

Fin de las certezas en México, 1750-1857

Dios, la fe (y los hombres de Dios)
en un mundo de mudanzas

Brian Connaughton

COLECCIÓN **MIRADAS A LA HISTORIA**



Fin de las certezas en México, 1750-1857

Dios, la fe (y los hombres de Dios)
en un mundo de mudanzas

Brian Connaughton

COLECCIÓN **MIRADAS** A LA HISTORIA

Directora de la Colección: Elisa Speckman Guerra

Apoyo en la coordinación de la Colección: Matteo Arias Díaz

Diseño, formación y portada: Ónix Acevedo Frómata

Revisión de textos: Jorge Luis Merlo Solorio

Impresión: Estampa Artes Gráficas

Primera edición: 2024

Edición en PDF: 2025

D.R. Brian Connaughton, UAM-Iztapalapa

D.R. Academia Mexicana de la Historia

D.R. Estampa Artes Gráficas S.A. de C.V.

ISBN: 978-607-8740-37-6

Imagen de portada: Ilustración digital de Javier Guzmán Guajardo.

El emblema proviene de Antonio Joaquín de Ribadeneyra y Barrientos, Manual compendio de el Regio Patronato Indiano, Madrid, Antonio Marín, 1755

MESA DIRECTIVA DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA

Javier Garcíadiago Dantan (Director), Gisela von Wobeser (Censora),
Rodrigo Martínez Baracs (Secretario) y Elisa Speckman Guerra (Tesorera)

COMITÉ EDITORIAL DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA

Virginia García Acosta (Presidenta), Araceli Almaraz Alvarado, Felipe Castro,
Carlos Illades, Cynthia Radding, Antonio Rubial García,
José Antonio Serrano Ortega, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser

Esta obra se realizó con el subsidio de la Subsecretaría de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública.

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reeditada, reproducida en forma electrónica o impresa, fotocopiada o utilizada con fines de lucro sin autorización por escrito de los editores y/o del autor.

Impreso y hecho en México

Índice

Prolegómenos	7
Siglo XVIII: la crisis de la monarquía de dos mundos.....	16
Nueva España en vísperas de surgir México como nación independiente.....	28
Los insurgentes y su visión de la Iglesia en una época agitada.....	37
La independencia	44
Los gobiernos centralistas.....	55
La posguerra y el agravamiento de las incertidumbres.....	60
El gobierno de Ayutla	66
Los mexicanos en el largo proceso de forcejeo y eventual rompimiento entre Iglesia y Estado.....	73
Notas	89

Prolegómenos

En el Antiguo Régimen (la monarquía católica de España y su imperio), la unión del Trono y el Altar era fundamento de la estabilidad de la sociedad y las certezas de la vida. Los funcionarios del rey y los servidores del altar, debían reforzarse mutuamente. Estaban, en la concepción de la época, unidos en la dirección de la sociedad:

Unidos el sacerdocio y el imperio por el evangelio que todos profesamos; apoyados el altár y el trono por aquella lei traída del cielo por el hijo de Dios para hacer la felicidad de todo pueblo; sostenidos mutuamente y garantidos con reciprocidad por un interes común; el estado irá cada vez mas floreciente, y la religion verá de dia en dia el mayor triunfo de la piedad, de la fe mas pura, de toda virtud.¹

Como lo expresa un estudio moderno:

Durante siglos, los mundos secular y eclesiástico dependían uno del otro y en el proceso se

aproximaron tanto que aún hoy es difícil desenredarlos. La Iglesia y la monarquía eran diferentes aspectos del poder absoluto aplicado al mundo religioso y secular.²

Una era incompleta sin la otra. Los directivos de la Corona quedaban reforzados por el peso moral y espiritual de la Iglesia. El clero, a su vez, contaba con la coacción temporal del Trono para implementar sus mandatos y asegurar que su autoridad espiritual y moral fuera respetada en la cotidianidad. Sin embargo, paulatinamente, las fricciones iban acumulándose, presentándose con mayor fuerza en el siglo XVIII.³ Pero en toda la época virreinal, e incluso hasta mediados del siglo XIX en el México independiente, la potestad espiritual formaba “parte sustantiva del poder político”, dando lugar a una “dualidad de potestades”, primero en la Corona y luego en los gobiernos nacionales, que reclamaban su ejercicio por derechos históricos y de patronato concedido por la Santa Sede. Mientras la religión conllevaba obligaciones legales, influía profundamente en el lenguaje y normaba una compleja liturgia, “lo eclesiástico no necesariamente designaba realidades religiosas, sino situaciones de índole política, administrativa y social propias de una matriz cultural donde lo jurídico fue preeminente”.⁴

Los tejidos que unían Trono y Altar debían dar solidez a la sociedad, un cimiento de certidumbre y estrechar los lazos entre los habitantes. La combinación habitual de ceremonias reales con funciones eclesiásticas daba majestuosidad a los actos del rey. La presencia regia, sus ministros y demás dignatarios

en las funciones religiosas evidenciaba su reverencia y sujeción en lo espiritual a las doctrinas de la fe y la autoridad de los portavoces de la Iglesia. Había una larga historia de fricciones y ajustes en esta relación. Ciertamente, para el Nuevo Mundo, están documentadas muy serias desavenencias entre la Corona y personajes de la Iglesia católica (incluso con la Santa Sede) desde finales del siglo xv, en vísperas del arribo español a América, y durante los siglos xvi y xvii. El siglo xviii presentó, no obstante, un desafío de mayor magnitud. En Francia, Austria, Italia y Portugal, predominantemente católicos, se aplicaron políticas que evidenciaban fisuras crecientes entre gobernantes y clérigos. Al concluir el siglo xviii hubo notables rompimientos, especialmente en Francia después de la revolución comenzada en 1789.⁵

España y su imperio participaban en esta dinámica de reajuste durante el siglo xviii, en lo que había sido contemplado como un vínculo fundamental, indispensable para lograr estabilidad y conducir efectivamente a la población dentro de pautas claras, convincentes y contundentes. Poco a poco, la Corona española elaboró una serie de políticas orientadas a otorgarse la dirección de la monarquía, no enteramente a expensas de la Iglesia sino contando con ella, pero sólo como una parte de la empresa mayor de dicha monarquía. En vez de fiel acompañante de ésta, con un poder a la par del rey, la Iglesia pasaba a constituirse en un componente importante, valorado, pero subordinado al poder del monarca y sus ministros. Para los reformistas, generaba sospechas en su composición y conducta. A la larga esto tendría profundas consecuen-

cias para la monarquía toda, incluida la Nueva España, y eventualmente para México como Estado-nación independiente. Si dicha relación daba seguridad y fijaba certezas en la sociedad y para el gobierno, su profundo reajuste daría lugar a crecientes desacuerdos e incluso confrontaciones. Finalizaba la época de las certezas y comenzaba la de la búsqueda inquieta de ajustes a la tradición heredada, de políticas de Estado orientadas a equiparar a éste para encarar los desafíos de la época y efectuar una gobernabilidad más transformativa de la sociedad, que a menudo ha sido llamada *modernización*.

Pese a tan monumental transición, la religión, la fe y el clero han estado ausentes, o marginales, en muchas historias de finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. O bien, han sido vistos como los opositores al progreso y modernización de México, a menudo considerados únicamente a la luz de la influencia de la Revolución Francesa o de la independencia y formación de la república en Estados Unidos. Desde luego, diversos estudios han señalado las deficiencias, las desigualdades y el carácter opresivo del régimen virreinal e incluso el agravamiento de algunos de sus peores aspectos al terminar el siglo XVIII. Hasta hace poco, en cambio, había sido escasamente explorada la multifacética vivencia de la religión, incluidas sutiles alteraciones en la interpretación de la fe y los cambiantes papeles del clero como factores fundamentales en la inestabilidad creciente de esta época, con mayores incertidumbres, y el fin de asideros seguros para la perpetuación de la tradición. Afortunadamente, en los últimos años, comenzaron a publicarse obras de gran relevancia en todos estos

aspectos, pero su incorporación a la historiografía preponderante del periodo ha sido lenta y parcial. Parece prevalecer un juicio *a priori* de que la secularización y los valores seculares eran lo más importante y que la religiosidad, sus instituciones y representantes, jugaban sólo excepcionalmente papeles fundamentales, salvo en la obstrucción del cambio.⁶

Quizá sea necesario recordar que casi todo el reformismo de este largo periodo reflejaba una cultura muy católica, imbuida de creencias en que la duda nacía con dificultad, en que lo religioso y lo secular, lo estatal y lo clerical, lo reformista y lo tradicionalista se entremezclaban complejamente. Sin exageración, puede afirmarse que prácticamente ninguna reforma que afectaba al clero y la religión careció de defensores acérrimos entre los eclesiásticos. De igual manera, todas las ideas para reformar la vida virreinal, aumentar la autonomía novohispana, fomentar la independencia de México, crear una monarquía nacional o una nueva república, transformar el sistema educativo o tomar medidas para federalizar o centralizar las instituciones del país, contaban con defensores clericales relevantes y, desde luego, otros dentro de una feligresía que abarcaba todavía la nación entera.

Tan profunda era la imbricación del sacerdocio y la fe en los tejidos de la sociedad que incluso las críticas picantes a las deformaciones de la vida religiosa y los yerros o deficiencias del clero contaban con adeptos seguros en las filas clericales. Los clérigos constituían uno de los sectores mejor educados de la población, sujetos a una formación disciplinada en colegios mayores o seminarios, susceptibles a las

influencias que esparcían los debates que circulaban en las sociedades católicas de la época e interactuaban de manera habitual con los funcionarios gubernamentales y elites seculares con quienes compartían la dirección de la sociedad. Las catedrales jugaban un papel fundamental a nivel económico, estético y educativo en sus diócesis. Los párrocos intervenían en numerosas actividades sociales, culturales y económicas a nivel local y regional. Las decisiones políticas debían contar con la anuencia o la activa participación del clero. Hasta para las novedades sanitarias como la vacuna contra la viruela, la introducción de la operación cesárea para ciertos partos complicados o la creciente sed de datos estadísticos mediante censos, se dependía habitualmente de la asistencia, participación o iniciativa de los clérigos.⁷

Tal vez lo más notable, desde la perspectiva de hoy, es que esta sociedad tan profundamente católica haya experimentado crisis tanto políticas como religiosas que escindieron la unidad de la vida pública en el siglo XVIII, sembrando numerosas dudas en torno a los rumbos por seguir. En dicho siglo se experimentaba el dilema de la viabilidad de la monarquía hispánica y los pensadores que pretendían resolver la situación positivamente, señalaban una larga lista de elementos de atraso que había que corregir para lograrlo. Entre los arquitectos de las reformas prevalecía el deseo de que los habitantes se miraran a sí mismos, a sus prácticas y su pasado de manera más crítica. El espejo, o los espejos en que la sociedad debía apreciar sus contornos y contrastar su composición con la de otras sociedades, quedaron alterados para arrojar perspectivas distintas.

Pero en vez de surgir una nueva cultura única en sus apreciaciones, un cristal único de reflexión, surgieron espejos dispares que generaban visiones diferentes y, a veces, encontradas. Aunque en la historiografía quizá lo que más ha llamado la atención de los historiadores en México es la Independencia y la formación de la república, las luchas políticas o los desafíos internacionales; los nuevos estudios examinan también los esfuerzos invertidos para una profunda mudanza en los valores mismos de la sociedad.

Cabe mencionar que Europa experimentaba años de grandes debates y cuantiosos cambios. La Revolución Francesa arrojó influencias relevantes, pero a menudo juzgadas demasiado radicales o incluso indeseables en España y Nueva España. La república de Estados Unidos marcaba algunos procesos llamativos, pero la vida de ese país era frecuentemente considerada demasiado lejana e incluso ajena a las características de la vida en las sociedades católicas. Los desafíos de la época podían, en cambio, impulsar de otra manera transformaciones (para responderles adecuadamente); pensadores y funcionarios apelaban a lo que muchos consideraban una novedosa ciencia: la economía política, que procuraba orientar directrices innovadoras a base del cotejo de experiencias en distintos países. Los éxitos en otra nación podían, óptimamente, replicarse. Los fracasos debían arrojar lecciones e incentivar renovados esfuerzos.

Las monarquías católicas más importantes de Europa realizaban numerosas reformas para lograr ser más eficientes hacia adentro y más competitivas hacia afuera. Además de Francia, antes de su revolución,

la monarquía austro-húngara promovía importantes reformas. Hubo movimientos reformistas en España, Portugal y los estados italianos, todos países de honda tradición católica. Quizá una característica de este periodo histórico es que el catolicismo y la tradición comenzaron a percibirse como dos cosas distintas. La conservación de la fe ya no implicaría la necesaria perpetuación de la tradición. Incluso, era posible pensar que la conservación de la fe y la vitalidad de las sociedades católicas dependían de transformaciones y rectificaciones del pasado para lograr mayor eficacia y fortaleza. La economía política, como nueva disciplina, comparaba experiencias en distintos estados sin contemplar las diferencias religiosas.⁸

Una obra de la época expresaba con lucidez las nuevas normativas. En la búsqueda de mejoras posibles para la nación era necesario considerar “los principios de la alteracion de nuestro sistema económico”. Para ello, había que involucrar a los habitantes y generalizar la discusión de “las primeras verdades, y los principios generales de la ciencia del Gobierno”. Ciertamente “[l]a Religion, los hábitos, las preocupaciones presentan en cada País las cosas con diverso aspecto”. Pero lo que hacía falta era hallar las “verdades” y de allí “aquellas mas inmediatas [sic], y universalmente aprobadas”, dándoles “mayor claridad por medio de la comparación”. Holanda e Inglaterra podían ofrecer óptimos ejemplos de la buena conducción de sus países. Poco importaba que fueran protestantes.⁹

En la Nueva España comenzaban a hacerse sentir las problemáticas de su tiempo y los eclesiásticos eran partícipes relevantes en este proceso: “a lo largo de la

primera mitad del siglo XVIII los vemos preguntarse con interés creciente por la realidad y posibilidades futuras del suelo que pisan, mientras progresivamente el discurso apologético tradicional va siendo abandonado por el interés en el análisis objetivo y científico del país novohispano”.¹⁰ En forma similar, reporta Iván Escamilla González que el reformismo eclesiástico promovido por el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1771), y el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero (1765-1773), no sólo repercutió en la obra de otros obispos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, sino que influyó profundamente “en la nueva generación de eclesiásticos que se educó en el nuevo espíritu durante los años siguientes a la expulsión de los jesuitas, y que se habría de distinguir en la reorganización de la Iglesia mexicana tras la Independencia”.¹¹

Rafael Castañeda García destaca la obra de promoción educativa popular de la orden de los filipenses en el Bajío y su contribución al fomento de materias como la lógica, la matemática, las ciencias naturales y la física en sus colegios de estudios superiores.¹² Gabriel Torres Puga afirma que “dentro de las limitaciones de la prensa, [el presbítero José Antonio Alzate] abrió la posibilidad del debate público a través de las polémicas literarias que entabló en la *Gazeta de México* de Manuel Valdés (1784-1789), en sus *Observaciones sobre la Física* (1786-1787) y en su propia *Gaceta de Literatura* (1789-1795)”.¹³

Siglo XVIII: la crisis de la monarquía de dos mundos

Los años finales del siglo XVIII y los primeros del XIX fueron agitados en la monarquía católica que unía a Nueva España y a casi todos los territorios al sur (salvo las Guayanas y Brasil) a la Corona española de los Borbones. España tenía una posesión frágil sobre el vasto continente americano. La competencia inglesa por los mercados en América había consolidado su acceso legal desde la península ibérica, durante el siglo XVII, mediante numerosas concesiones. A comienzos del siglo XVIII, como resultado de la guerra de sucesión española en que la dinastía Borbón de Francia desplazó a la Habsburgo de Austria para obtener la Corona del imperio, uno de los costos fueron nuevos permisos a Inglaterra para su comercio directo con el nuevo mundo hispánico por el llamado navío de permiso. Además, al norte de Nueva España había tribus indígenas indómitas que disputaban el territorio y las incursiones de Rusia en la Alta California causaban alarma. Después de la independencia de las

Trece Colonias de Inglaterra y la formación de Estados Unidos, la expansión del nuevo país hacia el oeste y sur era percibida como un reto emergente. Los ingleses habían incursionado en Campeche para el corte de palo de tinte y amenazado con afirmar control en la zona. Resultaron más exitosos en Belice, al norte de Centroamérica, donde lograron concesiones que en el siglo XIX dieron lugar a una posesión permanente.¹⁴

Procesos como los aludidos tuvieron repercusiones importantes para la vida religiosa de la monarquía. La política del siglo XVIII, según los grandes pensadores hispánicos, debía lograr la defensa del imperio y la promoción de cambios que posibilitaran su competencia a escala internacional. En su concepto, el rey y sus colaboradores más cercanos en Madrid deberían ser los responsables de las nuevas directrices que permitieran el fortalecimiento de la economía imperial, el desarrollo consiguiente de un régimen fiscal más sano para afrontar los costos de una política de modernización económica y de transformaciones culturales que eliminaran cualquier atraso a nivel de conocimiento teórico-tecnológico, o respecto a modos de plantear la superación de los problemas diversos del imperio.

Los arquitectos de la renovación imperial en el siglo XVIII pensaban en términos de defensa, modernización y de rivalidad con Inglaterra. Miraban con admiración los cambios ya hechos o en marcha en Francia y, en general, deseaban una puesta al día con las mejores prácticas en otros países de Europa. A lo largo del siglo XVIII, por necesidad, unieron los destinos del imperio español a su alianza con Francia, juzgando que por sí sola la monarquía hispánica

era demasiado débil. No miraban hacia una profunda transformación de la sociedad para dotar de poder a nuevos grupos sociales. Tampoco contemplaban la alteración de su apego a la fe católica, pero actuar sobre sus ideas de reforma implicó finalmente la introducción de nuevos valores e importantes tensiones en la vida de la monarquía. La pretendida centralización en la toma de decisiones y el carácter marcadamente vertical en la implementación de órdenes (que debían mantenerse inobjetable sin modificarse en función de condiciones locales o los intereses de grupos particulares) introducían una nueva dinámica de poder. Regiría en adelante un centro único, una sola voz que instruyera la política.

Aunque resultó utópica una transformación de este tipo (ya que las reformas siempre resultaron parciales, a veces contradictorias y habitualmente difíciles de poner en práctica) dio lugar a numerosos cambios relevantes. En España, la pluralidad de los reinos fue subordinándose a las leyes de Castilla, eliminando en la medida de lo posible las marcadas particularidades históricas de los distintos regímenes. En América, los reinos del Nuevo Mundo, jamás equipados plenamente con los poderes históricos de los peninsulares, fueron (re)concebidos como colonias que debían servir principalmente para la modernización y fortalecimiento de la Península y la integración de la monarquía toda. Los distintos cuerpos o corporaciones que tradicionalmente constituían las fuerzas vivas de la sociedad y dirigían muchas actividades relevantes, tendrían que perder sus protagonismos y someterse a las necesidades imperiales fijadas en Madrid.¹⁵

El cuerpo o corporación más relevante en toda la monarquía, al lado de la nobleza, era la Iglesia, la cual, a su vez, era un compuesto de cuerpos o unidades menores. Las órdenes religiosas constituían la Iglesia regular, o sea, aquellas organizaciones religiosas que seguían una regla como la franciscana, dominica, agustiniana, jesuita o alguna otra. A su vez, éstas estaban divididas en conventos masculinos y femeninos, o bien, extra-conventuales, como el caso de los jesuitas. Las órdenes eran de carácter internacional y solían tener cada una su autoridad suprema en Roma, convenientemente cercana a la Santa Sede. La Iglesia diocesana fue regida por obispos y canónigos desde sus catedrales. Cada diócesis u obispado se hacía responsable de toda una red de parroquias, tanto urbanas como rurales. Los párrocos eran figuras habitualmente relevantes, de influencia moral y consulta obligada en todas las materias, así como encargados de los pasos fundamentales de la vida mediante su administración de los sacramentos.

