de junio de 1823	3, 000, 000
Alcabalas interiores a efectos nacionales	1, 572, 536
3 reales por libra de tabaco comprada a la federación	1, 500, 000
Novenos	450, 000
Derechos sobre el pulque	155, 000
Papel sellado	130, 000

Derechos de plata y oro	360, 000
Diezmos, vacantes mayores, medias anatas, etc.	170, 000
Derecho de ensaye, gallos, pulperías, media anata secular, aguardiente y mezcal, tierras y aguas, bienes mostrencos, oficios vendibles, desagüe, penas de cámara, etc.	31, 000
TOTAL 7, 419, 244.5	

Fuente: Hernández Jaimes y Navarro, “Quemar el bosque para cazar la liebre,” 50.

La edificación de una Junta Superior de Diezmos

A partir de la idea de que el federalismo fiscal representaba para el momento la forma de gobierno más conveniente para los mexicanos, los legisladores tamaulipecos especularon en que la fracción por la recaudación de los diezmos que correspondía al estado se convertiría, una vez organizada la administración local, en una de las principales fuentes de ingreso para las finanzas públicas junto a los restantes ramos productivos. No obstante, desde que se puso en marcha el pacto fiscal de 1824, discurrieron inconformidades por la administración y control de los recursos decimales entre autoridades de Nuevo León y Tamaulipas, mismas que reflejaban también las tensiones y confusiones habidas sobre las funciones de los tribunales heredados del régimen colonial. Según se reportaba en

el periódico *El Restaurador de Tamaulipas*, dirigido por Vicente de la Parra, la llamada “Haceduría de Monterrey”, — el tribunal fiscal encargado de dirimir los contenciosos relacionados con el cobro y la distribución de los diezmos, establecidos por la Ordenanzas de Intendentes en 1786 y que seguía en funciones— habría incumplido los compromisos asumidos con el estado desde la repartición de las rentas en 1824.⁹¹³ A partir de dicho año, la recaudación de la masa decimal comenzó a administrarse de manera autónoma, sin que el estado tuviera acceso a su parte correspondiente ni recibiera informes para su examen y revisión. Esta situación implicaba una pérdida directa de ingresos que legítimamente le correspondían y generaban un déficit en sus recursos. Como señalaba el periódico oficial, este incumplimiento bastó para que la legislatura tamaulipeca “abriera los ojos y tomara medidas conducentes a evitar la continuación de tamaño desfalco en sus rentas”. Y así lo hizo.

En diciembre de 1827, la Comisión de Hacienda del Congreso de Tamaulipas presentó su proyecto de contribuciones directas para el ejercicio fiscal del año siguiente, documento en cuya

⁹¹³ *El Restaurador de Tamaulipas*, Ciudad Victoria, 31 de octubre de 1833, núm. 88.

elaboración participaron las opiniones de 27 ayuntamientos de la entidad, considerados representantes legítimos de la población tamaulipeca.⁹¹⁴ Alcanzar el consenso para definir este proyecto resultó un trabajo especialmente arduo, pues —en palabras de los propios diputados— fue necesario “recorrer como sobre espinas y malezas el vasto campo que representa una materia tan abundante como difícil”.⁹¹⁵

Aunque el proyecto fue finalmente presentado, los integrantes de la comisión de Hacienda juzgaron que las opiniones vertidas en el oficio, emitidas por los jefes y representantes de los ayuntamientos, no reflejaban con precisión la realidad fiscal y económica que el estado y el gobierno federal enfrentaban.⁹¹⁶ Sugerían algunos que los ayuntamientos se hicieran cargo de los recursos por la explotación de los yacimientos salineros, pero ignoraban que para entonces estaban en manos del gobierno central. Otros representantes de los pueblos querían manejar la venta de los naipes, pero no estaban al tanto que era un monopolio del gobierno estatal.⁹¹⁷

⁹¹⁴ FDJM, Miscelánea, “Dictamen de la comisión de Hacienda del Congreso Honorable del Estado, al presentar el plan de contribuciones e impuestos para subvenir a los gastos del estado en el año de 1828,” Ciudad Victoria, 24 de enero de 1828, c. 2, carpeta “Circulares,” 1828.

⁹¹⁵ Ibid.

⁹¹⁶ Hernández Jaimes y Navarro, “Quemar el bosque para cazar la liebre,” 71-72.

⁹¹⁷ Ibid.

Otros más pedían que el gobierno local se apropiara por completo de las rentas decimales, opinión que no desecharon y seguía en curso: “[...]”⁹¹⁸ y otros que con naipes y salinas hagamos casas de azulejos [...] otros “[...] delirando pedían cuentas que no debían pedir, porque no les tocaba [...]”.⁹¹⁹ Si bien algunas de las sugerencias vertidas reflejaban una ignorancia total sobre el funcionamiento de la Hacienda pública estatal, otras, incluso contravenían la constitución federal. Como se puede colegir, también hubo opiniones que abogaban por la conveniencia de incorporar íntegramente la renta decimal a las finanzas estatales. Un tema que continuaría vigente en los años posteriores.

Tras la disolución de la Comisión de Hacienda de 1827 y la puesta en marcha del proyecto de contribuciones para 1828, los diputados del congreso local prepararon el terreno para una nueva reunión con el propósito de retomar el debate sobre la administración y el control de la renta decimal. Este tema, que ya había generado tensiones desde 1824 entre los legisladores tamaulipecos, coahuiltejanos, neoleoneses y autoridades del propio cabildo del Obispado de Monterrey —encargado de recibir y concentrar los recursos procedentes de dicha recaudación—, requería definir con claridad las atribuciones de cada parte.

⁹¹⁸ FDJM, Miscelánea, “Dictamen de la comisión de Hacienda”.

⁹¹⁹ Ibid.

Existía una profunda inconformidad entre los miembros del congreso de Tamaulipas, quienes pensaban que, sin el logro de un consenso entre los beneficiarios sobre el destino de los ingresos provenientes de la renta decimal, se corría el riesgo de perder pronto los recursos del impuesto eclesiástico. Así se manifestaba en la prensa de la época desde la ciudad de México donde se escribía que en virtud de la experiencia vertida en política y legislación se sabía que “La haceduría de Monterrey se manejaba con absoluta independencia sin contar para nada con el estado, que nunca percibía su contingente ni se le pasaban cuentas para su examen y revisión”.⁹²⁰ De ahí que resultaba urgente la creación de una comisión encargada de definir quiénes serían los legítimos responsables de cobrar, administrar y distribuir la masa decimal del obispado al que pertenecían. Se sabe que en un primero momento se propuso convocar a una junta en Monterrey, integrada por los miembros del cabildo eclesiástico de esa ciudad y por diputados representantes de los estados de Coahuila y Tejas, Nuevo León y Tamaulipas, sin embargo, la iniciativa no prosperó, pues se consideró que la

⁹²⁰ Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM), *El Demócrata*, 21 de noviembre de 1833, no. 209.

organización de dicha reunión “solo en sus preparaciones ocuparía un año por lo menos”.⁹²¹ Los acuerdos apuraban.

El problema de fondo —quizá la razón principal de la urgencia por crear la comisión— radicaba en la advertencia de que el gobierno de Nuevo León ya había formalizado una Junta de Diezmos y comenzaba a consignar a Tamaulipas administradores y recaudadores de esa renta, en una clara intromisión en su soberanía fiscal y violación tanto a la Carta Magna, como al pacto fiscal federal vigente.⁹²² A juicio de los comisionistas, esos diezmeros foráneos desconocían por completo a los contribuyentes locales y “sus frutos y demás anecsos (sic)”, por lo que carecían de la información necesaria para desempeñar su labor.⁹²³ Además, escribían, esa práctica acabaría generando fricciones en la junta, pues, en última instancia, “los diezmeros serían nombrados, como hasta aquí, por personas que apenas los conocen y apenas celan de su conducta, no es prudencia apelar a este medio lleno de mil dificultades en la práctica: muy grave si se considera que el Estado de Nuevo León estableció ya su Junta de diezmos”.⁹²⁴ Los comisionados es-

⁹²¹ FDJM, Miscelánea, “Dictamen de la comisión de Hacienda”, f. 3.

⁹²² Ibid.

⁹²³ Ibid.

⁹²⁴ Ibid.

taban firmemente convencidos de su espíritu soberano y autonomista: tras la independencia de España y la posterior separación de las Provincias Internas de Oriente, no estaban dispuestos a depender más de una administración ajena a su territorio y a impedir que otras autoridades usurparan su jurisdicción legítima.

El 4 de julio de 1829 se formalizó finalmente la *Comisión de Hacienda y de Gobierno*. Sus representantes comenzaron las discusiones para diseñar y consensuar la reglamentación oficial que definiría, de una vez por todas, el rumbo que tomaría la recaudación, manejo, venta y repartición de la masa decimal: Tal parece que el problema radicaba, fundamentalmente, en que el gobierno de Nuevo León estaba interviniendo en el manejo de las rentas decimales. Esta injerencia, desde luego, no solo despertaba recelos entre la legislatura tamaulipeca, sino que también ponía entredicho la autonomía fiscal y administrativa de la entidad que tanto defendían. El documento que exponían los miembros de la comisión ante el honorable congreso de Tamaulipas comenzaba lamentando lo siguiente:

Es en verdad tan difícil y arduo, cuando justo y necesario el empeño de las Comisiones de Hacienda y Gobernación, en presentar a Vuestra Soberanía Honorable como los tiene prevenido, un árbitro o mé-

todo que al paso que arregle mejor, y aumente las rentas decimales, comprenda la intervención del Estado en la recaudación, manejo, ventas y repartición de la masa decimal de su territorio.⁹²⁵

Ya hemos apuntado que los diezmos, desde la época colonial, constituían una fuente de ingresos vinculada, tanto a la Corona española como a la Iglesia Católica. Con la emancipación de México y la posterior adopción del sistema federal, surgió el debate sobre quién debía recaudar estos fondos: si los obispados de la novel nación mexicana o las entidades federativas. Se trataba de un contexto donde aún se carecía de normas claras respecto a la renta, amén de la generación de conflictos jurisdiccionales. En el caso específico señalado, la cuestión se fincaba en determinar ¿a quién correspondía la recaudación del diezmo? a los miembros de la administración del estado de Tamaulipas, a los de Nuevo León o al Cabildo Eclesiástico de Monterrey. El problema no podía considerarse menor. Desde la fundación de la colonia del Nuevo Santander, luego Tamaulipas, la presencia del clero en la región había sido practicante inexistente.⁹²⁶ A comienzos del siglo XIX, apenas 38 eclesiásticos se encontraban distribuidos a lo

⁹²⁵ Ibid., 2.

⁹²⁶ Hernández Jaimes y Navarro, "Quemar el bosque para cazar la liebre," 68.

largo de toda la provincia, en comparación con los 2 657 que servían en la arquidiócesis de México.⁹²⁷ La evidente escasez de autoridad religiosa no solo reflejaba la periferia y el abandono en el que se hallaba la provincia, sino que también planteaba serios desafíos para la organización de las *Juntas Decimales* que se requerían en cada pueblo villa y ciudad de Tamaulipas. A pesar de la débil presencia clerical, —consecuencia, quizá, de la ausencia de una sede episcopal en el territorio—, situación que debilitó el acompañamiento espiritual de los tamaulipecos hasta bien entrado el siglo XIX, los comisionados pusieron sobre la mesa que los únicos que tenían derecho sobre los productos de los diezmos eran la Hacienda pública de Tamaulipas y las arcas del Obispado de Monterrey. En palabras de los diputados representantes:

[...] A dos únicos partícipes de tal renta pueden reducirse los que tienen derechos a los productos de los diezmos en Tamaulipas: a la Clavería de la Santa Iglesia de Monterrey, y a la Tesorería del estado. En la actualidad la mayor parte de los diezmos de éste le pertenece; y la menor debe entrar para que la distribuya el Venerable Cabildo de Monterrey, en sus cajas. Es indudable que los dos partícipes en estos frutos deben intervenir en recaudarlos y repartirlos.⁹²⁸

⁹²⁷ Ibid.

⁹²⁸ FDJM, Miscelánea, "Dictamen de las Comisiones de Hacienda, 4 de julio de 1824, f. 2.

Para evitar la intervención de otro estado en la recolección y administración de los diezmos, los comisionados propusieron ante el Honorable Congreso tamaulipeco edificar una *Junta Superior de Diezmos* en la capital del estado, ciudad Victoria, asistida por un representante nombrado por el Cabildo de Monterrey. Se proyectó que en cada ciudad, villa o pueblo se instalarían oficinas llamadas *Decimal* que propondrían a los *diezmeros* “encargados de los cobros y pagos esactos (sic), y de las mejores y oportunas ventas de los frutos decimales”.⁹²⁹ Para asumir el cargo, el aspirante debía entregar una fianza a la tesorería municipal, la cual funcionaría como garantía para prevenir actos de fraude y corrupción a las cajas públicas. No sobra destacar que, bajo esta novedosa modalidad civil para administrar la renta decimal, se confiaba en que se disminuyeran las prácticas fraudulentas habituales entre los diezmeros y, al mismo tiempo, se incrementaran los ingresos procedentes de la renta. De esta manera, los comisionistas no solo apuntaban a sanear las finanzas locales, sino seguir impulsando la honestidad dentro de la administración pública, como antes lo patentaron miembros encargados del diseño del primer presupuesto de ingresos y egresos para la entidad.

⁹²⁹ Ibid., 3.

Los diputados representantes de la comisión pronosticaron que, una vez puesta en marcha la Junta Superior de Diezmos, se reducirían las pérdidas y los costos de flete. Con la nueva disposición, ya no sería necesario trasladar los granos y el ganado hasta Nuevo León (donde se encontraban los almacenes destinados a los granos a las colectas anuales), con el único pretexto de resguardarlos mejor y procurarles una venta más ventajosa.⁹³⁰ Tales traslados, además de implicar un gasto considerable para los beneficiarios de la renta, solían provocar mermas importantes en los productos, explicaban los representantes.⁹³¹ Este problema no era ajeno hacia otros poblados del norte de México, donde las condiciones geográficas y la falta de infraestructura obligaban a adaptar las prácticas de recolección del diezmo. Un caso ilustrativo era el pueblo de Parras, en Coahuila.⁹³² El obispado de Durango, al que el pueblo parrense pertenecía, no disponía de almacenes adecuados para resguardar la uva, y durante cierto tiempo los diezmeros de Parras optaron por entregar su aportación en forma de vino. Transportar el fruto fresco hasta la sede episcopal resultaba inútil, pues el largo trayecto lo estropeaba

⁹³⁰ Ibid., 3.

⁹³¹ Ibid., 3.

⁹³² Corona Páez, "Vinos y diezmos," 117.

antes de llegar su destino. En Tamaulipas, pues, se padecía el mismo problema que tuvieron otros gobiernos estatales que no contaban con una sede episcopal en su territorio: los productos diezmos tenían que trasladarse hasta los almacenes episcopales y al ser una entidad agropecuaria, los granos llegaban con frecuencia en mal estado y tal parece que buena parte de la carne se echaba a perder durante el trayecto, llegando incluso a pudrirse. Aunque los animales de cría no sufrían el mismo problema, pues podrían movilizarse en arreo. De todas formas, la creación de la junta y de sus oficinas subalternas, que funcionarían como depósitos para los productos entregados, prometía no solo mayor eficiencia y ahorro para las rentas del obispado y para el tesoro tamaulipeco, sino también un fortalecimiento de la administración local del diezmo.

De modo que los integrantes de la sala comisiones del estado dejaron sobre la mesa, o más bien, consideraron injusto y poco eficaz que otra entidad, fuera del territorio estatal, pretendiera controlar una renta en la que el gobierno y la tesorería tamaulipecas eran los principales beneficiarios, pues al ser “bienes temporales y patrimoniales” no eran estrictamente una renta que debían manejar

los miembros de la Iglesia Católica.⁹³³ Desde luego que la postura de los delegados se oponía a las intenciones de los miembros de la administración hacendaria de Nuevo León, quienes interpretaban que la fracción correspondiente a los estados por el cobro de la masa decimal (novenos) eran para las arcas locales de aquella entidad. Esta situación agudizaría las tensiones entre las autoridades clericales y los gobiernos estatales en torno al manejo de los recursos decimales durante los primeros años del federalismo mexicano en los que la distribución de los ingresos era confusa y poco clara, amén de que generaba conflictos respecto a la soberanía que detentaban los estados. Con este nuevo proyecto, auspiciado por los delegados de la comisión, se buscaba pues, garantizar que los recursos generados en el estado permanecieran bajo su propio control, amén de frenar las pretensiones de centralización que, observaban, estaba impulsando el gobierno neoleonés.

Inmediatamente después, en junio de 1829, el gobernador Francisco Vital Fernández, junto a su oficial mayor José Núñez de Cáceres, pusieron el dedo en la llaga y publicaron el decreto número 79 donde se ordenaba que: “en virtud de ser

⁹³³ FDJM, Miscelánea, “Dictamen de las Comisiones de Hacienda”, 4 de julio de 1824, f. 5.

propiedad del estado una parte de los diezmos, le daba derecho y facultad para fijar reglas para su recaudación, y distribución, para que se haga con más facilidad, y más útil al estado.”⁹³⁴ En ese mismo mes se asignó una organización de la renta en Ciudad Victoria, con la edificación civil de la *Junta Suprema de Diezmos*, que en lo sucesivo se encargaría de administrar y supervisar los recursos provenientes de rentas eclesiásticas durante los primeros años de la primera república federal. El mandatario Vital Fernández dijo tal cual que: “La junta que ha de existir en la capital se compondrá del primer vocal del Consejo de Gobierno (presidente); de un secretario del despacho, (vicepresidente) y del ministro tesorero”.⁹³⁵ En los pueblos del estado se establecieron *Diezmatorios Subalternos* que operaban bajo la supervisión de la *Junta Superior*, cuya responsabilidad recaía en el cura del lugar. Cada diezmatorio estaba vinculado a su respectivo partido, y en Tamaulipas había tres: el partido del norte, el del centro y el del sur. Cada partido estaba bajo la responsabilidad de un *administrador de diezmos*, quien, a su vez, tenía la facultad de designar a los *colectores de diezmos* de semillas y granos. De esta manera se organizó en Tamaulipas

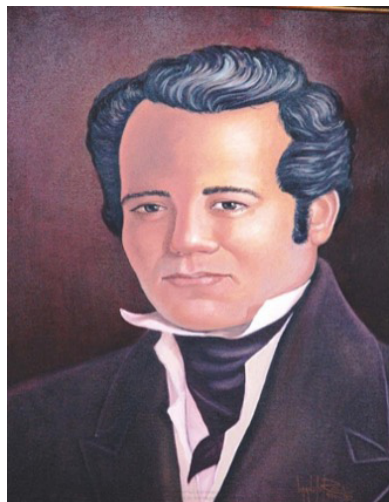
⁹³⁴ FDJM, Colección de Leyes y Decretos de Tamaulipas, “Decreto 79,” Ciudad Victoria, junio de 1829, c. 2, e. 12.

⁹³⁵ Ibid.

todo un aparato administrativo para asegurar la recaudación eficiente de los diezmos. La junta quedó encargada de cobrar los frutos decimales dentro del estado, gestionar su venta y llevar el registro contable, además de realizar anualmente la distribución correspondiente en acuerdo con el cabildo eclesiástico de Monterrey.

En el mismo decreto se permitió que la catedral regiomontana tuviera representación tanto eclesiástica, como civil dentro de la Junta Superior de Tamaulipas. El obispo de aquel estado tendría la libertad para designar a un representante de su diócesis ante la Junta Superior, junto a otro administrador elegido por el ayuntamiento de esa población. No obstante, los nombramientos nunca se hicieron, en parte por los inicios de los disturbios ocasionados por la guerra civil de 1832 y el 5 de septiembre de 1833 los congresistas de Tamaulipas daban a conocer que “negándose el Reverendo Obispo de la diócesis de Monterrey, Fray José María de Jesús a nombrar una persona de su confianza que asista a intervenir como vocal de la Junta Superior de Diezmos, creada el 16 de junio de 1829, el gobierno haría el nombramiento, y lo mismo pasaría en los poblados con juntas subalternas.”

Figura 2. General Francisco Vital Fernández



Fuente: Fondo Documetal Joaquín Meade del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Como se puede colegir, el objetivo del gobernador de Tamaulipas era contundente: despojar al Obispado de Monterrey de la administración de los diezmos, impidiendo así el envío de las remesas a la Iglesia y asegurando que fueran depositadas definitivamente en las arcas y almacenes locales. La renta se convirtió así, en una fuente importante de recursos para las finanzas estatales. Además, para aminorar más la carga tributaria, el mandatario Vital Fernández dejó en libertad a los contribuyentes para comprar el diezmo que debían pagar a precios muy acce-

sibles, porque la administración del gobernador Francisco Vital quería dinero líquido, y no semillas, como se acostumbraba a pagar.⁹³⁶

El 6 de noviembre de 1833, la Junta Superior de Diezmos transfirió la gestión de su administración a funcionarios civiles locales. Estipuló que el administrador y presidente de la Junta sería un miembro de la legislatura de Tamaulipas, mientras que el alcalde de Ciudad Victoria fungiría como suplente y secretario. La oficina de diezmos contaba, además, con un tesorero y un contador encargado de las tareas administrativas.⁹³⁷ Siete días más tarde, Francisco Vital Fernández circuló una orden mediante la cual se solicitaba la realización de cortes de caja en todos los ayuntamientos y se evitara enviar los recursos por cuenta del diezmo a la diócesis de Monterrey.⁹³⁸ ¿Cuáles fueron los resultados del establecimiento de la institución civil encargada de la administración del diezmo?

Resistencia fiscal y el ocaso recaudatorio

Según las observaciones que hacía un “imparcial” sobre la representación que la diputación del Nuevo Reino de León dirigió al Congreso de la Unión

⁹³⁶ Ibid.

⁹³⁷ Ibid.

⁹³⁸ Citado en Tomás Reséndez González, *Francisco Vital Fernández, un tamaulipeco del siglo XIX* (México: Comisión Organizadora para la Conmemoración en Tamaulipas del Bicentenario de Independencia y Centenario de la Revolución Mexicana, 2010) 51.

a mediados de 1824, la recaudación decimal, tan solo en la provincia del Nuevo Santander producía la cantidad de “ochenta mil o más pesos que producen anualmente los diezmos en aquel estado”.⁹³⁹ Más tarde, en el informe correspondiente al ejercicio fiscal de 1828-1829 se registra que, en el año fiscal anterior (1827-1828), este rubro fue el que más aportó a los ingresos estatales eventuales con la suma de 16 mil pesos, equivalentes al 18.5% del ingreso bruto anual⁹⁴⁰ (ver cuadro 4). Su recaudación incluso superó a la obtenida por la renta del tabaco, las alcabalas y las contribuciones directas que, en principio, y de acuerdo con el presupuesto de ingresos estimados por los diputados federales para los estados en 1824 sería las rentas que más ingresos públicos proporcionarían a las tesorerías estatales.⁹⁴¹ Pero los recaudadores esperaban más recursos. Era evidente, por tanto, la razón por la que los diputados del Congreso de Tamaulipas estaban luchando.

⁹³⁹ “Observaciones que, en obsequio de la verdad, hace un imparcial: sobre la representación que hace la Diputación Provincial del Nuevo Reino de León, dirige al soberano Congreso general”, Ciudad de México, 5 de mayo de 1824.

⁹⁴⁰ FDJM, Fondo Ayuntamientos, “Estado general que manifiesta los enteros que por cada pueblo de los de la comprensión de este Estado se han hecho en la tesorería del mismo, por los distintos ramos de que conoce, y de que se compone su hacienda pública, desde 1 de julio de 1828 hasta 30 de junio de 1829,” Ciudad Victoria, c. 4, e. 9.

⁹⁴¹ Hernández Jaimes y Navarro, “Quemar el bosque para cazar la liebre,” 53.

Tabla 4. Ingresos eventuales y existencias del año fiscal 1827-1828 (en pesos).

Concepto	Ingreso
Diezmos	16 000
Existencias 1827-1828	15 417
Producto de misiones	3 957
Préstamos del depósito de Palo Alto	3 607
Premio de moneda mexicana	242
Producto de la imprenta del estado	126
Por la venta de constituciones	55
Sueldos devueltos por empleados	33
Total \$ 39, 457. 00	

Fuente: FDJM, fondo Ayuntamientos, c. 4, e. 9.

