

---

CIVILIZACIÓN Y CRISTIANISMO:  
LOS AVATARES DE UN BINOMIO COMPLEJO.  
MÉXICO EN EL SIGLO XIX<sup>1</sup>

*CIVILIZATION AND CHRISTIANITY:  
THE UPS AND DOWNS OF A COMPLEX BINOMIAL.  
MEXICO IN THE 19<sup>TH</sup> CENTURY*

ELISA CÁRDENAS AYALA  
Universidad de Guadalajara  
[cardenasayala@gmail.com](mailto:cardenasayala@gmail.com)

E. LORENA CORTÉS MANRESA  
Universidad de Guadalajara  
[lorenacortesmanresa@gmail.com](mailto:lorenacortesmanresa@gmail.com)

ERIKA PANI  
El Colegio de México  
[epani@colmex.mx](mailto:epani@colmex.mx)

---

**Resumen:** Este texto se centra en las transformaciones de la relación entre el concepto de civilización y el cristianismo en la experiencia mexicana. A lo largo del convulso siglo XIX, la pareja civilización/cristianismo constituyó un eje semántico recurrente, que contribuyó a estructurar el discurso público en una sociedad enfrascada en la renovación de sus lazos políticos, enfrentada a la zozobra de la guerra y a las intervenciones extranjeras y permeada por una religiosidad que en distintas coyunturas se volvió militante. Explorar las transformaciones de la relación semántica entre cristianismo y civilización nos permite subrayar contenidos de larga duración dominados por la experiencia del exclusivismo católico y las tensiones creadas por su confrontación con la diversificación del paisaje de las prácticas religiosas, en una sociedad donde una frontera entre lo religioso y lo político no es sistemáticamente discernible.

**Palabras clave:** Civilización, cristianismo, México.

**Abstract:** This article explores the changing relationship between the concepts of civilization and christianity in the Mexican experience. Throughout the turbulent Nineteenth century, the civilization / christianity duo constituted a key semantical construction that structured the public discourse of a society wrapped up in the overhaul of political relationships, facing the anxieties of war and foreign intervention and steeped in a religiosity that turned militant in certain circumstances. The

---

<sup>1</sup> Agradecemos los comentarios a versiones previas de esta reflexión por parte de Juan Maiguashca así como de los revisores anónimos de este artículo.

*transformation of the semantic relationship between civilization and christianity reveals longue durée elements engendered by the experience of Catholic exclusivism and traces their confrontation with increasingly diverse religious practices, in a society in which the line between religion and politics could be difficult to discern.*

**Keywords:** Civilization, Christianity, Mexico.

## 1.- La impronta de la larga duración

El vínculo conceptual entre civilización y cristianismo tiene una historia que es preciso considerar desde una perspectiva de muy larga duración: ahí donde el pensamiento cristiano se engarzó con la semántica del mundo grecolatino, apropiándose de un conjunto de representaciones sobre el ser propio y el ajeno, marcada por la convicción de la superioridad propia<sup>2</sup>. Esta semántica asignó lo “civilizado” al nosotros y calificó a los otros como “bárbaros”. Esto invita a explorar el concepto civilización/civilizado a partir de sus antónimos. De ese conocido binomio civilizados-bárbaros que la semántica griega legó al Occidente moderno y contemporáneo, interesa destacar el hecho de que los llamados bárbaros son extranjeros y, ante todo, pueblos insumisos. Así, en el diccionario de Vittori publicado en 1609, se puede leer: *Bárbara cosa o peregrina*, que se traduce al francés como *chose barbare ou étrangère*<sup>3</sup>.

El neologismo “civilización” apareció publicado por primera vez en 1756, en un texto del francés marqués de Mirabeau, que afirmaba que la religión era “el primero y más útil freno de la humanidad; [...] el primer resorte de la civilización”<sup>4</sup>. El *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...* de Esteban de Terreros y Pando de 1767, registra por vez primera la voz civilización en lengua española con tres acepciones: una jurídica, como “acto de justicia

<sup>2</sup> HARTOG, François: *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade Éditions, 2005.

<sup>3</sup> VITTORI, Girolamo: *Tesoro de las tres lenguas, francesa, italiana y Española/Trésor des trois langues, française, italienne et espagnole*, Ginebra, Philippe Albert y Alexandre Pernet, 1609.

<sup>4</sup> ESCOBAR, José: “Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33:1, 1984, p. 88. Sin embargo, Feres Junior, da cuenta de su uso en español, en los escritos del jesuita Juan José Delgado, referido a poblaciones filipinas, dos años antes de aparecer en *L'Ami des hommes*. FERES JUNIOR, João: “O conceito de Civilização: Uma análise transversal”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), João FERES JÚNIOR (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, Tomo I, *Civilización*, p. 89.

que hace civil una causa criminal”; y dos de carácter cultural, en las que centraremos nuestra atención para el caso mexicano: “acción de civilizar y domesticar algunos pueblos silvestres” e “instruir, suavizar a alguno su genio, condición, rusticidad”<sup>5</sup>. En este siglo, el vínculo conceptual entre cristianismo y el proceso de “civilizar” –extraer del salvajismo y la barbarie, perfeccionar a la sociedad– tenía particular resonancia en los imperios atlánticos, la violencia de cuya construcción en el Nuevo Mundo se justificaba por la “civilización” de las poblaciones autóctonas: su reducción al cristianismo y a la civilidad. A lo largo de la centuria siguiente, las imágenes y los lenguajes de las revoluciones política, industrial y científica sometieron a esta potente construcción conceptual a tensiones intensas y contradictorias. Ambos procesos: primero el entretrejerse conceptualmente cristianismo y civilización en la construcción de los imperios atlánticos, luego las tensiones de signo diverso a que el binomio se vio sometido a lo largo del siglo XIX, tienen una historia compleja, de múltiples aristas, de dimensiones no sólo atlánticas sino globales, en la medida en que la expansión del cristianismo en sus diferentes modalidades fue intensa e incidió en la modificación del paisaje religioso mundial; mostrar aunque sea mínimamente esa complejidad es algo que rebasa las posibilidades de este artículo, pero es claro que las transformaciones semánticas que aquí se observan en lengua española y a partir del caso mexicano interactúan con procesos que son plurilingüísticos y pluriculturales.

El discurso historiográfico iberoamericano ha resaltado la oposición binaria entre tradición y modernidad, conceptos definidos con distintos matices, pero privilegiando, a menudo, las supuestas cualidades de una modernidad ajena, engendrada por el imaginario europeo. Trabajos más recientes, ya sea en perspectiva atlántica o decolonial, han puesto de relieve el carácter plural y multipolar de estos procesos, invitando a pensar en términos de modernidades a partir del estudio de experiencias concretas a distintas escalas. En estas páginas buscaremos rescatar, de la experiencia de actores novohispanos y mexicanos, perspectivas diversas,

---

<sup>5</sup> TERREROS Y PANDO, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, Madrid, Viuda de Ibarra, 1767, pp. 440-441. Reproducido a partir del ejemplar virtual de la Biblioteca de la Real Academia Española (NTLLE). El uso del término en español, aparece empleado en 1791 por Juan Meléndez Valdez en sus *Discursos forenses*, refiriéndose a la civilización de su tiempo, véase REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [Consultado el lunes 27 de enero de 2020].

frecuentemente subestimadas en versiones sobre-determinadas por el triunfo de la república liberal, democrática y progresista.