En su conjunto, la Iglesia poseía una enorme autoridad en la sociedad. A través de los siglos, había acumulado gran riqueza en propiedades y capitales que servían para costear sus numerosas actividades que tocaban a todos los sectores sociales. La atención a los pobres, marginales y enfermos estaba en manos del clero. La educación mediana y superior corría en mayor parte a su cargo y la enseñanza primaria se realizaba bajo la vigilancia de los curas. Los obispos emitían pastorales y edictos que marcaban las pautas morales y políticas a promover en las parroquias, o deslindaban obligaciones morales para todos los fie-

les. La feligresía participaba en el complejo calendario litúrgico del año católico con frecuentes fiestas religiosas. Los sacerdotes administraban puntualmente los sacramentos indispensables para los creyentes en las diversas etapas de su existencia. En América las parroquias estaban bajo la autoridad de los curas diocesanos o de regulares que habían sido instrumentales en la evangelización del Nuevo Mundo. En los “pueblos de indios”, los frailes administraban “doctrinas” en vez de parroquias, ya que su trabajo era visto como de adoctrinamiento de una población neófita. Los frailes en el Nuevo Mundo ejercían un mando del que carecían en Europa debido a esa especial labor evangelizadora.

El poder, la enorme autoridad y las riquezas de la Iglesia fueron, durante mucho tiempo, pilares de estabilidad y continuidad en la vida social de la monarquía, fundamento de las certezas sociales, políticas y religiosas. Aunque hubo roces entre funcionarios reales y la jerarquía clerical, o bien, entre curas y sus feligresías, resaltaba una solidez generada en buena parte por la aceptación mutua de las partes y, por ende, el eslabonamiento de los distintos elementos constitutivos de la monarquía católica. Ciertamente, a finales del siglo XVI y en el XVII, surgió una literatura atenta a las deficiencias o fallas del imperio, pero la mayoría de los arbitrios o reformas propuestos para su corrección recaían en el aspecto fiscal, atinente a cómo generar mayor recaudación de impuestos. Algunos señalaron cierto desequilibrio político y apuntaban a la necesidad de que la autoridad de la Corona asumiera un papel directivo, incluso por encima de la Iglesia, en la

conducción de la sociedad. En vez de una monarquía combinada en que el rey representara al esposo y la Iglesia a la esposa, en un ejercicio de mutua comprensión y cooperación, hubo señalamientos sobre la necesidad de una clara autoridad superior: el rey. Tardaría en imponerse esta nueva concepción del poder.

El cambio de dinastía reinante a comienzos del siglo XVIII, en medio de crecientes problemas en la monarquía, acentuados con pérdidas significativas por la guerra de sucesión y el Tratado de Utrecht (1700-1713/1715), propiciaría la consolidación de un reformismo que ya despuntaba con mayor fuerza en las últimas décadas del siglo XVII. En este nuevo contexto, el poder de diversos grupos privilegiados en la monarquía comenzaría a verse con un ojo más crítico por parte de los altos ministros del Estado. La nobleza, los Consejos de Estado que operaban lentamente mediante las ponderaciones de vetustos magistrados, así como la jerarquía eclesiástica con su enorme presencia en la sociedad, la cultura y la economía, serían vistos como problemáticos ante las nuevas políticas de modernización y centralización de la monarquía borbónica para confrontar las urgencias del imperio, ya que podían frenar las políticas de cambio, desvirtuar las nuevas normativas e incluso obligar momentáneamente una marcha atrás en los rumbos adoptados. Para mediados del siglo XVIII, sin embargo, el rumbo del reformismo era claro, si bien, con dificultades de implementarse. Pese a que un nuevo sistema de Secretarías de Estado pretendió subordinar a los antiguos Consejos, y en los nombramientos a altos cargos fue marginada gran parte de los nobles a favor de personas

de grupos emergentes (educadas para servir a los altos intereses de la monarquía), todavía a mediados del siglo los resultados eran variopintos, rara vez logrando todo el éxito deseado. Los grupos privilegiados, incluida la jerarquía eclesiástica, velaron por conservar con un mínimo de cambios lo que se acabaría concibiendo como la constitución histórica de la monarquía: corporativa, claramente jerárquica, descentralizada, en que la multiplicidad de voces aseguraba la pluralidad social pero impedía cualquier acción que alterara los equilibrios internos al fijar nuevos rumbos.¹⁶

La Iglesia era pilar fundamental de la constitución histórica de la monarquía y guardián habitual de la tradición. Su contribución a la estabilidad del régimen era apreciada y la Corona contaba con el clero para múltiples funciones colaborativas. La política del siglo XVIII pretendía conservar este papel fundamental en la sociedad. La fe subyacía en los comportamientos esperados de los habitantes. Para la época, la ética requería de un horizonte trascendente, con su rendición de cuentas después de la muerte, para obligar a los súbditos a cumplir con sus deberes en la vida terrestre.

El siglo XVIII, sin embargo, requería de nuevos ejes para defender los intereses de la vasta monarquía hispánica. Avanzar en conocimientos frente a los rivales imperiales obligaba a renovar la educación, concebida cada vez más como herramienta para dar solución a los problemas de la sociedad y para el mejoramiento de la economía, la salud pública, la indigencia y mucho más. El clero comenzó a ser atacado por poseer y propalar conocimientos anquilosados que no respondían a los nuevos retos. Parecían superfluos y dispendiosos los

grandes gastos en fiestas religiosas y en una elaborada liturgia ante la necesidad de invertir en la economía y dirigir la voluntad de las personas hacia el desarrollo de la agricultura, la industria y el comercio. Faltaba ahorrar dinero y formar capitales cuantiosos para luego invertirlos en empresas productivas, no dilapidarlos en gastos que debían ser adustos al realzar los actos espirituales de la fe que todos compartían.¹⁷

A largo plazo, a los ojos de los reformadores, la mejor defensa de la fe era la modernización imperial ante el desafío inglés, con el fin de colocar a la monarquía católica a la altura de su competidor protestante. A su vez, las enormes riquezas de la Iglesia en haciendas, fincas urbanas y capitales de préstamo, debían encauzarse al estricto cumplimiento de sus obligaciones en lugar de usarse para dar una vida de lujo a obispos y canónigos en las principales ciudades sedes de diócesis. El dinero de la Iglesia era mejor dedicado a los curas de parroquia, quienes a menudo sufrían estrecheces mientras servían las necesidades de la gran mayoría de la población en los márgenes de las ciudades y en las aldeas de campo, enseñándoles sus obligaciones. Cualquier sobrante, cualquier capital ocioso, debería ser ocupado para el giro de las fuerzas económicas que potenciaran la monarquía ante sus rivales.

¿Y qué de los numerosos conventos? En España muchos eran dedicados a la vida contemplativa. ¿Era sano que tantos hombres y mujeres cultivaran una vida de esa naturaleza cuando faltaban familias y brazos para fomentar actividades indispensables al afrontar los problemas de la monarquía? En Nueva

España, por contraste, abundaban los conventos habitualmente asociados con la administración espiritual de las doctrinas de indios o de parroquias en algunas villas y ciudades. ¿Eran demasiados? ¿Representaban un lujo que ya era incosteable? Comenzó a darse una discusión sobre los conocimientos y modo de vida de los regulares, generando a veces caricaturas de “frailes gordos” o frailes incapaces de dar un sermón inteligible, sencillo y efectivo para comunicar virtudes cristianas. Surgió el argumento de que había demasiados conventos, a veces con pocos miembros afiliados. De ese modo, pudo plantearse que debían reconcentrarse sus miembros dispersos en un menor número de conventos y que los inmuebles que quedaban vacantes pasaran a servir las necesidades de la monarquía, definidas éstas, desde luego, por la Corona.¹⁸

Muchos clérigos participaron en estos debates, frecuentemente apoyando las propuestas de cambio. Reconocían deficiencias en la situación imperante. Benito Jerónimo Feijoo, fraile benedictino radicado en Asturias, a partir de 1725 produjo una monumental obra dedicada a problematizar y ofrecer sugerencias de solución a muchas de estas cuestiones. Su *Teatro Crítico Universal* y sus *Cartas Eruditas* circularon en toda la monarquía, recibieron el beneplácito del rey en 1751 y, desde luego, fueron leídos en la Nueva España.¹⁹ Otro clérigo español, el jesuita José Francisco de Isla y Rojo, publicó en 1758 su *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Denunció los enredos verbales, infladas pretensiones culturales y opacidad de muchos sermones de regulares, lo cual les impedía llegar al corazón y al entendimiento de sus

feligreses mediante mensajes claros y directos, en el lenguaje llano de la gente. Comenzó así un largo proceso de reforma educativa del clero, con debates y nuevas orientaciones en torno a la correcta elaboración de sermones en lenguaje sencillo y directo, comprensibles incluso para feligresías de escasa educación formal.²⁰

Casi simultáneamente, en 1759, el abate Miguel Antonio de la Gándara enviaba al nuevo rey Carlos III (1759-1788) un informe que éste le había solicitado en relación con la Iglesia. De la Gándara advertía la “decadencia de la Monarquía”, señalando las deficiencias del régimen fiscal y el peso oneroso de impuestos que oprimían a la población. Particularizó la necesidad de limitar el diezmo pagado a la Iglesia. Especialmente, para aliviar a los agricultores, los principales diezmeros, sugería su supresión durante unos diez años como estímulo para la economía. Criticó el régimen de la gran propiedad agrícola, otro estorbo al despliegue de las energías económicas, y centró su atención en la necesidad de la renovación educativa. En su visión, los regulares y sus conventos debían dedicar su atención a la promoción de la enseñanza de las ciencias y los conocimientos útiles para las diversas ramas de la economía. Tal práctica sería buena para la Iglesia y el Estado, fomentaría una complementariedad innovadora.

De la Gándara, apoyando el nuevo discurso público de modernización, señaló la necesidad de facilitar los múltiples trámites eclesiásticos de la población sin ocasionar grandes gastos. En particular, deseaba evitar el envío de dinero a Roma, planteando que los trámites fueran pagados y resueltos dentro de la monarquía.

Proponía reducir los privilegios del clero y regular los cobros eclesiásticos para moderarlos. Criticaba el reclutamiento de novicios a temprana edad y postulaba que los nuevos tuvieran un mínimo de 25 años para profesarse. Pedía una nueva Secretaría de Estado para asegurar que la administración de los bienes eclesiásticos fuera mediante una sintonía de intereses entre la Iglesia y el Estado. Pero aconsejaba preservar la administración interior de la Iglesia, pues esperaba una perfecta reconciliación de intereses mutuos y no el estropicio de los derechos eclesiásticos o estatales.²¹

El espíritu de reformismo era promovido, pero dirigido con precaución, por los ministros del rey. Desde su perspectiva era indispensable fomentar los nuevos rumbos pero evitar crear focos autónomos de cambio que escaparan del control gubernamental. El estallido de la Revolución Francesa en 1789 y, sobre todo, su radicalización en los siguientes años, incrementaría los temores del gobierno ante la posibilidad de cambios incontenibles. Había motivos para su preocupación. Desde la década de 1760 surgió un nuevo periodismo que fomentó las ideas reformistas e influiría, como lo hizo antes la obra de Feijoo, en la Nueva España y en otros reinos de América. Estos periódicos, a menudo recurriendo a la sátira, criticaron la autoridad de los funcionarios reales y de los eclesiásticos cuando sus decisiones les parecían a los escritores palpablemente erradas. Con la sátira, o con preguntas malintencionadas, cuestionaban la sensatez de unos y otros, generando una perspectiva propia. En Nueva España, con tales influencias externas y simultáneamente respondiendo a las vivencias propias, la sátira se volvió

“el vehículo mediante el cual los tradicionalistas y los modernos se enfrentaron por su diferente manera de concebir el futuro de la Nueva España, pero también porque la clandestinidad favoreció la libertad para dar rienda suelta al ingenio y a la agudeza literaria”.²²

Con la Revolución Francesa aumentaba el peligro de una descomposición interna, pues Francia pasó a ser contrincante más que apoyo de la monarquía española. Y cuando no, procuraba someter al Imperio a sus propias necesidades.

En medio de estas complejas circunstancias avanzaba la reorientación del pensamiento respecto al papel del clero en la sociedad. En la Nueva España eran publicados nuevos aranceles que regulaban los montos máximos que un cura podía cobrar por la administración de servicios religiosos. En España, en 1797, comenzó a publicarse un semanario para que los curas párrocos enseñaran progresos en las técnicas agrícolas a sus feligreses. Según un historiador, “las gentes literatas del obispado [de Michoacán] eran asiduos lectores” de esta publicación. En Nueva España, como ya comenté, los curas fueron requeridos para la aplicación de la vacuna contra la viruela. Cuando Francia, ya bajo la batuta de Napoleón Bonaparte, invadió la península ibérica en 1808, una consulta al pueblo realizada por la Regencia que surgió en oposición a la ocupación, generó numerosas demandas de la población española respecto al clero. Quedaba claro que ya habían cundido los exhortos a reformas profundas y una depuración del clero para producir un nuevo tipo de clérigo austero, educado y plenamente al servicio de sus feligreses.²³

Nueva España en vísperas de surgir México como nación independiente

En materia eclesiástica, la introducción del llamado reformismo borbónico en la Nueva España tiene muchas facetas. Desde principios del siglo XVIII, la Corona procuró obtener más dinero de la Iglesia novohispana, exigiendo un subsidio eclesiástico y ensanchando la autoridad de la Iglesia diocesana sobre las órdenes regulares. Bajo la autoridad del patronato real, los obispos eran propuestos por el rey y, bajo autorización pontificia, consagrados después por otro prelado. Por ende, sus nombramientos caían directamente bajo la autoridad real y, con atención a su susceptibilidad, el rey podía escogerlos para colaborar con las nuevas políticas. Las órdenes en cambio, vale reiterar, guardaban su propio régimen de autoridad que ascendía a Roma y, por ende, tendían a conservar mayor autonomía y escapar parcialmente del control de la Corona, incluso eligiendo a sus propios prelados. Funcionaban en América a base de concesiones hechas desde el siglo XVI y los regulares insistían rigurosamente en la defensa de estos privilegios. Desde el siglo de la conquista, tanta autonomía ocasionó roces con la autoridad secular. En el siglo XVIII esto hizo crisis.²⁴

Al ir consolidándose la política de concentración del poder en la cúspide de la monarquía, bajo el rey y sus ministros directamente, era cada vez más intolerable que en el Nuevo Mundo hubiera una Iglesia cuya estructura de mando interno no obedeciera de manera cabal al rey. La orden que ilustraba mejor el poderío de los regulares y su autonomía eran los jesuitas, quienes destacaban en su manejo de haciendas. Eran singularmente importantes en la educación, sobre todo, a nivel medio y superior, e incluso jugaban un papel misionero fundamental en el norte del país. Tras una rebelión popular en Madrid y algunos otros sitios de España en 1765, con cierto apoyo otorgado por los regulares, un informe oficial (muy criticado en la historiografía reciente por sus deficiencias argumentativas y carencias en sustento documental) denunció en particular a los jesuitas, responsabilizados de desacato. En 1767 fueron rudamente recogidos de sus casas y expulsados de todos los territorios de la monarquía española, incluida la Nueva España. Como protesta, sobrevino una rebelión popular en partes de Michoacán, Guanajuato y San Luis Potosí, misma que fue suprimida con una saña inusual desde el siglo XVI.²⁵ La expulsión generó resentimientos entre la elite y el pueblo de la Nueva España, pero por orden real cualquier discusión de lo sucedido era vedada. Hay, no obstante, indicios de la circulación de comentarios críticos sobre el trato otorgado a los jesuitas y defensas de sus méritos.²⁶

Otros muchos elementos del reformismo llegaban a la Nueva España y producían reacciones variopintas. Desde 1749, sobre todo, a partir de 1753, comenzó una magna reorganización eclesiástica ordenada primero

por el rey Fernando VI (1746-1759) y continuada por su medio hermano Carlos III (1759-1788). Las doctrinas en manos de regulares debían pasar a la jurisdicción de la diócesis en que se hallaban y reconstituirse como parroquias en manos de clérigos seculares, es decir, diocesanos. La autoridad de los obispos, y del rey quien los nombraba, aumentaba en desmedro de las órdenes regulares y sus privilegios históricos. Si bien, el rey tuvo que moderar el ritmo del desplazamiento en respuesta a las quejas y los numerosos problemas administrativos, la dirección del cambio fue clara y contundente. Básicamente, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la estructura de la Iglesia novohispana ya era otra. Predominaban ahora los obispos, las diócesis y los curas de parroquia. Los jesuitas habían sido eliminados en 1767 y los miembros de las demás órdenes quedaron desmoralizados y crecientemente marginados. A menudo asumieron un papel subordinado, apoyando a los curas en sus parroquias. Algunos se secularizaron para volverse curas diocesanos.²⁷

Este cambio, amargamente recibido y denunciado por los regulares, recibió el beneplácito de los sacerdotes seculares o diocesanos, sus beneficiarios directos. Formó parte, a su vez, de una política de castellanización y mayor integración de la población indígena con los demás habitantes. Aunque los curas parroquiales debían manejar el idioma nativo, había instrucciones para promover escuelas de castellanización y enseñanza catequística, las cuales acercaran a la población indígena con sus congéneres de otro origen. En la ciudad de México hubo un esfuerzo de reorganización de la feligresía sobre una base geográfica, incorporando a

grupos étnicos distintos dentro de una misma parroquia, pues todos eran creyentes y súbditos del rey. La separación entre la república de indios y la república de españoles, referentes habituales hasta entonces, tendía a aminorarse para la homogenización y mejor administración espiritual de la sociedad. Desde luego era un proyecto ambicioso más que una realidad consumada, pero fijaba nuevas normativas que tendrían un futuro relevante.²⁸

Hubo otras transformaciones, o intentos de renovación, que trascurrían en los llamados pueblos de indios. En su afán por incidir en las prácticas populares y promover una cultura de austeridad orientada a las actividades económicas, desde mediados del siglo XVIII, los borbones emitieron una serie de cédulas u ordenamientos legales que insistían en que las tareas y la autoridad de los curas en sus parroquias eran exclusivamente espirituales. Debían cumplir sus funciones sin inmiscuirse en actividades distintas. Es decir, sus actividades autorizadas consistían en administrar los sacramentos, atender el templo y asistir a los creyentes para que sobrellevaran sus obligaciones cristianas. Los sacerdotes en Nueva España, sin embargo, habían tenido largamente algunas funciones que rebasaban el ámbito meramente espiritual. En muchas parroquias cuidaban del orden público, incluso mantenían cárceles o habitaciones de detención dentro de la casa cural y administraban castigos para disciplinar a sus fieles. Tales conductas fueron prohibidas, aunque resultaron difíciles de suprimir efectivamente, y el poder de los cabildos indígenas comenzó a afirmarse bajo el escrutinio de los alcaldes mayores, sustituidos en