No obstante, en las cuentas del año fiscal 1830-31 la recaudación de la contribución decimal fue extremadamente baja; apenas se lograron recolectar 672⁹⁴² pesos de los 16 000 que se lograron en el año fiscal de 1827-1828.⁹⁴³ Una de las razones se debía a la persistente resistencia de los contribuyentes a pagar el diezmo, a pesar de la coacción espiritual ejercida por la Iglesia Católica mexicana. El declive de los ingresos por diezmos revela, pues, una actitud de evasión y resistencia

⁹⁴² FDJM, Fondo Ayuntamientos, “Estado general que manifiesta los enteros”.

⁹⁴³ Ibid.

fiscal masiva por parte de los diezmeros, consecuencia quizá del descontento generalizado entre los productores de la tierra (agricultores y ganaderos), aunada a la progresiva pérdida de fuerza del mandato legal que obligaba a los causantes a liquidar sus cuotas. Tal vez este último fenómeno, resultaba el más alarmante, pues no solo minaba la recaudación, sino que ponía en evidencia la erosión de la autoridad eclesiástica, principal promotora de la renta.

Loreto Martínez, administrador de diezmos del partido del centro de Tamaulipas, escribía al periódico que no faltaban causantes que se resistían a pagar los frutos decimales, mientras que otros de plano pretendían evadir el íntegro o “[...] cabal pago por lo que respecta al mueble mayor, lo que se conoce bastante por lo inconciliable que es el soberbio tren de estancias con la mezquindad de sus manifestaciones, igualándose algunas de ellas a las de un triste poquitero”.⁹⁴⁴ Del mismo modo arremetía contra los contribuyentes morosos y nada creyentes aludiendo que dichas ilegalidades [...] eran dignas de un hombre mísero y carente de buen nombre.”⁹⁴⁵ El administrador se quejaba en realidad contra los causantes deshon-

⁹⁴⁴ FDJM, *Guía de Pueblo*, periódico oficial de Tamaulipas, 6 de agosto de 1831, no. 42.

⁹⁴⁵ *Ibid.*

rosos, destacando su falta de integridad y compromiso, amén de criticar a aquellos que no realizaban un “cabal pago” por sus bienes, señalando la incongruencia entre su ostentoso estilo de vida y su mezquindad en las contribuciones. Del mismo modo decía que la resistencia y negatividad de los contribuyentes:

Después de ser nada piadosas, son al mismo tiempo contrarias al buen orden, a la justicia y leyes del país, y además ceden en notable agravio de la renta decimal y sus partícipes: y para que el público sensato entienda que no omito diligencia que esté en mi alcance en desempeño de mi cargo, suplico a VV se sirvan a insertar en las columnas de su apreciable periódico la adjunta copia, que es un oficio, que con fecha 29 de último de junio dirigí al sr. Alcalde segundo de esa capital. Hasta ahora no sé las resultas que habrá habido en el juzgado a pesar de la ecstingencia que demanda asunto tan grave, pues en él se interesan a porfía la iglesia y el estado, como que les va a su sustancia.⁹⁴⁶

José María Delgado, un funcionario colector de la renta decimal se lamentaba de manera idéntica ante su jefe Loreto de que los agricultores más pudientes se oponían a liquidar lo correspondiente a las cosechas de semillas y granos de sus parcelas.⁹⁴⁷ Por esta razón, el administrador de diezmos del partido del centro de Tamaulipas decidió actuar

⁹⁴⁶ Ibid.

⁹⁴⁷ Ibid.

y, al no poder convencer a los causantes de que su desobediencia a la cuota perjudicaba a las arcas eclesiásticas, así como a la nacional y a la estatal, envió una carta al gobernador del estado solicitando mano dura a través de una ley. En el escrito señalaba que [...] he creído de mi deber invocar a las autoridades bajo cuyo auxilio descansa esta administración [...] suplicándole mucho se sirva a contener a los renuentes dentro de los límites de una ley”. El funcionario protestaba que la resistencia hacia el diezmo afectaba los intereses de la Iglesia y del estado, instituciones que se beneficiarían con la colecta, una vez promulgada la repartición de rentas. Redactaba también que [...] en el mismo de hecho de negarse a tan justos y sagrados derechos manifiestan los resistentes hacerse superiores a una ley vigente [...] dándole siniestras interpretaciones y declarándose jueces de su propia causa”.⁹⁴⁸

Los tamaulipecos más radicales expresaban su descontento a través de la prensa de la época. En el periódico *El Restaurador*, se afirmaba que la renta decimal debía fomentar entre los contribuyentes una conciencia social impregnada de esperanza espiritual y religiosa. En lugar de perjudicar el patrimonio individual, esta medida debería

⁹⁴⁸ Ibid.

ofrecer un mayor alivio al labrador. "...quitándole de encima el enjambre de colectores y diezmeros que están espiando la hora de la cosecha para caerle como langostas, y devorar lo más florido de ella...".⁹⁴⁹ Afirmaban que el impuesto beneficiaba solamente a los miembros del clero, razón por la cual debía convertirse en una renta civil, porque "bien sabidas son las travesuras que se hacen con el dinero y libres los señores eclesiásticos de tan peligrosa tentación, aseguraban mucho su eterna felicidad."⁹⁵⁰ Además, en un remitido, firmado por el seudónimo "el enemigo de los gazmones" se atacaba directamente a los beneficios que la cuota eclesiástica le otorgaba a la Iglesia.

Sres. Editores del Restaurador, vuelvo a reírme del padre obispo, del Sr. Gobernador, del sr. congreso, de los sres. Clérigos, y de los sres. frailes despronunciados en Nuevo León ja...ja...ja..."⁹⁵¹ ¿Con qué les parece a V. que van a sostener su desvergonzado y tontísimo despronunciamiento? Con diez mil pesos que se han decretado de préstamo forzoso entre los honrados ciudadanos de aquel tiranizado estado ¿Y para qué dirán VV son esos diez mil pesos cuando no tiene soldados que mantener? ¡Qué bovería SS! ¡Qué importa que no haya soldados para chuparse la sustancia de los pueblos! ¿VV no ven, que hay que decir muchas misas rogativas que hacer y excomuniones

⁹⁴⁹ HNMD, *El Demócrata*, Ciudad de México, 21 de noviembre de 1833, no. 209.

⁹⁵⁰ FDJM, *El Restaurador de Tamaulipas*, 31 de octubre de 1833, no. 88.

⁹⁵¹ *Ibid.*, 2 de noviembre de 1832.

que fulminar para que carguen los diablos con todo los pronunciados; y que para esto se necesitan velas, vino, campanas y otras mil zarandajas en que pueden emplearse más de cien mil pesos? Lo que sería de desear, es que Tamaulipas no contribuyese con los productos de sus diezmos para los gastos de esa canalla holgazana, y que el supremo gobierno los mandase ingresar todos en las arcas públicas del estado.⁹⁵²

Los diputados hacían referencia a debates previos, argumentando que, si el diezmo fue establecido por el Antiguo Régimen, el nuevo gobierno tenía la libertad y legitimidad para modificar, alterar o incluso eliminar esta contribución si así convenía a sus intereses. En resumen, los grupos políticos del estado deseaban encargarse de la administración de los diezmos a toda costa, sin tomar en cuenta las objeciones que los sacerdotes planteaban conforme a la ley promulgada por el estado el 16 de junio de 1829. Luego entonces, la legitimidad del impuesto no se concretaba, a pesar del contexto religioso que lo acompañaba, ya que “el hecho de negarse a estos justos y sagrados derechos muestra que los resistentes se consideran superiores a una ley vigente [...] dándole siniestras interpretaciones y declarándose jueces de su propia causa”.⁹⁵³

⁹⁵² Ibid.

⁹⁵³ FDJM, *Guía de Pueblo*, agosto 6 de 1831, no. 42.

Un factor más, que explica el fracaso en la recolección de los diezmos fue la ausencia de una sede episcopal en el territorio. Con excepción de una pequeña parte del suroeste, el estado dependía de la jurisdicción que detentaba el Obispado de Monterrey. Como vimos, la ley de junio de 1829 dispuso únicamente la creación de una Junta Superior de Diezmos de carácter civil, cuyos administradores eran designados directamente por el gobernador y no por la autoridad eclesiástica regiomontana. Esta situación colocaba al gobierno tamaulipeco en una posición complicada: la carencia de una silla episcopal propia obligaba a constantes negociaciones que terminaban en conflictos con las jurisdicciones donde sí existía sede episcopal.

El 27 de octubre de 1833 durante la presidencia de Valentín Gómez Farías se derogó en México la obligación civil de pagar el diezmo, y como consecuencia, mediante un decreto publicado el 15 de noviembre del mismo año, Francisco Vital Fernández, giró la misma orden dentro del estado, advirtiéndole a los curas, párrocos locales y miembros de la catedral regia cuidaran de no persuadir a los feligreses la obligación de pagar dicha contribución.⁹⁵⁴ La administración de Gómez Farías pro-

⁹⁵⁴ FDJM, Colección de Leyes y Decretos de Tamaulipas, "Decreto 36," Ciudad Victoria, 15 de noviembre de 1833, c. 3, e. 3, noviem-

yectaba, además, la erección de una diócesis en cada estado,⁹⁵⁵ idea que quizá complementaba los planes de Vital Fernández, pues bajo las leyes emitidas, tendría la facultad de proponer al diocesano de su interés. Desde luego que para el Cabildo de Monterrey significaba un impacto directo en sus finanzas y debió ser de los más alarmantes, porque no solo fragmentaba la capacidad de recolección, sino que comprometía las finanzas mismas de la Iglesia. La orden del ejecutivo de Tamaulipas limitaba la posibilidad de seguir sosteniendo parroquias, obras de caridad y el mantenimiento del clero, debilitando aún más, la base fiscal que sustentaba la de por sí exigua presencia e influencia del clero en la región. En diciembre de 1833, el Obispo José María de Jesús informaba que:

[...]en virtud de haber sesado (sic) toda intervención del gobierno en los frutos decimales removiéndola obligación civil con que los protegían como da entender la ley federal del 27 de octubre último[...]se ha reunido este cabildo para acordar la mejor dirección de que sea susceptible este ramo del diezmo[...]se ha considerado que por la sesación (sic) que resulta de los novenos, de donde se sacaban algunas cantidades para dotación de los curatos, por consecuencia no queda fondo en lo sucesivo que puedan sacar aquellas cantidades, y mucho menos los 600 pesos para este curato del sagrario y las de 400 pesos para

bre-diciembre de 1833.

⁹⁵⁵ Alberto Patiño Reyes, *Libertad religiosa y principios de cooperación en Hispanoamérica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011), 64.

el sacristán mayor por no haber sido nunca conforme al estatuto, y a la dirección de esta Iglesia como las tienen reclamadas algunos Sr. Capitulares[...]⁹⁵⁶

Al año siguiente, el 22 de abril de 1834, la administración de Gómez Farías siguió su campaña contra la Iglesia Católica y promulgó una ley que complementaba a la del 17 de diciembre del mismo año, que mandaba proveer las vacantes de los curatos y sacristías mayores. En esta última, Patiño Reyes escribió que:

Concedía a la jerarquía eclesiástica cuarenta y ocho horas para externar sus intenciones de acatar o no la ley del 17 de diciembre del año anterior y fijaba un plazo improrrogable de treinta días para ponerla en práctica. Los obispos, cabildos eclesiásticos o dignatarios que mostraran alguna oposición o resistencia serían desterrados para siempre, y sus propiedades, confiscadas. Como respuesta a los afanes regalistas de Gómez Farías, el obispo de Michoacán abandonó su diócesis; el de Linares, en las mismas condiciones, e igual suerte corrió el de Durango; el de Puebla tuvo que ocultarse, y los canónigos de México (pues no había arzobispo) recibieron orden de salir.⁹⁵⁷

En mayo de 1834 el obispo de la catedral de Monterrey no bajó la guardia y envió carta pastoral al soberano Congreso de la Unión manifestando la crisis en la que estaba sumida su santa Iglesia, argumentando que no tenían ni para comprar mobiliario religioso.⁹⁵⁸ Pero en el mismo manuscrito

⁹⁵⁶ AHAM, 1817-1821, libro 3, f. 195.

⁹⁵⁷ Patiño Reyes, *Libertad religiosa y principios de cooperación*, 62.

⁹⁵⁸ "Representación que dirige, por el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, al Exmo. Señor presidente y por su conducto al Soberano Congreso, sobre la anulación de las leyes del diezmos y

arremetía contra el líder del ejecutivo tamaulipeco. Advirtió a Vital Fernández que los diezmos no eran una oblación voluntaria y gratuita como lo había decretado tiempo atrás, sino una “obligación obligatoria y muy obligatoria a pecado mortal”, escribía el reverendo en su carta.⁹⁵⁹ En Tamaulipas, Vital Fernández adoptó una postura de defensa y blindó su territorio en el contexto de la lucha entre el encargado de la presidencia y el cabildo eclesiástico de México: el 3 de mayo de 1834 decretó que ninguna carta pastoral, edicto u orden emitida por el reverendo Obispo de Monterrey podría ser acatada en el estado sin la previa aprobación tanto del congreso local como del poder ejecutivo. Asimismo, instruyó a los párrocos vicarios y a los ciudadanos tamaulipecos a remitir de inmediato al gobierno cualquier documento procedente de aquella diócesis. Advirtió, al estilo de Gómez Farías, que quienes incumplieran esta disposición serían sancionados conforme a la ley y, además, expulsados del estado por un periodo de dos años y quienes reprodujeran dichos documentos “serían juzgados conforme a las leyes de libertad de imprenta”.⁹⁶⁰

demás contrarias a las libertades de la Iglesia mexicana, el Ilustrísimo señor Don Fray José María de Jesús Belaunzaran, Obispo de Monterrey”, México, imprenta de Luis Abadiano y Valdés, calle de Tacuba, no. 4, 1836.

⁹⁵⁹ Ibid.

⁹⁶⁰ FDJM, “Decreto 48”, Ciudad Victoria, 3 de mayo de 1834.

El tema en torno al diezmo siguió su curso. Con el regreso de Santa Anna al Poder Ejecutivo de la federación se anularon las leyes del 17 de diciembre de 1833 y 22 de abril de 1834.⁹⁶¹ De este modo, “se suspendieron las penas de expatriación, la confiscación de los bienes impuestas a los eclesiásticos, así como a los que se habían resistido a obedecer las leyes”; quedaban vigentes las que anulaban la coacción civil para cobrar el diezmo y la exigencia al cumplimiento de los votos religiosos”.⁹⁶² Así pues, la disputa en torno a la renta por su anulación continuo fuertemente desde la región noreste, pero ahora entre el obispo de Monterrey Fray José María de Jesús y el entonces presidente de la república Antonio López de Santa Anna.⁹⁶³

En una carta pastoral con evidencias y con más de 50 fojas enviada en 1836 por el Obispo de Monterrey al presidente de la república, representa un debate sólido y de fondo en defensa de la religión y la restitución de las leyes de la Iglesia mexicana y el catolicismo, “cuyos cánones sagrados que han respetado siempre las leyes civiles han fijado a cada autoridad, la línea intras-

⁹⁶¹ Patiño Reyes, *Libertad religiosa y principios de cooperación en Hispanoamérica*, 64.

⁹⁶² *Ibid.*, 65.

⁹⁶³ “Representación que dirige”, no. 4, 1836.

pasable de sus atribuciones, dando a cada una lo que le corresponde: a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, resultando de este mutuo acuerdo, el orden, la armonía y la paz”. Se trata de una frase famosa atribuida a Jesús de Nazaret,⁹⁶⁴ pero que en medio de la lucha por los diezmos entre el congreso de Tamaulipas y la diócesis de Nuevo León adquirió un sentido práctico, pues sirvió como argumento para justificar la separación entre lo espiritual y lo fiscal, legitimando el derecho que tenía el obispado para seguir administrando los diezmos.

Consideraciones Finales

Si bien el México independiente nació entre promesas de unidad y protección al catolicismo, es incuestionable que contrajo también una profunda crisis económica y fiscal que impidió llevar a cabo los proyectos de restauración de la novel nación por

⁹⁶⁴ Esta registrada en el Evangelio de Mateo (22:21). El pasaje refleja la tensión que vivía el pueblo de Israel (profundamente religioso y con fuerte tradición judía) tras haber sido sometido por los romanos, un pueblo de carácter laico. En este contexto coexistían dos grupos con posiciones encontradas: los fariseos, firmes opositores a la influencia cultural y política de Roma y los herodianos, mas cercanos al laicismo romano. Ninguno de estos grupos era seguidor de Jesús, y, con ánimo de ponerlo a prueba, le preguntaron si debía pagarse el tributo al César. Ante tal dilema, Jesús respondió: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

el entonces primer emperador Agustín de Iturbide. Más adelante, con la instauración del primer sistema federal mexicano y la promulgación de la Ley de Clasificación de Rentas (4 de agosto de 1824) que condujo a la desarticulación del antiguo aparato recaudatorio —sumada a la eliminación de varios impuestos coloniales —dejó a los políticos herederos el país sin los recursos indispensables para garantizar la estabilidad económica de la naciente nación.

Los precursores políticos del primer sistema federal en Tamaulipas esperaban que las rentas heredadas por la ley de 1824 bastarían para hacer frente a los gastos venideros. Confiaban cándidamente en que, una vez organizadas las fuentes productivas mediante una legislación fiscal adecuada, el gobierno y su tesoro obtendrían un superávit capaz de cubrir sus gastos internos y los contraídos con el gobierno nacional. Sin embargo, aquel clima de optimismo que en un principio predominaba entre los políticos tamaulipecos se desplomó al constatar el rotundo fracaso de las rentas que sustentaban la base fiscal de la Hacienda pública estatal, pues los ingresos recaudados estuvieron muy por debajo de lo esperado. Si bien cada ramo fiscal presentaba particularidades propias que explican su mal desempeño (y que, por

ello, merecen un estudio específico), el caso de la renta decimal resultó especialmente significativo, ya que en él se refleja de manera clara la disputa entre la legislación civil de Tamaulipas y las instituciones eclesiásticas de Nuevo León. Bajo este aspecto, observamos que el gobierno tamaulipeco vivió tensiones: sostuvo conflictos con el Cabildo eclesiástico de Monterrey por la territorialidad fiscal que reclamaba la Clavería de la Santa Iglesia, órgano responsable de la contabilidad de la renta. Las fricciones terminaron por obstaculizar los proyectos presupuestarios y de recaudación que la legislatura estatal intentaba consolidar.

Los miembros del congreso estatal sostenían que los diezmos no eran propiamente rentas eclesiásticas, sino bienes patrimoniales del estado, pues en la tradición colonial habían pertenecido en última instancia a la Corona y, tras la independencia, los estados asumieron ese derecho soberano. A partir de ese razonamiento jurídico, se propuso desplazar la administración exclusiva del Cabildo de Monterrey- considerada ineficaz y distante- y establecer en Ciudad Victoria una Junta Superior de Diezmos, apoyada por juntas locales, con el fin de garantizar un mayor control, transparencia y reducción de fraudes.

Por si fuera poco, el asesinato del padre Antonio marcó el punto culminante de las tensiones entre Iglesia y Estado habidas en el noreste mexicano, bajo la jurisdicción del Obispado de Monterrey. Los choques se agudizaron por los rumores de que el gobierno de Valentín Gómez Farías (1833-1834) había impulsado leyes anticlericales, mimas que limitaban privilegios de los eclesiásticos. En este contexto, los grupos liberales tamaulipecos más radicales, encabezados por el gobernador Francisco Vital Fernández, utilizaron la coyuntura texana para arrebatarse al Cabildo de Monterrey el control de las rentas decimales en Tamaulipas, generando un malestar en la Iglesia mexicana y en la Santa Sede.

No obstante, tan pronto se edificó la Junta Superior de Diezmos civil en el estado de Tamaulipas observamos que no obtuvo los beneficios esperados para las arcas del erario local. A pesar de que se establecieron sanciones severas contra los defraudadores y los opositores al cobro de las rentas decimales, el gobierno, y en particular los miembros de la junta no pudieron frenar la evasión y la abierta resistencia fiscal de quienes ya no reconocían la antigua obligación de tributar por mandato divino, que durante la época colonial había sido el principal argumento para asegurar el

pago del diezmo. Quizá la fe religiosa en Tamaulipas empezaba a perder la escasa fuerza que hasta entonces la había sostenido ante las nuevas realidades políticas y económicas que enfrentaba el país. En ese contexto, el pensamiento liberal local comenzaba a cuestionar el verdadero grado de legitimidad de la autoridad eclesiástica en la región y se manifestaba en la evasión y rechazo hacia el pago de los diezmos. Este debilitamiento del devoto no solo enunciaba una crisis aguda de obediencia hacia las autoridades locales, sino también la proliferación de una conciencia social, nuevas formas de organización y de identidad colectiva, menos dependientes de la exclusividad que hasta entonces tenía la religión católica.

Para terminar. El estudio sobre la disputa por el control de los diezmos en Tamaulipas constituyó una ventana fundamental para entender las tensiones políticas, fiscales y religiosas en los primeros años de la república federal mexicana. El gobierno tamaulipeco, su legislatura y en particular los miembros de la Junta Superior de Diezmos tuvieron que enfrentarse tanto al cabildo eclesiástico de Monterrey, a la difícil estructuración de su junta, así como a la férrea y persistente evasión, acompañada de una abierta resistencia fiscal. Se trató de una lucha que puso de relieve la autori-

dad política local reflejada en el líder tamaulipeco Francisco Vital Fernández y también sacó a la luz el significado de esta renta para las arcas de la Hacienda pública local. Del mismo modo, las tensiones reflejaron la difícil transición de un régimen colonial de financiamiento eclesiástico hacia una administración fiscal de corte republicano, donde los grupos de interés local buscaron la adjudicación de las rentas, limitar los privilegios del clero y reafirmar su soberanía en medio de la conformación del Estado mexicano todavía frágil y en consolidación.

FUENTES PRIMARIAS

Fondo Documental “Joaquín Meade” del Instituto
de Investigaciones Históricas de la
Universidad Autónoma de Tamaulipas
(FDJM)
Colección de Leyes, Decretos y Circulares de
Tamaulipas (CLDC)
Archivo Histórico de la Arquidiócesis de
Monterrey (AHAM)
Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM)

Hemerografía

El Restaurador de Tamaulipas.
Guía de Pueblo, periódico oficial
de Tamaulipas.
El Demócrata. Federación o muerte.

Bibliografía

Andrews, Catherine, y Jesús Hernández Jaimes.
*Del Nuevo Santander a Tamaulipas. Génesis
y construcción de un estado periférico mexi-
cano, 1770-1825.* México: Universidad Autó-
noma de Tamaulipas, 2012.

Castañeda Zavala, Jorge. “El contingente fiscal en
la nueva nación mexicana, 1824-1861.” En
De colonia a nación. Impuestos y política en

México, 1750-1860, coord. Carlos Marichal y Daniela Marino, 135-188. México: El Colegio de México, 2001.

Castillo Flores, José Gabino. "El obispado y el cabildo eclesiástico de Linares, 1777-1808." *Hispania* 80, no. 265 (2020): 467-496.

Cavazos Garza, Israel, e Isabel Ortega Ridaura. *Historia breve de Nuevo León*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fundación Harp Helú, 2011.

Corona Páez, Sergio Antonio. "Vinos y diezmos en México. Prácticas recaudatorias en Santa María de las Parras." *Estudios Avanzados*, no. 14 (2010): 113-143.

De la Torre, Toribio. *Historia general de Tamaulipas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1986.

González Salas, Carlos. *Los obispos de Tamaulipas*. Tampico: Cuadernos Históricos de la Diócesis de Tampico, 1982.

Guedea, Virginia. "Introducción." En *Historiografía mexicana. El surgimiento de la historiografía nacional*, coord. Virginia Guedea, 11-32. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

Hernández Jaimes, Jesús. *La formación de la Hacienda pública mexicana y las tensiones centro-periferia*. México: El Colegio de México, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Hernández Jaimes, Jesús, y Benito Antonio Navarro. “Quemar el bosque para cazar la liebre. Los orígenes de la Hacienda pública tamaulipeca, 1825-1834.” En *Historia económica regional*, vol. 3, coord. Laura Hernández Montemayor, Mercedes Certucha Llano y Luis Anaya Merchant, 43-88. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.