La historia conceptual nos ofrece un observatorio privilegiado para revisar y ponderar los usos conceptuales en sus contextos de emisión. La voz civilización ha sido ya objeto de estudio desde esta perspectiva disciplinar. En su estudio del concepto para el caso español, de fines del siglo XVIII al siglo XX, Javier Fernández Sebastián afirma:

“If there is one Hispanic particularity in the development of the concept in the last two centuries, it is undoubtedly the strong link between civilization and religious values: from Balmes and Donoso to Nocedal, Menéndez Pelayo and Vázquez de Mella, all traditional authors who actively or passively repeated that Christianity, and in particular Catholicism, is not just one of the several elements of European civilization, but it is civilization itself”<sup>6</sup>.

Para el caso específico de Iberoamérica, João Feres Júnior resalta que durante los siglos XVIII y XIX el concepto fue definido, “por meio de referências diretas a aspectos materiais, políticos e morais dos povos”, y en su análisis transversal a varios casos de la región identifica al menos cuatro sentidos del término: 1) como acto de civilizar, 2) como modelo o patrón, 3) como proceso y 4) como expresión de nacionalidad<sup>7</sup>.

Para la experiencia que nos ocupa, la mexicana, Guillermo Zermeño ha destacado los momentos en que, en el lenguaje político del siglo XIX, esta voz se vincula a independencia, nación, constitución, libertad, liberalismo y progreso. Zermeño afirma que “civilización” fue adquiriendo un sentido procesual como escala para medir avances y retrocesos entre las naciones y fue visto como un espacio propicio para el perfeccionamiento humano, desprendiéndose de la semántica exclusiva de la cristianización del mundo pagano. En su revisión de algunos periódicos publicados

---

<sup>6</sup> “Si hay una particularidad hispana en el desarrollo de este concepto durante los últimos dos siglos, se trata sin duda del fuerte vínculo entre la civilización y los valores religiosos: de Balmes y Donoso a Nocedal, Menéndez Pelayo y Vázquez de Mella, todos los autores tradicionales que repitieron, de forma explícita o implícita, que el cristianismo y en particular el catolicismo no son uno de tantos elementos de la civilización europea, sino que constituyen ‘la civilización misma’”, FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: from progress to identity”, en *Contributions to the History of Concepts*, 4, 2008, Issue 1, pp. 87-88. La participación de Balmes fue clave en la difusión del vínculo entre catolicismo y civilización en España, justamente por la refutación de los argumentos presentados en la obra de François Guizot en su *Historia general de la civilización europea*, cuya recepción en España, en 1839, desencadenó una álgida polémica. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “La recepción en España de la *Histoire de la Civilisation* de Guizot”, en Jean Renné AYMES y Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (eds.), *L’Image de la France en Espagne (1808-1850)*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 127-149.

<sup>7</sup> “Por medio de referencias directas a aspectos materiales, políticos y morales de los pueblos” en FERES JUNIOR, João (2014): “O conceito de civilização: uma análise transversal”, pp. 85 y 88.

entre 1834 y 1849, encuentra que la voz “cristianismo” está asociada a “civilización”, aunque no profundiza en ello<sup>8</sup>. Aquí no buscaremos ahondar en el significado del concepto de civilización, sino en su vínculo estrecho con el cristianismo y más particularmente con el catolicismo.

A lo largo del convulso siglo XIX mexicano, la pareja Civilización/Cristianismo constituyó un eje semántico recurrente, que contribuyó a estructurar el discurso público en una sociedad empeñada en la construcción de un régimen republicano y permeada por una religiosidad que en distintos momentos coyunturales del siglo se volvió militante. Explorar las torsiones semánticas que sufrió, en voz de los actores y a lo largo del siglo, este binomio esencial nos permite revelar las fisuras, dinámicas y permanencias en el discurso político, pero también en otros ámbitos, donde el sentido de esta voz halla su razón de ser en su estrecho vínculo con los valores, la devoción y la práctica de la fe cristiana en una sociedad donde una frontera entre lo religioso y lo político no es necesariamente discernible.

La historia del siglo XIX en Occidente se ha contado como la historia de la secularización. En Iberoamérica en general, y en México en particular, esta historia no es sólo la crónica de cómo el hombre y su destino se encerraron en el siglo y en el mundo, también describe la forma en que se desmontó el binomio cristianismo-civilización<sup>9</sup>. La versión corta y liberal de esta historia cuenta que, tras la era de las revoluciones, el progreso suplantó a la providencia, el liberalismo transformó el lenguaje de la política y la moral, y consagró a la modernidad, y no a la salvación, como aspiración colectiva. Según este discurso, la Iglesia católica se alineó con la contrarrevolución y el oscurantismo. Una versión de signo opuesto, igualmente reductora, propuso que las fuerzas del error encarnadas en los diversos “ismos” - liberalismo, capitalismo, socialismo- que protagonizaron la construcción del mundo moderno, corroyeron a la sociedad alejando a la humanidad de la religión verdadera y de Dios. Al rastrear la evolución del binomio en las páginas que siguen, esperamos mostrar una historia más compleja y sugerente.

---

<sup>8</sup> ZERMEÑO, Guillermo: “[Civilización] México/Nueva España”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 217-231.

<sup>9</sup> Al insertarse en una concepción de una temporalidad secularizada, lineal, no teológica. FERES JUNIOR, João (2014): “O conceito de civilização: uma análise transversal”, pp. 88-91; ZERMEÑO, Guillermo 2014: “[Civilización] México/Nueva España”.

## 2.- Civilización y sus conceptos asimétricos

Entre los antónimos de civilizado encontramos, de manera destacada, el de “salvaje”: “Llaman también por alusión a los hombres errantes que viven en los bosques sin habitación reglada, leyes políticas ni religión”<sup>10</sup>. Conviene detenerse en algunos elementos que conectan ambos términos en este antiguo *Diccionario* de lengua castellana. De civilizar se dice: “También se puede decir por la acción de civilizar y domesticar algunos pueblos silvestres: la Civilización de los Brasileños fue muy difícil para los misioneros”<sup>11</sup>. La definición presenta, de manera naturalizada, como agentes de la domesticación de los pueblos silvestres (lo que equivale en la época a salvajes) a los misioneros, es decir, a los agentes por antonomasia de la llamada evangelización. Frente a ellos, el prototipo de los salvajes, aquellos a quienes el diccionario llama “Brasileños”. Nada de lo anterior es casualidad.

Esta definición recuerda la clasificación de los bárbaros que elaboró en el siglo XVI el jesuita José de Acosta, una clasificación en la que tiene un peso fundamental su experiencia novohispana, como ha mostrado Antonella Romano. Acosta distinguió tres tipos jerarquizados de bárbaros en su *De Procuranda Indorum Salute*: a) los que tienen instituciones y escritura (los chinos, asimilables a los antiguos griegos y romanos que fueron ganados por el cristianismo; b) los que no tienen escritura, aunque tienen instituciones y gobierno (los mexicanos, los peruanos, de muy difícil evangelización); y c) los salvajes semejantes a animales, sin ley ni rey, nómadas, sin gobierno fijo, imposibles de evangelizar. En esta última categoría entran, sin lugar a dudas, los que el *Diccionario* llama “Brasileños”<sup>12</sup>. El eje central de esta jerarquía es la distancia hipotética con relación a la “razón”, al género humano y al evangelio, la medida de “lo bárbaro” está en función inversa de las posibilidades de asimilarse al mundo católico europeo.