1786 por subdelegados bajo el nuevo sistema de Intendencias inaugurado en ese año. Sigue siendo un tema que amerita mayores estudios a través de la Nueva España, aunque ya existen obras de gran envergadura dedicadas a la arquidiócesis de México y las diócesis de Guadalajara y Michoacán.²⁹

En la política de propiciar ahorros populares, el reformismo penetró en los pueblos campesinos desde otro ángulo, no del todo distante de lo anterior. Los alcaldes y luego subdelegados procuraron limitar los gastos religiosos de las cofradías indígenas. Estas organizaciones locales, a menudo con un carácter extraoficial sin licencia real para su creación, fomentaban y financiaban las actividades religiosas y sociales relacionadas con las devociones en los pueblos. En la nueva política, el número de fiestas religiosas celebradas debía reducirse y los gastos correspondientes moderarse. Por un lado, la nueva orientación era justificada por el énfasis en el valor del trabajo, en desmedro del ocio. Por otro, eran señalados los apremios de la Corona en sus fuertes competencias internacionales, mismas que requerían aportaciones cuantiosas para solventarlos.³⁰

La política de recabar más dinero para las causas bélicas siguió distintas rutas: el fortalecimiento en la recolección de todas las contribuciones ya establecidas y la administración directa de los cobros por funcionarios del rey; la eliminación del mayor número posible de excepciones; la creación de monopolios provechosos de ciertas actividades como el cultivo, procesamiento y venta del tabaco; o el fomento de una política de donativos a la buena causa y préstamos forzosos. Para los pueblos de indios se promovió la

vigilancia tanto de sus cofradías como de sus cajas de comunidad donde guardaban sus ahorros. En el último tercio del siglo XVIII, los pueblos debían colocar los excedentes de sus cajas de comunidad en el nuevo Banco de San Carlos (1782) que estaba al servicio del rey para solventar la deuda pública. Aparte de un rédito, debían recibir la devolución oportuna de los fondos necesarios para afrontar cualquier emergencia. A la larga, muchos pueblos vieron desaparecer importantes caudales sin compensación.³¹

Hubo mucha resistencia popular a estas políticas. Las fiestas religiosas eran promovidas por las cofradías en sintonía con las tradiciones locales y solían contar con el apoyo de los curas, quienes en tales ocasiones desplegaban su papel sacramental, su influencia social y recibían emolumentos y reconocimientos por sus afanes. En los pueblos, las festividades en torno a una devoción religiosa servían para estrechar lazos de identidad colectiva. Después de extensos preparativos, el engalanamiento del templo y la realización de la función religiosa indispensable, la celebración cedía al momento del convivio social, la comilona, el jolgorio y la animada interacción entre los fieles, habitualmente facilitada por un amplio consumo de alcohol. Escribe William B. Taylor: “Las fiestas locales o las funciones de días festivos eran actividades comunitarias particularmente importantes. Vinculadas a los días sagrados y al calendario de los santos, eran con frecuencia despliegues costosos, rumbosos y coloridos de devoción y de consumo, que liberaban a los participantes de la rutina del duro trabajo comprendido entre la siembra y la cosecha”.³²

Los gastos podían ser significativos, máxime al multiplicarse el número de fiestas religiosas celebradas de este modo. En el siglo XVIII, los funcionarios del rey presionaron para que todos los fondos públicos locales de las cofradías, sin excepción, fueran depositados en las cajas de comunidad, salvo un monto reducido para gastos religiosos decorosos. La justa medida del gasto sería determinada por los funcionarios civiles. En cambio, los pueblos preferían resguardar sus fondos en las cofradías, alegando que eran dineros espiritualizados ajenos a las cajas y, por ende, ilesos ante el pretendido depósito en el Banco de San Carlos. La Corona negaría el carácter espiritual de los fondos de cofradía y defendió su derecho a la vigilancia y orientación de tales fondos en desmedro de la autoridad de los pueblos o de sus curas. Durante décadas los pueblos lucharon en oposición a esta política, haciendo todo lo posible por concentrar sus ahorros en las cofradías, defender su autonomía y negarse a exponer sus fondos en las cajas comunitarias intervenidas directamente por el gobierno.³³

La crisis financiera de la monarquía estaba profundizándose en la década de 1790 en medio de la guerra con la Francia revolucionaria, primero, y con Inglaterra después. Para 1797, en España, la Corona comenzó un proceso de desamortización eclesiástica para enderezar las finanzas imperiales quebradas. Como la situación seguía agravándose por los conflictos internacionales, hacia 1805 la desamortización eclesiástica fue aplicada en Nueva España.³⁴

A diferencia de la Península, la Iglesia novohispana poseía mayor riqueza en capitales prestados

que en propiedades. Así, la decisión de que la Iglesia novohispana entregara en efectivo esta riqueza acumulada tuvo efectos severos para numerosos individuos y grupos en el reino. El capital eclesiástico estuvo mayormente prestado en Nueva España y hubo que recoger los préstamos que habían sido extendidos a múltiples empresas agrícolas, mineras e industriales. Devolver el capital sobre corto aviso fue difícil o incluso imposible para muchos de los deudores, ocasionándoles quebrantos o bancarrotas y pérdidas totales o parciales. Además, la Corona incluyó a las cofradías en la nueva política de desamortización, exceptuando las de indios, afectando de nuevo los fondos de los pueblos y ciudades, acumulados para sus actividades socio-religiosas. Hay fuertes indicios de que, para estos años, incluso los haberes de las cofradías de indios ya estaban seriamente disminuidos.³⁵

Esta dramática situación entró en vigor tras otro conflicto trascendente en relación con el clero novohispano. En 1795, por cédula real, había sido eliminado el fuero eclesiástico en casos de crímenes graves. Para 1799, una pugna entre el cura y el representante local del subdelegado de San Juan de los Llanos (dependiente de la Intendencia de Puebla), en el pequeño pueblo de Quimixtlán, elevó esta nueva medida a una verdadera crisis que duró hasta 1804. Aún tiempo después dejó un agrio recuerdo entre muchos novohispanos. El fiscal del crimen de la Audiencia acusó al cura de Quimixtlán de un delito de lesa majestad, punible con la muerte del responsable, porque el altercado dio lugar a golpes entre el cura y el representante, y que los indígenas de la parroquia encerraran al funcionario

civil bajo directivas del sacerdote. En el concepto del fiscal, el maltrato al funcionario del rey era equivalente a un atentado contra su Majestad.³⁶

Al encaminarse el caso al encierro del eclesiástico en una cárcel común, y al verse la determinación del fiscal a proseguir el caso con todo rigor, las autoridades eclesiásticas hicieron airadas protestas, llamadas representaciones, que fueron enviadas a la Corona en España. El caso tuvo hondas repercusiones, ya que el escándalo generó una inaudita discusión pública en un reino en el que los curas, a menudo, eran los únicos representantes del Estado o de la Iglesia, a veces, los únicos residentes no estrictamente lugareños en los pueblos de indígenas y castas en la Nueva España. Los sacerdotes solían ser criollos y gozar de relevante prestigio, siendo tratados con deferencia tanto en parroquias urbanas como rurales. Finalmente, en 1804, el rey determinó que quedara en suspenso el caso y, por ende, pendiente de resolución la implementación de la nueva legislación. Pero a partir de 1810, cuando entraron a la insurgencia numerosos clérigos, a menudo fungiendo de dirigentes del movimiento, resurgió este tema y la medida de suspensión del fuero. Ahora, hasta fue aplicado el juicio sumario contra los sacerdotes capturados en armas desde 1812. La reacción contra la medida brotó nuevamente y muchos sacerdotes protestaron por tal acción draconiana, pese a que repudiaban el movimiento rebelde de los insurgentes. La idea de sacerdotes sumariamente fusilados por sus actos políticos consternaba a la sociedad de la Nueva España.³⁷ Las certezas de la sociedad, ya fragilizadas, se erosionaron un poco más.

Los insurgentes y su visión de la Iglesia en una época agitada

No debe sorprender que el estallido de un movimiento violento en la Nueva España en 1810 ocasionara división entre los habitantes, ni tampoco que escindiera la unidad entre los eclesiásticos. Los obispos, nombrados por el rey y consagrados en consecuencia, tenían la obligación por juramento de defender al soberano y la fe. Los sacerdotes debían lealtad a ambos. Vivían, sin embargo, en medio de feligresías que a menudo apoyaban total o parcialmente la insurgencia.³⁸ Falta precisar, además, que en la cultura hispánica siempre existieron normativas teóricas, habitualmente bien conocidas por sacerdotes educados en los seminarios, que podían justificar una acción de protesta o rebelión debido a una extralimitación de la autoridad, una abierta injusticia o medidas que en su aplicación hacían daño a la sociedad.³⁹

Desde 1808, según argumentó Miguel Hidalgo y Costilla en un manifiesto de 1810, los españoles en México habían negado a los habitantes sus derechos

políticos fundamentales. En ese año, dos años antes del estallido de violencia popular bajo la dirección de Hidalgo, tropas francesas fueron enviadas a ocupar España y tomar presos a Carlos IV y su hijo Fernando VII. Al lograr su propósito, mientras muchas altas autoridades eclesiásticas y civiles de España aceptaron resignadamente la nueva situación, gran parte de la Península estalló en movimientos espontáneos para expulsar a los intrusos y restaurar la monarquía borbónica. Los criollos de la Nueva España auspiciaron un movimiento orientado en el mismo sentido. El Ayuntamiento de la Ciudad de México, cabeza del Reino de la Nueva España, organizó una discusión sobre la crisis política y convocó a una asamblea de representantes de los ayuntamientos virreinales. Era necesario definir y articular la resistencia ante Napoleón, quien había nombrado rey de España a su hermano José. En ese contexto, un golpe político-militar organizado por españoles ricos y sus criados, con el apoyo de algunos personajes de la Audiencia, tomó presos al virrey José de Iturrigaray y a miembros del Ayuntamiento de México, incluido el fraile Melchor de Talamantes, y así detuvieron el proceso. La Nueva España seguiría gobernándose como si la crisis no existiera, sin el derecho de los ayuntamientos a opinar en la materia en representación del pueblo.⁴⁰

Justificó el cura Hidalgo su movimiento con el argumento de que la legítima representación de los habitantes del reino había sido negada en medio de la crisis causada por la invasión francesa a España. Según el manifiesto de Hidalgo en 1810, fue esta represión de la organización de la sociedad novohispana ante la

prisión de los monarcas y la ocupación, lo que autorizaba el uso de la fuerza bajo su mando para afirmar el derecho natural de los habitantes del vasto y rico Reino de la Nueva España a gobernarse en ausencia de su legítimo monarca. Ahí, en ese planteamiento, era explicable el grito de “¡abajo el mal gobierno, viva el rey y viva la Virgen de Guadalupe!”, cuyo estandarte recogió en el templo de Atotonilco para ondear en su marcha y animar a sus seguidores. El movimiento comenzaba en oposición al golpe represivo, a favor del rey ausente por la privación de su libertad, y asumía la bendición y guía de la Virgen María.⁴¹

Los insurgentes seguían siendo católicos practicantes en medio de una guerra cada vez más cruenta, con numerosos actos crueles cometidos por ambas partes en conflicto. Los rebeldes, que defendían la suya como la causa justa, requerían servicios religiosos. Para vivir como católicos y morir como creyentes, debían tener acceso al apoyo de vicarios castrenses que les administrasen los sacramentos, incluyendo el de extremaunción. Desde 1812 comenzó a agitarse la cuestión de proveer de los servicios apropiados a las tropas en rebelión, sobre todo, porque los obispos negaban brindarles tal apoyo mientras estuvieran en armas. Esto dio lugar a sesudos análisis en que dos eclesiásticos distintos, afiliados con los insurgentes, argumentaron que los prelados, al negarse a atender a la feligresía en rebelión, incumplían su encargo espiritual como pastores. Ante tal abandono de sus funciones, a los ojos de estos críticos, los insurgentes poseían el derecho, según prácticas antiguas de la Iglesia, a elegir sus propios vicarios espirituales para atender a las tropas rebeldes.

Esta situación representó una ruptura dramática con la historia virreinal hasta ese momento. Mostraba una familiaridad entre los eclesiásticos con una teología que podía separar perfectamente los derechos seculares a la rebelión y la práctica religiosa. Actuar con base en esa teología sustentaba el desacato, no sólo a autoridades seculares que habían abusado de su poder, sino el desconocimiento igualmente contundente de la jerarquía eclesiástica al rendirse ante meras conveniencias políticas en desmedro de sus funciones espirituales. En este contexto, la teología servía para mermar la estabilidad de la sociedad, justificar la rebeldía y hacer zozobrar las certezas políticas y sociales.⁴²

Así, ya en 1812, surgía en México un doble eje de justificación de la acción rebelde. Algo similar había hecho el cura Hidalgo, el año de 1810, cuando negó la validez de la excomunión que comenzaba a circular en su contra, emitida por el obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, y luego refrendada por otros preladados. Los obispos excedían su jurisdicción y, por ende, la excomunión quedaba invalidada al inmiscuirse en asuntos meramente políticos, ajenos a las creencias religiosas sinceras de Hidalgo y sus seguidores. Hidalgo, en su repudio de la excomunión de 1810 y los curas de 1812, que justificaban la creación de vicarías castrenses por la sola voluntad de los rebeldes, empleaban argumentos coincidentes. La religión, históricamente sostén de la monarquía, no podía usarse legítimamente en la política partidista a favor de una sola de las partes. La fe era reclamada por los dos bandos: los insurgentes y los realistas. Ambos

afirmaban velar por los intereses de la Corona, ambos anunciaban sus acciones al amparo de la fe.⁴³ Incluso algunos realistas deseaban ampararse bajo la figura de la Virgen de Remedios, mientras los insurgentes habían alzado la imagen de la Virgen de Guadalupe. El reparo del virrey detuvo el avance de una aberrante guerra de las dos Vírgenes.⁴⁴

La erudición eclesiástica también estaba al servicio del movimiento del cura José María Morelos y Pavón. Cuando fue capturado a fines de 1815, entre sus pertenencias estaba el *Manual Compendio del Regio Patronato* (1755), publicado en España por el sacerdote poblano Antonio Joaquín de Ribadeneyra y Barrientos. Era una obra que fundamentaba históricamente los poderosos derechos del monarca español sobre la Iglesia católica en sus dominios. Era apropiado que Morelos tuviera este texto con él, porque mientras estuvo en Oaxaca como máxima autoridad, había actuado claramente para poner bajo su control a los canónigos de la catedral oaxaqueña y asegurar que ni eclesiásticos ni argumentos teológicos contrarios, apoyasen cualquier acto de resistencia a su mando. Para un gobierno católico, como lo era el representado por Morelos, sería intolerable el uso de la religión para auspiciar un movimiento de oposición.⁴⁵

En los años siguientes, entre 1816 y 1820, nuevos sucesos apoyarían estos importantes cambios en la Nueva España. Capturado en 1817 como acompañante de la expedición de Javier Mina para emancipar a la Nueva España, fray Servando Teresa de Mier poseía baúles con impresos que traía de Europa. Allí había periódicos y libros que entablaban prácticamente to-

das las discusiones de la Iglesia católica en torno a las relaciones entre religión y política. Figuraban claros argumentos en apoyo al tipo de razonamientos que habían expuesto Hidalgo en 1810 y los eclesiásticos que crearon las vicarías castrenses en 1812. Iban más lejos todavía al justificar una visión histórica distinta de la organización originaria de la misma Iglesia católica. En vez de una monarquía eclesiástica, hubo valoraciones históricas de una Iglesia temprana más democrática, incluso unas en las que curas y obispos eran electos por sus feligresías como poseedores de un poder espiritual paralelo, esencialmente el mismo con alguna deferencia a los prelados, y estos eran vistos como los pares del obispo de Roma, es decir, el sumo pontífice. El papa era contemplado como el artífice de la unión de los católicos, encargado de resolver disputas que carecieran de resolución a nivel inferior, que era el lugar preferido para ello. Para apoyarlo en esta labor, había que actuar con deferencia hacia su autoridad al resolver los diferendos en caso indispensable. Pero siempre debía preferirse la resolución de éstos a nivel local.⁴⁶

En los procesos inquisitoriales contra el antiguo canónigo de Oaxaca, José de San Martín, entre 1819 y 1820, él recurrió a esta visión histórica y a argumentos como los de 1810-1812, con el fin de justificar su actuación y apoyo al movimiento rebelde. Tales ideas expresadas coyunturalmente para defender el derecho de rebelión política, a partir de 1810, tendrían larga vida en México.⁴⁷ San Martín, Mier y otros antiguos insurgentes serían activos en la política del México independiente después de 1821 cuando Agustín de

Iturbide pudo realizar la separación de España bajo el Plan de Iguala.