Herrera Pérez, Octavio. *Historia breve de Tamaulipas*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Herrera Pérez, Octavio. “Autonomía y decisión federalista en el proceso de creación del estado libre de Tamaulipas.” En *El establecimiento del federalismo en México, 1821-1827*, coord. Josefina Zoraida Vázquez, 417-444. México: El Colegio de México, 2003.

Jáuregui, Luis. “Los orígenes de un malestar crónico. Los ingresos y los gastos públicos de México, 1821-1855.” En *Penuria sin fin. Historia de los impuestos en México, siglos XVI-II-XX*, coord. Luis Aboites Aguilar y Luis Jáuregui, 79-114. México: Instituto Mora, 2005.

Lavín Higuera, Valentín. *Historia económica de Tamaulipas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2015.

López Arriaga, Obed. "La gruesa decimal en Michoacán y la creación de la contaduría de diezmos, 1824-1835." *Tiempo & Economía* 4, no. 1 (2017): 9-26.

Marichal, Carlos. "La economía de la época borbónica al México independiente, 1760-1850." En *Historia económica de México*, coord. Sandra Kuntz Ficker, 173-209. México: El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010.

Miño Grijalba, Manuel. "Fiscalidad, Estado y federación. El Estado de México en el siglo XIX." En *El primer siglo de la Hacienda pública del Estado de México, 1824-1923*, coord. Carlos Marichal, Manuel Miño y Paolo Riguzzi, 23-100. Toluca: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense, 1994.

Navarro González, Benito. *Legado de la Independencia. Historia de la primera organización de la Hacienda pública de Tamaulipas, 1824-1835*. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas, Colofón, 2020.

Olveda, Jaime. *El sistema fiscal en Jalisco, 1821-1888*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría General de Gobierno, 1983.

Osante, Patricia. "El poblamiento español en la frontera norte de México, siglos XVI-XVIII." En *Historia, región y frontera norte de México*, coord. Gerardo Lara Cisneros, 63-88. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2011.

Patiño Reyes, Alberto. *Libertad religiosa y principios de cooperación en Hispanoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011.

Reséndez González, Tomás. *Francisco Vital Fernández, un tamaulipeco del siglo XIX*. México: Comisión Organizadora para la Conmemoración en Tamaulipas del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución Mexicana, 2010.

Rodríguez O., Jaime E. "Los primeros empréstitos mexicanos, 1824-1825." En *Un siglo de deuda pública en México*, coord. Leonor Ludlow y Carlos Marichal, 53-80. México: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Salinas Sandoval, María del Carmen. "Inicio del federalismo mexicano." En *A la sombra de la primera república federal. El Estado de México, 1824-1835*, coord. María del Pilar Iracheta Cenecorta y Diana Birrichaga Gardida. Toluca: El Colegio Mexiquense, 1999.

Silva Riquer, Jorge. “El espacio, la administración y la aplicación de los impuestos del diezmo y alcabalas en Michoacán, siglo XVIII.” En *Finanzas y política en el mundo iberoamericano. Del antiguo régimen a las naciones independientes, 1754-1850*, coord. Ernest Sánchez Santiró, Luis Jáuregui y Antonio Ibarra, 128-147. México: Facultad de Economía, Instituto Mora, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001.

Viana, José de León Martín. “El diezmo como tributo y como costumbre, siglo XVIII.” *Revista de Folklore* 69 (1986).

Vázquez, Josefina Zoraida. “El establecimiento del México independiente, 1821-1848.” En *Historia de México*, coord. Gisela von Wobeser, 163-183. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Zorrilla, Juan Fidel. *Gobernadores, obispos y rectores*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, s. f.

**La Iglesia católica en Nuevo León.
De los conflictos
religiosos a la conciliación, 1914-1952**

Moisés Alberto Saldaña Martínez
Universidad Autónoma de Nuevo León

La relación entre el Estado y la Iglesia en México fue oscilante tras su separación durante el reformismo liberal. En efecto, en un largo período que se extiende desde 1857 hasta 1952, se sucedieron etapas de conflicto y conciliación, para finalmente imponerse esta última postura. Dichas tendencias, cuya variabilidad emanaba de las autoridades centrales del país, se verificó también en las múltiples regiones de la República con particularidades propias de sus circunstancias.

Derivado de lo anterior, en el presente capítulo se busca trazar los vaivenes de la relación Iglesia-Estado en Nuevo León, considerando sus especificidades regionales. Asimismo, se abordarán los cambios en la religiosidad y algunas manifestaciones del catolicismo social. Los límites temporales obedecen a los siguientes criterios: se comenzará en 1914, cuando el triunfo constitucionalista desató agudas acciones anticlericales, y

se concluirá en 1952, al tiempo que la paz religiosa se había consolidado. Se dividirá la exposición señalando las diversas etapas a partir de sus tendencias generales.

Para este análisis se recurrirá a dos tipos de categorías. En primera instancia, las que distinguen la actitud de los católicos ante las políticas liberales y la modernidad; a saber: el *integrista*-*intransigente*, que implica la negación de toda concesión al liberalismo, así como la convicción de que la religión debe permanecer en la esfera pública y en todos los aspectos de la vida; y la *conciliadora* o *conciliarista*, que asume una actitud más moderada ante el liberalismo, pudiendo adaptarse a éste y abrirse al diálogo.⁹⁶⁵

El segundo rubro de categorías son las que definen tres estilos básicos de religiosidad católica: la *cultural*, cuando la adscripción sólo es nominal y debida al contexto cultural; la *sacramental*, que se limita a la participación en los rituales; y la *organizativa*, que conlleva una religiosidad activista, de devoción arraigada y combativa.⁹⁶⁶ En

⁹⁶⁵ Ceballos Ramírez, Manuel, "El Catolicismo social: un tercero en discordia. *Rerum Novarum*, la 'Cuestión social' y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)" (tesis de doctorado, El Colegio de México, 1990), 3-8.

⁹⁶⁶ Michael Fleet y Brian Smith, "Rethinking Catholicism and Politics in Latin America" (ponencia presentada en el congreso de la Latin American Studies Association, Miami, Florida, 1989).

torno a las fuentes, se han consultado principalmente textos hemerográficos contemporáneos y bibliografía especializada, parte de la cual fue desarrollada por el autor de estas líneas en sus tesis de posgrado.

Antecedentes: Reforma y conciliación porfirista-reyista (1855-1913)

El primer intento para implementar algunas reformas liberales en Nuevo León fue realizado por el gobernador Manuel María de Llano entre 1833 y 1834, lo cual se enmarcaba en el reformismo del presidente Valentín Gómez Farías. No obstante, el alzamiento de Santa Anna a nivel federal, que fue encabezado en Nuevo León por Domingo Ugartechea, derrocó a De Llano y revirtió sus modestas reformas, truncándose así este primer intento.⁹⁶⁷

Posteriormente, continuaron las confrontaciones entre liberales y conservadores en la región y en el país, hasta que se impuso el proyecto

⁹⁶⁷ Santiago Roel, *Nuevo León. Apuntes históricos* (Monterrey, México: Castillo, 1980), 132-139. Las reformas de De Llano eran, en efecto, muy moderadas (regulación de estipendios, prohibición de sepulturas en los templos y censura gubernamental a documentos eclesiásticos, entre otras), pero generaron una drástica reacción por parte del clero y los conservadores. Por ejemplo, el obispo Be-launzarán protestó firmemente y fue desterrado, aunque esta disposición no llegó a concretarse al producirse el cambio de régimen.

liberal. En el caso de Nuevo León, esto se verificó con el triunfo del Plan de Monterrey encabezado por Santiago Vidaurri en 1855. Tras dicho suceso, se implementaron políticas reformistas como la nacionalización de bienes eclesiásticos (1856), la promulgación de la Constitución estatal de corte liberal (1857) y la creación del Colegio Civil (1859).

Lo anterior generó la condenación del obispo de Linares,⁹⁶⁸ Francisco de Paula Vereza, y de los demás clérigos de la región, en concordancia con la postura del papa y del Episcopado mexicano. En contraparte, el gobierno reaccionó desterrando al prelado y aplicando coacciones a los canónigos de la Catedral; el obispo sólo pudo regresar a su diócesis en 1861.⁹⁶⁹ Sin embargo, después del fracaso del proyecto monárquico a nivel nacional en 1867, triunfó definitivamente el liberalismo. Esto se afianzó en 1873 con la incorporación de las Leyes de Reforma a la Carta Magna (federal y estatal), que impuso irreversiblemente el laicismo y el secularismo.⁹⁷⁰

⁹⁶⁸ Desde su erección canónica en 1777 la diócesis del actual noreste de México se designó como 'de Linares', aunque su sede *de facto* siempre fue Monterrey.

⁹⁶⁹ Moisés Alberto Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León, 1924-1936* (Monterrey: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, 2009), 77-81.

⁹⁷⁰ La Constitución de 1857 era liberal, pero moderada; sin embargo, generó una férrea reacción, cuyo corolario fue la Guerra de Reforma (1858-1861). La intensificación de la oleada secularista-laicista se desplegó durante este conflicto, con la promulgación de las Leyes de Reforma (establecimiento del registro civil, abolición de

Ante la consolidación del liberalismo político, el obispo Vereá impulsó el catolicismo social. Esta tendencia avanzaba a nivel mundial en la Iglesia, ya que, al ser expulsada de la esfera pública y al eliminarse los privilegios del clero, podía desplegar su acción a través de los laicos. Éstos comenzaron a ser asociados de una forma nueva⁹⁷¹, con fines sociales (principalmente: educativos, caritativo-asistenciales, devocionales y activistas) y bajo la tutela del clero. De este modo, los católicos laicos podían incidir en la esfera pública y recuperar terreno para el catolicismo.⁹⁷²

En efecto, algunos católicos neoleonese (principalmente de las élites regionales) que habían sido predominantemente *sacramentales*, viraron hacia una religiosidad más *organizativa*. Surgieron así Sociedades Católicas de varones y de señoras en diversos municipios del estado, especialmente entre 1872 y 1874, en el contexto de

órdenes religiosas, nacionalización de bienes del clero y separación Iglesia-Estado, entre otras), que, si bien eran de aplicación general e inmediata, no fueron incorporadas a la Constitución sino hasta 1873.

⁹⁷¹ Previamente los laicos también se organizaban en asociaciones, como cofradías (que congregaban a personas en torno a una devoción y/o a un perfil común, como un oficio o estrato social) y mayordomías (que esencialmente organizaban fiestas religiosas importantes). Lo inédito en las nuevas asociaciones fue su orientación hacia objetivos de carácter social y la amplitud de su estructura organizativa.

⁹⁷² Ceballos Ramírez, "El Catolicismo social: un tercero en discordia", 5.

las reformas constitucionales arriba descritas, y dichas asociaciones se orientaron a los fines previamente señalados.⁹⁷³ Para 1876, Porfirio Díaz ascendió a la presidencia y se inició una etapa de conciliación con la Iglesia a nivel nacional y en Nuevo León. Por ejemplo, si bien inicialmente el clero prohibía a los funcionarios públicos católicos jurar la Constitución, o les exigía retractarse si ya lo habían hecho, esta disposición se moderó significativamente. Así, el obispo de Linares, Ignacio Montes de Oca (1879-1884), estableció que bastaba con que se comprometieran a evitar incongruencias entre su adhesión a la Constitución y a la fe católica.⁹⁷⁴

Desde 1885 el general Bernardo Reyes ocupó el gobierno neoleonés y continuó con una actitud conciliatoria hacia la Iglesia, coincidiendo con la política nacional. Esta situación conllevaba un *modus vivendi*, ya que no existió cambio legal alguno ni acuerdo diplomático con la Santa Sede, sino sólo una aplicación moderada y permisiva de las leyes. Esta etapa coincidió inicialmente con el episcopado de Jacinto López y Romo como prelado de la diócesis (1886-1900).

⁹⁷³ Camacho Pérez, Luis Fidel, “El catolicismo social en la Arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926: entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017), 20-32.

⁹⁷⁴ Camacho Pérez, “El catolicismo social en la Arquidiócesis de Monterrey”, 30.

Pueden referirse algunos signos de esta conciliación. En primera instancia, se emprendieron construcciones, tanto de nuevos templos (por ejemplo, La Luz desde 1896 y San Luis Gonzaga desde 1898, entre otros), como el remozamiento de templos ya existentes (como la Catedral, a la cual se le agregó la torre mayor en la década de 1890). En segundo lugar, continuó y se amplió la labor de las asociaciones laicales, así como la presencia de congregaciones religiosas orientadas hacia la caridad y la educación (como las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado que fundaron el Colegio San José en 1887). Por último, la diócesis de Linares fue elevada a arquidiócesis en 1891, y quedaron como sus sufragáneas las de Saltillo, Tamaulipas y San Luis.

Bajo el gobierno de mitra de los arzobispos subsecuentes (Santiago Garza Zambrano, 1900-1907 –miembro de las élites locales–; y Leopoldo Ruiz y Flores, 1907-1911), esta labor continuó. En efecto, se edificaron nuevos templos (como el de Los Dolores), se instalaron nuevos colegios confessionales (por ejemplo, el de Damas del Sagrado Corazón desde 1908) y el asociacionismo se amplió y comenzó a integrar a trabajadores, aunque esto sólo fue incipiente. Por otro lado, el protestantismo empezó a tener presencia en Nuevo

León desde la década de 1860 y la masonería se afianzó en su organización, pero la mayoría de la población profesaba la fe católica, aunque muchos se adherían bajo las religiosidades *sacramental* o *cultural*.⁹⁷⁵

Anticlericalismo revolucionario (1914-1924)

En 1911 Francisco Plancarte y Navarrete fue designado como nuevo arzobispo de Linares. Inicialmente, la conciliación previa continuó; sin embargo, la situación cambió drásticamente cuando las tropas constitucionalistas tomaron Monterrey en abril de 1914. El general Antonio I. Villarreal⁹⁷⁶ encabezaba el movimiento y, dado que se asociaba al clero con el porfirismo y el huertismo, para mediados de año desató una aguda oleada anticlerical. Algunas de estas acciones fueron la expulsión de sacerdotes extranjeros y el destierro del arzobispo Plancarte (cuya residencia fue saqueada, con su biblioteca y museo), la prohibición de la confesión, la clausura

⁹⁷⁵ Moisés Alberto Saldaña Martínez, “La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación entre la Iglesia y el Estado, 1938-1952” (tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2022), 121-124.

⁹⁷⁶ Profesor, político y militar neoleonés originario de Lampazos. De ideario liberal radical, fue miembro destacado del Club Liberal Ponciano Arriaga y del Partido Liberal Mexicano de los Flores Magón. Desde 1913 se incorporó al movimiento constitucionalista de Carranza.

de templos y la total demolición del templo de San Francisco y el antiguo convento de San Andrés,⁹⁷⁷ con pretextos urbanísticos.

Estas disposiciones se formalizaron por medio del decreto que promulgó el gobernador el 23 de julio. En esta normativa, aseveraba que

este gobierno se ha propuesto castigar, dentro de los límites del estado de Nuevo León, al clero católico romano [...Ya que] durante toda nuestra vida nacional, el clero de México ha sido un factor de desorganización y discordia, pues [...] se ha consagrado principalmente a conquistar la dirección de los asuntos públicos, y el dominio completo de la política del país [...Así] las dictaduras pretorianas y clericales de Porfirio Díaz y Victoriano Huerta [...] han tenido toda la simpatía y todo el apoyo de la Iglesia mexicana [...] El clero ha tenido bendiciones para los crímenes y corrupción repugnantes [...].⁹⁷⁸

Como se puede apreciar, las consideraciones de Villarreal daban por hecho que el clero había sido aliado de Díaz y Huerta, y que no respetaba la legislación que relegaba a la religión al ámbito privado, razones por las que era justo castigarlo. Dichas coerciones, además de las ya mencionadas, incluían: control sobre el horario y repique de campanas de los templos, restricción de la labor sacramental (especialmente la confesión),

⁹⁷⁷ Se ubicaban en el cruce de las actuales avenidas Zaragoza y Ocampo en el centro de Monterrey.

⁹⁷⁸ *Decreto del gobernador de Nuevo León, Antonio I. Villarreal, publicado el 23 de julio de 1914*, citado en Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 2 (México: Siglo XXI, 2000), 73-76.

prohibición del acceso de los laicos a la sacristía⁹⁷⁹ y restricción de los colegios católicos, que debían apegar-se a los programas y textos oficiales, y tener a un profesor normalista como responsable.⁹⁸⁰

Estas disposiciones generaron algunas reacciones por parte de la población, pero pese a su carácter radical, la partida del gobernador (que presidió la Convención de Aguascalientes entre octubre y diciembre de 1914) favoreció que el ambiente anticlerical menguara relativamente. No obstante, los vaivenes revolucionarios (carrancistas contra villistas) hicieron que perduraran los conflictos. La Iglesia, por su parte, continuó emprendiendo la organización de los laicos. Así, en 1917 surgieron las Congregaciones Marianas auspiciadas por los sacerdotes Raymundo Jardón y Juan José Hinojosa, que integraron a jóvenes varones para inculcarles la devoción y el cristianismo activista.

Cuando la década revolucionaria se acercaba a su fin, predominó una tensa calma. El arzobispo Plancarte pudo regresar a la diócesis en mayo de 1919, aunque falleció en julio de 1920. El Seminario, los colegios católicos, las asociaciones (se

⁹⁷⁹ Al respecto afirmaba que: "El confesionario y la sacristía son temibles como un antro de prostitución. Suprimirlos es obra sana y regeneradora".

⁹⁸⁰ *Decreto del gobernador de Nuevo León*, Antonio I. Villarreal, citado en Meyer, *La Cristiada*, vol. 2, 73-76.

estableció la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos –ACJM– a fines de 1919) y los templos pudieron continuar funcionando, aunque con restricciones. Cabe recordar que la Constitución de 1917 (federal y estatal) formalizaba el anticlericalismo a nivel normativo, aunque su aplicación fue inicialmente moderada. En mayo de 1921, José Juan de Jesús Herrera y Piña fue preconizado nuevo arzobispo de Linares.⁹⁸¹

El flamante prelado pudo desarrollar su labor pastoral en medio de un ambiente de relativa conciliación durante la etapa obregonista, aunque las restricciones hacia la labor religiosa perduraron. De tal modo, durante el episcopado de monseñor Herrera aconteció lo siguiente: se crearon nuevas asociaciones del catolicismo social (Caballeros de Colón en 1921, y Adoración Nocturna y Unión de Damas Católicas en 1922, principalmente conformadas por miembros de las élites regionales), se cambió oficialmente el nombre de la arquidiócesis en 1922 (dejó de ser ‘de Linares’ y pasó a llamarse ‘de Monterrey’), se consagró la provincia al Sagrado Corazón y se entronizó su imagen en la fachada de la Catedral en 1923, y se estableció la congregación religiosa Víctimas Apostólicas Guadalupeanas entre 1923 y 1925.⁹⁸²

⁹⁸¹ Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León*, 87-89.

⁹⁸² Aureliano Tapia Méndez, *José Juan de Jesús Herrera y Piña. VI obispo de Tulancingo y V arzobispo de Monterrey* (México: Libros

Callismo y apogeo de los conflictos religiosos (1924-1936)

La tensa calma prevaleciente durante el período obregonista viró hacia un conflicto creciente con el ascenso de Plutarco Elías Calles a la presidencia a fines de 1924. A nivel estatal, los conflictos políticos de la década de 1920 provocaron que hubiera un constante cambio de gobernadores, por lo que no hubo un caudillo consolidado y no se desplegó una política anticlerical de actividad continuada, sino que se replicaron las disposiciones federales de manera relativamente moderada, aunque no exenta de enfrentamientos.

En marzo de 1926, el papa Pío XI designó a monseñor José Guadalupe Ortiz (entonces titular de la sede de Chilapa, Guerrero) como obispo auxiliar de Monterrey, ya que se puso de relieve la mala salud del prelado Herrera en la visita que realizó a El Vaticano entre 1924 y 1925. Ese mismo mes escalaron las tensiones. El arzobispo regiomontano escribió al presidente Elías Calles para solicitarle que se respetara la libertad religiosa. También se dirigió a la Cámara de Diputados de Nuevo León

de México, 1976), 120-195; Álbum conmemorativo de la celebración del solemne Congreso Eucarístico Nacional de México (Monterrey: Editor Agustín Vega Shiaffino, 1924), 12-25.

para pedirles abstenerse de emitir leyes que se inmiscuyeran en asuntos internos de la Iglesia, y promulgó una Instrucción Pastoral.⁹⁸³

En este último documento, el prelado afirmaba que hasta entonces había evitado pronunciarse sobre la situación religiosa para mostrar una actitud de disposición a la paz, pero que ya no podía callar más. Negaba categóricamente que el clero y los católicos fueran traidores y rebeldes, de lo cual se les acusaba. Y expresaba lo siguiente:

No podemos reconocer como legítimo el proceder de las autoridades civiles que se mezclaren en reducir el número de templos y sacerdotes, y exigirles una autorización que sólo corresponde a la autoridad eclesiástica, en proscribir la enseñanza de nuestra Religión [...] No podemos aceptar disposición ninguna que ataque los derechos naturales y divinos, al exigírsenos su cumplimiento para llenar nuestra obligación, no opondremos resistencia alguna violenta, aun cuando estemos dispuestos a sufrir encarcelamientos, deportaciones y otros malos tratos semejantes.⁹⁸⁴

De tal modo, el arzobispo, si bien protestaba enérgicamente por la situación, dispuso de manera explícita que no habría de ofrecerse una resistencia activa ante las leyes anticlericales. Esto es muy significativo porque trazó una ruta en el

⁹⁸³ Tapia Méndez, José Juan de Jesús Herrera y Piña, 161-164 y 196-202.

⁹⁸⁴ José Juan de Jesús Herrera y Piña, *Instrucción Pastoral del 10 de marzo de 1926*, citado en Tapia, José Juan de Jesús Herrera y Piña, 202-206.

rumbo que siguieron los acontecimientos posteriores. Por otro lado, en el mismo mes de marzo de 1926 aconteció un incidente en el Colegio de las Damas (anteriormente llamado del Sagrado Corazón, previamente mencionado). Se describen enseguida brevemente los acontecimientos y su significación.

Se presentó una denuncia contra las religiosas por la celebración de misas en el colegio y la sustracción de imágenes sagradas del recinto. Acudió la policía y las hermanas no les permitieron el ingreso. Entonces la situación escaló: acudieron alumnas y padres de familia (destacó la señora Rosario Garza Sada de Zambrano, hermana de Eugenio), dos abogados católicos, y los cónsules de Estados Unidos y el Reino Unido para apoyar a las religiosas; debió acudir también el gobernador, Jerónimo Siller, ante el escándalo que aconteció. El colegio fue clausurado por un tiempo, los abogados fueron arrestados temporalmente y la señora Garza Sada debió acudir a declarar, pero el asunto finalmente no pasó a mayores.

Este hecho es muy significativo porque muestra, por un lado, las tensiones de la época, pero también manifiesta el respaldo de las élites hacia la Iglesia y su capacidad para involucrar actores poderosos ante un problema. Baste este

ejemplo para evidenciar que las familias influyentes de la región arroparon a la Iglesia y esto también es un signo del rumbo que tomaron los acontecimientos posteriores. Por otro lado, en los mismos días del incidente del colegio, el gobierno ordenó que se retirara la imagen del Sagrado Corazón que había sido colocada en la fachada de la Catedral tres años atrás.⁹⁸⁵

Para junio de 1926 fue promulgada a nivel nacional la “Ley Reglamentaria del Artículo 130”, que intensificó las disposiciones anticlericales. Como reacción, el Episcopado mexicano decretó la suspensión de cultos, que inició el 31 de julio. Los templos fueron entonces cerrados por el gobierno y quedaron a cargo de juntas vecinales. Esto desató violentas reacciones por parte de muchos católicos, desatándose la Cristiada en el Bajío, occidente y sur del país. No obstante, aunque la aplicación de la ley y la suspensión de cultos se verificaron en Nuevo León, como en el resto de México, no existió reacción bélica alguna.