Por la vía de la antítesis, otros términos, como “pagano”, “gentil”, “infiel”, forman parte del universo semántico de la civilización desde la perspectiva cristiana. Todos

<sup>10</sup> TERREROS Y PANDO, Esteban de (1788): *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, p. 431, 1 y 2.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 432-433.

<sup>12</sup> ROMANO, Antonella: *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVIe-XVIIe siècle)*, París, Fayard, 2017, pp. 107-109.

estos términos designan una alteridad con relación al enunciante que mide la relación con el humano por antonomasia, que es el europeo católico y con el evangelio. Conviene sin embargo rastrear lo que prevalece de esta concepción, en ámbitos más dinámicos que los diccionarios. En el último tercio del siglo XVIII, estas mismas categorías estructuraban, en tierras de evangelización, las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y su feligresía. En 1779, por ejemplo, el Obispo de Ciudad Real daba cuenta de la resistencia de pobladores de Chamula a las políticas de congregación en los siguientes términos:

Para mandar su Magestad que los Yndios tuviesen casa, y familia en el Pueblo, tuvo presentes muchos daños, que resultaban de vivir en las milpas distantes. Uno de ellos és el actual que tratamos de Chamula, experimentando la ninguna atención que se tiene á lo espiritual, viviendo en sus milpas como fieras. Y no temerariamente me persuado á que en ellas se entierran y se casan, abandonando las obligaciones de catholicos. En esta permissión se contraviene a las Leyes, y Pragmaticas de su Magestad, y gloriosos predecesores, que encargan se aprenda la doctrina en lengua castellana, y que se pongan en los Pueblos para *civilizar* é instruir los Yndios<sup>13</sup>.

En la misma época pero con una intención distinta, el jesuíta Clavigero, escribiendo con nostalgia desde el exilio, afirmaba, al referirse al carácter de los que llamó “mexicanos”<sup>14</sup>: “Difícilmente se hallará juventud más dócil para la instrucción como no se ha visto jamás mayor docilidad que la de sus antepasados a la luz del evangelio”<sup>15</sup>.

De este conjunto de términos que designan lo opuesto a “civilizado” conviene detenerse en una voz que el DRAE consigna por primera vez apenas en 1884 (sirva como muestra del retraso de siglos en la incorporación de voces americanas): *chichimeca*. Los chichimecas por cierto no formaban parte del universo de aquellos que Clavigero asimiló a los “mexicanos”. Es éste un término que también conviene explorar en la larga duración, pues entre sus principales intereses está el de ser un término transcultural.

---

<sup>13</sup> Francisco, Obispo de Chiapa al Presidente de la Audiencia de Guatemala, junio 2 de 1781, en *Autos seguidos por algunos de los naturales del pueblo de Chamula en contra de su cura don José Ordóñez y Aguiar por varios excesos que le suponían 1799*, México, Gobierno del Estado de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas/Facultad de Derecho UNAM, 1992, pp. 102-125, cita en pp. 112-113. Subrayado nuestro.

<sup>14</sup> Clavigero llamó “mexicanos” en principio a los descendientes de los antiguos fundadores de México-Tenochtitlan, sin embargo, en su texto explícitamente consideró que muchos de los pueblos sedentarios les eran asimilables en cuanto a carácter.

<sup>15</sup> CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 9ª edición, 1991, [1780 1ª ed. en italiano].

Aquí la descripción que de ellos retoma Miguel León Portilla a partir de los Anales de Cuauhtitlán:

“En el año 5-Caña  
 Vinieron a acercarse los chichimecas:  
 vivían como flechadores (cazadores),  
 no tenían casas,  
 no tenían tierras,  
 su vestido no eran capas tejidas,  
 solamente pieles de animal era su vestido,  
 y con yerba también lo hacían.  
 Sus hijos sólo en redcillas,  
 en «huacales» se criaban.  
 Comían tunas grandes,  
 grandes cactus, maíz silvestre,  
 tunas agrias.  
 Mucho se afanaban con todo esto...”<sup>16</sup>

Tenemos entonces en la palabra chichimecas un concepto en las antípodas de lo civilizado que atraviesa varios siglos, varias culturas, varios sistemas políticos y sociales y varias lenguas, y que va a cruzarse principalmente con el de bárbaros. El concepto “chichimeca” cruza épocas, lenguas y cosmovisiones con sus contenidos intactos: insumisos, trashumantes, fieros; a estas características se agrega, a partir de la conquista, la de su difícil evangelización. Estos contenidos se reactualizarán en los decimonónicos “bárbaros”, “salvajes”, del que chichimecas operó como sinónimo. El concepto de chichimecas también está vinculado con la idea de un territorio no controlado por Estado alguno.

### 3.- La unanimidad religiosa como vínculo político

La primera Constitución mexicana, promulgada en 1824, establece la unanimidad religiosa de la nación y el carácter exclusivo e intolerante del catolicismo como religión de la patria. En esto sigue a la de Cádiz, como es el caso de la mayoría de las constituciones hispanoamericanas. Por lo general consideramos ese dato fundador como un rasgo de continuidad deliberada con una parte de la herencia colonial hispana,

---

<sup>16</sup> *Anales de Cuauhtitlán*, fol. v; y véase también la edición en español del *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Instituto de Historia, 1945. Citado en LEÓN PORTILLA, Miguel: “El proceso de aculturación de los Chichimecas de Xólotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol 7, 1967, p. 66. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/089.pdf> [Consultado el 3 de marzo de 2020].

con independencia de parte del zoclo conceptual sobre el cual históricamente se asienta. En el marco de una exploración sobre la relación entre el concepto de civilización y el de cristianismo, tiene sentido recordar algunos elementos sobre los cuales se apoya esa unanimidad, que tienen que ver con cómo se imaginó el territorio, cómo se concibió a la comunidad política, y cómo se hizo de la religión un vínculo político fundamental.

Para 1824, el vínculo entre religión y comunidad política se presenta naturalizado en discurso público, integrado en el concepto de nación, constitutivo de la nación misma. Al constituirse ésta -al salir del “estado natural”-, se apoyaba en la ruptura del vínculo imperial, pero optaba, sin discusión, por edificarse sobre la religión de la patria. La unanimidad religiosa se concibe como constitutiva de la nación y, en esa medida, garante de la unidad de la comunidad política. Como tal, exige y justifica la prohibición de cualquier otro culto. Parte de una valoración enteramente acrítica del cristianismo, identificado de manera excluyente con el catolicismo, que erige a la Iglesia católica como agente civilizador y a la religión católica como el legado principal y benéfico de la implantación hispana en el continente americano. Esta apreciación desdibuja o minimiza la violencia de la imposición religiosa, considerándola como el costo irreductible de un beneficio indiscutible. Legitima la violencia sobre la base del acto mismo considerado civilizatorio. Tal síntesis asume la superioridad del catolicismo por encima de cualquier otro sistema para aprehender y comprender al mundo. Como se ha mencionado ya, esa convicción de superioridad fundó, justificó y acompañó las políticas de expansión territorial y de construcción institucional en América, desde el siglo XVI y hasta el XX, bajo la autoridad del Imperio español lo mismo que la de las repúblicas que le sucedieron.