Los argumentos teológicos usados en la guerra de independencia serían recordados y afectarían a otros pensadores y actores políticos. Aparecían en los dictámenes de los congresos nacionales en materia eclesiástica. Estas ideas innovadoras, en relación con los nexos entre religión y política, también eran reproducidas en la prensa. Los antiguos símbolos de la unión entre España y la Iglesia en la antigua Nueva España, fueron criticados severamente. El periodista José Joaquín Fernández de Lizardi exigió su eliminación. Incluso tuvo que modificarse la fachada de la catedral del Arzobispado para borrar cualquier referencia al respecto. De esta manera, México nacía en medio de una reflexión en curso sobre religión y política, el papel del clero, el uso de símbolos que involucraran la fe y el concepto mismo de que las ideas religiosas o la autoridad clerical podían ponerse al servicio de un partido político y una modalidad gubernamental. Las certezas desaparecían por argumentos políticos, sí, pero éstos fueron acompañados por argumentos teológicos. Clero, fe y teología, antiguos pilares de la certeza, ahora formaban parte de las incertidumbres al entablar el futuro.⁴⁸

La independencia

El planteamiento original del Plan de Iguala fue independizar a México bajo una monarquía dirigida por Fernando VII o algún miembro de su familia. Por contraste, la insurgencia de años anteriores había evolucionado hacia la declaración de una república, bajo la Constitución de Apatzingán en 1814. La captura y ejecución de Morelos, a finales de 1815, había limitado los alcances de esa transición. En 1821, Iturbide pretendía una mudanza consensuada que minimizara el derramamiento de sangre. Cuando fracasó el propósito de traer a un miembro de la casa gobernante en España, fue proclamado emperador el 18 de mayo de 1822. Durante 10 meses haría lo posible por fortalecer su legitimidad con la religión y ostentar el apoyo otorgado a su imperio por los prelados del país. Incluso lanzaría una Orden Real de Guadalupe, que asociaría a los personajes más relevantes de su gobierno con el manto de la Virgen.⁴⁹

Eran los estertores semifinales de la pretensión histórica de unir Estado e Iglesia a todos los niveles

para reforzar la autoridad de ambos y cimentar una legitimidad infranqueable, anclando así, claramente, las certezas de la sociedad político-religiosa. Pretendía Iturbide beneficiarse de estos vínculos tradicionales del poder político y social. Inmediatamente comenzaron los reproches en la prensa y por parte de los políticos con ideas distintas. Denunciaban que tales intenciones recordaban los peores momentos de la opresión monárquica en el pasado, que olían a una Europa ya caduca y discordaban con los impulsos libertarios y más ilustrados del mundo americano que surgía con la independencia. La corta duración de 10 meses del gobierno imperial parecía darles la razón. Los críticos más acerbos denostaban contra la tiranía apoyada en la religión.⁵⁰

Cuando nació la República de los Estados Unidos Mexicanos en 1824, con una composición federalista, las cuestiones atinentes a la relación Iglesia-Estado, religión-política, creyentes-ciudadanos, eran de obligada (re)consideración. En los quince años previos todas ellas habían salido a la luz pública, mientras eran discutidas y generaban acalorados debates tras un siglo de múltiples reformas. Ciertamente, México como nación-Estado surgía como república católica. Tal como la monarquía borbónica, la insurgencia y la monarquía iturbidista habían sido de naturaleza eminentemente católica. Prácticamente, el catolicismo del Estado era asunto consumado, que no requería mayor debate. El cambio, lo que estaba en plena discusión, eran los usos del catolicismo, el papel apropiado del clero, los derechos de la feligresía y los poderes del Estado en relación con la Iglesia. Estaba discutién-

dose, así mismo, la relación entre ilustración, ciencia, educación, clero y fe. ¿Podían oponerse ciencia y fe o eran esencialmente convergentes? Si eran convergentes, como la tradición católica largamente había sostenido desde cuando menos Santo Tomás de Aquino (1224/1225-1274), cualquier incompatibilidad podría adscribirse a ignorancia o a una enseñanza deficiente. Era deseable que los clérigos o los laicos encargados de la educación difundieran conocimientos actualizados con una mentalidad abierta, ajena a convicciones oscurantistas que quizá enturbiaran el carácter prístino de la fe en el pasado, pero debían eliminarse en un presente más ilustrado.⁵¹

Para los católicos mexicanos en general, y para el clero en particular, la independencia rápidamente dio lugar a una serie de nuevas exigencias. Prácticas rutineras de la fe debían someterse al cedazo del avance del conocimiento y de las nuevas modalidades políticas. En la prensa de la década de 1820-1830, muchos autores escindieron los dogmas de la fe de las antiguas prácticas habituales. Estas últimas eran criticables, mientras los primeros quedaban intocados. En vez de descreídos o ateos, que podían aparecer en Europa, en México proliferaron voces de creyentes profesos orgullosos de su fe. ¿Entonces cuáles problemas pudieron surgir? Pues, justamente, ese deslinde entre dogma y prácticas era el meollo del conflicto. Las prácticas eran llamadas habitualmente “disciplina”, es decir, una simple manera de actuar como católicos, pero no tenían ninguna relación orgánica con el dogma. Esa idea, que estaba generalizándose, relativizando los usos acostumbrados en materia religiosa, alarmó

a una parte importante de la jerarquía católica y a muchos sacerdotes.⁵²

Como lo expresó José Joaquín Fernández de Lizardi, cuya activa vida publicista recorrió todo el periodo independentista hasta su muerte en 1827, el feligrés era ciudadano y tenía derecho de opinar en materia religiosa. Incluso podía dudar de las afirmaciones de sacerdotes prominentes en cuestiones que no eran dogmáticas y, por ende, estaban sujetas al debate. La teología misma tenía intérpretes distintos, insistía, con encontradas opiniones, y hubo una historia de errores cometidos por diversos teólogos católicos. Lizardi refería esto para justificar el debate en torno de la disciplina o prácticas, y cualquier cuestión atinente a la relación religión-política. Este escritor repudiaba que algún sacerdote interviniera en tales asuntos para declarar hereje a un individuo. Consideraba tal actuación un abuso de poder, incluso cuando las sentencias al respecto provenían de la misma jerarquía eclesiástica. La Iglesia debía respetar las discusiones entre ciudadanos creyentes y el derecho a realizarlas. Lo contrario era importar al México contemporáneo las prácticas opresivas de la vieja Europa monárquica. Fernández de Lizardi cultivaba las mismas problemáticas que habían agitado, en la década anterior, Miguel Hidalgo, Servando Teresa de Mier, José de San Martín y otros.⁵³

Tales planteamientos, que eran apoyados por numerosos pensadores y políticos, alimentaron una crisis importante en las relaciones entre México y la Santa Sede. Ésta no había reconocido la Independencia y estaba más bien alineada con la Santa Alianza, que deseaba retornar a su pasado monárquico a un mun-

do cambiante. La Santa Sede estaba vinculada con la monarquía de Fernando VII mediante un concordato o tratado formal. El concordato reconocía los derechos de Fernando VII sobre la Iglesia en América, privilegios que incluían nombrar obispos e intervenir en otros nombramientos eclesiásticos. También daba algunos derechos al monarca sobre los recursos financieros de la Iglesia.⁵⁴

Todavía en 1824, un breve papal exhortó a los habitantes de América, antiguos súbditos de la monarquía española, a regresar a la fidelidad. En México abundaron los repudios a tal injerencia, juzgada como una extralimitación del poder papal. Eclesiásticos y laicos coincidieron en sus airadas refutaciones. Igual que en la época de la insurgencia o el imperio de Iturbide, había clara conciencia de áreas sensibles de separación entre política y religión y las limitaciones al ejercicio legítimo del poder religioso por el clero local (o la Santa Sede).⁵⁵

Los gobiernos y los congresos mexicanos deseaban que Roma desconociera cualquier pretensión de Fernando VII a los territorios americanos y que reconociera el derecho de México a ejercer el patronato. Este refería al conjunto de privilegios que un soberano ejercía sobre la Iglesia en sus dominios. Aunque habitualmente el ejercicio del patronato había sido autorizado mediante un concordato formal entre la Santa Sede y un soberano, a lo largo del siglo XVIII se había fortalecido el argumento de que era un derecho inherente a la misma soberanía. Si podía reforzarse este argumento con otros de origen teológico, como la idea de que el patrono derivaba sus derechos de las

acciones de fundar y cuidar los establecimientos de la fe en un dominio, de proteger la fe, mejor todavía. Era usual la técnica de combinar argumentos de diversa índole, al estilo de un abogado que reúne pruebas de todo tipo para justificar una sentencia.

Los congresos mexicanos, divididos entre representantes que consideraban que el patronato era un derecho del soberano y otros que aseguraban que requería una concesión por concordato, hasta 1829, fueron incapaces de acordar instrucciones y hacerlas llegar al enviado mexicano a Roma para tratar con la Santa Sede. Finalmente, en una situación cuyos detalles son todavía confusos, llegaron dichas instrucciones ese año al representante diplomático nacional ante Roma, en medio de presiones mutuas entre el canónigo Francisco Pablo Vázquez y la curia romana, y profundas frustraciones de ambas partes. *Motu proprio*, el papa nombraría obispos para México, es decir, por voluntad propia, sin un explícito reconocimiento de la independencia. Pero estos obispos no serían vicarios apostólicos, directamente dependientes de la Santa Sede, sino preladados en pleno ejercicio de su poder, aceptando así que México era un país de antigua práctica católica cuyos derechos debían reconocerse.⁵⁶

La crisis, sin haberse resuelto, recibía una parcial solución. La cuestión del patronato quedaba pendiente. Ciertamente, Roma había nombrado, por voluntad propia, los mismos clérigos propuestos por el gobierno mexicano para sendos obispados. Es decir, la Santa Sede consentía las propuestas del gobierno de la nueva nación. Roma no pretendió sustituir los candidatos por individuos de su propia preferencia. Pero el origen

del patronato, y los derechos explícitos que implicara, quedaban pendientes.

En este contexto es comprensible que la crisis estallara nuevamente en 1833, cuando un gobierno liberal desplazara a la administración de Anastasio Bustamante. Éste, quien había sido vicepresidente del mandatario Vicente Guerrero, participó en su derrocamiento y formó un gobierno propio de 1830 a 1832. El gobierno bustamantista, en el que el ministro más relevante era Lucas Alamán, buscaba eliminar los roces entre la Iglesia y el Estado, así como satisfacer las necesidades eclesiásticas para realizar nombramientos y promociones tras años de desorganización, bajas de personal asociadas con el proceso independentista y el retiro de los sacerdotes ancianos. Muchos clérigos habían muerto o regresado a España. Hubo catedrales con pocos canónigos y muchas parroquias sin cura propio. Advenía una clara intención de reforzar a la Iglesia, en función de fortalecer al Estado. Una vez más, el antojo de las antiguas certezas.⁵⁷

Las concesiones hechas al clero por el gobierno de Bustamante-Alamán, que auspiciaban cierta autonomía eclesiástica frente al gobierno, facilitando el nombramiento de curas para las parroquias y canónigos en los cabildos catedrales, molestaron a los que defendían el derecho del Estado al patronato y su ejercicio de derechos soberanos sobre el clero, incluidos sus nombramientos. Querían una república católica, pero una donde el Estado fuera el máximo poder. Además, desde finales de la década de 1820, a través de la federación, existía la percepción de que había pocos obispados, sólo 10, frente a las 19 entidades estatales

creadas en 1824, las cuales crecieron a 20 en 1829. En la práctica, esto hacía que la educación superior tendiera a concentrarse en esas ciudades catedraticas. Así mismo, los diezmos recolectados en toda una diócesis que abarcara jurisdicciones de varios estados, se concentraban en la capital de sólo uno de ellos. Comenzó el impulso por asegurar que cada estado tuviera su justa proporción de los diezmos, que fueran creadas más diócesis y que la educación y las obras públicas de cada estado fueran favorecidas con su porción decimal correspondiente. Las autoridades eclesiásticas, habitualmente, consideraban tales procedimientos como un atentado a su autoridad, ya que las iniciativas procedían de los políticos estatales.⁵⁸

El congreso de 1833-1834 canceló las concesiones hechas al clero bajo la administración Bustamante y aprobó una serie de leyes orientadas a asegurar su supremacía en relación con la Iglesia. Los gobiernos de diversos estados actuaron en sintonía con tales determinaciones. Como en tiempos del imperio de Iturbide, era clara la condena liberal de cualquier complicidad entre un partido político y el clero. Pero, ciertamente, todos los políticos deseaban amparar sus propuestas políticas con la sanción religiosa. Tanto el temor a la apropiación de la fe como al apoyo clerical a alguno de los contrincantes, radicalizaron el discurso y generaron reproches mutuos. Los liberales fueron acusados de ser claramente anticlericales, los contrarios de retrógradas.

Para solventar la agobiante deuda pública, el nuevo Congreso nacional incluso elaboró una ley de desamortización de la propiedad eclesiástica, misma

que finalmente quedó sin aprobarse. Desde 1827, en varios estados (Zacatecas, Guanajuato, San Luis Potosí), había sido apoyada la idea de que cualquier estado mexicano, soberano bajo la constitución federalista de 1824, tenía el derecho de erigir su propia diócesis sin consulta ni autorización por parte de la Santa Sede. Y en el Congreso nacional de 1833, el cura y diputado jalisciense José de Jesús Huerta, suscribió la idea de que el patronato era inherente a la nación, sin necesidad de un concordato por parte de Roma.⁵⁹

Esta situación alimentó una creciente zozobra política. El Congreso nacional contempló la supresión de los fueros eclesiástico y militar, en reconocimiento de la igualdad ciudadana ante la ley. Miembros del ejército unieron su preocupación a la de muchos eclesiásticos. Les resultaba inaceptable tal propuesta y defendieron su derecho a cortes y procedimientos judiciales propios, con el fin de mantener los privilegios que largamente habían gozado. Sus servicios a la nación excedían, en su opinión, los del ciudadano particular. Su repudio a los cambios tuvo ecos en los estados. Muchos gobiernos estatales hallaban dificultad para ejercer control sobre sus entidades bajo la constitución federalista que otorgaba numerosas libertades a los ayuntamientos constitucionales. La dispersión política que los ayuntamientos producían al interior de diversos estados preocupaba a las elites estatales que no lograban afirmarse pese a medidas orientadas a reducir el número y poder de los municipios.⁶⁰

Entre la jerarquía eclesiástica, la oficialía militar y las elites estatales, creció el deseo de detener las reformas liberales del Congreso federal e incluso refor-

mar la constitución. Los movimientos para remover al gobierno liberal de 1833-1834 y suplantarlo por uno más afín al mantenimiento de la tradición y el orden, dio lugar a que el presidente Antonio López de Santa Anna, que una vez electo en 1832 había cedido el poder, en buena medida, a su vicepresidente Valentín Gómez Farías, reasumiera el cargo con una postura más conservadora.

Desde 1835, después de tomar el poder, las fuerzas que auspiciaron este cambio discutieron el rumbo del país. Sin lograr pleno consenso, gravitaron en la dirección de un centralismo moderadamente liberal y, en 1836, convinieron en las Siete Leyes, un documento constitucional para normar la nueva situación. Puestas en vigor el 1 de enero de 1837, estas leyes debían poner las bases para solucionar múltiples problemas, entre ellos, lo atinente a la Iglesia y sus relaciones con el Estado. Este propósito, como otros que fueron definidos por los políticos del momento, fracasó.

Nuevamente, los roces entre Iglesia y Estado, incluso los debates en relación a toda la dinámica del ejercicio de la fe en México, siguieron dándose. La mancuerna entre Iglesia y Estado, religión y nación, clero y funcionarios, seguía en las condiciones deterioradas de los años previos, pese a las intenciones de recomponerla para restaurar la solidez perdida y las certezas a la sociedad mexicana. Independientemente, el compromiso religioso de los mexicanos seguía firme, como han demostrado diversos estudios. Los actos públicos solían combinar funciones eclesiásticas y civiles, clérigos y funcionarios prosiguieron en intensas interacciones, los templos seguían engala-

nándose para las ceremonias religiosas, los santuarios eran frecuentados por piadosos devotos como todos los años anteriores, e incluso los ricos, medianos y pobres, criollos, mestizos e indígenas (ahora todos, constitucionalmente, ciudadanos en igualdad ante la ley), mantenían en casa sus crucifijos, imágenes, reliquias y altares como recordatorios y reflejo de sus más profundas convicciones y el respeto a las tradiciones religiosas de sus antepasados. Mientras había conflicto en torno a la Iglesia y el papel de la religión a nivel de la gran política nacional, las prácticas de las personas y los grupos sociales evidenciaron una permanencia notable. En 1844, el liberal Guillermo Prieto podía celebrar que la fe de los mejores poetas religiosos mexicanos, José Joaquín Pesado y Manuel Carpio, carecían de la duda y la incertidumbre sobre el futuro que marcaban aún la mejor poesía religiosa europea.⁶¹

Los gobiernos centralistas

El proyecto fundamental del centralismo republicano, que comenzaba, era restablecer el orden. Las Siete Leyes especificaban que, para ejercer el patronato en materia eclesiástica, el gobierno negociaría previamente un concordato con la Santa Sede. También, el centralismo pretendía reducir los costos del gobierno de los estados y disminuir la autonomía de las entidades estatales y sus municipalidades. Las legislaturas locales fueron reducidas en tamaño, los municipios perdían su autonomía y el derecho a votar y ser votado era condicionado a ciertos requisitos de propiedad, riqueza o educación. Los gobiernos centralistas intentaron cobrar los impuestos con mayor eficacia para enderezar las finanzas públicas y evitar así cualquier atentado a los bienes e intereses eclesiásticos. Iglesia y ejército volverían a ser baluartes de la legitimidad y estabilidad del Estado, cimiento de las certezas de la nación. Tan pronto fuera posible, un concordato con la Santa Sede estrecharía los nexos entre el Estado y la Iglesia con la plena validación papal. Parecía inminente la

consolidación de una república central sólida, con algunas garantías liberales y la reconstrucción del orden perdido. En definitiva, un fin a la incertidumbre.⁶²

Estas pretensiones resultaron, sin embargo, mayormente incumplidas en los siguientes años. Rebeliones federalistas debilitarían al gobierno de la primera etapa centralista y conducirían a un nuevo documento constitucional en 1843, las Bases Orgánicas, que concedían un poco más de autonomía local. Pero los debates en la prensa seguían preocupando a los congresistas como fuente de inestabilidad. Las Bases preveían la elaboración de una ley de imprenta que sancionaría publicaciones que, a juicio de las autoridades, atentaran “contra la religión, contra la moral y buenas costumbres; [por] provocación a la sedición y á la desobediencia á las autoridades; ataques a la independencia y forma de gobierno que establecen estas bases, y cuando se calumnie á los funcionarios públicos en su conducta oficial”.⁶³

A corto plazo mejoró el cobro de impuestos, pero los gastos para lograrlo desequilibraron las finanzas. Además, siguió adelante el debate público en torno al papel de la Iglesia en la nueva sociedad. En 1839 fueron muy discutidas las *Obras Sueltas* del sacerdote José María Luis Mora, famoso liberal exiliado en París desde 1835. El autor las hizo llegar a México, donde se difundían argumentos favorables al claro deslinde de las actividades de la Iglesia y el Estado, así como la plena asunción por éste del papel dirigente en los asuntos públicos. Mora criticó la tendencia de la Iglesia a inmiscuirse en los asuntos temporales de la sociedad, argumentando que la misión eclesiástica era

únicamente espiritual. Había ecos aquí de argumentos empleados en tiempos del reformismo borbónico. Dos años después, en 1841, un diputado de Jalisco al Consejo nacional que sustituyó al congreso, defendió el derecho de la república a desamortizar los bienes eclesiásticos. Resucitaba, en medio del centralismo, uno de los temas del desesperado gobierno imperial de principios del siglo. Para enderezar las finanzas públicas del México independiente, los diputados habían discutido la misma medida en el Congreso de 1833-1834 sin haber podido aprobarla.⁶⁴

Quedaba claro que persistieron las discusiones que condujeron a la caída de aquel gobierno liberal y a la transición al centralismo en 1835-1836. Además, el mismo gobierno centralista topó con severas dificultades para negociar un concordato con la Santa Sede. Ésta no cedía derechos al gobierno mexicano sin pedir concesiones mutuas. Roma, para reconocer el ejercicio del patronato por el Estado mexicano, deseaba restablecer la coacción legal para el cobro del diezmo, suprimida en 1833, y asegurar que fuesen respetados legalmente los votos de profesión de frailes y monjas. El Congreso había retirado esa última garantía ese mismo año de 1833. Cuando el representante mexicano en Roma pareció favorecer el acuerdo, fue informado por su gobierno que tales medidas eran ya imposibles de restablecer en México, porque la opinión pública las repudiaba. El gobierno rechazaba firmar un tratado concordatario que le causara problemas con la población nacional. Como resultado, fue imposible firmar un concordato.⁶⁵

En 1844, la presión fiscal del presidente Antonio López de Santa Anna sobre empresarios, clero y población en general, propició un amplio repudio y el consiguiente levantamiento contra su gobierno. El centralismo había fallado en estabilizar la república. El proyecto de unir las fuerzas vivas del país (empresarios, ejército y clero), en torno al proyecto gubernamental para recrear la mancuerna político-religiosa de Patria y Altar, había fracasado. Además, pese a los deseos del presidente, tampoco tuvo éxito la reconquista de Texas, separada de México en 1836 cuando comenzó el centralismo. En 1845, después de la caída de López de Santa Anna, Texas fue incorporado a Estados Unidos. Dentro de un año, México y Estados Unidos entablaron una guerra que condujo a la ocupación primero de una franja importante del país al sur de Texas, y luego a la invasión por Veracruz y la toma de la capital de la república en septiembre de 1847. Los días habituales del festejo independentista fueron ensombrecidos por los invasores.⁶⁶