El arzobispo y el obispo auxiliar pudieron permanecer en su diócesis, hospedados por las élites. Se celebraban misas de manera clandestina e incluso el Seminario pudo seguir funcionan-

⁹⁸⁵ Saldaña Martínez, “La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación”, 132-134.

do en casas de particulares. Las coacciones gubernamentales durante esta etapa fueron pocas. Por ejemplo, en la segunda mitad de 1926 algunos jóvenes acejotaemeros, vinculados a Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR),⁹⁸⁶ como Jesús M. Leal, fueron arrestados temporalmente por repartir propaganda de la Liga. Como tenían documentos donde el arzobispo y el obispo los respaldaban, los prelados debieron rendir declaración. Sin embargo, este tipo de incidentes no fueron graves, comparativamente con lo que ocurría entonces en otras regiones del país.⁹⁸⁷

En junio de 1927 falleció el arzobispo Herrera y monseñor Ortiz fue nombrado vicario capitular. Así, cuando se lograron los *Arreglos* en julio de 1929 que pusieron fin al conflicto cristero y permitieron la reanudación de cultos, monseñor Ortiz organizó la reapertura de los templos y para septiembre fue designado arzobispo de Monterrey. En enero de 1930 emitió una Carta Pastoral, donde defendía a la familia, el matrimonio religioso y la educación como derecho de los padres y de la Iglesia, y cri-

⁹⁸⁶ La LNDLR surgió en marzo de 1925 en la Ciudad de México y congregó a laicos católicos *organizativos* que buscaban frenar el anticlericalismo oficial. Empezaron un boicot económico y organizaron formalmente la Guerra Cristera.

⁹⁸⁷ Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 135-137.

ticaba al gobierno atea. En los meses siguientes emprendió la organización de la Acción Católica Mexicana en la diócesis.⁹⁸⁸

Ahora bien, ¿por qué no se suscitaron alzamientos armados en Nuevo León durante la época de la suspensión de cultos, como sí ocurrió en muchas otras partes del país a través de la Cristiada? Ya se han mencionado algunos factores fundamentales: la actitud del arzobispo que rechazó toda resistencia violenta y, por ende, su postura *conciliatoria*; la carencia de un caudillo anticlerical local de actividad continuada y la moderación en la aplicación de la legislación, que conllevó la tolerancia hacia los actos religiosos clandestinos; el apoyo de las élites locales a la Iglesia; y la religiosidad de la mayoría de la población, que puede clasificarse como *sacramental* o *cultural*, con influencia del ideario liberal.

En efecto, si bien las asociaciones del catolicismo social estaban en ascenso, aún no contaban con gran cantidad de miembros ni permeaban hacia todos los sectores sociales. Además, pueden mencionarse otros dos factores: la cercanía de la frontera, y el riesgo de obtención de armas y apoyo estadounidense para los potenciales rebeldes (que motivó, en parte, la moderación gubernamental), y la carencia de una significativa base social cam-

⁹⁸⁸ Ibid., 138-140.

pesina, que en otras regiones del país engrosó las filas cristeras.⁹⁸⁹

Por otro lado, a pesar de los acuerdos entre el gobierno y la Iglesia concertados en 1929 (que, en general, negaban todo cambio legal, pero ofrecían una aplicación moderada de la normativa), el ambiente persecutorio se mantuvo en todo el país, pues Elías Calles continuó controlando la política nacional durante el llamado *Maximato*. De tal modo, entre 1930 y 1936 perduraron en Nuevo León las restricciones hacia la actividad religiosa y se presentaron actos coactivos o incluso destructivos, como se expondrá enseguida.

En 1931 se pretendió prohibir al arzobispo Ortiz el ejercicio de su ministerio (recuérdese que el gobierno tenía la facultad de autorizar o no la labor de los ministros de culto). Finalmente, el prelado, tras protestar ante el gobernador Francisco A. Cárdenas, pudo continuar ejerciendo. En 1932 se fijó en 28 el número máximo de sacerdotes autorizados en Nuevo León. Además, diversos clérigos fueron arrestados o multados por transgresiones a la ley, como omitir repicar las campanas o izar la bandera en fiestas cívicas, no remitir los informes de sacramentos o por pronunciarse contra la educación laica.

⁹⁸⁹ Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León*, 139-143 y 152-154.

Cabe destacar que durante esta época una personalidad política muy importante en Nuevo León fue Plutarco Elías Calles Chacón.⁹⁹⁰ Por iniciativa suya se realizaron movilizaciones y pronunciamientos anticlericales, e incluso se derribó en 1934 la imagen de la Virgen de la Purísima, que databa de fines del siglo XVIII y se ubicaba en el centro de Monterrey.⁹⁹¹ En abril de 1934, el arzobispo Ortiz remitió al papa Pío XI un informe de la diócesis, al no poder realizar la visita *ad limina*. Se lamentaba de que la Iglesia estaba siendo sometida y perseguida por el gobierno, denunciaba la difusión de ideologías opuestas al catolicismo y de la masonería, afirmaba que la población era ignorante en cuestiones de la fe y alentaba la realización de misiones para promover la doctrina.⁹⁹²

Este balance del prelado es muy interesante, pues evidencia que la mayoría de la pobla-

⁹⁹⁰ Hijo de Plutarco Elías Calles y Natalia Chacón nacido en Guaymas, Sonora. Desde 1921 se estableció en Nuevo León, donde adquirió la Hacienda Soledad de la Mota en General Terán. Participó en la política estatal y fue gobernador interino en 1929, durante la ausencia de Aarón Sáenz, con cuya hermana, Elisa, contrajo matrimonio en 1925. Fue diputado federal de 1930-1932, alcalde de Monterrey durante el bienio 1933-1934 y fue candidato a la gubernatura de Nuevo León en 1935, pero no logró ocupar el cargo.

⁹⁹¹ Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León*, 174-222.

⁹⁹² Jesús Treviño Guajardo, *La Acción Católica en Monterrey: La participación del laicado regiomontano en la configuración eclesial y social (1930-1971)* (Monterrey: Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, 2022), 177 y 178.

ción no era particularmente devota. Por ejemplo, cuando fue instalada la Acción Católica en Nuevo León en 1930, la rama de varones adultos estaba desierta, es decir, prácticamente no existieron en esa época hombres con una religiosidad *organizativa*. Sí se conformaron las corporaciones de mujeres y de jóvenes varones, pero tampoco contaron entonces con una amplia membresía.⁹⁹³ De ahí la relevancia del proyecto de impulsar la fe a través de las asociaciones, pues esto tuvo un efecto multiplicador.

Entre 1935 y mediados de 1936 los conflictos religiosos se agudizaron y llegaron a su clímax. Casi todos los colegios católicos fueron clausurados, numerosos templos se hallaban cerrados y la labor del clero estaba fuertemente restringida. A esto se sumaba el establecimiento de la educación socialista a nivel federal desde 1934, lo cual generó una importante oposición social. También acontecían conflictos políticos en Nuevo León, como la elección a la gubernatura donde contendieron Plutarco Elías Calles Chacón, como candidato oficialista, y Fortunato Zuazua, como opositor. El apoyo popular se volcó sobre este último, pero los comicios fueron declarados nulos por el gobierno federal y se designó como gobernador a Gregorio Morales Sánchez.⁹⁹⁴

⁹⁹³ Ibid., 202-207.

⁹⁹⁴ Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León*, 202-216.

Aunado a todo lo anterior, se suscitaban conflictos sociales y económicos, con múltiples huelgas y tensiones entre el empresariado y el gobierno. El propio presidente Cárdenas acudió a Monterrey para atenuar la situación. Por otro lado, el mismo mandatario federal puso fin al caudillismo que representaba el *Maximato*, al expulsar del país a Plutarco Elías Calles en abril de 1936. La transición entre el callismo y el cardenismo provocó un nuevo cambio político en Nuevo León, con el ascenso de Anacleto Guerrero en mayo, tras unas cuestionadas elecciones donde nuevamente había participado Fortunato Zuazua.⁹⁹⁵

La candidatura de éste último fue respaldada por la Acción Cívica Nacionalista, que había sido creada en febrero de ese año por empresarios y otros actores sociales locales (incluyendo numerosos activistas católicos) para hacer frente al izquierdismo del gobierno. Asimismo, uno de los puntos culminantes de esta etapa de conflicto ocurrió el 29 de julio de 1936, cuando se desarrolló un enfrentamiento en la Plaza Zaragoza de Monterrey entre manifestantes socialistas y jóvenes católicos. Cuando estos últimos acudieron a refugiarse a la sede de la Acción Cívica,

⁹⁹⁵ Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León*, 216-219.

que se hallaba frente a la plaza y donde sesionaban numerosos empresarios, éstos repelieron a los socialistas a balazos, matando a dos de ellos. Aunque este hecho no conllevó consecuencias legales importantes para los potentados (pues consiguieron un amparo), representa las fuertes tensiones de la época.⁹⁹⁶

Conciliación y resurgimiento católico (1936-1952)

Después de la aguda situación de conflicto que prevaleció entre 1934 y 1936, la calma se fue asomando. El presidente moderó la política en materia religiosa y el gobierno estatal hizo lo propio. De tal modo, desde la segunda mitad de 1936 comenzó a fraguarse el *modus vivendi*, aquel acuerdo concertado en 1929 para poner fin a la Cristiada, pero que el gobierno no aplicó cabalmente sino hasta casi una década después. Puede afirmarse que las bases de esta conciliación fueron tres: la Iglesia renunció a la intervención en cuestiones políticas y sindicales, mientras que el gobierno toleró que la Iglesia participara en el ámbito educativo y caritativo-asistencial, y aplicó de manera laxa la ley,

⁹⁹⁶ Roel, *Nuevo León. Apuntes históricos*, 290 y 291.

permitiendo las manifestaciones religiosas públicas.⁹⁹⁷ Para esto era necesario soslayar la postura *integral-intransigente* y optar por la *conciliación*.

Ésta fue la disposición dictada desde Roma y aplicada en México por el arzobispo primado, Luis María Martínez y Rodríguez. Él ascendió a la sede capitalina en 1937 y se convirtió también en encargado de negocios de la Santa Sede (delegado apostólico *de facto*). Gracias a sus gestiones y a la moderación gubernamental iniciada en los últimos años del gobierno de Cárdenas (y afianzada bajo Ávila Camacho y Alemán Valdés), se construyó y se consolidó la coexistencia pacífica entre Iglesia y Estado.⁹⁹⁸

Entretanto, en Nuevo León el catolicismo intensificaba su influjo social. Para 1939, la mayoría de los templos se hallaban abiertos, los colegios religiosos estaban funcionando nuevamente y comenzaban a ser reconocidos oficialmente, y las asociaciones del catolicismo social y devocionales crecían en su membresía, especialmente la Acción Católica.⁹⁹⁹ En noviembre del mismo año algunos

⁹⁹⁷ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1929-1982 (México: El Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica, 2012), 75-76.

⁹⁹⁸ Laura Pérez Rosales, *El final de la intransigencia mutua: Luis María Martínez y el Estado mexicano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Bonilla Artiga Editores, 2020).

⁹⁹⁹ En 1939, el arzobispo Ortiz remitió a Roma un nuevo informe *ad limina*. En este documento, el prelado utilizaba un tono muy distinto al de 1934. Ya no enfatizaba tensiones con el gobierno, sino

sacerdotes locales proyectaron la realización de un Congreso Eucarístico Diocesano para conmemorar el cincuenta aniversario sacerdotal del arzobispo Ortiz.¹⁰⁰⁰

Mientras se preparaba este evento, se conoció la renuncia del prelado regiomontano a su cargo (oficialmente, por motivos de salud) y el Congreso se convirtió en su despedida. Las actividades se efectuaron del 7-9 de febrero de 1941 y la participación popular fue masiva, especialmente en la Hora Santa de clausura celebrada en el Parque Cuauhtémoc.¹⁰⁰¹ Acudieron los obispos de las diócesis sufragáneas, pero también otros miembros del Episcopado mexicano, como los arzobispos Luis María Martínez y Rodríguez de México, José Garibi y Rivera de Guadalajara, y Leopoldo Ruiz y Flores de Morelia. Este Congreso representó el verificativo del resurgimiento católico en Nuevo

que describía el aumento de los seminaristas, el incremento en los miembros de la Acción Católica y la labor de sus socios (catequesis, misiones, formación para matrimonios, etc.). Todo ello evidencia que el ambiente persecutorio había cesado. Al respecto, véase: Treviño Guajardo, *La Acción Católica en Monterrey*, 179.

¹⁰⁰⁰ Saldaña Martínez, *El anticlericalismo oficial en Nuevo León*, 236-241; Treviño Guajardo, *La Acción Católica en Monterrey*, 179 y 207; y Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 143-145, 149 y 270-271.

¹⁰⁰¹ Se trataba de un parque de béisbol ubicado sobre Calzada Victoria, entre Villagómez y Pino Suárez, en Monterrey. Era propiedad de Cervecería Cuauhtémoc, encabezada por Eugenio Garza Sada. Actualmente dicho parque ya no existe.

León y de la plena tolerancia gubernamental, tal como fue interpretado por la prensa local.¹⁰⁰²

En efecto, este evento puede considerarse un parteaguas. Una crónica periodística afirmaba que “nadie hubiera podido prever que en una ciudad liberal por excelencia” como Monterrey, “se habrían de realizar estos desnudos de fe”. Aseveraba que, si bien la población de la ciudad era liberal, también era “profundamente religiosa en los altos sentidos de la religiosidad”. Y agregaba que era un gozo “saberse el hombre religioso fuera de las prisiones y de los grilletes con que los gobernantes anteriores pretendieron vanamente cautivarle y enajenarle a su fe”.¹⁰⁰³

Poco después se anunció quién sería el nuevo arzobispo de Monterrey: monseñor Guillermo Tritschler y Córdova, que fue transferido desde la sede de San Luis Potosí. Llegó a su nueva diócesis en junio de 1941. Pronto se mostró como un hombre sencillo y conciliador, lo cual abonó a la situación que ya se había forjado, aún durante los regímenes de gobernadores de perfil revolucionario, como Bonifacio Salinas (1939-1943) y Arturo B.

¹⁰⁰² *Congreso Eucarístico Diocesano. Documentos y discursos* (Monterrey, México: Arzobispado de Monterrey, 1941); y Saldaña Martínez, “La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación”, 164-173.

¹⁰⁰³ *El Porvenir*, 10/02/1941.

de la Garza (1943-1949). Durante el período episcopal de Tritschler se verificaron diversos signos del avance del catolicismo en la diócesis, como se verá enseguida.

En primera instancia, se desarrollaron labores constructoras. En 1942 se comenzó la edificación del moderno templo de La Purísima, tras demolerse el antiguo, notablemente pequeño y austero. Este proyecto contó con el apoyo de las élites locales, que conformaron un comité encabezado por Antonio L. Rodríguez. La obra estuvo a cargo del arquitecto Enrique de la Mora y se enriqueció con múltiples aportaciones artísticas, todas ellas de creadores modernos, respaldados por el arzobispo que defendió este estilo. El templo fue consagrado solemnemente en 1946.¹⁰⁰⁴

También se levantó otro recinto de estilo moderno desde 1943, el de Cristo Rey, para atender a la feligresía de la antigua parroquia de La Trinidad. Ésta nunca pudo ser ampliada, al perderse gran parte de sus terrenos por intervención del gobierno en los años 1930. Cristo Rey fue auspiciado por los empresarios Santos y su proyecto estuvo a cargo del arquitecto Eduardo Belden, el ingeniero Juan Doria Paz y el arquitecto Federico

¹⁰⁰⁴ Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 242-247.

E. Mariscal.¹⁰⁰⁵ El nuevo templo, de gran riqueza artística, fue finalmente consagrado en 1948.¹⁰⁰⁶

Los anteriores fueron los dos recintos más destacados de la época, por la innovación de su estilo y su majestuosidad. Sin embargo, no fueron las únicas labores de construcción, ya que también se remozaron los templos de San José, La Luz y la misma Catedral, entre otros. En la Catedral se decoró el ábside con pinturas (también de estilo moderno) del artista Ángel Zárraga. Asimismo, se construyeron nuevas parroquias, como El Refugio, ante el aumento demográfico y de la mancha urbana de Monterrey. El gobierno siempre autorizó estos proyectos, financiados por el empresariado local, lo cual evidencia la consolidación del *modus vivendi* y del arraigo social del catolicismo en Nuevo León.¹⁰⁰⁷

El segundo signo de la conciliación fue la promoción de la devoción mariana. Aunque puede parecer que es un asunto interno de la Iglesia, algo puramente espiritual, realmente conllevó otros

¹⁰⁰⁵ La noche del 28 de diciembre de 1944 ocurrió un grave accidente en la construcción, al desplomarse buena parte de la estructura. El ingeniero Doria falleció en este hecho, por lo que el proyecto fue retomado por el arquitecto Mariscal, quien hizo importantes modificaciones.

¹⁰⁰⁶ Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 247-251.

¹⁰⁰⁷ Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 252-259.

factores. El arzobispo Tritschler impulsó el culto a imágenes locales de la Virgen, como las de El Roble y La Purísima, con peregrinaciones y festividades, pero la devoción que más se incrementó fue la guadalupana. El prelado apoyó y encabezó peregrinaciones al Tepeyac y al santuario de Monterrey, que implicaron manifestaciones públicas de religiosidad, toleradas por el gobierno.

A nivel nacional, especialmente en torno a 1945, la Iglesia asoció guadalupanismo y catolicismo, y definió a éstos como signos esenciales de mexicanidad. Aunque el gobierno no promovió esto formalmente, toleró dicha asociación que se vinculaba con la identidad nacional defendida frente a influencias extranjeras, como la estadounidense. Así, en Nuevo León se realizaban peregrinaciones anuales a los santuarios locales (en Monterrey y en otros municipios), especialmente conformadas por trabajadores de las empresas. Y a fines de septiembre de 1945 se realizó un Congreso Guadalupano en Monterrey,¹⁰⁰⁸ que conllevó ceremonias solemnes, sesiones de estudios y la

¹⁰⁰⁸ El Congreso Guadalupano conmemoraba el 50 aniversario de la coronación pontificia de la imagen del Tepeyac. Para esta celebración, en la Ciudad de México se realizaron también ceremonias masivas, públicas y solemnes, que contaron con la presencia del cardenal Villeneuve, arzobispo de Quebec (quien estuvo de paso en Monterrey), como enviado pontificio, y la transmisión de un mensaje radiofónico del papa Pío XII.

coronación de la imagen de la Virgen. Esto representó un nuevo evento masivo y evidenció la tolerancia gubernamental.¹⁰⁰⁹

Por otro lado, el tercer signo de la conciliación fue el aumento de las vocaciones sacerdotales. Desde 1941 el Seminario se ubicó en los anexos del templo de San Luis Gonzaga en Monterrey (con plena autorización del gobierno), y el arzobispo Trischler asumió su rectoría en 1942.¹⁰¹⁰ Ante la escasez de sacerdotes, se promovieron las vocaciones y se intensificó la formación de los seminaristas, algunos de los cuales fueron enviados a Roma u otros lugares para ampliar su educación. Dicha labor rindió frutos importantes, pues a lo largo de la década de 1940 el número de aspirantes al sacerdocio se duplicó y se incrementaron las ordenaciones de presbíteros.¹⁰¹¹

El cuarto indicador de la conciliación de la época fue la participación de la Iglesia en labores educativas y caritativo-asistenciales. En efecto, como ya se ha comentado, desde fines de la década de 1930 los colegios católicos pudieron reanudar sus actividades y obtener el reconocimiento

¹⁰⁰⁹ Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 102-105 y 214-232.

¹⁰¹⁰ Hasta entonces, el rector del Seminario había sido el padre Fortino Gómez, que fue preconizado arzobispo de Antequera-Oaxaca.

¹⁰¹¹ Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 232-241.

de sus estudios por parte de la Secretaría de Educación Pública. Resurgieron y se reorganizaron colegios preexistentes, como el Franco-Mexicano (para varones, a cargo de los hermanos maristas), el Excélsior (para damas, antiguo Colegio de María Auxiliadora atendido por las religiosas salesianas) y el Mexicano (para damas, previamente Colegio de San José de las hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado).

Pero también surgieron nuevos centros educativos, como el Instituto regiomontano (desde 1942, a cargo de los hermanos lasallistas) y el Instituto Motolinía (establecido en 1944 y atendido por las Misioneras de Jesús Sacerdote). Asimismo, se establecieron colegios católicos en otros municipios del estado. Por ejemplo, el Colegio Renacimiento (en la villa de Santiago, fundado en 1949) y el Colegio Gracia (en Linares, establecido en 1950). Todas estas instituciones educativas contaron con el respaldo gubernamental, y con el apoyo económico y social de las élites locales, quienes donaron o financiaron sus terrenos y edificaciones.¹⁰¹²

En torno a las labores caritativas, puede destacarse el trabajo de tres sacerdotes. El padre Pablo Cervantes creó diversas asociaciones o instituciones para apoyar a personas vulnerables,

¹⁰¹² Ibid., 311-321.

especialmente mujeres y obreros, como: el Instituto Secular Discípulas del Señor (1944), el Servicio Social (1945) y Solidaridad Femenina (1947). El sacerdote Carlos Álvarez organizó la Ciudad de los Niños en 1951 para atender a infantes pobres, la cual tuvo un importante apoyo de empresarios, autoridades y ciudadanos. Y el padre Severiano Martínez, que estableció colegios, internados y albergues para niños humildes.¹⁰¹³

El quinto factor en el que se verifica la expansión del catolicismo es el crecimiento de las asociaciones laicales. Durante el período de monseñor Tritschler crecieron, surgieron o resurgieron grupos apostólicos y devocionales que congregaban a numerosos católicos. En primera instancia, puede mencionarse la Acción Católica, con sus asociaciones corporativas básicas (Unión de Católicos Mexicanos para varones adultos; Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos para muchachos; Unión Femenina Católica Mexicana para damas adultas; y Juventud Católica Femenina Mexicana para muchachas).

La Acción Católica integraba también a otros grupos (como el Movimiento de Estudiantes y Profesionistas -MEP- establecido en 1944, y la Asociación de Niños de la Acción Católica)

¹⁰¹³ Ibid., 321-325.

y diversificaba sus actividades. Se abocaba a la defensa de la fe, las misiones, la organización de cursos de formación, la promoción de la moral cristiana, y también a labores sociales de tipo caritativo-asistencial.¹⁰¹⁴ Lo anterior muestra el dinamismo y la capacidad de influjo social de esta importante asociación.

También existían otros grupos católicos con diversos fines, como: los Caballeros de Colón (reorganizados en 1942); la Conferencia de San Vicente de Paúl (que databa del siglo XIX); las Asociaciones del Santísimo Sacramento, de San José, de la Virgen del Carmen, de las Hijas de María Inmaculada y de la Adoración Nocturna; los Apostolados de la Cruz y de la Oración; las Congregaciones Marianas; la Asociación Nacional Guadalupana de Trabajadores Mexicanos; el Grupo Islas (para la moralidad, surgido en 1949); y el Círculo Médico de Estudios Ético-sociales de Monterrey (establecido en 1950).¹⁰¹⁵

Las asociaciones establecidas desde las últimas décadas del siglo XIX y, especialmente, a principios de los años 1920 integraban principalmente a personas de las élites y sus miembros no eran muy numerosos. En contraste, estos grupos

¹⁰¹⁴ Treviño Guajardo, *La Acción Católica en Monterrey*, 240-242.

¹⁰¹⁵ Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 325-350.

impulsados en las décadas de 1930 y 1940 estaban conformados por una cantidad mayor de socios que procedían de todos los estratos sociales. Sus fines eran apostólicos o devocionales, y permeaban hacia espacios diversos, como la empresa, la universidad y la vida cotidiana. De tal modo, el ideario cristiano arraigó finalmente en buena parte de la población neoleonesa y muchos de los católicos asumieron una religiosidad *organizativa*.

Algunas personas desarrollaron un espíritu combativo e incluso una postura *integral-intransigente*. Es decir, la ciudad “liberal” de la que se hablaba en 1941 se fue tornando conservadora. Pueden citarse tres ejemplos. En primera instancia, el perfil de algunos intelectuales originarios de la localidad, como Alfonso Junco. Este poeta y escritor era originario de Monterrey y, si bien radicaba en la Ciudad de México, visitaba la capital de Nuevo León con cierta frecuencia y difundía sus ideas. Era cercano al falangismo español y asumía una postura marcadamente conservadora.

En segundo lugar, la labor censora de la Legión de la Decencia, encabezada por Raquel Voigt y activa en Nuevo León desde al menos 1942. Este grupo impulsó un moralismo muy estricto, pretendiendo censurar películas, espectáculos y publicaciones, como lo hacía en otras regiones del

país. La Legión había sido fundada a nivel nacional en 1933 y puede afirmarse que, desde su origen, se estableció como depositaria de la verdad y con la atribución de instruir a un público “menor de edad” sobre lo que tenía el permiso de apreciar en lo relativo al entretenimiento.