En la Nueva España, como en otras regiones de América, estas políticas se implementaron distinguiendo calidades de población, en función de la posibilidad de incorporar o de acercar a los pueblos al caudal del cristianismo, práctica clasificadora, que acompañó a la expansión global europea, estructurada por rivalidades imperiales y confesionales. La nación mexicana heredó estas distinciones, básicamente entre poblaciones sedentarias -que poblaban las amplias regiones que la guerra sumó con relativa rapidez al dominio hispano, ocupadas por pueblos que vivían de la agricultura y conocían sistemas políticos complejos-; o sedentarizadas -las que fue posible “reducir”,

término de la época en el que se conjugan las ideas de congregar, asentar y evangelizar a través de las políticas de concentración poblacional de la Monarquía Católica–; y los pueblos nómadas, cuyo hábitat natural eran las amplísimas regiones que fueron asimiladas a espacios vacíos por su baja densidad demográfica y representadas como despobladas, por los riesgos que parecían encerrar para quien se estableciera en ellas. Como no estaban regidas por concepto alguno asimilable al de propiedad, se imaginaron como susceptibles de ser apropiadas por quien a ellas llegara. Los nómadas, imposibles de “reducir”, eran en consecuencia imposibles de civilizar y por lo tanto debían ser calificados como salvajes.

#### 4.- Cristianismo y territorio

Muy tempranamente, la joven nación mexicana se dio cuenta de que sus aspiraciones de ejercicio eficaz de la soberanía y control estatal chocaban con la amplitud territorial y ciertas formas de ocupación del territorio, en particular las de los pueblos nómadas. Este desconcierto se convirtió en angustia ante la dolorosa pérdida de Texas en 1836 y del Lejano Norte en 1848 y alimentó los proyectos de colonización de los vastos territorios norteros cuya baja densidad demográfica y precaria presencia institucional los exponía al peligro. Los flujos de colonización nunca alcanzaron las dimensiones a las que llegaron en otras regiones del continente, pero la discusión que los acompañó constituye un rico observatorio sobre procesos políticos y conceptuales en la construcción de la nación mexicana, y particularmente sobre la relación entre civilización y cristianismo.

La idea de colonizar, cercana a la de civilizar, se construye en franca oposición al concepto de bárbaros o salvajes. Los proyectos de colonización tienen como común denominador el excluir a los nómadas como actores positivos. El salvaje pasa a ser la antítesis del poblador, del colono. Es, por definición, pagano. En cambio, durante las décadas centrales del siglo XIX, la religión del colono no se asume ya de manera automática, sino que se convierte en tema de una acalorada disputa, articulada en torno a la tolerancia religiosa. La discusión enfrentó a quienes deseaban que sólo hubiera colonos católicos –siendo el catolicismo el único garante de la unidad política– y a quienes consideraban que lo importante era el aumento de la población “civilizada” y

portadora de “progreso”, independientemente de su credo<sup>17</sup>. La discusión terminó contraponiendo fenómenos que durante largo tiempo habían sido concebidos como bienes asociados e incuestionables: la colonización y el catolicismo.

El nexo entre catolicismo y progreso-civilización también se volvió más conflictivo. Como sugiere José David Cortés, en ciertos sectores liberales el mundo anglosajón y religiosamente diverso aparece como modelo de progreso, mientras que el catolicismo se asocia con el atraso material y moral que aseguran caracteriza a las sociedades hispanas<sup>18</sup>. Esta visión apuntala proyectos de colonización que aspiran a poblar las regiones que se pensaban como vacías del país con colonos íntegros e industriosos, de preferencia sajones y protestantes. Dichos planes, alegan sus promotores, no pueden concretarse sino con la promulgación de la tolerancia religiosa. En cambio, los textos escritos a partir de los años cuarenta por miembros del clero – pastorales, sermones– y los de algunos laicos, argumentan que el cristianismo no solo es uno de los elementos esenciales de la civilización Occidental, sino que constituye La Civilización misma<sup>19</sup>. Precisan, sin embargo, que aluden a la religión “verdadera”, de raigambre hispánica, la de “nuestros padres”: la católica.

La única civilización que permitirá a México alcanzar un porvenir de “felicidad” es la cimentada en el catolicismo. En cambio, la que promueven las “sectas” de origen norteamericano es un enemigo que combatir: no sólo un “error”, sino el instrumento

---

<sup>17</sup> Una articulación temprana de la “desconfesionalización” de la civilización en ROCAFUERTE, Vicente: *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera, 1831. Sobre el vínculo con la migración, ALANÍS ENCISO, Fernando S.: “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?”, *Historia mexicana*, 45:3, 1996, pp.539-566; y BERNINGER, Dieter: “Immigration and Religious Toleration: A Mexican Dilemma 1821-1860,” en *The Americas*, 32:4, 1976, pp. 549-565

<sup>18</sup> CORTÉS GUERRERO, José David: “Tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23:2, 2019, pp. 51-84.

<sup>19</sup> En el caso mexicano, Jaime Balmes jugó un papel fundamental en el reforzamiento de la idea de la religión católica como base de la civilización. De entre los autores españoles con gran recepción en México, los textos de Balmes ocuparon un lugar sobresaliente en los planes de estudios que formaban a niños y a jóvenes en el tercer cuarto del siglo XIX. Como ejemplo, en Guadalajara, su obra *Demostración de la religión al alcance de los niños* era empleada para la instrucción en todas las escuelas parroquiales, véase “Las escuelas parroquiales en Guadalajara” en *La Religión y la Sociedad, Periódico Católico-social, Científico y Literario*, t. I, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 29 de noviembre de 1873, p. 235. En cuanto al Bachillerato en Filosofía, cursado tanto en el departamento menor del Seminario Conciliar del Señor San José como en el Liceo de Varones del Estado, se empleaba *La Filosofía Elemental*. Emeterio Valverde Téllez en su *Bibliografía Filosófica Mexicana* refiere las numerosas obras generadas por la pluma de Balmes que circulaban en México, entre ellas, hacia finales de los años cincuenta del XIX, sus colaboraciones en la revista *La Civilización*. También circularon numerosos opúsculos que reunían sus escritos, editados en más de una ocasión, para la demostración del cristianismo como fuente de civilización y como única fuente de salvación, véase *Opúsculo tomado de los escritos selectos del presbítero D. Jaime Balmes, para la instrucción del pueblo*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1864, 3ª edición.

destructor de quien querría avasallar a la nación, criatura de “secta homicida”; “vicio”, “inmoral”, “impiedad”, “seducción”, “doctrinas perniciosas”, “cultos falsos”, “filosofía bastarda”. Se trataba, sin embargo, de una defensa enunciada desde el temor. Bajo una bandera falsa de modernidad y progreso, alegaban los católicos militantes, las sectas querían vender a los mexicanos espejitos envenenados. Había que resistir las tentaciones de un falso progreso: como expresaba amargamente un folleto tapatío, “tampoco nos espondremos a que esos extranjeros nos den la ley en vez de recibirla de nosotros, y nos reduzcan al miserable estado de los indígenas; consideración que debemos tener muy presente al tratar de colonización”<sup>20</sup>.