Durante la guerra, y en los primeros días de la ocupación de la capital, la lucha contra las tropas extranjeras fue atizada por sermones del clero y conceptos religiosos manejados por líderes políticos, igual que por sacerdotes que urgían a los habitantes a defender la fe de sus antepasados, la virtud de las mujeres y sus familias, y la independencia del país frente al enemigo invasor y sacrílego. Hubo motivos inmediatos de agravio, como la profanación de recintos sagrados y objetos religiosos por los norteamericanos, y resabios de la lucha pasada entre países católicos y protestantes. En lo inmediato, las tropas invasoras causaron no-

tables destrozos en los templos católicos, así como el robo de copones y otros objetos del servicio religioso. Anteriormente, la monarquía hispánica había luchado largos siglos con la Inglaterra protestante y la propaganda religiosa fue usada por ambas partes. Si bien, Estados Unidos ya estaba desprendido del dominio inglés, el protestantismo (referido habitualmente en la prensa mexicana como las sectas protestantes) seguía caracterizando su vida religiosa. Era relativamente fácil revivir la guerra de denuestos con un pasado no tan lejano.⁶⁷

La posguerra y el agravamiento de las incertidumbres

Cuando las tropas invasoras fueron retiradas de México, en 1848, la situación nacional quedó endeble. Pese a la indemnización de quince millones de pesos que Estados Unidos acordó pagar y el compromiso de absorber sustanciales deudas de México con ciudadanos estadounidenses, las finanzas mexicanas no sanaban. Para enderezar la situación, entre 1853-1854, López de Santa Anna, nuevamente en la presidencia, decidió vender La Mesilla a cambio de diez millones de pesos. Cundió la indignación. Pero, primordialmente, los debates de la posguerra giraron hacia la creación de un modelo de nación viable y resistente a futuro contra un nuevo expansionismo de Estados Unidos o las pretensiones de otros países. Las oraciones cívicas en las celebraciones septembrinas eran lúgubres, con intimaciones de que la independencia nacional podría ser insostenible ante la desunión interna, la debilidad económica y las desbordadas pretensiones de Estados Unidos sobre los territorios del norte mexicano. Un orador invocó la necesidad de levantar “las ruinas del edificio social, ó al menos de la parte que nos ha quedado”.⁶⁸

Sermones y discursos patrióticos, a menudo casi indistinguibles, amonestaban a los mexicanos por sus fallas cívicas y sus pecados públicos, los cuales habían mermado la fortaleza de la república y expuesto al país a la agresión externa. Abundaban los llamados a la unión y la convergencia de todos los sectores sociales, en esfuerzos cívicos y religiosos para reconstruir un país claramente percibido como débil y amenazado por dentro y fuera. En su pastoral del 15 de mayo de 1847, el obispo de Guadalajara, Diego Aranda, llamaba a la derrota en la guerra como una “amenaza a nuestra nacionalidad”, y la asociaba inmediatamente con el decaimiento de los valores católicos en la conducta de los mexicanos.⁶⁹

En medio de tales temores, reproches, dudas y escaso optimismo, comenzó a enraizar profundamente la idea de que México había equivocado su camino a partir de la independencia. En vez de conservar una relación sana con su pasado e introducir paulatinamente medidas de cambio y modernización prudentes, el país se había precipitado hacia un rompimiento radical, adoptando el modelo republicano de Estados Unidos. Los ataques a la histórica mancuerna entre Iglesia y Estado formaban parte de este desvarío. Ante el señuelo del progreso que representaba el vecino del norte, los mexicanos abandonaron su pasado monárquico y repudiándolo creyeron que eran aptos para la democracia norteamericana. El reformismo religioso disfrazaba, según sus críticos, coqueteos con el protestantismo. A los ojos de los nombrados ahora explícitamente conservadores, el desengaño de la población debía ser total después de ver que Estados Unidos era un dudoso amigo de México, que sus intereses condu-

ieron a ese país a provocar la guerra y absorber parte del territorio nacional después de ocupar el país, y que con toda probabilidad pretenderían más apropiaciones a futuro. La venta de La Mesilla, en 1853, por el gobierno del general Antonio López de Santa Anna, sólo pudo haber reforzado tal argumento. Además, había un acuerdo general de que México había lucido débil en la guerra y, evidentemente, fue incapaz de parar las pretensiones de su contrincante.⁷⁰

Los conservadores aseguraban que querían preservar lo que quedaba del país, restableciendo los vínculos con su pasado y sus tradiciones. Curiosamente, eran renuentes a mencionar la política borbónica en materia religiosa, si bien, al tocar el punto denostaban las medidas de Carlos III y Carlos IV a fines del siglo XVIII y principios del XIX, referentes al fortalecimiento del poder real sobre la Iglesia, al apartamiento del clero de los asuntos temporales y la desamortización de los bienes eclesiásticos. Rehusaban validar argumentos que justificaban el reformismo que databa de esa época y que prosiguió con el liberalismo. Desvinculaban la necesidad de modernizar el país de cualquier requerimiento de reformas eclesiásticas, en medio de las duras competencias internacionales. Olvidaron los argumentos externados por los insurgentes para objetar los usos políticos de la religión. Ahora, claramente, planteaban la reconstrucción de la mancuerna Iglesia-Estado, religión-nación, funcionarios civiles y clero patriótico.⁷¹ Urgía reconstituir las fortalezas (y las certezas) de la nación.

Desde el centralismo, los gobiernos habían reforzado al ejército y procuraron fortalecer a la Iglesia.

Incluso comenzó entonces la discusión de un posible retorno a la monarquía. En 1846, en vísperas de la guerra con Estados Unidos, hubo una conspiración monarquista fallida. Ahora, en la posguerra, los críticos conservadores propusieron ahondar las pautas generales de esa política y crear una nueva narrativa de la nación. México, en vez de asemejarse a Estados Unidos, compartía una tradición más apegada a la experiencia europea. Sufrió de poca integración territorial y la población estaba profundamente diferenciada étnica y lingüísticamente. Los estadounidenses eran protestantes e individualistas, y sus instituciones guardaban sentido y funcionalidad frente a su pasado y preferencias. México podía, en cambio, verse mejor en el espejo de la monarquía constitucional francesa. Deseaba libertades, pero dentro del orden. Era un país católico. La monarquía fue pilar de su estabilidad pasada y la fe católica formó un vínculo indispensable para conservar y fortalecer la nacionalidad y la paz pública, sustentando un elemento civilizador compartido por todos los habitantes, indistintamente de su raza, lengua, clase social o ubicación geográfica. En México, el catolicismo sobresalía como más que una creencia religiosa, pues simultáneamente era todo un conjunto de valores y comportamientos sociales. La fe daba trascendencia a los valores cívicos y así animaba un comportamiento adecuado en la sociedad. También fijaba la liturgia practicada en todos los servicios religiosos que normaban la vida de los fieles y los unía en numerosas actividades que estrechaban los vínculos sociales. El catolicismo se erguía, en esta visión, como la base de una sociabilidad gregaria, asociativa, muy

alejada del individualismo yanqui. Faltaba recuperar las fortalezas del pasado y proyectarlas al futuro.⁷²

Nacía, en estas consideraciones, una nueva visión del país que debía resurgir de una vergonzosa derrota y alzarse en búsqueda de nuevos aliados y derroteros. Dando la espalda a Estados Unidos, México debía mirar hacia Europa, quizá hacia Francia, para encontrar un aliado fiable. Requería, tal vez por un tiempo prolongado, una alianza con un país cuyo progreso no fuera a costa del territorio mexicano, un país que fuera respetuoso de su religión y su composición social, capaz de identificarse con su necesidad de restablecer nexos con su pasado sin obstruir avances razonables en el presente. La ecuación política para este México nuevo incluía: aliado europeo, ejército nacional fuerte, Iglesia católica restaurada en su papel rector de la nación, y la religión como ánimo y guía de los valores cívicos. Éste era el nuevo modelo de Estado-nación. En 1853, efectivamente, el gobierno de Antonio López de Santa Anna debía lanzar este proyecto mediante un gobierno centralista a la cabeza de las fuerzas vivas: militares, empresarios e Iglesia. Este gobierno, a su vez, debía finalmente concertar el concordato anhelado con la Santa Sede y quizá transitar hacia la monarquía bajo un personaje de la realeza europea.⁷³

Este proyecto de gobierno y de nación tropezó rápidamente con fuertes problemas. Personajes fundamentales del mismo fallecieron a unos meses de su inicio: el ministro de Guerra, José María Tornel, y Lucas Alamán, el ministro de Relaciones. Por diferencias en torno a la política financiera, salió del gobierno el ministro de Hacienda, Antonio de Haro y Tamariz, pues el presidente

impedía que afectara los bienes eclesiásticos. Pronto López de Santa Anna, hallándose sin esos asesores de mayor visión, recurrió a una política de impuestos y gastos excesivos, represión política y falta de concierto efectivo con las fuerzas vivas que, supuestamente, eran la espina dorsal del proyecto. El obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, abandonó su puesto en el Consejo de Estado. El grandioso proyecto lucía pies de barro. Las incertidumbres persistían; el concordato volvió a quedar sin convenirse.⁷⁴

La debacle del último gobierno de López de Santa Anna, que degeneró en una dictadura rapaz y opresiva, produjo una reacción amplia en la sociedad. El Plan de Ayutla del 1 de marzo de 1855, convocó a la población a remover al dictador y retornar a un régimen constitucional. ¿Qué pasaba con la religión y el clero en este llamado? El Plan y su posterior modificación del 11 de marzo, omitían precisiones en la materia. El constitucionalismo se prestaba a distintas interpretaciones y la participación de diferentes fuerzas políticas. Sin embargo, en el nuevo gobierno predominaron primero los liberales puros y, una vez que renunció el presidente Juan Álvarez (8 de septiembre 1855), los liberales moderados asumieron la dirección. La convocatoria a la elección del congreso en 1856, por primera vez en la historia de México, excluyó de votar o ser votado a los eclesiásticos. Hasta entonces, las únicas exclusiones clericales referían a los regulares, por considerar que tomaban un voto de obediencia a su orden que contradecía el libre albedrío que debía gozar un ciudadano en su actuación política, o bien a preladados y sacerdotes que ejercían jurisdicción eclesiástica incompatible con un cargo de elección.⁷⁵

El gobierno de Ayutla

Los inicios de la Reforma fueron notablemente inciertos debido tanto a la indefinición de propósitos en el Plan de Ayutla como a la división notable entre los liberales. El deseo de retornar a un gobierno constitucionalista, después de que López de Santa Anna había abusado de su poder y gobernado sin constitución desde 1853, fue un reclamo general. Menos compartido era el deseo de una transformación radical de las estructuras del país. Desde luego, el ejército y la jerarquía eclesiástica pretendían conservar sus fueros, mismos que les otorgaban privilegios ante la ley mediante sus cortes particulares. Éstas les aseguraban guardarse de cualquier escándalo popular por la conducta de sus miembros pero, así mismo, solía garantizar un tratamiento deferencial, con una tolerancia mayor a sus delitos y la asignación de penas leves al aplicar castigos. Aseguraba a la Iglesia un amplio grado de autonomía en sus asuntos. Para los empresarios y los grupos adinerados, un trastorno asociado con cambios bruscos arriesgaba poner en peligro sus negocios y haberes.

En cuanto a gran parte del pueblo urbano y rural, las prácticas religiosas eran eje de la sociabilidad de sus vidas, además de elemento constitutivo de su fe.

En el breve periodo bajo el poder presidencial de Juan Álvarez, del 4 de octubre al 8 de diciembre de 1855, fue aprobada la llamada Ley Juárez del 23 de noviembre. El ministro de Justicia, Benito Juárez, pretendía ordenar el sistema jurídico de las cortes con esta ley, pero al hacerlo eliminó el fuero eclesiástico en materia civil y lo volvió opcional en materia criminal. Es decir, en caso de delito, un sacerdote podía optar a favor de ser procesado por las autoridades del Estado si así lo prefería. Respecto a los militares, el fuero quedaba restringido a sus personas, mientras antes alcanzaba a sus familiares y servidumbre, y ahora sólo aplicaba en cuestiones directamente relacionadas con su desempeño militar. Una vez asumida la presidencia por Ignacio Comonfort, el 25 de junio de 1856 fue aprobada la llamada Ley Lerdo. Esta ley, promovida por Miguel Lerdo de Tejada, ministro de Hacienda, exigía la desamortización de las tierras eclesiásticas, las cuales debían venderse a sus inquilinos o, en caso contrario, a algún apostador en subasta pública. También pretendía que las tierras que correspondían a los propios de los pueblos fuesen repartidas entre los individuos de la comunidad o subastadas, y extendía tal pretensión a las tierras de las cofradías que costeaban actividades religiosas y sociales afines.⁷⁶

Cuando sesionó el Congreso Constituyente el 17 de febrero de 1856, los congresistas tuvieron que decidir si restablecían la Constitución de 1824 con algunos cambios, a propuesta del gobierno del presi-

dente Ignacio Comonfort, o procedían a la elaboración de un documento constitucional nuevo. Optaron por la segunda opción, incorporando lo fundamental de la Ley Juárez y la Ley Lerdo, de reciente emisión. Los congresistas discutieron la introducción de la tolerancia religiosa, si bien, dando un trato privilegiado al catolicismo como la religión histórica del pueblo mexicano. Aquí, pese al predominio indiscutible de los diputados liberales, resultó imposible reunir una mayoría de votos favorables. El artículo propuesto quedó descartado, lo que condujo a que, por primera vez en la vida constitucional de México, en la constitución resultante de 1857 faltó un artículo que precisara el vínculo entre la nación y la religión católica. El poder político y la religión quedaron desamarrados de su histórica mancuerna. Sin embargo, acorde con la tendencia que había prevalecido claramente desde las llamadas Reformas Borbónicas, la constitución reconoció numerosos puntos en que el Estado tenía derecho de intervenir en asuntos concernientes a las prácticas religiosas. La supresión del vínculo y tales puntos serían motivo de polémica. Las certezas quedaban más remotas y las incertidumbres crecían.⁷⁷

La Constitución de 1857 fue jurada por las altas autoridades civiles del país el 5 de febrero y, a finales de marzo, fue enviada para su juramento a todos los gobiernos estatales y municipales. También los mandos militares debían jurarla. Sobrevino una crisis notable, porque muchos individuos entraron en conflicto entre su lealtad patriótica a las autoridades civiles y su convicción de que la constitución introducía novedades peligrosas para su fe. Rápidamente, la jerarquía

eclesiástica dictaminó que la constitución extralimitaba el poder legítimo del Congreso y atentaba contra las libertades de la Iglesia y la debida protección del catolicismo. Los prelados fueron más lejos y amenazaron con la excomunión a todo aquel creyente que prestara el juramento constitucional o, en caso de ya haberlo hecho, omitiera retractarse públicamente. Jefes militares y miembros de los gobiernos municipales comenzaron a dimitir de sus cargos para evitar entrar en contradicción con sus convicciones religiosas y sufrir la excomunión.⁷⁸

La crisis que había comenzado a evidenciarse desde las leyes Juárez y Lerdo, objetadas ambas por la jerarquía eclesiástica, fue profundizándose. El presidente Comonfort, cuyos poderes bajo la nueva constitución fueron limitados, dudó en poder mantener la paz y el orden en el país, en medio de la zozobra debida al forcejeo entre los defensores y los detractores de la constitución. Ya había tenido que reprimir rebeliones como la que estalló bajo el Plan de Zacapoaxtla en Puebla, el 12 de diciembre de 1855. Muchos liberales moderados temían que la situación fuera inmanejable, máxime que los mismos liberales estaban divididos en puntos importantes de las reformas. Tales moderados sostenían no sólo la necesidad de mantener la unión de Iglesia y Estado, pese a los ya consabidos puntos de fricción, sino también restringir las reformas a cuestiones sobre el fuero y la desamortización. Estos temas les parecían medulares para defender la igualdad ciudadana y promover el crecimiento económico. Tuvieron serios reparos, sin embargo, ante cualquier medida que asociaban con

la invasión de la autoridad de la jerarquía eclesiástica en los asuntos que les eran propios. Buscaban la conciliación, incluso a expensas de efectuar cambios más profundos.⁷⁹

El 19 de diciembre de 1857, antes de que la nueva constitución hubiera cumplido un año en vigor, Comonfort y sus allegados colaboraron con un golpe de Estado conducido por jefes militares, bajo la demanda de que fuera descartada la nueva carta magna. Comonfort, supuestamente, quedaría como presidente mientras la constitución fuera reformada u otra elaborada. Pero, el 11 de enero, fue marginado y privado de su libertad, sustituyéndolo el general Félix Zuloaga. En claro desquite, liberó a Benito Juárez, que como presidente de la Suprema Corte era sucesor a la presidencia y había sido puesto bajo arresto. Éste, al huir hacia el Bajío, acabó provocando una realineación entre los liberales. Muchos moderados, presionados por los sucesos dramáticos y el encumbramiento de las fuerzas anticonstitucionales, definieron un nuevo rumbo. Manuel Doblado, gobernador de Guanajuato y connotado moderado, puso sus energías y su milicia estatal al servicio del gobierno juarista y el rescate de la constitución reformista.⁸⁰

Al estallar la guerra civil, la religión y el clero estuvieron al centro del conflicto. Como había sido claramente planteado en el periodo de posguerra que siguió a 1848, desde la nueva perspectiva conservadora, México tenía una constitución histórica. Ésta era eminentemente católica y colocaba a la Iglesia y al clero como pilares de la nacionalidad y el orden. Como era orgánica, y antecedía a cualquier constitución escrita,

ningún documento constitucional moderno podía vejarla legítimamente. Las constituciones de 1824, 1836 y 1843 habían respetado estos límites. En cambio, la de 1857 era atentatoria y, por ende, ilegítima a los ojos de los conservadores. El rechazo del episcopado a negociar las diferencias y llegar a un acuerdo político, imposibilitó una componenda. Por otra parte, la anuencia de Comonfort a realizar una reforma constitucional o una nueva constitución fracasó con el golpe efectuado por el general Félix Zuloaga.