En tercera instancia, pueden citarse algunos de los pronunciamientos de la señora Celina Ferrara (esposa del empresario Manuel Santos) durante el Congreso Guadalupano antes referido. Ahí aseveró que la familia se hallaba fuertemente amenazada por la descristianización de la sociedad y llamaba a salvarla, para preservar así a la fe y la mexicanidad. Una estrategia esencial para ello era la “salvación de la mujer”. Esbozaba también los compromisos que se debían asumir: “reafirmación de nuestra fe católica y de nuestra nacionalidad mexicana”, “defensa de nuestro hogar”, y “una cruzada valiente por la pureza y virtud de la mujer”.¹⁰¹⁶

Por otro lado, el sexto signo de la restauración católica y la conciliación fueron los encuentros cordiales entre clérigos y funcionarios públicos durante la época (algo antes impensable). Al respecto puede mencionarse un caso significativo. El 14 de diciembre de 1949 se realizó una velada

¹⁰¹⁶ Ibid., 113 y 350-370.

en el Teatro Rex¹⁰¹⁷ organizada por el colegio Franco-Mexicano, una escuela católica. Ahí coincidieron en lugares conjuntos el arzobispo Tritschler y otros sacerdotes, con el gobernador Morones Prieto, el alcalde de Monterrey Santos Cantú y otros funcionarios.¹⁰¹⁸

El séptimo indicativo fueron las campañas antiprotestantes para defender la fe católica. A fines de 1944 los prelados de la Provincia Arquidiocesana de Monterrey emitieron una Carta Pastoral que versaba sobre “el peligro protestante”. En ella precisaban los “errores” doctrinales del protestantismo,¹⁰¹⁹ lo planteaban como ajeno a la identidad mexicana¹⁰²⁰ y proponían la defensa de la fe, la formación de los feligreses con la colaboración de párrocos y seglares comprometidos (especialmente de la Acción Católica) y la promoción de la educación católica.¹⁰²¹

¹⁰¹⁷ Se hallaba por la calle Zaragoza, entre Allende y 15 de mayo, en Monterrey; hoy en día ya no existe.

¹⁰¹⁸ *El Porvenir*, 15/12/1949.

¹⁰¹⁹ Incluidas su permisividad “destructora de todo orden moral” y su presunta vinculación con el modernismo.

¹⁰²⁰ Al respecto, se afirmaba que “Atacar entonces la vida y tradición católicas en México, como lo hace el protestantismo, es lo mismo que atacar el espíritu y la vida de la nación”.

¹⁰²¹ Tritschler y Córdova, Guillermo, Jesús María Echavarría, Gerardo Anaya y Serafín María Armora, *Carta Pastoral Colectiva del Venerable Episcopado de la Provincia de Monterrey sobre el peligro protestante* (Monterrey: Impresora Monterrey, S.A., 1945).

El último signo del avance del catolicismo puede inferirse de un comparativo entre los resultados del censo general de 1940 y 1950. En esa década, el porcentaje de católicos ascendió de 96.02% a 97.40%; los protestantes crecieron marginalmente de 1.89% a 2.25%; pero los no creyentes y las personas con otras creencias (distintas del judaísmo) descendieron de 2.03% a 0.31%.¹⁰²² En los censos anteriores la tendencia era la disminución del número de católicos, y el crecimiento de los protestantes y no creyentes. De tal modo, se puede afirmar que todas las acciones de la época previamente expuestas tuvieron un resultado favorable para el resurgimiento del catolicismo y la reversión de la carencia de religión, aunque el protestantismo continuó ganando adeptos.

Esta última etapa analizada concluyó con la transición episcopal en la sede regiomontana. Desde 1951, debido a los problemas de salud del arzobispo Tritschler, fue designado como coadjutor con derecho de sucesión monseñor Alfonso Espino y Silva. El estado de Tritschler continuó deteriorándose y falleció el 29 de julio de 1952, cuando Espino asumió la titularidad de la diócesis. El estilo pastoral y las prioridades de éste fueron distintos

¹⁰²² Saldaña Martínez, "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación", 300.

de los de su predecesor. Fue más cercano a las élites económicas, más estricto en la promoción de la moralidad y más combativo con los “enemigos” como el comunismo.¹⁰²³ En suma, su perfil fue más conservador y reaccionario, sin que ello conllevara conflictos con el gobierno, pues para entonces el *modus vivendi* ya se había consolidado.

Consideraciones finales

La modernización del Estado mexicano fue un proceso de larga duración, que abarcó de mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Conllevó la hegemonía de la institución estatal por encima de cualquier corporación o poder paralelo, como lo era la Iglesia, que fue expulsada de la esfera pública y relegada al ámbito privado. Dicho proceso derivó en múltiples reacciones y conflictos por la mutua intransigencia, aunque también se intercalaron períodos de conciliación.

Puede afirmarse que la presencia social de la Iglesia y la profundidad de la religiosidad de la población fueron directamente proporcionales

¹⁰²³ Al respecto, véase: Machuca Vega, Emilio, *Historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Concilio Vaticano II* (1958-1968) (México: Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, 2021), 126-133 y 149-179.

con la intensidad de las reacciones ante el reformismo del Estado, como ocurrió en zonas del centro, sur y occidente del país. En contraparte, en las áreas donde predominaba una espiritualidad *sacramental* o *cultural*, la respuesta social fue menor o estuvo prácticamente ausente. Tal fue el caso del norte de la República y, particularmente, de Nuevo León.

Sin embargo, la Iglesia fue capaz de organizar a los laicos e impulsar su activismo, ya desde las últimas décadas del siglo XIX. Este ascenso del catolicismo social fue paulatino e inicialmente sólo atrajo a las élites regionales. No obstante, diversas coyunturas de la década de 1930, que hicieron confluir conflictos de tipo religioso, social, económico, político e ideológico, suscitaron una especie de despertar social del cual se vio beneficiado el catolicismo.

En efecto, cuando se forjó la conciliación con el Estado en la década de 1940, la Iglesia se fortaleció, ganó un mayor influjo social y la religiosidad de muchos católicos viró hacia la modalidad *organizativa* y hacia el conservadurismo. Así, el catolicismo neoleonés no sólo se recuperó, sino que logró un afianzamiento que no había tenido previamente. Esta tendencia fue apoyada por las élites empresariales, que buscaban conjurar los riesgos del sindicalismo oficial.

El reforzamiento de la religiosidad en Nuevo León durante esa época incidió sobre las décadas posteriores y se implantaron los rasgos conservadores que aún perduran en la sociedad neoleonesa. No obstante, la población también continuaba con el proceso de modernización, de emancipación de la tutela clerical, y los valores religiosos se erosionaron en muchos casos por el peso de los cambios sociales. La Iglesia tuvo que hallar su lugar en la modernidad durante esta etapa de transición.

Bibliografía

Álbum conmemorativo de la celebración del solemne Congreso Eucarístico Nacional de México. Monterrey: Editor Agustín Vega Shiaffino, 1924.

Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982.* México: El Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Camacho Pérez, Luis Fidel. “El catolicismo social en la Arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926. Entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano.” Tesis de licenciatura en Historia y Estudios de Humanidades, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2017.

Ceballos Ramírez, Manuel. “El catolicismo social. Un tercero en discordia. *Rerum Novarum*, la ‘cuestión social’ y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911).” Tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, 1990.

Congreso Eucarístico Diocesano. Documentos y discursos. Monterrey: Arzobispado de Monterrey, 1941.

El Porvenir. El periódico de la frontera. Monterrey.

Fleet, Michael, y Brian Smith. “Rethinking Catholicism and Politics in Latin America.” Ponencia.

cia presentada en el congreso de la Latin American Studies Association, Miami, Florida, 1989.

Machuca Vega, Emilio. *Historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Concilio Vaticano II (1958-1968)*. México: Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, 2021.

Meyer, Jean. *La Cristiada*. Vol. 2. México: Siglo XXI Editores, 2000.

Pérez Rosales, Laura. *El final de la intransigencia mutua. Luis María Martínez y el Estado mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Bonilla Artiga Editores, 2020.

Roel, Santiago. *Nuevo León. Apuntes históricos*. Monterrey: Castillo, 1980.

Saldaña Martínez, Moisés Alberto. "La Arquidiócesis de Monterrey durante la etapa de conciliación entre la Iglesia y el Estado, 1938-1952." Tesis de doctorado en Filosofía con acentuación en Estudios de la Cultura, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2022.

Saldaña Martínez, Moisés Alberto. *El anticlericalismo oficial en Nuevo León, 1924-1936*. Monterrey: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2009.

Tapia Méndez, Aureliano. *José Juan de Jesús Herrera y Piña. VI obispo de Tulancingo y V arzobispo de Monterrey*. México: Libros de México, 1976.

Treviño Guajardo, Jesús. *La Acción Católica en Monterrey. La participación del laicado regiomontano en la configuración eclesial y social (1930-1971)*. Monterrey: Centro de Estudios Humanísticos, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2022.

Tritschler y Córdova, Guillermo, Jesús María Echavarría, Gerardo Anaya y Serafín María Armora. *Carta Pastoral Colectiva del Venerable Episcopado de la Provincia de Monterrey sobre el peligro protestante*. Monterrey: Impresora Monterrey, 1945.

**La arquidiócesis de Monterrey en tiempos
de cambio:
de las campañas de moralización a la recepción
del Concilio Vaticano II, 1952-1976**

Emilio Machuca Vega
Universidad Autónoma de Nuevo León

De acuerdo con el historiador Eric Hobsbawm, el periodo que va desde el inicio de la Guerra Fría en 1947 hasta la crisis del petróleo de 1973 atestiguó “la mayor, la más rápida y la más decisiva” serie de cambios económicos, sociales y culturales “desde que existe el registro histórico”. Según él, este periodo “fue el de mayor trascendencia histórica de la centuria, porque en él se registraron una serie de cambios profundos e irreversibles para la vida humana en todo el planeta”.¹⁰²⁴

Entre otros cambios, según Hobsbawm, la humanidad experimentó a mediados del siglo XX una *revolución cultural*, es decir, una profunda y rápida transformación “en el comportamiento y las costumbres, en el modo de disponer del ocio y en las artes comerciales, que pasaron a configurar cada vez más el ambiente que respiraban los hom-

¹⁰²⁴ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica, 1998), 18.

bres y mujeres urbanos”.¹⁰²⁵ Dicho proceso rupturista entrañó, entre otras cosas, una modificación sustancial de las interacciones que se producían al interior del hogar y la familia. Ciertamente que, en buena parte del mundo, al menos desde el siglo XIX, se había perpetuado casi inalterado el paradigma de la familia tradicional, que consistía en un matrimonio monógamo de estructura patriarcal. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XX, el índice de divorcios se disparó, lo mismo que el número de familias monoparentales y el de personas que vivían solas, al tiempo que cobraron visibilidad las subalternidades, especialmente los homosexuales y las mujeres. Además, la moda misma comenzó a reflejar estos contrastes generacionales, al convertirse en “un lenguaje con el que los jóvenes tanteaban nuevas formas de relacionarse con un mundo para el que las normas y los valores de sus mayores parecía que ya no eran válidos”.¹⁰²⁶

Así pues, puede decirse que la revolución cultural del siglo XX conllevó la crisis del *régimen victoriano*, como denomina Michel Foucault a la concepción heteropatriarcal de la sexualidad humana, en la que ésta quedaba reducida a su función reproductora, dentro de los límites del modelo fa-

¹⁰²⁵ Ibid., 291.

¹⁰²⁶ Ibid., 333.

miliar tradicional¹⁰²⁷. Todas aquellas formas de sexualidad que escapaban del parámetro anterior automáticamente eran reprimidas por agentes de dicho régimen (entre los que se encontraba la propia Iglesia católica), lo que en la práctica funcionaba como “una condena de desaparición, pero también como orden de silencio, afirmación de inexistencia, y, por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber”.¹⁰²⁸

México no se mantuvo ajeno a todos estos cambios culturales. Justo después de la Segunda Guerra Mundial, el país asistió a un irremediable fenómeno de desruralización, derivado de la política económica del régimen revolucionario, que había fijado a la industrialización como un objetivo prioritario. La vía para lograrlo fue el modelo proteccionista de sustitución de importaciones, lo que fortaleció la industria nacional, favoreció la creación de nuevas empresas y en última instancia fue la raíz de una etapa de desarrollo y estabilidad económica conocida como el “milagro mexicano”. En consecuencia, durante la década de los cuarenta se comenzaron a verificar significativos movimientos migratorios del campo a la ciudad,

¹⁰²⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*. 1. *La voluntad de saber* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2007), 9.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, 10.

por lo que en esta época despuntaron las grandes concentraciones metropolitanas, principalmente las de Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey.

Asimismo, Roberto Blancarte subraya cómo, a partir de los años cuarenta, mejoraron las comunicaciones y los medios de transporte, además de que “la radio y el cine se extendieron a todos los rincones del país, y la televisión hizo su aparición desde el inicio de la década de los cincuenta”.¹⁰²⁹ De acuerdo con Blancarte, el desarrollo de los medios de comunicación de masas modificó los hábitos de ocio y de consumo cultural de muchos católicos mexicanos, lo que terminó por afectar la hegemonía que la Iglesia ejercía sobre la población¹⁰³⁰. En definitiva, el avance de la *secularización*, definida como la “pérdida de influencia de lo religioso en la vida pública y en la vida cotidiana de las personas”¹⁰³¹, supuso una modificación en las prácticas, ideas, conductas, modas y actitudes principalmente de las clases medias urbanas.

La Iglesia mexicana reaccionó a estos cambios mostrando su oposición a todo lo que consideraba “errores” del mundo contemporáneo: la inmora-

¹⁰²⁹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 64.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, 65.

¹⁰³¹ Roberto Blancarte, “¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?”, *Estudios Sociológicos* 33, no. 99 (2015): 659.

lidad, el comunismo, la laicidad y la pluralidad de opciones religiosas (incluyendo la irreligión). La actuación del episcopado mexicano de la época bien puede interpretarse como expresión de un trasfondo ideológico intransigentista. El *intransigentismo* alude a la postura histórica que la Iglesia católica sostuvo desde la época de la Revolución francesa para hacer frente y plantar resistencia a la *modernidad* (entendida por lo general como el régimen de las libertades individuales, las políticas de laicización, las ideologías de izquierda, las tendencias sociales secularizadoras, etc.). El intransigentismo es antiliberal y anticomunista, como bien explica Étienne Fouilloux:

¡Hemos dicho la palabra clave!: este catolicismo es intransigente. El adjetivo, procedente del vocabulario político italiano del siglo XIX, ha llegado a cubrir, mediante una serie de ampliaciones homogéneas, el conjunto de un sistema que se tiene prohibido transigir con el “mundo moderno”, con lo que se cuida mucho de denominar “la modernidad”. [...] Pero la Iglesia católica no se conforma con condenar el “mundo moderno”; contrapone a éste un modelo de sociedad antiliberal y antisocialista, según el esquema triangular actualizado y difundido por Émile Poulat. Dicho modelo es integral (¡no integrista!), otro término capital, en tanto en cuanto engloba todas las edades, todas las condiciones y todas las actividades humanas.¹⁰³²

¹⁰³² Étienne Fouilloux, “Iglesia católica y ‘mundo moderno’ (siglos XIX y XX),” en *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, comp. Paul Aubert (Madrid: Casa de Velázquez, 2002), 79.

Teniendo en cuenta lo anterior, cabe preguntarse: ¿cuál fue la reacción de la Iglesia católica en Nuevo León ante la revolución cultural del siglo XX? El propósito de esta indagación consiste en revisar la situación de la arquidiócesis de Monterrey durante esos años clave, así como en identificar las principales posturas, discursos y medidas que la jerarquía eclesiástica, en colaboración con las asociaciones de laicos, sostuvo como reacción frente a la revolución cultural. El marco temporal de este ensayo está delimitado por los años del gobierno episcopal de monseñor Alfonso Espino y Silva, quien dirigió la arquidiócesis regiomontana desde 1952 hasta su fallecimiento en 1976, siendo uno de los arzobispados de más larga duración en la historia de Nuevo León.

Moralidad y anticomunismo en la agenda de la Iglesia regiomontana, 1952-1962

Los años cincuenta atestiguaron un crecimiento demográfico sin precedentes para Monterrey: si en 1950, la ciudad poseía 339,282 habitantes, para 1960 la cifra se había elevado hasta llegar a las 601,085 personas. Esta época de crecimiento económico, desarrollo industrial, y expansión no

planificada de la mancha urbana regiomontana, coincidió también con la etapa de mayor fortalecimiento y expansión de la Iglesia católica de Nuevo León. En esta década, se erigieron varias nuevas parroquias, se construyeron más capillas, se inició la construcción de las nuevas instalaciones del Seminario de Monterrey, se reactivó la publicación del boletín diocesano e incluso se proyectó la construcción de una nueva Catedral, si bien esta última obra no llegó a consolidarse. Monseñor Alfonso Espino y Silva comenzó su gobierno episcopal sobre la diócesis por estos años: se convirtió en arzobispo de Monterrey en 1952, luego de que falleciera monseñor Guillermo Tritschler y Córdova, su predecesor.

El inicio de su gobierno diocesano quedó marcado por la realización de dos eventos multitudinarios, en los que es posible detectar tempranos elementos discursivos que estarían presentes a lo largo de su ministerio episcopal: la Misión General de Monterrey y el Tercer Congreso Nacional Misionero. Al primero de ellos, Espino dedicó su primera carta pastoral, publicada el 12 de septiembre de 1952. En dicho documento, el arzobispo anunció la realización de una misión general en el marco de sus bodas de plata sacerdotales (es decir, del veinticinco aniversario de su ordenación sacer-

dotal), y también para preparar el camino para el Tercer Congreso Nacional Misionero.

En su carta pastoral, el arzobispo Espino clarificó que la misión buscaba revitalizar el ejercicio de la fe cristiana en Nuevo León, “haciendo despertar muchas conciencias del letargo moral en que viven”.¹⁰³³ El prelado entonces efectuó un diagnóstico de las que, desde su punto de vista, eran las principales problemáticas que la arquidiócesis enfrentaba a nivel moral y espiritual, apuntando la crisis de vocaciones sacerdotales, el alto índice de parejas que cohabitaban fuera del matrimonio, el indiferentismo religioso, la pérdida de interés religioso por parte de las generaciones más jóvenes, y la propagación y activa labor proselitista de las denominaciones protestantes:

Porque constantemente estamos oyendo las quejas de todos amargados por la falta evidentísima de clero para las necesidades ordinarias de tantos ministerios parroquiales; el no poderse llegar, ni aún con la eficacia de fuerzas seglares que ayudan en las parroquias, a todos los sectores de nuestra ciudad donde alojan millares de uniones de amancebados; la indiferencia de muchos padres de familia por la instrucción religiosa de sus hijos, y por lo tanto, el crecimiento de éstos sin los sacramentos de la confesión y comunión, y hasta sin bautismo; el abandono de nuestras juventudes alejadas de los sabios consejos

¹⁰³³ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (AHAM), *Carta pastoral con motivo de la Misión General de Monterrey*, fondo Gobierno Eclesiástico, ramo Alfonso Espino y Silva, e. Cartas pastorales, 1952, f. 6.

del sacerdote en el periodo tan importantísimo de su vida; la existencia de tantos y tantos problemas de carácter espiritual a los que hay que dar una solución lo más rápida posible, a fin de que nuestro pueblo no caiga totalmente en la peor de todas las ruinas; la incredulidad; la labor tenaz y diabólica de las sectas protestantes que luchan por arrebatarse de las almas el tesoro preciosísimo de la fe.¹⁰³⁴

De tal manera, entre el 12 y el 26 de octubre de 1952, en todas las parroquias y capillas de la arquidiócesis, así como en colegios privados, asilos, cárceles y en un mesón, se llevó a cabo la Misión General de Monterrey, contando con la participación de sesenta y cinco misioneros procedentes de distintas órdenes religiosas. En esta misión, cuyo lema fue “Monterrey para Cristo”, participaron como asistentes alrededor de dieciocho mil adultos y veinticinco mil niños, se impartió la comunión más de ciento setenta mil veces, y se legitimaron más de seis mil uniones, de acuerdo con noticias publicadas por el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey*.¹⁰³⁵

Entretanto, el Tercer Congreso Nacional Misionero continuaba en preparación. La realización de este evento había sido acordada en 1947 en la ciudad de Puebla, durante el Segundo Congreso Nacional Misionero y cuando Tritschler se des-

¹⁰³⁴ Ibid., 5-6.

¹⁰³⁵ AHAM, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey*, III época, f. Biblioteca, no. 2, 1 de diciembre de 1952, 43.

empeñaba como arzobispo de Monterrey. De tal modo, el 1 de enero de 1952, siendo aún coadjutor y administrador apostólico, Espino y Silva publicó una exhortación pastoral para informar sobre los preparativos del congreso. En dicho documento, Espino ponderó la pertinencia de la actividad misionera en virtud de la atmósfera de hostilidad antirreligiosa que imperaba en los países del bloque del este, aunque sin mencionar explícitamente al comunismo: “ahora más que nunca la actividad sinistral de los enemigos de Dios ha sido combativa y ha estado perfecta y militarmente organizada para dominar a los pueblos y sujetarlos a su yugo materialista y ateo, que se ha traducido en acérrimas persecuciones”.¹⁰³⁶ Esto pone de manifiesto que, además de las cuestiones de orden moral, el anti-comunismo formaba también parte de la agenda del nuevo arzobispo regiomontano, si bien entonces no representaba su principal preocupación.

Finalmente, bajo el lema “Que resplandezca la luz de Cristo”, entre el 12 y el 16 de noviembre de 1952 se llevó a cabo en Monterrey este congreso nacional, contando con la presencia del cardenal Manuel Arteaga Betancourt –arzobispo de La Habana y primer cardenal en visitar Nuevo León–, treinta y dos prelados de todo México, aproxi-

¹⁰³⁶ *El Porvenir*, 7 de enero de 1952. Monterrey, 12 (primera sección).

madamente seiscientos sacerdotes, setecientos seminaristas y trescientas religiosas, así como algunos misioneros procedentes de Alaska, China y Filipinas, y una gran cantidad de fieles regiomontanos.¹⁰³⁷ Fue durante este congreso misionero cuando los obispos del país suscribieron la *Carta pastoral colectiva del episcopado mexicano sobre la moralidad*, esto el 14 de noviembre de 1952.

Esta carta pastoral pretendía insertarse en la línea del magisterio pontificio de Pío XII (el cual es citado directamente en al menos cuatro ocasiones), así como en las enseñanzas de papas anteriores como León XIII y Pío XI. Para el episcopado mexicano, la inmoralidad consistía en hábitos, prácticas, comportamientos e ideas que contravenían la conducta sexual victoriana y que representaban una ruptura con el modelo tradicional de familia (donde el matrimonio heterosexual, los roles parentales definidos desde el patriarcalismo, y la crianza de los hijos se concebían como rasgos fundamentales):

De hecho, de diversas maneras se favorecen los atentados más monstruosos contra la santidad del matrimonio cristiano; se descuida con frecuencia el gravísimo y básico deber de la educación de los hijos; se exhiben por todas partes y de diversas mane-

¹⁰³⁷ Esto de acuerdo con cifras publicadas por la propia arquidiócesis de Monterrey. Véase: AHAM, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey*, III época, f. Biblioteca, no. 2, 1 de diciembre de 1952, 25.

ras desnudeces, que incitan las más bajas pasiones, en periódicos, revistas, escaparates, vistas cinematográficas, etc.; se exageran en forma escandalosa las modas en vestidos femeninos; se describen con todo exceso de detalles y pintando con toda viveza los más horribles crímenes; y lo peor, en no pocos casos, se llega como a pretender justificar cosas que no pueden compaginarse con las leyes de la moral cristiana.¹⁰³⁸

La carta pastoral también anunciaba que el arzobispo primado de México, monseñor Luis María Martínez, estaba dirigiendo una campaña de moralización. Por este motivo, los prelados mexicanos habían suscrito la carta pastoral colectiva, a fin de respaldar y bendecir la iniciativa moralizadora, y para sumar a la campaña nacional al resto de diócesis mexicanas, sacerdotes, asociaciones de laicos y organizaciones cívicas¹⁰³⁹. A los sacerdotes en especial se les convocaba para que, en las pláticas de los domingos, en las reuniones con asociaciones, y aún en encuentros privados, apoyaran esta campaña nacional. ¿En qué consistía el plan de acción del esfuerzo moralizador? Los obispos explicaron que el proyecto se ocuparía de afrontar tres problemáticas prioritarias:

Aunque la campaña de por sí es muy vasta y abarca muchos puntos, sin embargo, para que no pierda su intensidad, se dirigirá principalmente a la lucha

¹⁰³⁸ AHAM, Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey, III época, fondo Biblioteca, año 1, no. 8, junio de 1953, Monterrey, 148.