En palabras que Diego Aranda, obispo de Guadalajara, escribía en medio de la depresión en la que 1848 sumió a tantos mexicanos, había que rechazar a quienes “con el pretexto [sic] de civilización, de progreso en nuestra industria y en las artes con el aumento de la población, nos quieren privar del bien más precioso que poseemos (...) de la santa religión católica apostólica romana, pretendiendo introducir las falsas religiones, y que se establezca la tolerancia de ellas”<sup>21</sup>. La mayoría de las expresiones contrarias a la tolerancia de cultos –despectivamente llamada “tolerantismo”– califican a la desunión como causa principal de los males de la república. Están conscientes, sin embargo, de ser menos convincentes cuando insisten en que el tolerantismo amenaza también la felicidad en este mundo, la privada y la pública. Las circunstancias los han orillado a una actitud defensiva: alegan que dejar el exclusivismo es perder un bien por voluntad propia; pretender –dicen con ironía– que vengan los enemigos de Dios “a favorecernos para que podamos progresar”.

Estos clérigos se preocupaban, en primer lugar, por la salvación de las almas de los mexicanos. En cambio, los políticos que, dentro del contexto de desencanto, frustración y angustia que generó la derrota frente a Estados Unidos, se llamaron “conservadores” para oponerse al liberalismo, consideraron que el catolicismo desempeñaba un papel imprescindible. No sólo debía asegurar la entrada al cielo sino el orden en la tierra. El repliegue del catolicismo no era inconveniente sino peligroso: la civilización que no era católica no era civilización. En palabras de Luis Gonzaga

---

<sup>20</sup> ANÓNIMO: *Tolerancia*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848, p. 15; el subrayado es nuestro.

<sup>21</sup> ARANDA, Diego: *Pastoral del Illmo Sr. D..., dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diocesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, 1848, pp. 1, 6, 9, 13.

Cuevas, la civilización “entregada a sí misma y en poca armonía con la divinidad” se presentaba a menudo “tan ciega y tan bárbara como nuestras tribus salvajes [sic] dominadas por las tinieblas del gentilismo”<sup>22</sup>. La religión verdadera debía, por lo tanto, colocarse decididamente en el centro de la vida pública. En 1853, Lucas Alamán, eminencia gris del nuevo partido, en un esfuerzo por constituir un régimen que redimiera a la nación, afirmó pragmática y enfáticamente que el primero de sus principios debía ser el “conservar la religión católica, porque creemos en ella, y porque, aun cuando no la tuviéramos por divina, la conservamos como el único lazo común que liga a todos los mexicanos”<sup>23</sup>.

### 5.- 1856 y la discusión constitucional: la libertad de cultos

A pesar de la agitación que trajo consigo la discusión de la tolerancia religiosa, asociada por sus abogados a la necesaria colonización, hasta mediados del siglo XIX, las leyes fundamentales de la nación mantuvieron el principio de la exclusividad religiosa, fincado en el supuesto de que el catolicismo era origen y vehículo de la civilización, además de garante de la unidad nacional. La discusión que se da en el constituyente de 1856 demuestra que este supuesto no era ya una convicción universal. El constituyente puso el acento en la libertad religiosa, evidenciando, al discutir la libertad de cultos, que la civilización había abierto su contenido a múltiples manifestaciones del cristianismo. Esta postura, moderada, no se fincaba sobre un consenso amplio: una corriente intolerante, que avanzaba sobre la vía de la intransigencia, a tono con movimientos internacionales que reverberaban desde Roma, insistirá en la necesidad de preservar la esencia católica de la República. Pero incluso entre quienes promueven la libertad religiosa, el cristianismo -en versión ampliada- sigue marcando los límites de la civilización, como lo ilustra el discurso del diputado Mata, en el que por cierto la libertad de cultos no deja de desbordarse hacia el tema de la ocupación del territorio:

---

<sup>22</sup> CUEVAS, Luis Gonzaga: *Porvenir de México o juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1851, pp.viii-ix.

<sup>23</sup> Carta de Lucas Alamán a Antonio López de Santa Ana, marzo 23, 1853, en LEÓN PORTILLA, Miguel (ed.): *Historia documental de México*, cuatro volúmenes, México, UNAM, 2013, vol. 2, pp. 309-310.

“la libertad religiosa es la primera idea de progreso, la primera idea de mejora, la base fundamental de la emancipación del hombre”<sup>24</sup>;

“La dificultad pues para la colonización consiste únicamente en la intolerancia. El colono acepta todos los riesgos-, sabe que dé los salvajes se defiende con su rifle, y lo mismo de los ladrones; pero no se resigna a vivir sin religión”<sup>25</sup>.

Apenas unos años antes, cuando Clemente de Jesús Munguía, quien luego sería obispo de Michoacán, celebraba el regreso de Pío IX a Roma, afirmaba que Dios encerraba a hombres y pueblos dentro del “círculo inamovible y providencial” de su destino, sin afectar “en lo más leve” su libertad. El catolicismo no sólo no era incompatible con el progreso, sino que era lo que lo hacía posible, siendo “condición esencialísima de conservación para la sociedad moderna”<sup>26</sup>. En 1856, reunidos los delegados del constituyente, el obispo Pedro Espinosa todavía exhortó a la elaboración de la legislación civil en el marco de la unidad religiosa y de las leyes emanadas de la divinidad, que son realmente “las que han civilizado y salvado al mundo”<sup>27</sup>. El debate sobre la tolerancia de cultos desencadena reflexiones en torno al progreso y al porvenir de las naciones cristianas. Quienes se oponen a su establecimiento aceptan al equilibrio de la libertad individual y la unidad social como condiciones del adelanto de las sociedades modernas, pero nuevamente hacen hincapié en que dicho progreso solo es posible en la medida en que se conserve la unidad religiosa, herencia de la civilización cristiana, considerada una verdad “fundada en la historia y la experiencia de diez y nueve siglos”. A esta verdad, se presenta como contrapunto, el argumento de que la “falta de civilización moral en las clases inferiores está principalmente aumentada y extendida en los estados protestantes”<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Diputado Mata en la discusión sobre la libertad de cultos, 1º de agosto de 1856 p. 34 en ZARCO, Francisco: *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, p. 34.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>26</sup> MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Sermón que en solemnísimas y religiosas funciones de gracias consagrada al Todopoderoso, por el regreso de Nuestro Santo Padre el Señor Pío IX a la Ciudad de Roma...*, México, Tipografía de Rafael Rafael, 1850, pp. 11, 17-18, 51 y 13. Sobre Munguía, véase MIJANGOS, Pablo: *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reform*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2015. Sobre este sermón, OLIMÓN NOLASCO, Manuel: “Munguía ultramontano. Su sermón sobre el regreso de Pío IX a Roma, 1850”, en Juan Carlos CASAS GARCÍA, Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ (coords.), *Por una Iglesia libre en un libro liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Universidad Pontificia de México/Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 357-376.