México había llegado a la guerra civil más brutal de su historia, misma que duraría de 1858 a 1860, para luego prolongarse en medio de una intervención francesa entre 1863 y 1867. Curiosamente, la opción de separar Iglesia y Estado, de distanciar nación y religión, gozaba todavía de relativamente poco apoyo. Francisco Zarco promovió esa fórmula como la más sana para la Iglesia y el Estado. Lo contrario, la unión de política y religión, era justamente la ecuación que, desde la Independencia, promovía la lucha en torno al signo de tal mancuerna. Desde entonces, como en la época de la insurgencia, las fuerzas en pugna exigían la alineación de la Iglesia y la religión con sus intereses. Ahora, al ser impugnados por los contrarios, al igual que los antiguos insurgentes, los liberales exigían servicios religiosos (incluso neutralidad) y, desde luego, reconocimiento de su legitimidad en lo político y lo religioso. En la opinión de Zarco, este forcejeo constante era malo tanto para la Iglesia como para el Estado. Lo mejor sería dar plena libertad a una y otro para cumplir con sus metas en la sociedad según sus propios criterios.⁸¹

El empate en torno a la Constitución de 1857, así como la guerra indecisa que tardó muchos años en dar la victoria a una de las partes, crearon las condiciones para un rompimiento definitivo de la mancuerna Iglesia-Estado, religión y patria. Mediante una serie de leyes dictadas desde Veracruz en 1859-1861, el gobierno de Benito Juárez fijó las nuevas normativas de separación de los dos poderes históricamente unidos. Nacionalizó los bienes eclesiásticos e impuso severos condicionamientos en cuanto al ejercicio público de la religión. Ésta, en vez de ser pública y nacional en adelante, sería privada e individual. Cuando menos, este era el marco de la nueva legislación, que sólo recibió la sanción del Congreso nacional hasta 1873.⁸²

Como han evidenciado los estudios dedicados a la Intervención Francesa y el Segundo Imperio de Maximiliano de Habsburgo entre 1863 y 1867, ni los franceses ni el emperador austriaco hallaron una fórmula para restaurar la mancuerna Iglesia-Estado a gusto de todas las partes. Los franceses aprobaron las leyes de Reforma y Maximiliano intentó acordar las bases del largamente buscado concordato con la Santa Sede, pero fracasó en su esfuerzo. La política eclesiástica de los intervencionistas e imperialistas topó con el rechazo de las mismas fuerzas que favorecieron su arribo. Los conservadores mexicanos deseaban que permaneciera la constitución histórica de la nación (con repudio a la constitución de 1857, calificándola de espuria), y abominaban las concesiones que los franceses primero, y Maximiliano después, hacían a las reformas liberales.⁸³

Los mexicanos en el largo proceso de forcejeo y eventual rompimiento entre Iglesia y Estado

La larga crisis revisada aquí se dio en medio de las competencias y guerras atlánticas del siglo XVIII y siguió como problemática de la formación nacional en el XIX. En realidad, los problemas del imperio español del cual la Nueva España formaba parte, habían comenzado a detectarse y analizarse desde el siglo XVII. Las políticas que surgieron en el siglo XVIII y que fueron retomadas en el XIX, se orientaron a propiciar el crecimiento de la economía, la centralización del mando político, la subordinación de todas las fuerzas sociales a esa dirección única y, singularmente, a la conservación de la mancuerna Trono y Altar, convertida luego, en el XIX, en Patria y Altar o Patria y Religión. Tan largo periodo vio la paulatina maduración del pensamiento reformista. En el siglo XVIII, el reformismo aprovechó el surgimiento de los estudios sobre economía política que involucraron a intelectuales de distintos países. Buscaban casos ejemplares de éxito o fracaso en las

políticas públicas y, mediante el cotejo de experiencias en un espíritu internacional, procuraban develar leyes o principios que podían utilizarse para fomentar cambios positivos.

Las llamadas Reformas Borbónicas formaron parte de este proceso en España y su imperio, y la Nueva España respondió de diversas maneras. Un defecto notable de dichas reformas fue su elaboración preponderante desde Madrid, con un interés mayor en el conjunto imperial y los intereses entendidos desde España. En todo caso, tanto en la Península como en Nueva España, surgieron críticas agudas a diversas reformas. También hubo participación en el espíritu innovador para evaluar los problemas fríamente y proponer cambios. Los clérigos jugaron papeles protagónicos en esta nueva dinámica, al lado de los pensadores seculares.

Cuando sobrevino la independencia de México y la creación de un nuevo Estado-nación, este proceso continuó con el novel compromiso de crear un gobierno nacional capaz de defenderse internacionalmente, a la vez que brindase bienestar a su población. Desde la irrupción de las fuerzas francesas en España en 1808 y la eventual convocatoria a Cortes en 1810, como parte de este proceso, comenzó un nuevo experimento constitucional y de gobierno representativo. En 1814, Morelos y los constituyentes del Congreso de Chilpancingo crearon la Constitución de Apatzingán, un documento constitucional republicano frente a la monárquica Constitución de Cádiz de 1812. La Inquisición fue suprimida con el nuevo constitucionalismo a partir de ambos documentos. En consecuencia,

aumentó la discusión pública sobre temas políticos, religiosos y educativos.

En las décadas anteriores a 1810, no todo apuntaba al constitucionalismo o a la Independencia de México, pero sí hay numerosos indicios de una participación crítica en las reformas que se daban. Desde luego, como ya comenté, los regulares protestaron la secularización de sus doctrinas y retrasaron ese cambio, logrando mantener algunos espacios propios, si bien, con un número menor de doctrinas y conventos. Por lo acerbo del conflicto generado, algunas protestas o representaciones fueron anónimas. Por ejemplo, una representación anónima de 1766 defendió las grandes aportaciones de los regulares a la monarquía y denunció, por contraste, las notorias deficiencias del clero diocesano en la Nueva España. Llamativamente, tuvo el apoyo del virrey en ese momento, ejemplificando que los virreyes y otros funcionarios de la Corona en Nueva España podían estar en contra de determinadas reformas, e incluso contrariarlas con su conducta, dando apoyo a los sectores sociales agraviados localmente.⁸⁴

Años después, cuando la Corona introducía el sistema de Intendencias en Nueva España, con relevantes cambios asociados, un funcionario mediano, antiguo alcalde mayor, elaboró un manuscrito analizando la situación y proponiendo revertir algunos de ellos. En cuanto a los regulares, también formuló algunas observaciones. En su opinión, los frailes desplazados por las reformas eran “los verdaderos curas de almas”. Desde su remoción, “no sólo ha decaído el culto divino, sino que el estado ha perdido enteramen-

te las reducciones y pueblos de indios y españoles, habiendo costado tantos desvelos y fatigas su excepción. En aquel tiempo estaban los templos de Dios con la decencia debida y con sobrados ornamentos. Hoy se encuentran iglesias indecentísimas y sin ornamento alguno, porque los curas los han consumido y cuanto dejaron los religiosos. En aquel tiempo eran los indios católicos y civiles y en el día son por desgracia idólatras y bárbaros”.⁸⁵

Por los conceptos expresados en su escrito es claro que uno de los criterios que empleaba para hacer sus juicios sobre las reformas era su viabilidad y utilidad. Si no eran, según su juicio, funcionales en la Nueva España, si no fueran útiles para cumplir con sus metas de reformas como el nuevo sistema de Intendencias, si el sistema ya en vigor rendía mejores resultados, carecía de sentido efectuar los cambios. Este escritor concebía la existencia de una “constitución de este reino”, “nuestra constitución”, de modo que el virreinato ya poseía instituciones propias por su carácter histórico y, según su apreciación, de probado valor. Era distinta “de los reinos y monarquías de la Europa”, siempre “con arreglo a las leyes fundamentales publicadas y mandadas observar cerca de dos siglos ha para la dirección y gobierno de las Américas”. En su visión, el clero regular tenía un papel que cumplir en el reino y la ampliación del sistema diocesano había resultado un lamentable fracaso.⁸⁶

Una actitud distinta aparece en la propuesta de reforma de los métodos de estudios del joven Miguel Hidalgo y Costilla, en 1784. Hidalgo estaba motivado por el pensamiento que apuntaba a renovar los saberes

y le preocupó en particular la teología. Demostraba su conocimiento de las tradiciones teológicas, los autores prominentes y los debates más actualizados en su momento. Proponía combinar lo mejor de la teología escolástica con lo que llamaba la teología positiva. Es decir, refería la necesidad de fundar el pensamiento religioso en los documentos históricos de la Iglesia, como la Biblia, y otros textos sagrados como los concilios y los escritos de los grandes teólogos, utilizando un método crítico y evitando meras especulaciones sobre cuestiones imposibles de resolver o, quizá, finalmente inútiles. Años después, Miguel Hidalgo sería conocido como uno de los mejores teólogos de la Nueva España y, como ya referí, pudo utilizar su conocimiento para refutar a las autoridades eclesiásticas que lo excomulgaron, ya que lo acusaron de delitos políticos y no de herejía.⁸⁷

En 1812, dos sacerdotes poco conocidos, Sabino Crespo y José María Cos, fueron los individuos que dictaminaron la respuesta de los rebeldes ante la negativa de la jerarquía eclesiástica a prestar servicios religiosos a las tropas insurgentes. Ambos eran doctores que ilustraban su conocimiento de los debates a través del mundo católico de su época y podían emplear así la historia eclesiástica y la teología para defender el derecho de los rebeldes políticos a los sacramentos. Y lo hicieron. Como mencioné, Servando Teresa de Mier y José de San Martín actuarían en forma similar en los siguientes años. Prácticamente, Mier importó una biblioteca de escritos europeos referidos a religión, clero y política. En su defensa, San Martín citó la corriente teológica que refutaba el carácter vertical y

monárquico de la Iglesia, y ésta la concebía en términos de procesos electivos y autoridades con poderes paralelos. Justificaba tanto su inconformidad política como su apoyo a los servicios religiosos de los insurgentes en ese horizonte.

San Martín llegaría a ser liberado de su detención y ofrecería un sermón en la catedral de Guadalajara en 1821 para celebrar la proclamación de independencia por parte de Iturbide.⁸⁸ Después fue diputado en el Congreso constituyente.⁸⁹ Fray Servando también sirvió como diputado y, en 1825, publicó un importante folleto negando la autoridad del pontífice para oponerse a la independencia de México y para pedir fidelidad hacia Fernando VII de España.⁹⁰ Nuevamente, el argumento fundamental fue que el poder del papa era espiritual. Carecía de autoridad para interferir en la decisión política de los mexicanos de proclamar y sostener su independencia.

Sólo algunos sacerdotes manifestaron tan públicamente la necesidad de realizar deslindes de esta naturaleza. Y desde luego, muchos eclesiásticos nacidos en Nueva España defendieron la soberanía de Fernando VII hasta 1821. Es indisputable, no obstante, que hubo debate al interior del clero, el cual siguió después de la Independencia. Una vez declarada ésta, la gran mayoría del clero la aceptó. Pero en 1827 estalló el caso de fray Joaquín Arenas, quien fue responsabilizado de urdir una conspiración para reintegrar a México a la Corona española. Tanto Arenas como otros eclesiásticos afines fueron enjuiciados y ejecutados. El fuero, ya cuestionado en 1795 y 1812, no los salvó. Hubo otros casos menores.⁹¹ Ilustran que había debate

y posturas encontradas en la Iglesia y cierta tendencia hacia la adopción de criterios reformistas, como la supresión del fuero. Más común que tales actos de rebeldía, que sí reaparecían en coyunturas de conflicto acerbo, era la actuación del clero en sermones patrióticos y oraciones cívicas, celebrando la Independencia e incluso dándole una lectura religiosa. Eran oradores selectos en un país que todavía conmemoraba su independencia como un acto de justicia divina y permitía su participación en funciones públicas tanto cívicas como religiosas.

Sorprenderá hoy día, quizá, que los sacerdotes fueran oradores tan apreciados por el público en la primera mitad del siglo XIX, tal y como lo habían sido en el siglo anterior. Como intermediarios naturales, en la cultura católica de la época, entre lo divino y lo humano, lo espiritual y lo temporal, eran llamados a conciliar ambas esferas de la experiencia humana y hacer que los sucesos del día fueran comprensibles en el horizonte de lo eterno. Si la jerarquía eclesiástica había rechazado la disidencia y los llamados a la independencia entre 1810 y 1820, ¿cómo era plausible que, a partir de 1821, aceptara y promoviera esta magna mudanza en la vida de México? Los exégetas idóneos del momento eran los eclesiásticos. Al establecer el imperio bajo Agustín de Iturbide o transitar hacia la república federal, o bien, al convertir ésta en república centralista, faltaba la palabra consoladora y explicativa del sacerdote. En medio de confrontaciones extranje-ras era esperada la guía sacerdotal mediante sermones apropiados.

Sería imposible abordar la enorme gama de sermones patrióticos y oraciones cívicas impartidos por sacerdotes en esta época. La mayoría, con toda seguridad, jamás fueron impresos. Quizá, muchos quedaron en archivos poco frecuentados o desconocidos como simples notas de confección del discurso respectivo. De los impresos, algunos cifraron su atención en personajes del momento, como Agustín de Iturbide, y el hallazgo de una fórmula de conciliación social para llegar a la independencia. Otros elogiaron las excelsas cualidades de la Constitución de 1824. Hacia 1827, en tiempos de la agitación electoral y coincidente con la fecha conmemorativa del traslado de los restos de los héroes de la Independencia a la catedral cuatro años antes, no faltó un sermón que recordara los pecados de los primeros libertadores al provocar la división de la población y auspiciar el derramamiento de sangre. El orador del momento sugería que, pese a las buenas intenciones de aquellos dirigentes, debían expiar sus penas en el purgatorio por tales yerros.⁹²

Entrando a la década de 1830, en medio de reformas que afectaban a la Iglesia, hubo sermones amonestando a la población por su indiferencia religiosa y los costos que implicaba, pues entregaban al país a un reformismo peligroso. No faltarían llamados a rectificar los errores. Pero jamás hubo una sola voz entre el clero. Hubo clérigos reformistas en 1833-1834, y más adelante. En 1841, en medio de tendencias anticentralistas, fue denunciado el clero parroquial de Jalisco por su supuesta afiliación liberal-federalista. Falta un estudio de sus sermones, si es que los hubo, en esa coyuntura. Quizá habría que buscar la correspon-

dencia del clero jalisciense. Cuando en 1846 México encaraba la invasión de Estados Unidos, una oración cívica del cura del sagrario de Guadalajara invocaba la necesidad de fortalecer al país mediante el retorno a la república liberal. Otra oración cívica del cura de Colima exigió el restablecimiento de las libertades republicanas. Inmediatamente, surgieron folletos que lo acusaban de hereje por vincular a la religión con una única fórmula política. Al decir de los contrarios, la religión católica era compatible con todo tipo de gobierno político.⁹³ Parecían los detractores reivindicar, sin embargo, políticas autoritarias o monárquicas. En el campo republicano liberal, por contraste, sermones como aquellos eran celebrados.

Hacia la década de 1850, las cosas se pusieron todavía más agitadas. Entre 1853 y 1855, Antonio López de Santa Anna condujo un gobierno que comenzó como una gran coalición de fuerzas políticas variadas, para luego terminar en una terrible dictadura rechazada por todos. Sectores importantes del clero primero apoyaron al gobierno, sólo para después alejarse de él o rechazarlo por completo. Hasta el momento, el discurso y la actuación del clero en ese periodo carecen de un análisis detenido. Sin embargo, el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, ha sido estudiado arrojando la imagen de un pensador eclesiástico ambivalente, quien primero participó en el gobierno como miembro de su Consejo de Estado, para alejarse pronto de él. Munguía, según el mismo análisis, buscaba la fórmula política de una república que acomodara a la Iglesia en un lugar especial de la vida pública como rectora espiritual de la sociedad, pero repudiaba el

patronato republicano como sujeción de la Iglesia y a la monarquía por su carácter opresivo.⁹⁴

La prensa tuvo muchos debates en torno a la relación entre religión y política, clero y Estado. La religión era mayormente aceptada como fundamento de la moral cívica y cimiento de la educación nacional hasta 1857. A través de múltiples reformas educativas, la religión mantuvo su lugar céntrico en la docencia. En cambio, proliferaron críticas al clero. Lejos estaba, sin embargo, el rechazo de toda injerencia clerical en la educación. Todavía a finales de la década de 1840, el político liberal Francisco Zarco argumentó que el clero mexicano era más ilustrado que en Europa y que serviría bien a la patria si participaba más ampliamente en la labor educativa. De hecho, en los nuevos Institutos de Ciencias y Artes, o Institutos Literarios, colaboraron numerosos clérigos.⁹⁵

En medio de la guerra con Estados Unidos, el apoyo de la Iglesia al gobierno fue tema importante. Muchos clérigos abanderaron la lucha y algunos sirvieron con las armas en la mano. Más espinosa fue la desamortización, discutida como posible solución para recabar fondos urgentes. Aun así, tuvo el apoyo del ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, el sacerdote Andrés López de Nava. Desde luego hubo refutaciones con vehementes condenas teológicas pero, igualmente, razonadas defensas del clero que explicaron el uso provechoso de los bienes eclesiásticos, su contribución a la vida social, cultural y económica de los mexicanos, y lo inoportuno de procurar venderlos, en medio de una guerra, con una economía en descenso. También hubo negociaciones sobre prés-

tamos y adelantos de dinero de algunas catedrales. Las decepciones de la guerra afectaron a la Iglesia, ya que hubo críticas severas alegando que el clero no hizo lo suficiente, defendiendo más sus intereses que los de la patria, o incluso, como en el caso de Puebla, que colaboró con el enemigo para salvar sus edificios y servicios.⁹⁶ Sin embargo, el pensamiento eclesiástico y sus actuaciones eran multifacéticos, jamás de un solo signo. Clérigos y laicos defendieron juntos una postura u otra. Nunca fue una lucha de laicos por un lado y clérigos por el otro.

Cuando habían sido promulgadas las llamadas Ley Juárez y la Ley Lerdo en 1855-1856, y otras más como la Ley Iglesias en 1857, la cual garantizaba servicios eclesiásticos gratuitos para los pobres, siguió dividiéndose el clero y expresándose de manera encontrada, igual que los grupos políticos y civiles. Mientras los obispos respondían con enojo y fuertes condenas a tales leyes y a la Constitución de 1857, hubo sacerdotes que pelearon con las fuerzas liberales en la guerra civil que estalló en 1858, o bien, defendían la causa liberal. El obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, disciplinó a individuos de este tipo.⁹⁷ Pero cuando salió exilado al final de la guerra de Reforma en 1860, Espinosa demostró que él mismo entretenía pensamientos ambivalentes.

En vez de dirigirse a Roma, como otros prelados lo hicieron, el obispo de Guadalajara visitó Estados Unidos, asistió a una conferencia episcopal católica en Nueva York y recabó información sobre los avances del catolicismo en ese país históricamente protestante donde, además, constitucionalmente estaban separa-

dos Iglesia y Estado. Siempre como clérigo pulcro y comprometido, en su camino a Roma Espinosa escribió a su arzobispo, Lázaro de la Garza y Ballesteros, para sugerir que la solución estadounidense podía ofrecer una lección interesante y prometedora para la Iglesia mexicana. Pese a tanto haber apoyado la Iglesia mexicana a la mancuerna Patria y Altar, sugería, ésta sólo había recibido resultados amargos.⁹⁸ La implicación parecía ser que tanto el Estado como la Iglesia podían sobrevivir a la separación, al fin del Antiguo Régimen y al advenimiento de una nueva época plena de incertidumbres, escindiéndose definitivamente el cimiento de la verdad única en el país.

En resumidas cuentas, presenciemos una dinámica similar en varios periodos históricos desde mediados del siglo XVIII hasta la mitad del XIX. Tanto en la Iglesia de la monarquía hispánica del siglo XVIII, de la cual la Nueva España era parte singularmente importante, como en el proceso independentista y la formación del Estado-nación mexicano hasta la Reforma, la religión y el clero formaron parte del debate público, incentivaron la polémica y fueron partícipes en todas las discusiones en torno a las reformas necesarias y urgentes para responder a los desafíos de su momento. Destaca que el clero jamás habló con voz unánime, desde una única perspectiva, y tuvo siempre tanto abanderados como también críticos entre la población laica. Políticos relevantes, incluso en el Congreso Constituyente de 1856, defendieron a la religión, unos reclamando simultáneamente el derecho de efectuar reformas en las prácticas, otros abogando por apegarse al tradicionalismo.