¹⁰³⁹ Ibid., 178.

contra las malas exhibiciones en el cinematógrafo (y aún televisión), a la lucha contra las publicaciones pornográficas y a la lucha contra las modas indecorosas.¹⁰⁴⁰

Así pues, la campaña nacional moralizadora fue trazada en Monterrey, en un documento que definió mucho del discurso y actuación de la Iglesia mexicana durante el resto de la década de los cincuenta. Con respecto al arzobispado regiomontano, la Misión General de Monterrey y el Tercer Congreso Nacional Misionero fueron los dos grandes acontecimientos eclesiales con los que Espino inició su gobierno episcopal en Nuevo León. En ambos, quedaron patentes los intereses pastorales y las posiciones ideológicas del arzobispo regiomontano, mismas que estarían presentes durante el resto de su ministerio episcopal: el antiprotestantismo, el anticomunismo, el abordaje del problema de las vocaciones sacerdotales y la insistencia en la moralidad de comportamientos.

Para el caso de la arquidiócesis de Monterrey, la convocatoria del episcopado mexicano para participar en la campaña nacional moralizadora no se tradujo en una empresa moralizante planificada y dirigida por la jerarquía eclesiástica. Por el contrario, organizaciones de laicos, asociaciones civiles e incluso autoridades municipales y esta-

¹⁰⁴⁰ Ibid.

tales lanzaron a lo largo de los años cincuenta sus propias campañas moralizadoras, nunca excluyentes entre sí pero que apuntaban hacia intereses distintos. La Iglesia local, por ejemplo, se encontraba en un momento de recuperación y expansión, por lo que el llamado del arzobispo consistió en “defender” la fe católica de aquello que pudiera representar una amenaza para su dominio sobre las conciencias. De ahí que conminara a luchar no sólo contra la inmoralidad de comportamientos, sino también contra el avance del protestantismo. Por su parte, autoridades civiles y empresarios, cuyos intereses resultaban beneficiados al amparo del régimen revolucionario y que también buscaban apuntalar su hegemonía, emprendieron sus propias campañas moralizadoras, con el beneplácito y a veces incluso con el apoyo directo de la Iglesia regiomontana. No hubo, pues, una sino múltiples campañas moralizadoras, tanto de carácter civil como eclesiástico, pero que mutuamente se complementaban en su aspiración de redirigir las conductas y hasta las prácticas de consumo de los regiomontanos.

Los grupos de Acción Católica procuraron llevar a cabo campañas moralizadoras en las distintas parroquias de Nuevo León, a través de labores de instrucción catequística y moral,

aunque los resultados siempre fueron variables. En Linares, por ejemplo, el párroco Jesús González Orendain informaba hacia 1953 que se estaba realizando una campaña contra los espectáculos inmorales, principalmente contra el cine: “hace tres años cuidadosamente y a diario se da a conocer la clasificación de las películas que se pasan por los cines de la ciudad. El efecto se ha hecho sentir”¹⁰⁴¹. Del mismo modo, en Apodaca, el párroco Jorge Garza Salinas reportaba en 1961 que la Acción Católica tenía a su cargo una campaña moralizadora en contra de lecturas y de proyecciones cinematográficas indecentes.¹⁰⁴² En otros municipios, sin embargo, o no existían grupos de Acción Católica o los que existían tenían una membresía limitada y, por tanto, muy escasa influencia social.

También es de destacar la actividad que desplegó el Comité Moralizador de Monterrey durante estos mismos años. En 1954, un grupo de laicos procedentes de la Acción Católica fundaron esta organización civil para respaldar la campaña moralizadora del episcopado y contribuir al com-

¹⁰⁴¹ AHAM, “Informe parroquial del cura Jesús González Orendain, párroco de San Felipe Apóstol,” Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Visitas pastorales, 6 de marzo de 1953.

¹⁰⁴² AHAM, “Informe parroquial del cura Jorge Garza Salinas, párroco de San Francisco de Asís,” Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Visitas pastorales, 6 de febrero de 1961.

bate de la inmoralidad.¹⁰⁴³ La primera mesa directiva de este comité estuvo conformado de la siguiente manera: Ernesto Casasús Delgado como presidente ejecutivo, Genaro Salinas Quiroga como presidente honorario, Adrián Quirós como vicepresidente, y Eduardo A. Elizondo como primer vocal.¹⁰⁴⁴ Esta organización llevó a cabo mesas redondas, solicitudes ante instancias gubernamentales para denunciar publicaciones inmorales y un acto público de quema de revistas y publicaciones pornográficas en el centro de Monterrey (el 22 de febrero de 1955).

No menos importante fue la labor que desarrolló la delegación regiomontana de la Legión Mexicana de la Decencia. Esta delegación local comenzó a funcionar por lo menos desde 1942, cuando Raquel Voigt fue designada como delegada y secretaria de la misma.¹⁰⁴⁵ La tarea más destacada de la Legión consistía en vigilar y censurar los espectáculos considerados inmorales, principalmente proyecciones cinematográficas, aunque ocasionalmente también incluían programas de

¹⁰⁴³ Ernesto Casasús Delgado y José Ortiz Bernal, *Reseña histórica de los cincuenta años de la Acción Católica de Monterrey* (Monterrey: Ediciones FIMAC, Junta Diocesana de Monterrey, 1980), 24.

¹⁰⁴⁴ *El Porvenir*, 13 de noviembre de 1954, Monterrey, México, 6.

¹⁰⁴⁵ AHAM, "Carta de Raquel Voigt al arzobispo de Monterrey," Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Correspondencia del arzobispo, 17 de octubre de 1960.

televisión y obras de teatro. Lo anterior lo hacía a través de sus “Apreciaciones cinematográficas”, como se conocía al boletín que la Legión publicaba en la prensa local todos los fines de semana, y que contenía la clasificación de las películas que se exhibían en la ciudad¹⁰⁴⁶. La organización clasificaba las películas en seis categorías: clase A (“buenas para todos”), clase B1 (“buenas para todos pero impropias para niños”), clase B2 (“con reserva para mayores”), clase B3 (“con serias reservas para mayores”), clase C1 (“positivamente desaconsejables para todos”) y clase C2 (“prohibidas por la moral cristiana”). La intención de estas listas era que los lectores de los diarios las recortaran y guardaran, para que pudieran consultarlas antes de entrar a una sala de cine.¹⁰⁴⁷

Aunque el arzobispo Espino nunca publicó una carta pastoral dedicada exclusivamente al tema de la moralidad de comportamientos, el 22 de febrero de 1955 suscribió la *Carta pastoral sobre la virtud de la fe*, documento que en buena medida retomaba elementos de instrucciones episcopales previas, incluyendo el asunto de la moralidad. La carta expone lo que el magisterio de la Iglesia enseña sobre la fe y reafirma la típica soteriología

¹⁰⁴⁶ *El Porvenir*, 9 de agosto de 1954, Monterrey, 1 (segunda sección).

¹⁰⁴⁷ “*El Porvenir*, 14 de enero de 1951, Monterrey, 16 (primera sección).

preconciliar que excluía de la salvación a quienes no se adherían a la fe católica. Del mismo modo, el documento sostiene que en ese momento existían dos peligros para la fe: la propaganda protestante y la inmoralidad de costumbres. Obsérvese como, en 1955, el comunismo todavía no figuraba como uno de los principales peligros para la fe católica.

Sobre el protestantismo, el arzobispo aseveraba que la arquidiócesis de Monterrey era “una de las regiones más castigadas por las sectas importadas del extranjero, que quieren arrebatarnos el tesoro preciosísimo de la fe, causar división entre nosotros y desintegrar nuestra patria”¹⁰⁴⁸. Por esta razón, instaba a los feligreses a no escuchar las predicaciones protestantes, a nunca recibir su literatura y, en caso de encontrarla en sus domicilios, a quemarla o entregarla al párroco. En relación a la moralidad, el arzobispo reiteraba que las revistas, carteles, costumbres, compañías y espectáculos inmorales amenazaban la fe católica, por lo que invitó a los creyentes a apartar de sus hogares, oficinas y talleres cualquier cosa que pudiera incentivar “las pasiones”. Espino hizo especial énfasis en el cinematógrafo, con base en la encíclica *Vigilanti Cura*, que el papa Pío XI había suscrito

¹⁰⁴⁸ AHAM, “Carta pastoral sobre la virtud de la fe,” Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Cartas pastorales, 1955, 9.

en 1936. La indicación del arzobispo era que, antes de asistir al cine, las personas debían revisar la clasificación de películas que llevaba a cabo la Legión Mexicana de la Decencia.¹⁰⁴⁹ A los jóvenes exhortó a abstenerse de “ligerezas pecaminosas”, de visitas nocturnas, de paseos, excursiones y albercas mixtas, y de bailes públicos, mientras que a las mujeres precisó que debían vestir con modestia y decencia, o de lo contrario no podrían tomar parte de los sacramentos, ser madrinas de bautizo o de confirmación, ni ser testigos de matrimonio.

La campaña moralizadora no tuvo una fecha de término, aunque vino a menos a finales de los años cincuenta y principios de los años sesenta¹⁰⁵⁰. La Guerra Fría cobró por entonces una nueva escala en América Latina, y la Iglesia del continente no dejó de reflejar, en su lenguaje y actividad, una revitalizada animadversión anticomunista. El triunfo de la Revolución cubana en 1959, la subsecuente adopción del socialismo como ideología oficial del régimen cubano en 1961, la fundación del Movimiento de Liberación Nacional en México

¹⁰⁴⁹ Ibid., p. 10.

¹⁰⁵⁰ Aunque Nichole Sanders refiere la existencia de cierta documentación que evidencia una prolongación de esta campaña hasta por lo menos 1970. Nichole Sanders, “Women, Sex, and the 1950s Acción Católica’s Campaña Nacional de Moralización del Ambiente,” *Estudios Mexicanos* 36, nos. 1-2 (2020): 274.

también en 1961 y algunos gestos y políticas del gobierno de Adolfo López Mateos (1958-1964), quien se había declarado un presidente de “extrema izquierda dentro de la Constitución”, despertaron las suspicacias del episcopado mexicano. Así pues, el combate a la inmoralidad dejó de ser la máxima prioridad para los obispos del país, quienes pasaron a centrar su discurso en evitar que el comunismo se implantara en México.

A principios de los años sesenta, todos los obispos del país publicaron cartas pastorales, exhortaciones y circulares, con el objetivo de alertar a los católicos mexicanos sobre los peligros del comunismo y también para implementar una campaña nacional anticomunista. En Nuevo León, el arzobispo Espino hizo eco de esta campaña, y el 16 de julio de 1961 publicó su propia *Carta pastoral sobre el comunismo*. En este extenso documento, el arzobispo expuso una perspectiva catastrofista sobre la doctrina marxista, contrapuso a la “civilización cristiana” con el comunismo ateo, presentó a la doctrina social de la Iglesia como alternativa frente a los abusos del capitalismo y frente a la amenaza del socialismo, y convocó a los católicos regiomontanos a participar de dos cruzadas anticomunistas: una cruzada de oración y otra de acción. La cruzada de oración consistía en rezar

por la liberación de los países comunistas y por la seguridad de México, especialmente durante las “horas santas para la afirmación de nuestro cristianismo”, adoración eucarística que se celebraría en todos los templos de la arquidiócesis durante el segundo jueves de cada mes. La cruzada de acción, por su parte, radicaba en poner en práctica los principios del evangelio, especialmente aquellos de la doctrina social de la Iglesia.

De este llamado del arzobispo a emprender cruzadas contra el comunismo en la arquidiócesis de Monterrey es que en octubre de 1961 fue fundada la Cruzada Regional Anticomunista (CRAC), organización cívica que, aunque no pretendía presentarse como adscrita a ninguna religión, reconocía en su declaración de principios que uno de sus objetivos era propugnar por la instauración de un sistema social consistente con la doctrina social de la Iglesia¹⁰⁵¹. La CRAC era cercana a grupos de laicos católicos, como la orden de Caballeros de Colón, misma que puso a su disposición su local de Monterrey para la celebración de la Primera Convención Estatal de la Cruzada Regional Anticomunista el 23 de septiembre de 1962.¹⁰⁵²

¹⁰⁵¹ *El Porvenir*, 10 de mayo de 1962, Monterrey, 5 y *El Porvenir*, 11 de mayo de 1962. Monterrey, 8.

¹⁰⁵² *El Porvenir*, 24 de septiembre de 1962, Monterrey, 1 (segunda sección).

Otra organización anticomunista que surgió en medio de esta atmosfera fue la Unión Neoleonesa de Padres de Familia (UNPF), que comenzó a formarse en noviembre de 1961 bajo el liderazgo de Eliot Camarena Bretón. Es manifiesto que, en su *Carta pastoral sobre el comunismo*, el arzobispo Espino se había referido a la cuestión educativa, señalando que los comunistas se valían de los sistemas educativos sostenidos por los Estados para implantar así su ideología sobre la población estudiantil. También remachaba que los padres de familia tenían derecho a decidir sobre la educación recibida por sus hijos. De tal manera, la UNPF había surgido como una organización opositora a la reforma educativa promovida por el presidente Adolfo López Mateos. Cabe recordar que en 1959 fue creada la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, cuyo fin era distribuir gratuitamente libros estandarizados en todas las escuelas de educación básica del país. Dado que se pensaba que la obligatoriedad de los libros de texto vulneraba el derecho de los padres de familia a intervenir en la educación de sus hijos, y que los contenidos podían ser antirreligiosos e incluso comunizantes, la política educativa lopezmateísta despertó la animadversión de la Iglesia y de los grupos más conservadores.

De acuerdo con Blancarte, la lucha contra los libros de texto gratuito fue “uno de los enfrentamientos más ásperos entre la Iglesia y el Estado de manera indirecta, por medio de organizaciones civiles y políticas”¹⁰⁵³. Como se percibe en documentos eclesiásticos como la *Carta pastoral sobre el comunismo*, la Iglesia formuló los principales puntos argumentativos que los laicos enarbolaron en su cruzada contra la reforma educativa. Bajo la inspiración de estas ideas, el 29 de enero de 1962, la UNPF convocó a la realización de una gran manifestación contra los libros de texto, misma que se realizó en el centro de Monterrey el 2 de febrero. Ese día, se concentraron alrededor de 150 mil personas en las calles de Monterrey para reafirmar el derecho de los padres de familia a ser tomados en cuenta en cualquier reforma educativa. El gobernador Eduardo Livas Villarreal hizo acto de presencia para dialogar con los manifestantes y para recoger sus peticiones, con el compromiso de hacerlas llegar directamente al gobierno federal.

Como se puede apreciar, los primeros diez años del gobierno episcopal de Alfonso Espino y Silva sobre la arquidiócesis de Monterrey asistieron al fortalecimiento de la presencia social de la Iglesia católica, en medio de las mutaciones cul-

¹⁰⁵³ Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 190.

turales, económicas, urbanas, tecnológicas y sociales que definieron la época. Frente al avance de la secularización, a los cambios en los hábitos de consumo cultural, a la crisis de la familia tradicional, a la cada vez más notoria actividad de opciones religiosas alternativas como el protestantismo y a las políticas educativas y sociales del régimen posrevolucionario, la Iglesia regiomontana en tiempos de Espino apuntaló una línea antimodernista, es decir, de intransigencia frente a los rasgos ideológicos y culturales de la modernidad, lo que se tradujo en una agenda principalmente moralizadora y anticomunista. El desarrollo de estas campañas intransigentistas se vio interrumpido por el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX, el Concilio Vaticano II, que, si bien se llevó a cabo en Roma, involucró a todo el mundo católico, como se verá a continuación.

La recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey, 1962-1968

El Concilio Vaticano II fue la asamblea que, entre 1962 y 1965, reunió a todos los obispos del mundo en Roma con el fin de dirimir la forma de actualizar a la Iglesia católica y de acercarla al mundo

contemporáneo. Convocada por el papa Juan XXI-II en enero de 1959, este pontífice solamente alcanzó a presidir una de las sesiones, pues falleció en junio de 1963. Su sucesor, el papa Pablo VI, se encargó de presidir las restantes tres sesiones, de promulgar todos los documentos conciliares y de clausurar la asamblea ecuménica.

La importancia del Concilio Vaticano II ha sido bien ponderada por la historiografía más reciente. Analizada como *acontecimiento* por parte de los estudiosos de la Escuela de Bolonia, su impacto radica en que marcó el fin de una era (definida por el legado de Trento y del Vaticano I) y el inicio de una nueva. A través de sus documentos, el Vaticano II renovó la eclesiología, al enfatizar la sacramentalidad de la Iglesia, su carácter de “pueblo de Dios” y la colegialidad de su gobierno episcopal; sancionó la legitimidad del movimiento ecuménico y del diálogo interreligioso; resignificó el papel apostólico de los laicos en la vida de la Iglesia; reformó la liturgia para propiciar la participación activa de los feligreses en el culto y el ritual; flexibilizó la formación sacerdotal, otrora estricta y aislada del mundo exterior; reivindicó el derecho a la libertad religiosa e implícitamente reconoció la pertinencia de la laicidad de los Estados; afirmó la adhesión de la Iglesia a los derechos humanos; denunció la

desigualdad y la opresión como atentatorias de la dignidad humana; y autorizó el desarrollo de diálogos entre la Iglesia y el mundo no católico, incluyendo a los ateos.

El Concilio Vaticano II representó, pues, el fin de antiguos paradigmas arraigados en la tradición de la Iglesia, como el antiprotestantismo, el antisemitismo, el antiliberalismo y el anticomunismo, todas posturas que obstaculizaban el acercamiento pastoral de la institución a los problemas del ser humano moderno. A grandes rasgos, puede decirse que el intransigentismo, como postura oficial de la Iglesia católica, llegó a su agotamiento con la reforma eclesial iniciada por el Vaticano II. ¿Cómo puede interpretarse la primera recepción del Concilio en la arquidiócesis de Monterrey? Las campañas de moralización y de oposición al comunismo habían sido la forma en que la Iglesia en México lidió con la revolución cultural del siglo XX. Al mismo tiempo, fueron estrategias mediante las cuales el episcopado pretendió imponer una agenda pública con miras en preservar su influencia social, en medio de un país cada vez más secularizado y en el que el clero tenía restringido su involucramiento en la política partidista¹⁰⁵⁴. En ese sentido, el gobierno episcopal

¹⁰⁵⁴ Laura Camila Ramírez Bonilla, "El radar moral de los cincuenta. La Comisión Nacional de Moralización del Ambiente frente a los

de Alfonso Espino y Silva sobre la arquidiócesis de Monterrey fue arquetípico de este periodo en la historia de la Iglesia en México.

Una muestra de los principales intereses pastorales y eclesiológicos del arzobispo Espino en tiempos preconciliares son las sugerencias que envió a Roma en torno a la posible ruta para el Vaticano II. Luego de que el 18 de junio de 1959 la comisión ante preparatoria del Concilio solicitara a todos los obispos del mundo que hicieran llegar sus propuestas acerca de los asuntos de los que debía ocuparse la asamblea, el arzobispo Espino respondió mediante un documento escrito en latín, fechado en septiembre del mismo año. ¿Sus sugerencias? Que el Concilio precisara los alcances de la autoridad episcopal; que definiera solemnemente dos dogmas marianos (el de la maternidad espiritual de la Virgen María y el de su papel como mediadora universal); que condenara “errores” como el liberalismo, el comunismo, el laicismo, el modernismo, el espiritismo y el existencialismo ateo; y que sometiera definitivamente a los movimientos de laicos bajo la autoridad de los obispos, entre otras cosas.¹⁰⁵⁵

medios de comunicación en México,” *Historia y Grafía*, no. 51 (2018): 270.

¹⁰⁵⁵ AHAM, f. Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Correspondencia del arzobispo, 24 de septiembre de 1959.

Las propuestas de Espino reflejaban una expectativa tradicional y antimodernista sobre el Concilio Vaticano II, lo que en realidad se ajustaba a las previsiones generalizadas entre buena parte de los obispos de México y del mundo. Giuseppe Alberigo atinadamente asentó que “muchísimos deseaban que el Concilio se ocupase de asuntos de poca monta; muy pocos delineaban horizontes amplios y se atrevían con perspectivas valientes”¹⁰⁵⁶. La campaña eclesiástica anticomunista que se estaba llevando a cabo entonces en México llevó a muchos prelados, sacerdotes y laicos a pensar en una asamblea conciliar que reafirmara la condena histórica de la Iglesia hacia los errores de la modernidad, incluyendo el comunismo, que era percibido como el más preocupante y peligroso de todos dadas las circunstancias de la Guerra Fría.

Durante las cuatro sesiones que duró el Concilio, el arzobispo Espino asistió para participar como padre conciliar. No se conoce que tuviera una participación significativa, fuera de que el 10 de enero de 1964 el papa Pablo VI lo designó como miembro de la comisión de la disciplina de los sacramentos¹⁰⁵⁷. Con todo, el prelado era consciente de que el Concilio seguía una ruta pastoral

¹⁰⁵⁶ Giuseppe Alberigo, *Breve historia del Concilio Vaticano II* (1959–1965) (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 34.

¹⁰⁵⁷ *El Porvenir*, 11 de enero de 1964, Monterrey, 1 (segunda sección).

y ecuménica, si bien consideraba que la principal misión de la asamblea consistía en adaptar lo inmutable de la Iglesia a las circunstancias de la actualidad, para de esa manera impregnar mejor a la humanidad de las verdades evangélicas. Así lo dejó entrever en la circular que publicó el 27 de diciembre de 1962, pocos días después de que concluyera la primera sesión conciliar:

El Concilio desarrolla su inmensa tarea apoyándose en dos polos: lo inmutable y lo mudable; lo eterno y lo contingente; las verdades y los bienes divinos y las diversas contingencias de los hombres; para que reafirmando con más claridad y eficacia lo eterno y lo inmutable lo haga penetrar como savia vivificante y fecunda en toda la humanidad. Por esto ha sido necesario el estudio y aún la discusión, que no ha sido una discusión antagónica de competencias, nacionalismos, ambiciones humanas o de doctrinas, sino un esfuerzo de adaptar lo tradicional a lo actual, lo inmutable a lo contingente, en un plan de gran altura pastoral y ecuménica. Los problemas que tiene que afrontar el Concilio se han acumulado durante un siglo, desde el Primer Concilio Vaticano. Son problemas de todo género de la vida humana, individual y social, de un mundo que está evolucionando; y en el seno de la misma Iglesia, son problemas de elevación, de expansión, de atracción, de crecimiento y de santificación.¹⁰⁵⁸

Por otra parte, en Monterrey se llevaron a cabo al menos dos manifestaciones públicas multitudinarias de adhesión al Vaticano II. La primera

¹⁰⁵⁸ AHAM, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey*, III época, f. Biblioteca, no. 124, febrero de 1963, 49.

tuvo lugar en la plaza Zaragoza el 9 de diciembre de 1962 y fue parte de la Jornada Nacional México en el Concilio, misma que se organizó en varias ciudades del país luego de que concluyera la primera sesión conciliar¹⁰⁵⁹. Ese día, Luis J. Prieto y Ernesto Casasús Delgado participaron como oradores de la concentración, y sus alocuciones dejaron entrever que, pese a que se reconocían como objetivos del Concilio la actualización de las normas eclesiásticas y la unión de todos los cristianos, el anticomunismo seguía latente como parte de los cálculos acerca de cuáles serían las conclusiones de la asamblea.