<sup>27</sup> ESPINOSA, Pedro: *Sétima carta pastoral que el illmo... Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*, Guadalajara, Jalisco, Tipografía de Rodríguez, 1856, p. 8.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 11.

En cambio, desde la perspectiva de las misiones evangélicas, presbiterianas y congregacionistas que a mediados del siglo XIX incursionaron en territorio mexicano, procedentes de los Estados Unidos, el catolicismo era responsable de la “degradación moral” de los mexicanos. Así, mientras tenía lugar en México el acalorado debate sobre la tolerancia, aguardaba en Brownsville Melinda Rankin. Esta misionera protestante, encarnación de la cara religiosa de la doctrina del destino manifiesto, anhelaba el momento de poder incursionar en México para “llevar la antorcha de la verdad divina a los millones de almas enterradas bajo los escombros de los errores y las supersticiones papales”<sup>29</sup>.

Una de las muestras del peso semántico del binomio civilización-cristianismo se presenta a través de la asociación con las voces ilustración, instrucción y educación. Como modelo ideal de civilización, el cristianismo cumple la función de proporcionar la formación moral, además de la científica, a través de la enseñanza religiosa en los espacios dedicados a la instrucción. En este uso discursivo del sentido de “instruir”, se parte de la premisa de que la educación debe ser encomendada a instituciones y personas religiosas. En el mismo contexto del debate del constituyente en 1856 sobre la tolerancia de cultos, el periódico laguense *El Indicador* refería que los métodos didácticos, si bien eran eficaces para transmitir a la niñez los conocimientos útiles y necesarios en la escuela, no bastaban, ya que no “forman su corazón, ni los hacen adquirir el precioso tesoro de virtudes sociales que distinguen al hombre de bien”, virtudes que solo se encuentran en el “divino arsenal del Cristianismo”<sup>30</sup>.

Al conformarse paulatinamente una república de las letras católica en la que figuran distintos autores, como Chateaubriand y Jaime Balmes, se consolida la semántica de lo cristiano/católico vinculada al concepto de civilización<sup>31</sup>. Esta idea que Balmes destacaba para Europa, no era ajena al universo mexicano. Balmes fue un autor muy referenciado en diversas fuentes impresas en este país: sus obras circularon en distintas ciudades y ejercieron una clara influencia en numerosos actores que se

---

<sup>29</sup> RANKIN, Melinda: *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, introducción de Miguel Ángel González Quiroga y Timothy Paul Bowman, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008, p. 95.

<sup>30</sup> RICO, Eliseo: “Educación de la niñez”, Periódico *El Indicador*, Lagos de Moreno, Jalisco (México), núm. 13, 24-09-1856, pp. 1, 2.

<sup>31</sup> BALMES, Jaime, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1844. La elaboración argumentativa se encuentra específicamente en los capítulos X, XI, XIII, XX y XLIII.

erigieron como defensores de la religión y la civilización fundada en el catolicismo como rasgo identitario nacional y como único medio para alcanzar la unión, la paz y la concordia en medio de las luchas partidistas. Rafael Arroyo de Anda, abogado y escritor jalisciense, seguía muy de cerca las huellas de Balmes. Publicó numerosos discursos en los que cita con frecuencia al filósofo catalán y fundó en 1868 el periódico *La Civilización*, que emulaba a la revista barcelonesa de 1841. En sus impresos, editoriales y artículos, Arroyo de Anda analiza asuntos sociopolíticos partiendo de que el catolicismo y su moral deben ser los cimientos de la civilización moderna y que son el único recurso para extinguir la discordia y enaltecer las virtudes que den gloria a México:

“Aprendemos a ver a la humanidad siempre bajo la mano del Omnipotente [...] Por lo que acabamos de decir se comprenderá el alto concepto que tenemos de la civilización cristiana, al grado de considerarla como la única civilización posible en la sociedad [...] Todos los mexicanos deseamos ver a nuestra patria en el alto rango que le reservan sus gloriosos destinos [...] Mas para que la nación mexicana merezca con justicia el título de grande y civilizada, es preciso echar a andar los fundamentos de nuestra civilización [...] Avívese el deseo de la beneficencia pública, para mejorar la condición de las clases más numerosas de nuestra sociedad. Establézcanse vías de comercio, desarrollo de nuestra industria y aumento de nuestra riqueza. Inscribamos en nuestra bandera “Civilización y progreso”; pero no queramos progresar y civilizarnos en medio de los campos de guerra, del estruendo de las batallas, de los rencores entre hermanos”<sup>32</sup>.

## 6.- Progreso y civilización a dos voces: Iglesia y Estado liberal

Esta postura condescendiente, fincada en la posibilidad de limar asperezas políticas en el trascendental terreno de la educación, se desdibujó casi de inmediato, al pretender los liberales limitar la influencia de la Iglesia en la economía, la educación y la sociedad. Los jerarcas de la Iglesia reaccionaron ante un proyecto de Estado que primero erigió a la Iglesia como obstáculo al progreso de la nación, después como su enemiga. Al calor de la guerra civil, los constitucionalistas acusaron a la jerarquía eclesiástica de estar dispuesta a sacrificar el bienestar del pueblo, e incluso a promover el conflicto armado, con tal de preservar sus excesivos y arcaicos privilegios. Ante este desafío, los obispos mexicanos montaron una defensa radical del vínculo

---

<sup>32</sup> *La Civilización, Periódico de Religión, Política, Literatura, Artes, Industria, Comercio, Variedades y Anuncios*, Guadalajara, Jalisco (México), t. I, Núm. 1, 2 de junio de 1868, p. 1.

entre patria, civilización y fe, para demostrar no sólo su solidez sino su necesaria exclusividad.

En la guerra de palabras que corrió paralela a la violencia física que desgarró el país entre 1858 y 1867, los obispos rechazaron vehementemente las denostaciones de sus contrincantes, reclamaron para sí el monopolio sobre la interpretación de la palabra de Dios, y defendieron a la Iglesia como un patrimonio sagrado e imprescindible, porque de Ella dependía la salvación. “Los intereses temporales” que promovían los liberales, debían “subordinarse a los eternos, los del cuerpo a los del espíritu, los humanos a los divinos”<sup>33</sup>. Arguyeron además que los enemigos de la Iglesia engañaban, planteando una falsa dicotomía entre progreso y salvación. En el desarrollo del cristianismo se unían la verdad revelada con todos los adelantos -materiales y espirituales- que habían beneficiado a la humanidad, depurados de “teorías ficticias, hipótesis absurdas y combinaciones precarias”, así como de radicalismos anarquizantes.

Dios había venido al mundo a “reformarlo todo”. El Evangelio era “doctrina y ley de Cristo”: no sólo “código de la Iglesia”, sino “doctrina” y “constitución del Estado”:

“Si el politeísmo vendría por tierra delante de la unidad; y los cultos abominables y bárbaros delante del sacrificio incruento de nuestros altares; y los horrores de la prostitución ante la santidad evangélica; el despotismo también, voluntad absoluta, quedaría enfrenado por una ley superior [...]; la tiranía sería reprimida con un código aceptado por la creencia y obedecido por el temor y la esperanza; las disensiones se suavizarían cuando menos bajo el influjo de esa ley dulce y tierna de fraternidad universal [...]; las leyes tendrían por base de obligación de la justicia civil, y ésta sería probada siempre en el criterio de la justicia moral de la religión cristiana”<sup>34</sup>.