Es justo decir que si en el Antiguo Régimen la unión de la Corona y el Altar, la religión, la sociedad y el Estado, era vista como el engarce necesario de la estabilidad, dejó paulatinamente de cumplir ese papel desde el siglo XVIII y en el XIX. Ante los retos internacionales, y luego los de la independencia y formación del Estado-nación mexicano, se esfumaron los asideros que debían fundamentar esos nexos. La relación entre los factores político-religioso-social seguía como parte fundamental de las reflexiones en la prensa, en los púlpitos y en los documentos gubernamentales, pero la fórmula para combinarlos a satisfacción de toda la sociedad resultó elusiva y, finalmente, imposible.

Si la unión de religión y Estado, clero y nación, era el cimiento del Antiguo Régimen, el siglo XVIII testimonió su desgaste creciente. Como las anclas de un gran buque, fueron aflojadas para enderezar la nave, fueron reposicionadas, y cuando los cambios pasaron a mayor celeridad con la insurgencia y la independencia, incluso llegaron a romperse las gruesas sogas del amarre. La fe de la nación, lejos de la deriva, seguía firme. Los diálogos persistieron, pero los debates para atinar en una nueva fórmula de ligadura resultaron incapaces de generar el enlace deseado. En la mayoría de los países de América Latina, hubo conflictos similares a lo sucedido en México. Muchos también sufrieron problemas de amenazas externas y descomposición interna, pero quizá ninguno tanto como México. Llegaron a fórmulas de eventual entendimiento entre Iglesia y Estado, a menudo, sin completa separación.

En México, tras décadas en busca de un acomodo entre las demandas del Estado y los reclamos de la

Iglesia, sólo una atroz guerra civil produjo una fórmula con resonancias en algunos países de Europa. Ese entendimiento, esa fórmula, fue que los destinos de Iglesia y Estado, religión y nación, debían separarse, cuando menos formalmente. Un divorcio para que cada miembro de la pareja buscara el acomodo que más le conviniera. Mientras muchos contemplaron que esto era una pérdida para el Estado y una debacle para la Iglesia, Francisco Zarco sostuvo que era la base para la mayor libertad, y eventual fortaleza, de uno y otra. Opinó que, con la separación, México ponía en práctica una nueva ecuación de convivencia que daba un ejemplo para otros países. Jamás aceptó que ese modelo implicara la supeditación de una de las partes.

Lo que sí parece claro es que el antiguo régimen de certezas, basadas en la granítica unión de Iglesia y Estado, había cedido su lugar a una nueva realidad. México y los mexicanos entraban a la segunda mitad del siglo XIX sin las pretendidas certidumbres del pasado. Si el Estado estaba libre para buscar sus modalidades a futuro, la Iglesia y el clero lo eran igualmente. Quizá fue oportuno porque, desde entonces, los desafíos del país no han disminuido. Puede argumentarse que crecieron. Posiblemente mayor estabilidad, si no certezas, fueron el producto de la separación.

Revisando el largo proceso caracterizado por el reformismo centralizante desde el siglo XVIII y el forcejeo entre organización nacional federalista y centralista en el XIX, resulta evidente que México entró durante este periodo en una revaloración crítica de su pasado. Estimulado por la necesidad de responder,

primero dentro de la monarquía hispánica y luego en el modelo de Estado-nación, a la creciente competitividad del mundo atlántico, el país transitó hacia las incertidumbres, ambivalencias y tanteos que algunos han señalado como la típica experiencia y paradoja de la modernidad. Ese tironeo creciente entre el deseado retorno a la tradición por unos, específicamente, las certezas de la unión de Patria y Altar, alternaba con los impulsos de redirección nacional hacia un régimen político caracterizado eventualmente por la separación de ambos al buscar la libertad tanto del Estado como de la Iglesia.

El poder civil, caracterizado por su reformismo, orientó sus miras al liberalismo y las implicaciones de la soberanía popular. Ésta, aunque declarada desde principios del constitucionalismo moderno en la década de 1810-1820, quedaría en adelante como desafío carente de un claro y efectivo opositor en la Iglesia y su jerarquía que advenían finalmente a su propia autonomía. Faltaría explorar con mayor cuidado los demás obstáculos que impedían su implementación en la vivencia de la nación. La Iglesia, por su parte, conservó una presencia en esta fracturada realidad, y la religión, a menudo escapándose del control clerical y sin aliarse claramente con una fórmula política, sobrevivió holgadamente la separación. Puede decirse, incluso, que la Iglesia y la religión encararon sus propios desafíos de reorganización y reajustes mediante la crítica a la tradición y la discusión de las exigencias del presente y futuro. Esta modernidad, colocándose entre la Patria y el Altar, obligó a ambos a la política incierta de redefinir su presente y, quizá, domar su futuro. México y los

mexicanos pisaban el “terreno inestable” que representaba la “irresoluble tensión entre el progreso y lo perdido”. Se les desvanecían las certezas de la “unidad orgánica” y confrontaban la realidad, “fragmentada e inestable”, de las sociedades modernas.⁹⁹

Notas

- 1 Rafael de Vélez, *Apología del trono y el altar*, Madrid, Imprenta de Cano, 1818, p. 476.
- 2 Michael J. Callahan, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1984, p. 3.
- 3 Véase Patricia Seed, “El cambio en las posiciones de la Iglesia y de la Corona”, en *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta/Alianza Editorial, Colección Los Noventa, 1991, pp. 201-217; Oscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las Reformas Borbónicas, 1758-1772*, México, El Colegio de Michoacán, 1987; “El poder y la potestad del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, IIH-UNAM, 2010, pp. 53-68.
- 4 Mazín, “El poder y las potestades del rey...”, pp. 53, 61 y 64.
- 5 Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII-XX)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”/Diputación Provincial de Alicante, 1991.

- 6 Nancy M. Farriss, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, traducción de Margarita Bojalil, México, FCE, 1995; David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, traducción de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1994; William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Óscar Mazín y Paul Kersey, 2 vols., México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación/El Colegio de Michoacán, 1999; María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), "Presentación de Francisco Cervantes Bello", en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, IIH-UNAM, 2004.
- 7 William B. Taylor, "Formación sacerdotal", en *Ministros...*, vol. 1, pp. 125-130; Óscar Mazín, "Cabildos catedrales y repúblicas urbanas en Nueva España, siglos XVII y XVIII", en Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores (coords.), *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, México, IISUE-UNAM, 2016, pp. 91-116; Joel Pérez Mendoza, "La Real Expedición Filantrópica de la Vacuna contra la viruela y el papel del clero en la diócesis de Chiapas (1803-1821)", en *Revista de Historia*, núm. 85, 2022, pp. 234-255; Martha Eugenia Rodríguez, "Costumbres y tradiciones en torno al embarazo y al parto en el México virreinal", en *Anuario de Estudios Americanos*, t. LVII, núm. 2, 2000, pp. 501-522.
- 8 José María Portillo Valdés, "Entre la historia y la economía política: orígenes de la cultura del constitucionalismo", en Carlos Antonio Garriga Acosta (coord.), *Historia y Constitución: trayectos del constitucionalismo hispánico*, México, CIDE, 2010, pp. 27-57.
- 9 Antonio Muñoz, *Discurso sobre Economía Política...*, Madrid, Imprenta de Joaquín de Ibarra, 1769, pp. XXVII, LIX, 67, 182, 241, 245-246 y 248.

- 10 Iván Escamilla González, “La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España...*, p. 121.
- 11 Iván Escamilla González, “El arzobispo Lorenzana: la Ilustración en el IV concilio de la Iglesia mexicana”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, IIH-UNAM/ICSyH-BUAP, 2005, p. 142.
- 12 Rafael Castañeda García, “Ilustración y educación. La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII)”, en *Historia Crítica*, núm. 59, pp. 145-164.
- 13 Gabriel Torres Puga, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2010, p. 538.
- 14 Iván Escamilla González, Matilde Souto Mantecón y Guadalupe Pinzón Ríos (coords.), *Resonancias imperiales: América y el Tratado de Utrecht de 1713*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/IIH-UNAM, 2015; Pedro Damián Cano Borrego, “La expansión rusa en el noroeste de América, la guerra hispano-rusa de 1799 y sus repercusiones en el Virreinato de Nueva España”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 2, 2019, pp. 61-90; Mónica Toussaint Ribot, “Un siglo de conflictos”, en *Belize: una historia olvidada*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 27-39; Antoni Picazo Muntaner, “Las presiones francesas y británicas en el norte de Nueva España tras Utrecht”, en Agustín Guimerá Ravina y Víctor Peralta Ruiz (coords.), *El equilibrio de los Imperios: de Utrecht a Trafalgar*, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2005 pp. 155-165; “El impacto de las

- guerras nativas en el norte de Nueva España”, en *Revista Illes Imperis*, núm. 12, pp. 7-18.
- 15 Antonio Morales Moya, “La nobleza española en el siglo XVIII”, en *El mundo hispánico en el siglo de las luces*, vol. 1, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 207-232.
 - 16 Véase María Victoria López-Cordón, “Bases institucionales y sociales de la acción exterior española en el siglo XVIII”, en Carmen María Cremades Griñán (ed.), *Actas del I Simposium Internacional Estado y Fiscalidad en el Antiguo Régimen: Murcia, junio de 1988*, Murcia, Proyecto Erasmus/Universidad de Murcia, 1989, pp. 165-176; “Instauración dinástica y reformismo administrativo: la implantación del sistema ministerial”, en *Manuscripts*, núm. 18, 2000, pp. 93-111.
 - 17 Maximiliano Barrio Gozalo, “El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII. El Informe de Macanaz y la respuesta de los obispos”, en *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea*, núm. 22, 2002, pp. 47-62; Brian Connaughton, “La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM/BUAP, 2014, pp. 351-396.
 - 18 Brian Connaughton, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia: religión y vida cotidiana*, México, IIH-UNAM, 2008, pp. 189-214; Maximiliano Barrio Gozalo, “Reforma y supresión de los regulares en España al final del Antiguo Régimen (1759-1836)”, en *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea*, núm. 20, 2000, pp. 89-118; “El clero regular en la España de mediados del siglo XVIII a través de la ‘Encuesta de 1764’”, en *Hispania Sacra*, núm. 47, 1995, pp. 121-169.

- 19 Salvador Cruz, “Feijoo en México, notas de asedio”, en *El P. Feijoo y su siglo*, España, Universidad de Oviedo, 1966, pp. 47-54; Ernesto de la Torre Villar, “Estudio preliminar a la Bibliotheca Mexicana”, en Ana Carolina Ibarra (introd. y selec.), *Ernesto de la Torre Villar, 1917-2009. Textos imprescindibles*, México, IIH-UNAM, pp. 303-564.
- 20 Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003.
- 21 Sobre De la Gándara, véase Brian Connaughton, “Los escritores de dos orillas y los hilos compartidos de una crisis: regeneración imperial y la creación de un Estado-Nación”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, IIH-UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”-BUAP, 2017, pp. 393-452.
- 22 Isabel Terán Elizondo, *La sátira y otras formas de crítica o subversión en la literatura novohispana*, México, Factoría Ediciones, 2015, p. 10. También véase Ruth Wold, *El Diario de México, primer cotidiano de Nueva España*, Madrid, Gredos, 1970.
- 23 William B. Taylor, “Disputas por aranceles”, en *Ministros...*, vol. 2, pp. 631-664; Elisabel Larriba y Gérard Dufour (selec. e introd.), *El Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los Párrocos (1797-1808)*, Valladolid, Ámbito Ediciones, 1997; Elisabel Larriba, “Contribution du clerge a la redaction du Semanario de Agricultura y Antes dirigido a los Párrocos”, en Jacques Soubeyroux (dir.) *L’Espagne du XVIIIe siecle. Economie, societe, ideologie, culture*, Saint-Etienne, Publications de l’Université de Saint-Etienne, 1997, pp. 217-233; Fernando Díez Rodríguez, *Prensa agraria en la España de la Ilustración*,

- Madrid, Imprenta del Servicio de Publicaciones Agrarias, 1980; Emilio La Parra, “La opinión nacional sobre reformas eclesiásticas ante la convocatoria de Cortes (La «Consulta al país» de 1809)”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 181, cuaderno II, 1984, pp. 229-251; Moisés Guzmán Pérez, “José Antonio de Soto Saldaña: libros y lecturas de un abogado ilustrado en Valladolid de Michoacán”, en *Estudios del pensamiento novohispano*, Memoria XVIII, 2005, p. 211; “José Antonio de Soto Saldaña. Vida y lecturas de un conspirador”, en *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 4 (240), 2011, pp. 1979-2024.
- 24 Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, IISUE-UNAM/Bonilla Artiga Editores, 2012; Óscar Mazín, Margarita Menegus y Francisco Morales, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, IISUE-UNAM/Bonilla Artiga Editores, 2010; Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, IISUE-UNAM, 2009.
- 25 Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán/IIH-UNAM, 1996.
- 26 María de los Ángeles Pérez Samper, *La razón de Estado en la España del siglo XVIII: la expulsión de los jesuitas*, Valencia, Real Sociedad Económica de Amigos del País, 2000, pp. 389-410; María del Carmen Aguilar Guzmán, *Una religiosidad cuestionada: las polémicas sobre los cultos y devociones jesuitas. Ciudad de Puebla, 1765-1808*, México, UAM-I, tesis de Maestría en Humanidades (Historia), 2009; “Reformas y disyuntivas en el Obispado de Puebla: las voces críticas de sacerdotes ilustrados, 1750-

- 1800”, México, UAM-I, tesis doctoral en Humanidades (Historia), 2017; Gabriel Torres Puga, “El falso sobrino del papa: un plan contra el obispo de Puebla durante la expulsión de los jesuitas”, en *Historia Mexicana*, vol. 65, núm. 3 (259), 2016, pp. 987-1043; *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, pp. 123-192.
- 27 William B. Taylor, “La secularización de las parroquias”, *Ministros...*, vol. 1, pp. 119-123; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México 1749-1789*, México, IIH-UNAM, 2015; Óscar Mazín, “Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán”, en *Relaciones*, núm. 26, pp. 23-34; Adriana Rocher, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”, en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez (coords), *La iglesia hispanoamericana, de la colonia a la república*, México, IISUE-UNAM/Pontificia Universidad Católica de Chile/Plaza y Valdés Editores, 2008, pp. 71-97.
- 28 Marcela Saldaña Solís, “La orden de San Francisco frente a la secularización parroquial, 1760” y “Expediente sobre separar de los curatos y doctrinas a los regulares”, en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, IISUE/UNAM, 2009, pp. 395-412; Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, 1996, pp. 45-88; Antonio Rubial, “¿El final de una utopía? El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial de la ciudad de México”, en Jesús Paniagua Pérez (ed.), *España y América entre el barroco y la ilustración, 1722-1804: II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana, 1804-2004*, España, Universidad de León, 2005, pp. 277-291; Dorothy Tanck

- de Estrada, “Castellanización, política y escuelas de indios en el Arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”, en *Historia Mexicana*, vol. 38, núm. 4 (152), 1989, pp. 701-742; “Estrategias de los gobernantes indios”, en *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 449-530.
- 29 William B. Taylor, “Reformas borbónicas que afectaron al clero parroquial”, en *Ministros...*, vol. 1, pp. 29-33; *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa/CONACYT, 2003.
- 30 William B. Taylor, “Cofradías”, en *Ministros...*, vol. 2, pp. 449-481; David A. Brading, “Devoción y desviación”, en *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, pp. 183-191; David Carbajal López, *Cuerpo profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el siglo de las luces*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/CU Lagos Ediciones, 2015.
- 31 Pedro Pérez Herrero, “¿El México borbónico: ¿un ‘éxito’ fracasado?” y Carlos Marichal, “La bancarrota del virreinato: finanzas, guerra y política en la Nueva España, 1770-1808”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, pp. 109-151 y 153-186; Dorothy Tanck de Estrada, “Estrategias de los gobernantes indios”, en *Pueblos de indios...*, pp. 449-530; Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*, México, IISUE-UNAM, 2018.
- 32 William B. Taylor, *Ministros...*, vol. 1, p. 369. También véase “Cofradías”, en *Ministros...*, vol. 2, pp. 449-481.

- 33 Dorothy Tanck de Estrada, “Estrategias de los gobernantes indios”, en *Pueblos de indios...*, pp. 449-530; David Carbajal López, *Cuerpos profanos...*, pp. 42-61.
- 34 Véase Gisela von Wobeser, “Gestación y contenido del real decreto de consolidación de vales reales para América”, en *Historia Mexicana*, vol. 51, núm. 4 (204), 2002, pp. 787-827; “La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de Independencia en México, 1804-1808”, en *Historia Mexicana*, vol. 56, núm. 2 (222), 2006, pp. 373-425.
- 35 Gisela von Wobeser, “Gestación...”, pp. 787-827; William B. Taylor, “Cofradías”, en *Ministros...*, vol. 2, pp. 449-481.
- 36 Brian Connaughton, “El piso se mueve: religión, clero y feligreses en una nueva época política”, en Brian Connaughton (coord.), *1750-1850: la independencia de México a la luz de cien años*, México, UAM-I/Ediciones del Lirio, 2010, pp. 67-117.
- 37 Brian Connaughton, “El piso se mueve...”, pp. 67-117; Manuel Abad y Queipo, “Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del Nuevo Código, en la cual se propuso al Rey el asunto de diferentes leyes, que establecidas, harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli (11 de diciembre, 1799)”, en *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, vol. 1, París, Librería de Rosa, 1837, pp. 3-69.
- 38 William B. Taylor, “Los curas párrocos y la insurrección 1810-1815”, en *Ministros...*, vol. 2, pp. 665-706; Rodolfo Aguirre, “Ambigüedades convenientes. Los curas del arzobispado de México frente al conflicto insurgente”, y Andrew B. Fisher, “Relaciones entre fieles y párrocos en la Tierra Caliente de Guerrero durante la época de la insurgencia, 1775-1826”, en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de Mé-*

- xico, México, UAM/BUAP, 2010, pp. 273-305 y 306-348, respectivamente.
- 39 Otto Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación, 1789-1825*, 2 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
 - 40 “Proclama del cura Hidalgo a la nación americana”, en Isidro Antonio Montiel y Duarte, *Derecho Público Mexicano*, tomo I, México, Imprenta del gobierno en Palacio, 1871, pp. 1-3.
 - 41 Jaime E. Rodríguez O., “La revolución armada”, en *Nosotros somos ahora los verdaderos españoles*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2009, pp. 223-294.
 - 42 Ana Carolina Ibarra, “Religión y política. Manuel Sabino Crespo, un cura párroco del sur de México”, en *Historia Mexicana*, vol. 56, núm. 1 (221), 2006, pp. 5-69; Brian Connaughton, “La prensa extranjera y la nueva sensibilidad religiosa mexicana, 1808-1827”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Andrés Lira González (coords.), *México, 1808-1821. Las ideas y los hombres*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 231-273.
 - 43 Ana Carolina Ibarra, “Los castigos y los argumentos”, en *El clero de la Nueva España durante el proceso de independencia, 1808-1821*, México, IIH-UNAM, 2010, pp. 49-73.
 - 44 William B. Taylor, “La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de Independencia”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, vol. II, México, IIH-UNAM, 2007, pp. 213-238.