La segunda tuvo lugar en la Plaza de Toros Monumental de Monterrey el 14 de diciembre de 1965, el mismo día en que el arzobispo Espino arribó de Roma, luego de la clausura de la última sesión conciliar. Ese día, el arzobispo ofició una ceremonia de acción de gracias en la catedral y, por la tarde, se verificó un acto de homenaje a Pablo VI y de bienvenida al arzobispo en la plaza de toros, a donde se dieron cita una gran cantidad de feligreses. En este evento, a través de un coro hablado llamado “Los caminos de Roma”, compuesto del presbítero Aureliano Tapia Méndez, los fieles

¹⁰⁵⁹ *El Siglo de Torreón*, 10 de diciembre de 1962, Torreón, 5.

aclamaron a Jesús, al apóstol Pedro, a Juan XXIII, a Pablo VI, al arzobispo Espino y al Concilio Vaticano II.¹⁰⁶⁰

De tal manera, principió la era posconciliar en Monterrey. El complejo proceso de poner en marcha las resoluciones de la asamblea conciliar quedó marcado por el ejercicio casi ubicuo de la autoridad episcopal de Espino. El jubileo extraordinario decretado por el papa Pablo VI para el año de 1966 tenían por objetivo que los católicos de todas las diócesis del mundo asistieran a los templos señalados para escuchar explicaciones sobre los documentos conciliares. En la arquidiócesis de Monterrey, los templos seleccionados para tal fin fueron inicialmente la catedral, el Santuario de Guadalupe, Cristo Rey, Nuestra Señora del Refugio, Sagrada Familia, Nuestra Madre Santísima de la Luz, Nuestra Señora del Carmen y todas las parroquias foráneas.¹⁰⁶¹ Más adelante, el arzobispo determinó que las instrucciones sobre los documentos conciliares podrían impartirse en cualquier parroquia de la arquidiócesis.¹⁰⁶²

¹⁰⁶⁰ *El Porvenir*, 14 de diciembre de 1965, Monterrey, 8 (tercera sección).

¹⁰⁶¹ AHAM, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey*, III época, f. Biblioteca, no. 160, febrero de 1966, 46-47.

¹⁰⁶² *Ibid.*, no. 161, marzo de 1966, 79.

La primera reforma conciliar que se aplicó en Monterrey, lo mismo que en todo el mundo, fue la concerniente a la liturgia. La constitución *Sacrosanctum Concilium* fue promulgada el 4 de diciembre de 1963 y entró en vigor el 16 de febrero de 1964. El 5 de septiembre de este último año, se creó en Monterrey el Consejo Arquidiocesano de Sagrada Liturgia, con el fin de promover la reforma en la arquidiócesis regiomontana.¹⁰⁶³ La primera misa en español que se celebró en Monterrey fue oficiada el 17 de febrero de 1965 por el presbítero Aureliano Tapia Méndez en el sagrario de la catedral de Monterrey.¹⁰⁶⁴ Sin embargo, en esa ocasión solamente estuvieron presentes el arzobispo y algunos sacerdotes regiomontanos, pues la misa se ofició en el marco de una jornada sacerdotal convocada por Espino para estudiar las normas litúrgicas. Así pues, la primera misa en español dirigida a los fieles se ofició el 21 de febrero de 1965 en la parroquia de San Pedro Apóstol.¹⁰⁶⁵

Ahora bien, entre las disposiciones litúrgicas que se comenzaron a aplicar en marzo de ese año, se encontraban la celebración de la misa de cara al pueblo y no de espaldas, el uso de la tra-

¹⁰⁶³ Ibid., año XII, octubre de 1964, no. 144. Monterrey, México, pp. 301 y 302.

¹⁰⁶⁴ *El Porvenir*, 22 de febrero de 1965, Monterrey, 3 (primera sección).

¹⁰⁶⁵ Ibid.

ducción al español del Ordinario de la Misa y la participación de los feligreses recitando partes del Propio de la Misa.¹⁰⁶⁶ La estructura interna de los templos debió ser modificada para adecuarse a las nuevas prescripciones litúrgicas (lo que se hizo bajo la supervisión del Instituto Nacional de Antropología e Historia), mientras que los templos de nueva creación se comenzaron a construir de acuerdo a las directrices de la reforma.¹⁰⁶⁷ La aplicación de esta reforma conciliar, sin embargo, se extendió a lo largo de la década de los sesenta, conforme la Santa Sede fue ofreciendo nuevas indicaciones al respecto.

A diferencia de la reforma litúrgica, las enseñanzas conciliares con respecto a la renovada actitud de la Iglesia frente a las otras confesiones cristianas, las religiones no cristianas y los no católicos, se recibieron con mayores resistencias. El arzobispo mantuvo un tono anti ecuménico y anti ateo en varios documentos suscritos después de 1965, y en un informe de 1969 incluso llegó a afirmar que varias denominaciones protestantes acrecentaron sus actividades proselitistas en Monterrey posterior al Concilio, debido a que in-

¹⁰⁶⁶ Ibid., año XIII, marzo de 1965, no. 149, Monterrey, 82.

¹⁰⁶⁷ Ibid., abril de 1965, no. 150, Monterrey, 114.

terpretaban el ecumenismo en un sentido que el arzobispo consideraba incorrecto.¹⁰⁶⁸

Hasta donde se ha podido constatar, no se llevaron a cabo diálogos entre la Iglesia y los no católicos en Monterrey durante el periodo de la primera recepción conciliar. Es manifiesto que el matiz anticomunista del discurso eclesiástico vino a menos tras el Concilio Vaticano II. Sin embargo, éste no desapareció por completo, y tampoco se promovió en Monterrey ningún tipo de acercamiento entre católicos y marxistas. Solamente algunos jóvenes católicos, bajo el influjo de ciertos clérigos progresistas, comenzaron a interesarse por acercarse al marxismo para ponderar los puntos comunes que existían con la doctrina cristiana.¹⁰⁶⁹ Contribuyó a ello la visita que hizo a Monterrey monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, en noviembre de 1967. Durante su estadía en la ciudad, impartió la conferencia “cristianismo y cultura” frente a un público compuesto mayoritariamente por jóvenes católicos, en la que resaltó la importancia del diálogo entre el catolicismo y el marxismo.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ AHAM, “Relatio super statu archidiócesis Monterreiensis in ditione mexicana, 1964-1969”, Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Correspondencia del arzobispo, 31 de diciembre de 1969, 5.

¹⁰⁶⁹ José Francisco Gómez Hinojosa, *Cristo/Marx. ¿Un diálogo imposible?* (Monterrey: Ediciones Pius, 1989), 12.

¹⁰⁷⁰ *El Porvenir*, 11 de noviembre de 1967, Monterrey, 1B y 9B.

Otra forma en la que quedó patente la recepción de las enseñanzas conciliares en Monterrey fue en el impulso que el arzobispo Espino dio a la devoción mariana de la Virgen del Roble, a propósito de la mariología adoptada por el Concilio. Ya en 1959 el arzobispo había emprendido la reconstrucción del templo del Roble, pues este recinto se encontraba sumamente deteriorado desde hacía varios años. El santuario remozado fue consagrado el 21 de mayo de 1964, y diez días después, fue coronada la imagen mariana, además de que la Virgen del Roble fue declarada oficialmente como patrona de la arquidiócesis de Monterrey.¹⁰⁷¹ A finales de 1966, el arzobispo Espino publicó la *Carta pastoral sobre la consagración de la arquidiócesis a la Virgen del Roble*, en la cual plasmó los principales puntos de la mariología conciliar, y puso “bajo el amparo y protección de la Virgen Santísima del Roble todos los trabajos del posconcilio”.¹⁰⁷² Asimismo, el arzobispo declaró la consagración solemne de la arquidiócesis a la Virgen del Roble y ordenó que su imagen fuera entronizada en todos los hogares católicos. Finalmente, en 1974, el san-

¹⁰⁷¹ El *Porvenir*, 22 de mayo de 1964, Monterrey, 7 (segunda sección).

¹⁰⁷² AHAM, “Carta pastoral sobre la consagración de la arquidiócesis a la Virgen del Roble,” Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Consagración del santuario y coronación de la Virgen del Roble, 1966, 6.

tuario del Roble fue elevado a la categoría de basílica menor por el papa Pablo VI, siendo el primer templo regiomontano en tener tal rango.¹⁰⁷³

Es revelador el que el arzobispo Espino haya prestado mayor atención y haya puesto más empeño en difundir la mariología conciliar (que, lejos de constituir una reforma, era más bien una reafirmación de la tradicional devoción católica por la Virgen María), que en impulsar un programa de acciones en favor del ecumenismo, del diálogo interreligioso y del acercamiento con el mundo contemporáneo. Aquí, no puede dejar de observarse la influencia de la cultura católica empresarial, toda vez que la élite industrial de Monterrey sostenía buena relación con las autoridades diocesanas por lo menos desde finales del siglo XIX.

Es notorio, por ejemplo, que, en las manifestaciones públicas de adhesión al Concilio, siempre había presencia de representantes de la élite regiomontana, como Luis J. Prieto, Ernesto Casasús Delgado y Arturo Pérez Ayala. Asimismo, durante la última sesión conciliar en 1965, José Vicente Ferrara y su esposa Consuelo Fernández Fernández, así como Rodrigo Treviño Madero y su esposa Graciela Muguerza Pozas, viajaron a Roma para presen-

¹⁰⁷³ AHAM, "Carta pastoral con motivo de la elevación del templo del Roble a la dignidad de basílica menor", 1974, Monterrey, 1 y 2.

ciar personalmente algunas ceremonias del Concilio.¹⁰⁷⁴ Y al regresar Espino de Roma luego de la última sesión conciliar, se le ofreció un banquete en el Seminario de Monterrey, en el que el arzobispo compartió la mesa de honor con Eugenio Garza Sada, Ignacio Santos, Luis J. Prieto, Rodrigo Treviño Madero y Leonardo González Garza.¹⁰⁷⁵ Todos estos indicios sugieren la cercanía de la élite local con la jerarquía eclesiástica y su interés en los asuntos conciliares. Esto es consistente con el planteamiento de Menno Vellinga, quien aseveró que la ideología empresarial regiomontana se veía “alimentada principalmente a partir de dos fuentes principales interrelacionadas: la reacción contra el surgimiento de doctrinas socialistas nacional e internacionalmente y las doctrinas socialcristianas, que figuran en varias de las encíclicas papales desde fines del siglo XIX”.¹⁰⁷⁶

Otras evidencias apuntan hacia el interés de algunos empresarios regiomontanos por el Concilio. En la sesión del club Sembradores de Amistad del 29 de noviembre de 1962, el padre Aureliano Tapia Méndez disertó sobre las fa-

¹⁰⁷⁴ *El Porvenir*, 9 de diciembre de 1965, Monterrey, 1 (sección sociales).

¹⁰⁷⁵ *El Porvenir*, 16 de diciembre de 1965, Monterrey, 1 (secciones sociales).

¹⁰⁷⁶ Menno Vellinga, *Desigualdad, poder y cambio social en Monterrey* (México: Siglo XXI Editores, 1988), 62.

ses y objetivos del Concilio, al tiempo que Arturo Pérez Ayala aprovechó la ocasión para invitar a la concurrencia a la Jornada Nacional México en el Concilio.¹⁰⁷⁷ Y más adelante, luego de que el papa Pablo VI publicara su encíclica *Populorum Progressio* en 1967, misma que profundiza en la enseñanza social emanada del Concilio, el Centro Patronal de Nuevo León, a través de José P. Saldaña, su coordinador general, manifestó su aceptación de este documento papal.¹⁰⁷⁸ Más aún, el empresario Ricardo Margáin Zozaya, a través de la Asociación Mexicana de Estudios Sociales, organizó un ciclo de conferencias sobre la *Populorum Progressio*, y la Unión Social de Empresarios Mexicanos de Monterrey dedicó algunas sesiones al estudio de dicha encíclica social.¹⁰⁷⁹

El interés de varios empresarios de Monterrey en la doctrina social reformulada por el Concilio Vaticano II, en el fondo, parece motivado por una persistente actitud anticomunista, que poco cambió tras la asamblea conciliar. La enseñanza social de la Iglesia proporcionaba a los industriales católicos de Monterrey una vía alternativa entre los excesos del capitalismo liberal y el totalitarismo de

¹⁰⁷⁷ *El Porvenir*, 30 de noviembre de 1962, Monterrey, 16 (segunda sección).

¹⁰⁷⁸ *El Porvenir*, 31 de marzo de 1967, Monterrey, 1B.

¹⁰⁷⁹ *El Porvenir*, 26 de junio de 1967, Monterrey, 12A; 7 de agosto de 1967, Monterrey, 9B.

los regímenes socialistas: una economía desarrollista, que lo mismo aceptaba la propiedad privada y la legitimidad del lucro, que condiciones laborales humanas, salarios justos, seguridad social, prestaciones y derecho a la asociación para todos los trabajadores.

Otro hecho que deja entrever la participación de la clase capitalista en el proceso de recepción conciliar es la fundación de la Universidad de Monterrey en 1969. Este centro de estudios superiores de inspiración católica fue fundado por cinco congregaciones religiosas (Hijas de María Inmaculada de Guadalupe, Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, Hermanos Lasallistas y Hermanos Maristas) y por varios miembros de la iniciativa privada. En principio, la universidad surgió como respuesta ante las exigencias del Concilio Vaticano II con respecto a la educación. Debe recordarse que el Concilio dedicó todo un documento al tema de la educación (*Gravissimum Educationis*) y que retomó este mismo asunto en otros documentos, como *Gaudium et Spes* y *Apostolicam Actuositatem*. De acuerdo con el Concilio, la educación debía estar orientada a propiciar el bien del mundo temporal y el diálogo con la otredad, por lo que su misión era formar a hombres y mujeres conscientes de

su dignidad humana y preparados para la vida social. Esto incluía no sólo la educación religiosa, sino también la educación sexual y el estudio de las distintas ciencias “según sus principios, sus métodos y la libertad propia de la investigación científica”.¹⁰⁸⁰

La propia historia institucional de la Universidad de Monterrey remonta su fundación a “la pasión generada por el Concilio Vaticano II sobre la importancia y urgencia de establecer un diálogo creativo entre la Iglesia y el mundo contemporáneo a través de la educación”.¹⁰⁸¹ Empero, cuando representantes de escuelas católicas se reunieron por primera vez con el arzobispo Espino para buscar su parecer con respecto a la fundación de esta universidad, el 27 de febrero de 1968, la respuesta del prelado dio a entender que la creación de la nueva casa de estudios era pertinente, dadas las ideologías de izquierda que imperaban en la Universidad de Nuevo León y en el Tecnológico de Monterrey:

Como pastor me he dolido de la pérdida de la fe en los niños y en los jóvenes a medida que avanzan en la enseñanza, parte al pasar de primaria a secundaria, a bachillerato y de aquí al pasar a la enseñanza profesional. Sea en la Universidad [de Nuevo León] o en el Tecnológico, se encuentran sometidos a corrientes

¹⁰⁸⁰ “Gravissimum Educationis” (1965), en *La Santa Sede* [en línea; consultado el 20 de mayo de 2025].

¹⁰⁸¹ “Compendio de identidad UDEM” (2021), en *Universidad de Monterrey* [en línea; consultado el 8 de junio de 2025].

de pensamiento contradictorias y fuera de nuestra protección y dirección. Su idea [de crear una universidad de inspiración católica] ha sido mi sueño, del que no me atreví a hablar porque no veía a nadie capaz de hacerla realidad; por esto, ahora que me la comunican ustedes, me ha dado esta tarde una gran alegría y no me cabe duda de que Dios ha hablado, pues aunque no lo hace a los oídos del cuerpo habla al poner el pensamiento en el hombre y el dedeo de unión en los corazones, muestra su deseo cuando da tantos signos de los tiempos como se han mostrado y por esto, no dudando que es su voluntad, quedo en oración mientras sus superiores hacen pasar la idea a anteproyecto y las congregaciones la hacen realidad; mientras, como en las cruzadas, que sea su lema: adelante, Dios lo quiere.¹⁰⁸²

Las palabras del arzobispo Espino parecen sugerir que, aún en el posconcilio, la jerarquía y la élite empresarial de Monterrey seguían conduciendo sus acciones de responsabilidad social bajo una subrepticia tendencia anticomunista, más que por interés en la renovada conciencia social y educativa conciliar.

La Iglesia regiomontana entre la agitación social y el reformismo eclesial, 1968-1976

Existe consenso entre los estudiosos de temas conciliares con respecto a que la primera década

¹⁰⁸² Citado por Óscar Flores Torres, *Universidad de Monterrey. Historia y desafíos (1969-2004)* (Monterrey: Trillas, Universidad de Monterrey, 2004), 30.

posterior a la asamblea constituyó una década de crisis. De acuerdo con Karim Schelkens, John A. Dick y Jürgen Mettepenningen, a partir de que el papa Pablo VI inició la implementación de las resoluciones conciliares, se suscitaron distintos factores de crisis que tenían que ver con la cuestión acerca de cuál era la correcta interpretación del Concilio.¹⁰⁸³ Así, por ejemplo, el historiador Philippe Chenaux ha señalado que “la preocupación de Pablo VI, en los años 1965-68, era defender la doctrina tradicional de la Iglesia frente a nuevas doctrinas consideradas peligrosas para la integridad de la fe católica”.¹⁰⁸⁴

La irrupción de nuevas formas de concebir la enseñanza y la experiencia católicas consiguiendo se tradujo en una crisis del gobierno de la Iglesia, que Chenaux denomina “crisis de la autoridad del magisterio”.¹⁰⁸⁵ Aunque todos estos siglos de crisis atañían directamente al romano pontífice, las iglesias locales también experimentaron sus efectos. Esto se hacía especialmente evidente cuando los episcopados, mayormente alineados con Roma, tuvieron que lidiar en sus respectivas

¹⁰⁸³ Karim Schelkens, John A. Dick y Jürgen Mettepenningen, *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI* (Leiden: Brill, 2013), 171.

¹⁰⁸⁴ Philippe Chenaux, *El Concilio Vaticano II* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2014), 177.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*

jurisdicciones con clérigos y laicos que, inspirados por el Concilio, exteriorizaban sus inquietudes con respecto al rumbo que llevaba la Iglesia y demandaban reformas más profundas.

En México, la crisis del posconcilio se hizo particularmente manifiesta en 1968, cuando la rebelión estudiantil puso a la jerarquía eclesiástica en la encrucijada de apoyar, condenar o tratar de mantenerse al margen del movimiento de los estudiantes. También en Monterrey, la crisis posconciliar detonó en 1968. En ese año, se hicieron evidentes las diferencias que existían entre la jerarquía eclesiástica de la arquidiócesis regiomontana, y un sector de religiosos y de laicos católicos que propugnaban por una interpretación conciliar diferente. De acuerdo con Edward Larry Mayer, tres eran las principales tendencias interpretativas posconciliares que predominaban en la Iglesia mexicana de la época: el reformismo, el progresismo y el tradicionalismo. Mayer esboza su tipología de la siguiente manera:

Sostengo que tres corrientes se han presentado en la Iglesia mexicana. Un espíritu reformista ha penetrado a la Iglesia mexicana en todos sus niveles, caracterizado por implementar los cambios señalados por el Concilio y por el papa, sin cuestionar otras estructuras tradicionales de la Iglesia, y con un afán de preservar en lo posible la uniformidad (unidad), la autoridad concentrada en la jerarquía. Este reformismo choca con la corriente que ha encon-

trado su inspiración en los principios del Concilio. Esta corriente llamada progresista entiende que las masas de México y América Latina se encuentran en pleno estado dependiente y de opresión por fuerzas socioeconómicas tanto dentro como fuera del país. Por lo que opta por un cambio en la Iglesia de acuerdo con las sugerencias de un compromiso pleno con este pueblo humilde, en sus intentos de liberarse. Esta postura ha de producir situaciones conflictivas o antagónicas con los que no quieren alejar a nadie de la Iglesia, ni tampoco tomar de las manos de la autoridad cualquier iniciativa. Una tercera corriente [el tradicionalismo] se encuentra constituida por los que no quieren ningún cambio en la Iglesia.¹⁰⁸⁶

Retomando este planteamiento, puede decirse que en la arquidiócesis de Monterrey la posición del arzobispo y de buena parte del presbiterio rondaba el reformismo eclesial, en la medida en que el paradigma conciliar era reconocido, pero adoptado no sin resistencias a los cambios. Pervivían todavía actitudes preconciliares, como el anticomunismo y el anti protestantismo, y la doctrina social de la Iglesia seguía siendo enseñada con énfasis en la caridad y la beneficencia, más que en la transformación de las estructuras económicas y en la denuncia de la injusticia y la desigualdad.

Sin embargo, en 1968 una orden religiosa con presencia en Monterrey comenzó a hacer

¹⁰⁸⁶ Edward Larry Mayer Delappe, *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II, 1964-1974* (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977), 3-4.

notorias sus simpatías por una lectura conciliar progresista: la Compañía de Jesús. La historiografía ha abordado a profundidad el discurso y la actividad de los jesuitas de Monterrey durante esta época, en los trabajos de Fernando M. González, Héctor Daniel Torres Martínez y Ana Lucía Álvarez Gutiérrez.¹⁰⁸⁷ En adición a lo que estos autores han aportado al tema, vale la pena poner el foco aquí en la tensa relación que existía entre los jesuitas y la jerarquía eclesiástica.

Todavía en diciembre de 1967, el arzobispo Espino acudió personalmente a la colonia Caracol, en Monterrey, para bendecir el Centro Social Javier, entonces nueva residencia de los jesuitas.¹⁰⁸⁸ Sin embargo, cuando en 1968 varios estudiantes de la Universidad de Nuevo León y del Tecnológico de Monterrey comenzaron a manifestarse públicamente en respaldo de la rebelión estudiantil de la Ciudad de México, el *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey* hizo público un editorial, a través del cual se repudiaba la agresión y

¹⁰⁸⁷ Véanse Fernando M. González, "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)," *Historia y Grafía*, no. 29 (2007): 57-93; Héctor Daniel Torres Martínez, *Monterrey Rebelde 1970-1973. Un estudio sobre la guerrilla urbana, la sedición armada y sus representaciones colectivas* (tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2014); y Ana Lucía Álvarez Gutiérrez, *La OCU. Una historia contada a través de diversas perspectivas* (tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2018).

¹⁰⁸⁸ *El Porvenir*, 4 de diciembre de 1967, Monterrey, 1C.

la violencia que muchas veces acompañaba a las manifestaciones estudiantiles. Entre las causas de la rebeldía, el escrito señalaba no solamente a la educación laica y a la deficiente formación en materia religiosa, sino también a la influencia del catolicismo progresista, aunque sin señalar explícitamente a los jesuitas: “actualmente [la rebeldía se ve] agravada con el matiz de ‘progresismo’, de ideas avanzadas, de mentalidad moderna que se va desarrollando dizque con fundamento en las disposiciones conciliares, pero en realidad, al margen del Evangelio y de las enseñanzas de la Iglesia”.¹⁰⁸⁹

Es claro que la jerarquía eclesiástica detectó que en la arquidiócesis se estaba propagando una interpretación conciliar radical, que no coincidía con el reformismo eclesial adoptado como programa para implementar oficialmente el Vaticano II. Algunos jesuitas, como Xavier de Obeso y Salvador Rábago, organizaron actividades como el Café Universitario, ciclo de debates sobre temas contemporáneos en que participaba estudiantes y representantes de organizaciones de izquierda y de derecha.¹⁰⁹⁰ Entretanto, según refiere Fernando M. González, en diciembre de 1968 la Federación de Estudiantes del Tecnológico de Monterrey lle-

¹⁰⁸⁹ AHAM, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey*, III época, f. Biblioteca, no. 187, mayo de 1968, 153.

¹⁰⁹⁰ *El Porvenir*, 20 de marzo de 1968, Monterrey, 4 C.

vó a cabo una representación teatral satírica, en la que algunos personajes de la obra parodiaban a autoridades universitarias: “Rico Mac Garza” era una alusión a Eugenio Garza Sada, mientras que “Fernando Papá Noel” evocaba a Fernando García Roel, rector del Tecnológico. Sin embargo, lo que más polémica causó fue que, en medio de la obra, uno de los personajes mostraba al público una imagen de la Virgen de Guadalupe dentro de una revista *Playboy*.¹⁰⁹¹

A raíz de estos hechos, tres líderes de la Federación de Estudiantes fueron expulsados del Tecnológico y, en respuesta, se organizó una huelga de hambre de una semana de duración. Aunque los jesuitas no habían estado directamente involucrados, el profesor y sacerdote jesuita “Hermann von Bertrab, al tratar de mediar en el conflicto y, además, dar la comunión a los huelguistas que se lo pidieron, quedó seriamente marcado”.¹⁰⁹² Al poco tiempo, el 1 de febrero de 1969 el padre jesuita Ignacio Rentería, prepósito de la provincia de México Septentrional, se puso en contacto con el arzobispo Espino para comentarle que, desde dicha provincia jesuítica, estaban al tanto de la situación en el Tecnológico:

¹⁰⁹¹ González, “Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México,” 77.