Al afirmar que sólo “la presencia y la acción del gran principio católico” podían “explicar la civilización moderna”<sup>35</sup>, los obispos tejían una versión milenaria y sobrenatural, opuesta a la crónica heroica de la emancipación como obra de la Reforma, la Ilustración y la Revolución. Erigían a la Iglesia en baluarte de la sociedad civil frente a un Estado depredador -un César que pretendía ser “dueño de todo”<sup>36</sup>. En aras de la

<sup>33</sup> “Carta de los arzobispos Labastida y Munguía al emperador Maximiliano”, México, 1 de marzo de 1865, en ALCALÁ, Alfonso y OLIMÓN, Manuel (eds.): *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales y colectivas del episcopado mexicano*, Ciudad de México, Universidad Pontificia de México, 1989, p. 114.

<sup>34</sup> MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Dos cartas pastorales del Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. Clemente de Jesús Munguía al Venerable Clero y fieles de su Diócesis transcribiéndoles la alocución pontificia de Nuestro Santo Padre Pío IX, en el Consistorio Secreto de 26 de Septiembre de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860, pp. 33-34.

<sup>35</sup> “Carta de los arzobispos...”, pp. 116-117.

<sup>36</sup> MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Dos cartas pastorales...*, pp. 29-30.

“utilidad pública”, de una mejor distribución de la riqueza, del crecimiento demográfico y demás “cascabelería” promovida por los estadólatras, la embestida liberal en contra de la propiedad, derechos y jurisdicción de la Iglesia, de las creencias, costumbres y voluntad explícita del pueblo católico y de la santificación de las relaciones sociales –y notablemente del matrimonio–, fragilizaba todos los derechos, individuales y colectivos<sup>37</sup>.

La suerte en la guerra deslegitimó la postura del alto clero, que, tras la derrota de los conservadores en diciembre de 1860, quedó en el bando perdedor y culpable. No debe sorprender, por lo tanto, que vieran en el advenimiento de un gobierno monárquico, patrocinado por Francia, una “gracia de reparación, que acaso [podría] ser la última”<sup>38</sup>. Exigieron al nuevo régimen que resolviera “*la causa esencial y única* de la división de los mexicanos y la guerra civil”: los peligros que acechaban a la religión y el enfrentamiento entre las autoridades civiles y religiosas<sup>39</sup>. No obstante, el Imperio vino a confirmar que la defensa de una catolicidad profundamente clerical como eje de la vida pública y componente central de la civilización –entendida como adelanto– no resonaba sino de manera limitada.

Al ratificar Maximiliano las disposiciones de la Reforma, y proponer un modelo regalista para las relaciones Iglesia-Estado, los obispos mexicanos perdieron toda esperanza, volcándose a la defensa de un núcleo duro y compacto de su lugar dentro de la nación, articulado en torno a la libertad de la Iglesia –pues nada tenía “más precio [...] que la dignidad de la Iglesia y la independencia de su ministerio”<sup>40</sup>. Quienes habían insistido en los alcances inabarcables de la Iglesia como sociedad divina y visible, accedieron a la negociación de un concordato. Exigieron se acordara, “aunque no se [expresara]”, que nunca se comprendería, bajo la palabra “culto” al católico, siendo las

---

<sup>37</sup> MUNGUÍA, Clemente de Jesús: “Representación que el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno, con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de su Diócesis”, en *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. D. Clemente de Jesús Munguía, en defensa de la soberanía, derechos y libertad de la Iglesia atacadas en la constitución civil de 1857, y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno nacional*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857, pp. 15, 19-20; ARRILLAGA, Basilio José: *Cuartas observaciones sobre el opúsculo intitulado El Imperio y el Clero Mexicano, del Sr. Abate Testory, capellán mayor del Ejército francés, por un sacerdote mexicano*, México, Imprenta Literaria de Santo Domingo, 1864, pp. 10, 59.

<sup>38</sup> “Carta pastoral colectiva en ocasión de la entrada a México de los emperadores Maximiliano y Carlota”, México, julio 12, 1864, en ALCALÁ, Alfonso y OLIMÓN, Manuel (eds.), *Episcopado y gobierno en México*, p. 112.

<sup>39</sup> “Exposición de los obispos a los generales regentes del Imperio Almonte y Salas”, México, 26 de diciembre de 1863, en *Ibíd.*, pp. 69-86 y pp. 79-80.

<sup>40</sup> “Carta de los obispos mexicanos al emperador Maximiliano”, México, 29 de diciembre, 1865, en *Ibíd.*, pp. 148-157, p. 155.

que llamaban sectas disidentes “puramente toleradas, y no igualadas a la Religión del país”<sup>41</sup>. El conflicto, aparentemente, se reducía a la propiedad del lenguaje. La derrota del proyecto de Estado católico que habían defendido los obispos en manos del príncipe católico pero entrometido antecedió al naufragio del Imperio. Paralelamente se endureció la política de la Iglesia universal. En 1864, la institución confirmó, por escrito, su carácter reaccionario, al publicar Pío IX el catálogo de errores “del siglo”, que incluían el progreso, el liberalismo y la “moderna civilización”<sup>42</sup>.

## 7.- Epílogo

La Constitución de 1857 logró sobrevivir a la guerra civil, a la intervención militar extranjera, al breve Imperio que ésta apoyara y, aunque cuestionada recurrentemente por sus opositores fundó o contribuyó a fundar, un nuevo orden social basado en la distinción de un ámbito político y un ámbito religioso, independientes uno del otro, con la pretensión de que correspondieran con un nuevo concepto de lo público, aparejado con un concepto, nuevo también, de lo privado. Este nuevo orden que delimitó el lugar de la religión en la sociedad (o buscó delimitarlo), dejó sin embargo intacto el núcleo del concepto civilización en donde el cristianismo permaneció arraigado sin verse afectado por las diferencias políticas y aún ideológicas. De acuerdo a las muestras presentadas, evangelización y colonización, contribuyeron a la idea de una civilización de cuna europea y católica.

Una relectura de la relación histórica entre las variantes del cristianismo y la construcción civilizatoria, mediada por el concepto de progreso y por la experiencia de vecindad con la primera república del continente y su estreno imperialista en el propio territorio mexicano, contribuyó a relativizar el rol histórico y presente de la Iglesia católica en el proceso de civilización. Así, la convicción que el catolicismo y la Iglesia habían desempeñado, y debían seguir desempeñando, un papel central en el proceso de civilización se convirtió en un artículo de fe que abrazaban sólo los católicos

---

<sup>41</sup> “Modificación del proyecto de Concordato entre la Santa Sede y el Emperador Maximiliano”, México, 22 de octubre de 1866, en *Ibid*, pp. 257-291, pp. 261-262.

<sup>42</sup> *Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, por orden del Sumo Pontífice, junto con la encyclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1865.

recalcitrantes, marginados de cuando no enfrentados con el Estado liberal que debía marcar los rumbos de la nación durante el último cuarto del siglo XIX.