- 45 Brian Connaughton, “Los lindes teóricos de una inquietud de época: Cádiz y las lecturas paradigmáticas de la década independentista”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (eds.), *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*, México, FCE/UAM, 2010, p. 127; Ana Carolina Ibarra, *Clero y política en Oaxaca. Biografía del doctor José de San Martín*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1996; *El cabildo catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- 46 Cristina Gómez Álvarez, “Lecturas perseguidas: el caso del padre Mier”, en Laura Beatriz Suárez de la Torre (coord.) y Miguel Ángel Castro (ed.), *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2001, pp. 297-314; Brian Connaughton, “Los lindes teóricos”, en Gustavo Leyva (et. al.), *Independencia...*, pp. 130-131.
- 47 Ana Carolina Ibarra, “Religión y política...”, pp. 5-69; Brian Connaughton, “La prensa extranjera...”, pp. 231-273.
- 48 Brian Connaughton, “¿Reformar una ‘sociedad perfecta’? Objetivos disputados y actores encontrados. La Iglesia Mexicana en la secuela a la Independencia nacional”, en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 5, 2015, pp. 91-120.
- 49 Jaime del Arenal Fenochio, “El Plan de Iguala y la salvación de la religión y de la Iglesia novohispanas dentro de un orden constitucional”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1998, pp. 73-91.
- 50 David Carbajal López, “Una liturgia de ruptura: el ceremonial de consagración y coronación de Agustín I”, en *Signos Históricos*, 25 (2011), pp. 68-99; Vicente Rocafuer-

te, *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Méjico desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Filadelfia, Teracrouef y Naroajeb, 1822.

- 51 Anne Staples, *Recuento de una batalla inconclusa: la educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México, 2005.
- 52 *El Defensor de la Religión que se publica en la Ciudad de Guadalajara Capital del Estado de Jalisco para impugnar los errores de los últimos siglos. Por algunos ciudadanos amantes de su Patria y Religión*, 3 vols., Guadalajara, Imprenta a cargo de José Orosio Santos Plazuela, 1827-1830.
- 53 Miguel Ángel Hernández Fuentes, “El problema de la educación religiosa en los periódicos de Fernández de Lizardi y otros escritores de la Primera República Federal”, en *Oficio de Historia e Interdisciplina*, vol. 2, núm. 1, 2014, pp. 16-37.
- 54 Michael P. Costeloe, *Church and State in Independent Mexico. A Study of the Patronage Debate, 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society, 1978; Brian Connaughton, “El ocaso del proyecto de ‘Nación Católica’. Patronato virtual, préstamos y presiones regionales, 1821-1856”, en *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, FCE/UAM-I, 2016, pp. 171-202; “República federal y patronato: el ascenso y descalabro de un proyecto”, en *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta La Reforma*, México, UAM-I/GEDISA, 2019, pp. 37-105.
- 55 Brian Connaughton, “Clérigos federalistas: ¿fenómeno de afinidad ideológica en la crisis de dos potestades?”, en *Entre la voz...*, pp. 283-306.
- 56 Brian Connaughton, “República federal y patronato...”, pp. 37-105.

- 57 Michael P. Costeloe, *La primera república federal de México (1824-1835)*, México, FCE, 1975, pp. 275-306; Church and State..., pp. 115-127; Stanley C. Green, *The Mexican Republic: The First Decade 1823-1832*, E.U.A., University of Pittsburgh Press, 1987, pp. 213-215.
- 58 Brian Connaughton, "La Iglesia y el Estado en México, 1821-1856", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada, vol. III: El nacimiento de México, 1750-1856. De las Reformas Borbónicas a la Reforma*, México, Planeta De Agostini, 2002, pp. 301-320; "Religión y ciudadanía: crisis nacional y disputa por el legado cristiano en la época de Juárez", en *La mancuerna discordante...*, pp. 185-216.
- 59 Reynaldo Sordo Cedeño, *El Congreso en la primera república centralista*, México, El Colegio de México/ITAM, 1993, pp. 19-59; José María Luis Mora, "Revista Política", en *Obras sueltas...*, vol. 1, pp. VII-CCXCIX; Brian Connaughton, "Clérigos federalistas"; y, "República federal y patronato...", pp. 88-89.
- 60 Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2003, pp. 197-265; José Antonio Serrano Ortega, "Reforma municipal y elecciones en Guanajuato, 1820-1836", en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano Ortega (coords.), *Historia y nación (actas del Congreso en homenaje a Josefina Zoraida Vázquez)*, vol. II, México, El Colegio de México, 1998, pp. 85-101; "Jerarquía territorial y ayuntamientos constitucionales: notas sobre el municipalismo de las primeras décadas del siglo XIX mexicano", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 39, 2002, pp. 237-251.
- 61 William B. Taylor, *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, E.U.A., Cambridge University Press, 2016; Guillermo

- Prieto, “Algunos desordenados apuntes que pueden considerarse cuando se escriba la historia de la bella literatura mexicana”, en Jorge Ruedas de la Serna (organización y present.), *La misión del escritor del siglo XIX*, México, UNAM, 1996, p. 122.
- 62 “Las Siete Leyes”, en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-1998*, México, Porrúa, 1998, pp. 202-248; Barbara Tenenbaum, *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*, México, FCE, 1985, pp. 66-99 y 199-209.
- 63 “Las Bases Orgánicas”, en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales...*, pp. 403-436.
- 64 Michael P. Costeloe, “Una curiosidad histórica: las primeras reseñas de las ‘Obras sueltas’ de José María Luis Mora (1839)”, en *Historia Mexicana*, vol. 37, núm. 3 (147), 1988, pp. 523-536. Respecto a Sabás Sánchez Hidalgo, diputado de Jalisco en 1841, véanse Cecilia Noriega Elío, *El Constituyente de 1842*, México, IIH-UNAM, 1986, pp. 101-103; Brian Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 185-186.
- 65 Brian Connaughton, “La ‘Metamorfosis en nuestra nación’. Iglesia y religiosidad en México: 1836 a 1855”, en *Historias*, núm. 89, 2014, pp. 79-97.
- 66 Helia Emma Bonilla Reyna, “Santa Anna como Faetón en una caricatura de El Gallo Pitagórico (1845)”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 56, 2018, pp. 35-75; Peter Guardino, *La marcha fúnebre. Una historia de la guerra entre México y Estados Unidos*, traducción de Mauricio Zamudio Vega, México, IIH-UNAM/Grano de Sal, 2018.
- 67 Eliud Santiago Aparicio, *Guerrilla, violencia y xenofobia en la guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848)*,

México, UAM-I/Ediciones del Lirio, 2021; Peter Guardino, “‘In the Name of Civilization and with a Bible in Their Hands’: Religion and the 1846-48 Mexican-American War”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 30, núm. 2, 2014, pp. 342-365; Flor de María Salazar Mendoza y Sergio A. Cañedo Gamboa, “El discurso de unidad del clero potosino frente a la invasión norteamericana. Patriotas y defensores irrestrictos de la religión católica, 1846-1847”, y Peter Guardino, “La Iglesia mexicana y la guerra con Estados Unidos”, en Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Dios, religión y patria: intereses, luchas e ideales sociorreligiosos en México, siglos XVIII-XIX. Perspectivas locales*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2010, pp. 211-236 y 237-264, respectivamente.

- 68 Brian Connaughton, “Entre la palabra hablada y la palabra escrita: la cultura política nacional en el foro de la Alameda, 1827-1854”, *Entre la voz...*, p. 269.
- 69 Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853). La iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*, México, CONACULTA, 2011, pp. 454-459.
- 70 Jesús Velasco Márquez, *La guerra del 47 y la opinión pública (1845-1848)*, México, SEP-Setentas, 1975, pp. 27-129; Ana Rosa Suárez Argüello, “Una punzante visión de los Estados Unidos (la prensa mexicana después del 47)”, en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, FCE/CONACULTA, 2007, pp. 111-161.
- 71 Brian Connaughton, “El catolicismo y la doma del ‘espíritu constitucional del siglo’: la fragua del nacionalismo conservador mexicano en El Universal tras la derrota bélica de 1846-1848”, en Cecilia Noriega y Alicia Salmerón (coords.), *México: un siglo de historia constitucional (1808-1917)*, México, Suprema Corte de Justicia de la

Nación/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2009, pp. 247-266.

- 72 Erika Pani, “La ‘Innombrable’: monarquismo y cultura política en el México decimonónico”, en Brian Connaughton (coord.), *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*, México, UAM-I/Casa Juan Pablos, 2008, pp. 369-394; Tomás Pérez Vejo, “Las encrucijadas ideológicas del monarquismo mexicano en la primera mitad del siglo XIX”, en Marco Antonio Landavazo y Agustín Sánchez Andrés (coords.), *Experiencias republicanas y monárquicas en México, América Latina y España. Siglos XIX y XX*, Morelia, IIH-UMSNH, 2008, pp. 327-347; Charles A. Hale, “La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano”, en *Secuencia*, núm. 16, 1990, pp. 43-62.
- 73 Will Fowler, *Santa Anna of Mexico*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 2007, pp. 289-316; Erika Pani, “Una ventana sobre la sociedad decimonónica: los periódicos católicos, 1845-1857”, en *Secuencia*, núm. 36, 1996, pp. 67-88; “Iglesia, Estado y Reforma: las complejidades de una ruptura”, en Brian Connaughton (coord.), *México durante la guerra de Reforma*, t. 1, México, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 41-67; Pablo Mijangos González, “Winds of a Coming Storm: The Failure of Vatican Diplomacy and the Rise of an Intransigent Leadership in the Mexican Church”, en Pedro Santoni y Will Fowler (eds.), *México, 1848-1853. Los años olvidados*, Nueva York y Londres, Routledge, 2019, pp. 54-71.
- 74 Will Fowler, *Santa Anna...*, pp. 289-316; Manuel Payno, *Memoria sobre la revolución de diciembre de 1857 y enero de 1858*, México, Imprenta de I. Cumplido, 1860; Anselmo de la Portilla, *Historia de la revolución de México contra la dictadura del General Santa Anna*, México, Impren-

- ta de Vicente García Torres, 1856 (nueva edición: FCE, 1993).
- 75 “El Plan de Ayutla, del 1º de marzo de 1854” y “Plan de Ayutla reformado en Acapulco, el 11 de marzo de 1854”, en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales...*, pp. 492-498; Brian Hamnett, *Reform, Rebellion and Party in Mexico, 1836-1861*, Cardiff, University of Wales Press, 2022, pp. 153-243.
- 76 Pablo Mijangos y González, *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, México, Tirant lo Blanch, 2018; Jesús Edgar Mendoza García, “Las cofradías de la Mixteca Alta ante el embate liberal del siglo XIX”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Juárez: historia y mito*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 391-411.
- 77 Pablo Mijangos y González, “El magistrado Manuel Teodosio Álvarez y la disputa por el monopolio de la interpretación constitucional en 1857”, en *Entre Dios y la República...*, pp. 59-96; Brian Connaughton, “1856-1857: conciencia religiosa y controversia ciudadana. La conciencia como poder político en ‘un pueblo eminentemente católico’”, en Brian Connaughton (coord.), *Prácticas populares...*, pp. 395-464; “Religión y ciudadanía”, en *La mancuerna discordante...*, pp. 185-216.
- 78 Brian Connaughton, “Soberanía y religiosidad: la disputa por la grey en el movimiento de La Reforma”, en *Entre la voz...*, pp. 363-381.
- 79 Brian Connaughton, “De la tensión de compromiso al compromiso de gobernabilidad. Las Leyes de Reforma en el entramado de la conciencia política nacional”, en *La mancuerna discordante...*, pp. 299-337.
- 80 Brian Hamnett, *Reform, Rebellion and Party...*, pp. 196-203.

- 81 Brian Connaughton, “La religiosidad de los liberales: Francisco Zarco y el acicate de la economía política”, en *La mancuerna discordante...*, pp. 153-184.
- 82 Felipe Tena Ramírez, “Las Leyes de Reforma”, en *Leyes fundamentales...*, pp. 630-667; René Gutiérrez Hernández, “La jerarquía eclesiástica de Guadalajara ante la incorporación de las Leyes de Reforma en la Constitución política mexicana (1867-1876)”, México, Universidad de Guadalajara, tesis de maestría en Historia de México, 2016, pp. 87-100.
- 83 Patricia Galeana de Valadés, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1991, pp. 130-155.
- 84 Marcela Saldaña Solís, “La orden de San Francisco” y “Expediente”, en *Voces de la clerecía...*, pp. 395-412.
- 85 Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al Rey y al público*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1999, p. 73.
- 86 Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas...*, pp. 152, 226, 278 y 307-316.
- 87 “Primer tramo. El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla”, en Agustín Rivera y Sanromán, *El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla. Anales de su vida y su revolución de independencia*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1987, pp. 13-61.
- 88 José de San Martín, *Sermón que en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara predicó el Ciudadano Doctor Don (...) el día 23 de junio de 1821, en que se solemnizó el juramento de la gloriosa Independencia americana bajo los auspicios del Ejército de las Tres Garantías*, Guadalajara, Oficina de Don Mariano Rodríguez, 1821.

- 89 Ana Carolina Ibarra González, *Clero y política en Oaxaca: biografía del Doctor José de San Martín*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/UNAM/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 147-170.
- 90 Servando Teresa de Mier, *Discurso sobre la encíclica del Papa León XII, 5ª impresión revisada y corregida por el autor*, México, Imprenta de la Federación, 1825.
- 91 Brian Connaughton, “El Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos y la evolución de las sensibilidades nacionales: una óptica a partir de los papeles ministeriales, 1821-1854”, en *Entre la voz...*, pp. 153-170.
- 92 Juan Crisóstomo Ramírez de Arellano, *Oración fúnebre que en las solemnes ecseQUIAS celebradas el día 17 de septiembre de 1827, a expensas y devoción de la Junta Patriótica de la Ciudad de Tlaxcala por las almas de los primeros héroes de la patria dijo en la Santa Iglesia Principal del Territorio el ciudadano (...), ecsaminador sinodal de este obispado, vocal de su consejo eclesiástico, cura interino de dicha ciudad y vicario foráneo de su distrito*, México, Imprenta en Puebla con las licencias necesarias, en la Oficina del Gobierno, 1827.
- 93 Jesús Ortiz, *Discurso que pronunció en esta capital Don (...) el día 4 de octubre de 1846, en recuerdo de la entrada triunfante que hizo en México el Ejército Trigarante el 27 de septiembre de 1821*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, [1846]; Anónimo, *Reflexiones sobre el discurso del señor Ortiz. Obsequio a los señores suscritores del Guerrillero*, Guadalajara, Imprenta de J. Manuel Brambila, 1846; Anónimo, *Un retoque al discurso cívico pronunciado en Guadalajara el 4 de octubre de 1846*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1846; “El Rancio”, en *Impugnación del discurso pronunciado por el cura de Colima en la función nacional del 16 de septiembre*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1846; “El Rancio”, en

- Impugnación del discurso pronunciado por el cura de Colima en la función nacional del 16 de septiembre*, cuaderno 20., Imprenta de Dionisio Rodríguez, Guadalajara, 1846.
- Brian Connaughton, *Dimensiones...*, pp. 202-205.
- 94 Pablo Mijangos y González, *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma*, Lincoln y Londres, Nebraska University Press, 2015.
- 95 Brian Connaughton, “La religiosidad de los liberales...”, pp. 153-184; Anne Staples, *Recuento...*; Annick Lempérière, “La formación de las elites liberales en el México del siglo XIX: Instituto de Ciencias y Artes del estado de Oaxaca”, en *Secuencia*, núm. 30, 1994, pp. 57-94.
- 96 Véanse Brian Connaughton, “La Iglesia y el Estado en México...”, pp. 301-320; “Agió, clero y bancarrota fiscal”, en *Entre la voz...*, pp. 203-223; Francisco Banuet, *Cuestión sobre bienes de manos muertas. Discurso del señor Banuet en la sesión del 28 de enero. Voto particular de la minoría de la comisión especial de Hacienda del Soberano Congreso General sobre la ampliación de facultades que pide el gobierno para llevar a efecto la ley de ocupación de bienes eclesiásticos. Proposición presentada y discurso pronunciado ante el Soberano Congreso Nacional en la sesión del próximo pasado enero por el Sr. D. Miguel García Vargas, diputado jalisciense*, México, Imprenta de Torres, 1847.
- 97 Brian Connaughton, “Hegemonía desafiada: libertad, nación e impugnación clerical de la jerarquía eclesiástica. Guadalajara, 1821-1860”, en *Dimensiones...*, pp. 191-222; Jaime Olveda, “El obispo y el clero disidente de Guadalajara durante la Reforma liberal”, en Jaime Olveda (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco/UAM/UABJO, 2007, pp. 95-130.

- 98 Pedro Espinosa y Dávalos, "Apuntes del Sr. Obispo de Guadalajara sre. progreso del catolicismo en los Estados Unidos", AHAM, Secretaría Arzobispal, Correspondencia, caja 103, exp. 18, 1861. Hay transcripciones en Pedro Espinosa y Dávalos, "Dos cartas", en *Istor: revista de historia internacional*, año 11, núm. 41, 2010, pp. 90-98.
- 99 Timothy Oakes, "Place and the Paradox of Modernity", en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 87, núm. 3, 1997, pp. 525-526.

**Fin de las certezas en México,
1750-1857**
Dios, la fe (y los hombres de Dios)
en un mundo de mudanzas

de Brian Connaughton

se terminó de imprimir en la Ciudad de México
el mes de febrero de 2024, con un tiraje de 500 ejemplares,
más sobrantes para reposición, en los talleres de
Estampa Artes Gráficas, Privada de Doctor Márquez 53,
Colonia Doctores.

Tels. 55 30 52 89 / 55 30 55 26
estampa.dirección@gmail.com

Con el fin de difundir el conocimiento histórico, la **COLECCIÓN MIRADAS A LA HISTORIA** convoca a reconocidos investigadores, quienes se acercan al pasado a partir de múltiples temas, personajes y testimonios.

Las competencias internacionales del siglo XVIII y las consiguientes guerras requirieron profundas reformas a la vida pública. El énfasis cayó en valores de eficiencia y coordinación de todos los esfuerzos sociales para restaurar la lozanía de la monarquía hispánica. Todos, incluso el clero y la religión, debían contribuir a ello. Para 1808, comenzó el tránsito hacia un constitucionalismo que movilizara la ciudadanía para salvar la monarquía.

México, cuya independencia política nació en medio del desconcierto y la desigualdad en este reacomodo, heredó un legado conflictivo para construir su Estado-nación. Los tejidos que unían Estado e Iglesia, religión y política, fueron estirados hasta el rompimiento. Las certezas antiguas, mediante la unión del Trono y Altar –ya desgastadas– se disolvieron en medio de intentos fallidos por reconstituirla como Dios y Patria, o Dios y Libertad. Las incertidumbres de la vida moderna nacieron en este proceso.



SEP
SECRETARÍA DE
EDUCACIÓN PÚBLICA