¹⁰⁹² *Ibid.*, 78.

Sin duda ninguna que Su Excelencia está enterado de las dificultades que han surgido en esa ciudad entre los P.P. jesuitas y las autoridades del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Como por otra parte, la Provincia jesuítica de México Septentrional dentro de muy poco tiempo se fusionará con la de México Meridional y a su frente quedará el R.P. Enrique Gutiérrez Martín del Campo, como único provincial, me ha parecido delegar plenamente en él ya desde ahora, como oficialmente informo a Su Excelencia, toda mi autoridad para que él mismo sea el que haga el estudio conveniente de la parte que nos toca y tome las resoluciones que le parezcan conducentes para lograr su resolución.¹⁰⁹³

En ese mismo mes, el arzobispo Espino publicó su edicto cuaresmal anual, y en esta ocasión, el documento refería la crisis interna por la que entonces atravesaba la Iglesia de Monterrey. Por un lado, el prelado afirmó su compromiso con la implementación de las reformas del Concilio Vaticano II. Por otro lado, aunque sin mencionar a los jesuitas, comentó que “en la misma Iglesia han surgido corrientes de ideas peregrinas y hasta erróneas, que llegan a nosotros por los medios de comunicación”.¹⁰⁹⁴ El escritor Jorge Eugenio Ortiz Gallegos, cercano a los jesuitas, explicó muchos años después que “a la pequeña pléyade de je-

¹⁰⁹³ AHAM, “Carta del padre jesuita Ignacio Rentería al arzobispo de Monterrey,” Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Correspondencia del arzobispo, 1 de febrero de 1969.

¹⁰⁹⁴ AHAM, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey*, III época, f. Biblioteca, no. 198, abril de 1969, 115.

suitas se le acusó de comunista y el arzobispo de Monterrey, Alfonso Espino y Silva, pretendió pasar por encima de la licencia pontificia otorgada para la residencia de los jesuitas en Monterrey, exigiendo que la orden desapareciese de aquella ciudad”.¹⁰⁹⁵

Con la aparición de organizaciones de guerrilla urbana a principios de los años setenta, el arzobispo Espino se vio orillado a mencionarlas en su edicto cuaresmal de 1972. Según él, las guerrillas “pretenden destruir todas las estructuras sociales de nuestra patria para llevarnos a la anarquía y al caos, e implantar un orden social nuevo que no es otro que el comunismo, que es intrínsecamente perverso y esclavizador”.¹⁰⁹⁶ La alternativa para hacer frente a las injusticias sociales era el camino “evangélico de la observancia de la verdad, de la justicia y de la caridad”. Los líderes del Centro Patronal de Nuevo León y de la Cámara de Comercio de Monterrey hicieron comentarios favorables ante la prensa sobre el edicto del arzobispo, lo que una vez más evidenciaba la comunidad de intereses existente entre la jerarquía eclesiástica y la élite empresarial regiomontana.¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹⁵ *El Informador*, 9 de mayo de 2002, Guadalajara, 4A.

¹⁰⁹⁶ *El Porvenir*, 20 de febrero de 1972, Monterrey, 10B.

¹⁰⁹⁷ *El Porvenir*, 22 de febrero de 1972, Monterrey, 1B.

El 27 de enero de 1972, se reactivaron en varios templos de Monterrey las “horas santas para la afirmación de nuestro cristianismo”. Esto puede interpretarse como una segunda escalada anti-comunista, pues dichas ceremonias de adoración eucarística, realizadas específicamente para rezar por la derrota del comunismo, se habían dejado de celebrar desde tiempos del Concilio Vaticano II. En contraste, el 13 de febrero del mismo año, un grupo de católicos regiomontanos publicó un desplegado en el que denunciaban “la violencia desatada en contra de los sacerdotes jesuitas Xavier de Obeso, Salvador Rábago y Francisco Ramos, violencia en forma de calumnias por algunos medios de comunicación”, además que pedían al arzobispo Espino que orientara a los católicos de la arquidiócesis sobre dichos “signos de los tiempos”.¹⁰⁹⁸ Este documento demuestra que, pese a que la posición del arzobispo gozaba de gran respaldo, también existía un sector de católicos regiomontanos que simpatizaba con la teología liberacionista de los jesuitas o que, por lo menos, consideraba que las acusaciones en su contra eran excesivas.

Los jesuitas finalmente salieron de la ciudad de Monterrey el 30 de julio de 1976,¹⁰⁹⁹ y no regre-

¹⁰⁹⁸ *El Porvenir*, 13 de febrero de 1972, Monterrey, 8A.

¹⁰⁹⁹ Álvarez Gutiérrez, *La OCU. Una historia contada a través de diversas perspectivas*, 201.

saron a la arquidiócesis sino hasta casi veinte años después, cuando se estableció el Centro Cultural Loyola el 15 de noviembre de 1995.¹¹⁰⁰ Por su parte, el arzobispo Alfonso Espino y Silva falleció el 31 de mayo de 1976, y su lugar fue ocupado por monseñor José de Jesús Tirado y Pedraza. Los últimos años del gobierno episcopal de Espino quedaron marcados por hechos como la celebración del 175 aniversario del Seminario de Monterrey (en las instalaciones del plantel que el propio arzobispo había construido entre 1955 y 1964) en mayo de 1968,¹¹⁰¹ la inauguración de la Casa Sacerdotal (es decir, la casa de retiro para sacerdotes que llegan a la vejez) el 2 de agosto de 1968¹¹⁰² y la elevación del santuario de la Virgen del Roble a la categoría de basílica menor el 3 de mayo de 1974.¹¹⁰³

Por último, con respecto a la corriente tradicionalista, vale la pena apuntar que para esta época ya había comenzado a delinearse. Desde por lo menos 1967, un columnista de *El Porvenir* llamado Octavio I. González había comenzado a publi-

¹¹⁰⁰ “Nosotros” (2018), en *Centro Cultural Loyola de Monterrey* [En línea; consultado el 10 de julio de 2025].

¹¹⁰¹ *La aventura de 200 años. Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey* (Monterrey: Comisión de Historia del Bicentenario del Seminario de Monterrey, 1992), 204-205.

¹¹⁰² *El Porvenir*, 3 de agosto de 1968, Monterrey, 1C.

¹¹⁰³ AHAM, “Carta pastoral con motivo de la elevación del templo del Roble a la dignidad de basílica menor,” Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, r. Alfonso Espino y Silva, e. Cartas pastorales, 1974, 1-2.

car artículos en los que denunciaba la supuesta irrupción de herejías y de doctrinas novedosas en la Iglesia posconciliar.¹¹⁰⁴ En noviembre de 1968 fundó la revista *Integridad*, que aunque afirmaba fidelidad al magisterio pontificio, poseía una línea editorial conservadora y anticomunista que se aproximaba a la de quienes rechazaban abiertamente la validez del Concilio.¹¹⁰⁵ Años más tarde, Octavio I. González sería conocido por su adhesión al cisma del arzobispo Marcel Lefebvre, uno de los principales opositores de las reformas conciliares.¹¹⁰⁶

Consideraciones finales

Durante el largo gobierno episcopal de monseñor Alfonso Espino y Silva (1952-1976), la arquidiócesis de Monterrey asistió a las profundas transformaciones sociales y culturales que por entonces estaban repercutiendo en todo el mundo. El avance

¹¹⁰⁴ El *Porvenir*, 19 de abril de 1967, Monterrey, 3C.

¹¹⁰⁵ Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAMx), “Integridad. Información y orientación cívica católica,” Episcopado, c. 277, e. 44, año IV, no. 39, enero de 1972, 3.

¹¹⁰⁶ Austreberto Martínez Villegas, *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II. Continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatláhuca, Morelos (1965-2012)* (tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2016), 298.

de la secularización, el auge de las ideologías de izquierda (inspiradas en la Revolución rusa y posteriormente en la Revolución cubana), el desarrollo tecnológico (especialmente en la rama de las comunicaciones), la desruralización y el crecimiento desenfrenado de las ciudades, la irrupción de organizaciones religiosas diferentes a la católica, la crisis del régimen victoriano, el florecimiento de movimientos sociales de tintes subversivos y los nuevos hábitos de consumo cultural constituyeron toda una revolución cultural que trastocó la forma en que la Iglesia tradicionalmente se había relacionado con el mundo.

La forma en que la Iglesia regiomontana lidió con todos estos cambios varió a lo largo del tiempo, aunque en el fondo pervivió una arraigada tendencia intransigentista que apenas sufrió cambios tras el Concilio Vaticano II. En efecto, el intransigentismo había sido la postura oficial de la Iglesia católica frente al mundo moderno desde tiempos de la Revolución francesa, y el episcopado mexicano, caracterizado por sus rasgos ultramontanos, había adoptado el antiliberalismo, el anti-protestantismo y el anticomunismo como ejes de su visión y relación con respecto al mundo no católico. Así pues, el conservadurismo del gobierno arzobispal de Espino coincidía con el del resto del episcopado mexicano, al menos en los años previos al Concilio.

Así pues, las campañas moralizadoras y anticomunistas que se desplegaron en la arquidiócesis de Monterrey durante los años cincuenta y a principios de los sesenta, fueron las estrategias mediante las cuales, frente a la amenaza que la revolución cultural entonces representaba para la hegemonía católica, la Iglesia buscó defender su dominio en el campo de las conductas y las actitudes. El propósito de estas campañas era que, aún en medio de un régimen estatal que proscribía la participación del clero en la política partidista, la Iglesia pudiera seguir ejerciendo control sobre lo que las personas podían ver, oír, vestir, consumir y pensar, especialmente ante los “peligros para la fe católica”: la inmoralidad, el protestantismo y el comunismo. Estas campañas además respondieron a esfuerzos de más amplio alcance, pues tanto la campaña moralizadora como la campaña anticomunista fueron impulsadas a nivel nacional por el episcopado mexicano, tomando como base las enseñanzas del magisterio pontificio preconiliar (como el *Syllabus* de Pío IX o la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI).

El Concilio Vaticano II (1962-1965) rompió con el intransigentismo católico, al plantear una nueva forma de aproximar a la Iglesia con el mundo. El papa Juan XXIII, en su discurso de apertu-

ra de la asamblea conciliar, expresó que aunque la Iglesia se había opuesto siempre a los errores doctrinales, muchas veces condenándolos con dureza, “en nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas”.¹¹⁰⁷ Al redefinir la propia naturaleza de la Iglesia (“sacramento universal de salvación” y “Pueblo de Dios”, presidido por un “colegio episcopal”) y al proponer oficialmente la vía del diálogo con quienes antes habían sido objeto de condenación (los protestantes, los ortodoxos, los judíos, los ateos, etc.), el Concilio, en tanto acontecimiento, inauguró una nueva era en las relaciones de la religión católica con la otredad.

En la arquidiócesis de Monterrey, como en otras tantas partes del mundo, la recepción conciliar fue moderada y selectiva, pues las posturas antimodernistas gozaban de notable arraigo y las reformas no pudieron calar hondo durante los primeros años. Aunque el Concilio Vaticano II fue reconocido en cuanto a su validez y canonicidad, incluso con algunas muestras públicas multitudi-

¹¹⁰⁷ Juan XXIII, “Solemne apertura del Concilio Vaticano II”, 1962, en *La Santa Sede* [En línea; consultado el 10 de junio de 2025].

narias, no puede dejar de advertirse una subrep-ticia continuidad de las posturas preconciliares ya rebasadas. La ausencia de un programa de acercamientos ecuménicos y el persistente énfasis (especialmente por parte de empresarios regiomontanos católicos) en la doctrina social de la Iglesia como alternativa frente al comunismo son evidencias de lo anterior.

No obstante, la atmósfera de renovación propiciada por el Concilio incidió en que se manifestaran otras tendencias interpretativas además de la privilegiada por el arzobispo de Monterrey. La línea reformista de Espino y de buena parte del presbiterio se caracterizaba por la implementación gradual de las reformas conciliares y por la preservación de ciertas posiciones tradicionales, como el clericalismo (es decir, la excesiva preeminencia del clero por encima del laicado) y el anticomunismo. En cambio, sacerdotes de la Compañía de Jesús y jóvenes católicos que se encontraban bajo su influencia, se decantaron por una lectura progresista, orientada más bien hacia la teología de la liberación. La salida de los jesuitas de Monterrey en 1976 demuestra hasta qué punto las autoridades eclesiásticas, en coincidencia con los intereses empresariales, se mantuvieron renuentes a formas no intransigentistas de concebir la sociedad y la práctica religiosa en un mundo en permanente estado de cambio.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Histórico de la Arquidiócesis
de Monterrey (AHAM)
Fondo Gobierno Eclesiástico
Fondo Biblioteca
Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México
(AHAMx)
Fondo Episcopado

Hemerografía

El Informador. Guadalajara, 2002
El Porvenir. Monterrey, 1951-1972
El Siglo de Torreón. Torreón, 1962

Bibliografía

Alberigo, Giuseppe. *Breve historia del Concilio Vaticano II* (1959-1965). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Álvarez Gutiérrez, Ana Lucía. *La OCU. Una historia contada a través de diversas perspectivas*. Tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2018.

Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

- Blancarte, Roberto. “¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?” *Estudios Sociológicos* 33, no. 99 (2015).
- Casasús Delgado, Ernesto, y José Ortiz Bernal. *Reseña histórica de los cincuenta años de la Acción Católica de Monterrey*. Monterrey: Ediciones FIMAC, Junta Diocesana de Monterrey, 1980.
- Chenaux, Philippe. *El Concilio Vaticano II*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2014.
- Flores Torres, Óscar. *Universidad de Monterrey. Historia y desafíos (1969-2004)*. Monterrey: Trillas, Universidad de Monterrey, 2004.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. vol. 1. *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007.
- Fouilloux, Étienne. “Iglesia católica y ‘mundo moderno’ (siglos XIX y XX).” En *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, comp. Paul Aubert. Madrid: Casa de Velázquez, 2002.
- Gómez Hinojosa, José Francisco. *Cristo/Marx. ¿Un diálogo imposible?* Monterrey: Ediciones Pius, 1989.
- González, Fernando M. “Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975).” *Historia y Grafía*, no. 29 (2007).
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.

La aventura de 200 años... Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey. Monterrey: Comisión de Historia del Bicentenario del Seminario de Monterrey, 1992.

Martínez Villegas, Austreberto. *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II. Continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965-2012).* Tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2016.

Mayer Delappe, Edward Larry. *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II, 1964-1974.* Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Ramírez Bonilla, Laura Camila. "El radar moral de los cincuenta. La Comisión Nacional de Moralización del Ambiente frente a los medios de comunicación en México." *Historia y Geografía*, no. 51 (2018).

Sanders, Nichole. "Women, Sex, and the 1950s Acción Católica's Campaña Nacional de Moralización del Ambiente." *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 36, nos. 1-2 (2020).

Schelkens, Karim, John A. Dick y Jürgen Mettenpenning. *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI.* Leiden: Brill, 2013.

Torres Martínez, Héctor Daniel. *Monterrey Rebelde 1970-1973. Un estudio sobre la guerrilla urbana, la sedición armada y sus representaciones colectivas*. Tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2014.

Vellinga, Menno. *Desigualdad, poder y cambio social en Monterrey*. México: Siglo XXI Editores, 1988.

Fuentes electrónicas

“Compendio de identidad UDEM.” Universidad de Monterrey, 2021. Consultado el 8 de junio de 2025. <https://www.udem.edu.mx/sites/default/files/2024-08/Institutional%20Identity%20Compendium%20Jun%2021.pdf>

“Gravissimum Educationis.” Santa Sede, 1965. Consultado el 20 de mayo de 2025. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_sp.html

Juan XXIII. “Solemne apertura del Concilio Vaticano II.” Santa Sede, 1962. Consultado el 10 de junio de 2025. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

“Nosotros.” Centro Cultural Loyola de Monterrey, 2018. Consultado el 10 de julio de 2025. <https://www.cclm.org.mx/inicio/nosotros/>

COMENTARIOS DE CIERRE

La obra *La Iglesia en el noreste de México, siglos XVI-XX* se inserta en una línea historiográfica que busca superar las visiones fragmentadas del fenómeno religioso para integrarlo dentro de procesos sociales, políticos y territoriales de larga duración. A lo largo del volumen se ofrece un esfuerzo consistente por mostrar que la Iglesia no puede ser entendida únicamente como una institución encargada de la vida espiritual, sino como un actor con capacidad de intervención en múltiples niveles de la vida regional. Desde la colonización del espacio septentrional hasta la adaptación a los cambios del siglo XX, los trabajos reunidos permiten reconstruir una trayectoria compleja en la que se entrelazan prácticas de poder, dinámicas de negociación social, disputas institucionales y procesos de transformación cultural. En este sentido, el libro no ofrece una historia lineal, sino una lectura analítica que articula distintos momentos históricos a partir de problemáticas comunes.

Uno de los aportes centrales del volumen radica en la manera en que aborda el periodo virreinal, particularmente en lo relativo al papel de las misiones y de las estructuras eclesiásticas en

la configuración del noreste novohispano. Los estudios incluidos en el primer apartado permiten observar que la expansión misional estuvo estrechamente vinculada al proceso de colonización, no solo como instrumento de evangelización, sino como mecanismo de control territorial y reorganización social. El análisis de la misión de San José de Palmas resulta particularmente significativo porque evidencia que los indígenas congregados no fueron únicamente receptores de la doctrina cristiana, sino también actores involucrados en estrategias de “pacificación” que contribuyeron a consolidar el dominio colonial. Este planteamiento resulta relevante porque desplaza la atención de la conversión religiosa hacia las funciones políticas y militares de las misiones, abriendo nuevas líneas de interpretación sobre su papel en el septentrión novohispano.

A esta lectura se suma el estudio sobre los franciscanos y la erección del obispado de Linares, que permite comprender la complejidad de la organización eclesiástica en un territorio caracterizado por su dispersión y su condición fronteriza. Al destacar la participación de las órdenes religiosas en la estructuración diocesana, el volumen cuestiona interpretaciones que han privilegiado

al clero secular como único protagonista en estos procesos. De este modo, se ofrece una visión más equilibrada que reconoce la interacción entre distintos actores eclesiásticos en la construcción institucional de la Iglesia. Este tipo de análisis resulta fundamental para entender cómo se consolidaron las jurisdicciones religiosas en el noreste y cómo estas respondieron a las necesidades administrativas y pastorales de la región. Por otra parte, los trabajos sobre devociones, cofradías e identidades religiosas aportan una dimensión distinta que enriquece la comprensión del periodo virreinal. A través del estudio de prácticas concretas, como la devoción a Jesús Nazareno, las cofradías de Saltillo y San Esteban o el culto guadalupano en Parras, se pone de manifiesto que la Iglesia también fue un espacio de construcción de identidades y de negociación social. Las cofradías, en particular, aparecen como corporaciones que articularon relaciones entre distintos grupos sociales, permitiendo la coexistencia de intereses diversos en un contexto de frontera. Este enfoque permite comprender que la religiosidad no fue únicamente una imposición institucional, sino también un campo de interacción donde se definieron formas de pertenencia y de organización comunitaria.

En conjunto, los estudios del periodo virreinal ofrecen una visión en la que la Iglesia aparece como un actor multifuncional, capaz de intervenir en la administración del territorio, en la regulación de las relaciones sociales y en la producción de significados colectivos. Esta perspectiva constituye uno de los principales aportes del libro, ya que permite superar visiones reduccionistas y comprender la complejidad del fenómeno religioso en la frontera norte de la Nueva España. Asimismo, los trabajos evidencian la necesidad de continuar explorando estos temas desde nuevas fuentes y enfoques, particularmente en regiones que han sido menos estudiadas dentro del territorio virreinal.

En lo que respecta al siglo XIX, el volumen muestra con claridad que este periodo estuvo marcado por procesos de crisis, conflicto y reconfiguración institucional que afectaron de manera directa a la Iglesia. Los estudios sobre el cabildo eclesiástico de Monterrey durante la guerra de independencia permiten observar cómo esta institución tuvo que adaptarse a un contexto de inestabilidad política y económica, gestionando recursos y redefiniendo sus estrategias de supervivencia. Este tipo de análisis resulta especialmente valioso porque inserta a la Iglesia en el ámbito de las

prácticas concretas de gobierno, mostrando que su actuación estuvo condicionada por las circunstancias políticas del momento. A esta perspectiva se suman los trabajos sobre la disputa por los diezmos y el exilio episcopal de 1857, que evidencian las tensiones entre Iglesia y Estado en el contexto del liberalismo. Estos estudios permiten comprender que la relación entre ambas instituciones no puede ser entendida en términos homogéneos, sino como un proceso de negociación constante que adquirió características específicas en el ámbito regional. El análisis del exilio episcopal, en particular, muestra cómo las políticas anticlericales se vivieron y se enfrentaron en el noreste, poniendo de relieve la dimensión local de conflictos que, a menudo, se han interpretado únicamente desde una perspectiva nacional.

Un elemento que destaca en el tratamiento del siglo XIX es la incorporación del estudio sobre las misiones de la Convención Bautista del Sur, que introduce la dimensión del pluralismo religioso. Este trabajo resulta fundamental porque rompe con una narrativa centrada exclusivamente en el catolicismo y muestra que el noreste mexicano fue también un espacio de interacción transfronteriza donde el protestantismo encontró condi-

ciones propicias para su expansión. De esta manera, el libro amplía el horizonte interpretativo y propone una lectura más compleja del campo religioso regional, en la que coexisten distintas tradiciones y proyectos religiosos. No obstante, estos análisis también demuestran que el siglo XIX tiene aún muchas vetas por explotar de parte de la historiografía y que los temas que consideran el pluralismo religioso son aún muy escasos en la región.

En el caso del siglo XX, el volumen ofrece una visión detallada de los procesos de transformación de la Iglesia frente a los desafíos de la modernidad. Los estudios sobre catolicismo social y movilización laica muestran que la Iglesia no permaneció pasiva ante los cambios sociales, sino que desarrolló estrategias específicas para intervenir en la esfera pública. A través de asociaciones, prensa y movimientos juveniles, se observa la consolidación de un laicado activo que desempeñó un papel central en la difusión de ideas y en la organización social. Este enfoque resulta particularmente relevante porque desplaza la atención del clero hacia los fieles, mostrando que la acción religiosa en el siglo XX se construyó también desde la participación laica.

Los trabajos sobre la Acción Católica y la participación de las mujeres regiomontanas aportan elementos importantes para comprender la dimensión social del catolicismo en este periodo. En ellos se advierte que las organizaciones religiosas no solo funcionaron como espacios de formación doctrinal, sino también como plataformas de participación pública, especialmente para sectores que habían tenido una presencia limitada en otros ámbitos. La prensa confesional, por su parte, aparece como un instrumento clave para la difusión de discursos y la construcción de una identidad católica en un contexto de competencia ideológica.

Finalmente, los estudios sobre la relación Iglesia-Estado y la recepción del Concilio Vaticano II permiten observar los procesos de adaptación institucional que marcaron la segunda mitad del siglo XX. En ellos se advierte un tránsito desde el conflicto hacia formas de conciliación, así como la incorporación de nuevas prácticas y discursos en el ámbito pastoral. Este proceso de transformación muestra que la Iglesia no fue ajena a los cambios culturales del periodo, sino que los enfrentó mediante ajustes que redefinieron su papel en la sociedad. En suma, *La Iglesia en el noreste de México, siglos XVI-XX* constituye una obra que logra

articular distintas temporalidades y problemáticas en una visión coherente y bien fundamentada. Su principal aporte radica en mostrar que la Iglesia fue, a lo largo de más de cuatro siglos, un actor dinámico que participó en la configuración del territorio, en la organización de la sociedad y en la construcción de proyectos políticos y culturales. Al integrar estudios sobre el periodo virreinal, el siglo XIX y el siglo XX, el libro ofrece una perspectiva de conjunto que enriquece la historiografía regional y abre nuevas posibilidades de investigación. En este sentido, el volumen no solo aporta conocimiento sobre la historia eclesiástica, sino que también contribuye a una comprensión más amplia de los procesos históricos que han dado forma al noreste mexicano.

José Gabino Castillo Flores
Octavio Herrera Pérez