No obstante, los distintos bandos políticos compartían la convicción de que la civilización se fincaba en el cristianismo, herederos como eran todos de una construcción conceptual que distinguía y enaltecía al europeo cristiano del que no lo era, incluso cuando era americano y se había liberado de las supersticiones y prácticas arcaicas de la religión. Así, las minorías rectoras liberales del porfiriato aprobaron que los misioneros católicos –los jesuitas en la sierra Tarahumara a principios del siglo XX, por ejemplo– intentaran atraer a la civilización a quienes hasta entonces habían escapado de ella, evangelizando a las comunidades indígenas mexicanas como hacían en África o Asia. El que unos liberales positivistas consideraran provechosa la presencia jesuita en la Sierra Tarahumara, por ejemplo, ilustra el alcance y los límites de las torsiones semánticas por las que había pasado, en un siglo, el concepto de cristianismo tanto como el de civilización.

De forma duradera, además, el nomadismo como antítesis de lo civilizado –idea tras la cual a veces de forma explícita a veces solo velada persiste el vínculo con el principio de la posibilidad o imposibilidad de evangelización–, siguió marcando en el imaginario a regiones enteras. En éstas siguió reivindicándose, para redimirlas –en contra, dirían algunos, de toda evidencia– la superioridad moral de un legado civilizatorio hispano y católico, aunque en versión secularizada, al punto de que todavía en la actualidad resuenan los ecos de la frase de José Vasconcelos cuando, al dejar atrás el Norte de México, en pleno fracaso, escribió: “donde termina el guiso y empieza a comerse la carne asada comienza la barbarie”<sup>43</sup>.

### Bibliografía y fuentes

ALANÍS ENCISO, Fernando S.: “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?” *Historia mexicana*, 45:3, 1996, pp. 539-566.

ALCALÁ, Alfonso y OLIMÓN, Manuel (eds.): *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales y colectivas del episcopado mexicano*, Ciudad de México, Universidad Pontificia de México, 1989.

ANÓNIMO: *Tolerancia*, Guadalajara (México), Imprenta de Rodríguez, 1848.

---

<sup>43</sup> VASCONCELOS, José: *La Tormenta*, México, Ediciones Botas, 1948, p. 264.

ARANDA, Diego: *Pastoral del Illmo Sr. Sr. D..., dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diocesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, 1848.

ARRILLAGA, Basilio José: *Cuartas observaciones sobre el opúsculo intitulado El Imperio y el Clero Mexicano, del Sr. Abate Testory, capellán mayor del Ejército francés, por un sacerdote mexicano*, México, Imprenta Literaria de Santo Domingo, 1864.

*Autos seguidos por algunos de los naturales del pueblo de Chamula en contra de su cura don José Ordóñez y Aguiar por varios excesos que le suponían 1799*: México, Gobierno del Estado de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas/Facultad de Derecho UNAM, 1992.

BALMES, Jaime: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1844.

- *Opúsculo tomado de los escritos selectos del presbítero D..., para la instrucción del pueblo*, 3ª ed., Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1864.

BERNINGER, Dieter: "Immigration and Religious Toleration: A Mexican Dilemma 1821-1860," *The Americas*, 32:4, 1976, pp. 549-565.

*Civilización, La. Periódico de Religión, Política, Literatura, Artes, Industria, Comercio, Variedades y Anuncios*, Guadalajara, Jalisco, 2-06-1868, T. I, Núm. 1.

CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 9ª edición, 1991, [1780 1ª ed. en italiano].

CORTÉS GUERRERO, José David: "Tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23:2, 2019, pp. 51-84.

CUEVAS, Luis Gonzaga: *Porvenir de México o juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1851.

ESCOBAR, José: "Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33:1, 1984, pp. 88-114.

ESPINOSA, Pedro: *Sétima carta pastoral que el illmo..., Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*, Guadalajara, Jalisco (México), Tipografía de Rodríguez, 1856.

FERES JUNIOR, João: "O conceito de Civilização: Uma análise transversal", en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), João FERES JÚNIOR (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Tomo I *Civilización*. Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 85-106.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: "The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: from progress to identity" en *Contributions to the History of Concepts* 4, 2008, Issue 1, pp. 81-105.

- "La recepción en España de la *Histoire de la Civilisation* de Guizot", en Jean Renné AYMES y Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (eds.), *L'Image de la France en Espagne (1808-1850)*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 127-149.

HARTOG, Francois: *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade Éditions, 2005.

“Las escuelas parroquiales en Guadalajara”, en *La Religión y la Sociedad, Periódico Católico-social, Científico y Literario*, t. I, Guadalajara (México), Imprenta de Dionisio Rodríguez, 29 de noviembre de 1873.

LEÓN PORTILLA, Miguel: “El proceso de aculturación de los Chichimecas de Xólotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol 7, 1967. Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/089.pdf>  
[Consultado el 3 de marzo de 2020].

LEÓN PORTILLA, Miguel (ed.): *Historia documental de México*, cuatro volúmenes, México, UNAM, 2013.

MIJANGOS, 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.

MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Sermón que en solemnísima y religiosa función de gracias consagrada al Todopoderoso, por el regreso de Nuestro Santo Padre el Señor Pío IX a la Ciudad de Roma...*, México, Tipografía de Rafael, 1850.

- *Dos cartas pastorales del Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. Clemente de Jesús Munguía al Venerable Clero y fieles de su Diócesis transcribiéndoles la alocución pontificia de Nuestro Santo Padre Pío IX, en el Consistorio Secreto de 26 de Septiembre de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860.

- “Representación que el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno, con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de su Diócesis”, en *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. D. Clemente de Jesús Munguía, en defensa de la soberanía, derechos y libertad de la Iglesia atacadas en la constitución civil de 1857, y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno nacional*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857.

OLIMÓN NOLASCO, Manuel: “Munguía ultramontano. Su sermón sobre el regreso de Pío IX a Roma, 1850”, en Juan Carlos CASAS GARCÍA, Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ (coords.), *Por una Iglesia libre en un libro liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Universidad Pontificia de México/Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 357-376.

RANKIN, Melinda: *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, introducción de Miguel Ángel González Quiroga y Timothy Paul Bowman, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008.

*Representación de los vecinos de Guadalajara al Supremo Gobierno Federal contra la introducción de falsas religiones en el país*, Guadalajara (México), Imprenta de Rodríguez, 1848.

RICO, Eliseo: “Educación de la niñez”, en Periódico *El Indicador*, Lagos de Moreno, Jalisco (México), núm. 13, 24-09-1856, pp. 1-2.

ROCAFUERTE, Vicente: *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera, 1831.

ROMANO, Antonella: *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVIe-XVIIe siècle)*, París, Fayard, 2017.

*Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, por orden del Sumo Pontífice, junto con la encíclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864, Guadalajara (México), Imprenta de Rodríguez, 1865.*

TERREROS Y PANDO, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, Madrid, Viuda de Ibarra, 1767.

VASCONCELOS, José: *La Tormenta*, México, Ediciones Botas, 1948.

VITTORI, Girolamo: *Tesoro de las tres lenguas, francesa, italiana y Española/Trésor des trois langues, française, italienne et espagnole*, Ginebra, Philippe Albert y Alexandre Pernet, 1609.

ZARCO, Francisco: *Historia del Congreso Estraordinario Constituyente, 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857.

ZERMEÑO, Guillermo: “[Civilización] México/Nueva España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 217-231.