



Instituto

Mora

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

"Discusión religiosa en el espacio
público mexicano, 1812-1827"

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA MODERNA Y
CONTEMPORÁNEA
PRESENTA:
MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ FUENTES

Asesor: Dra. Laura Suárez de la Torre

Sinodales: Dr. Brian F. Connaughton

Dr. Manuel Olimón Nolasco

México, D. F.

Septiembre, 2007.

Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



Instituto

Mora

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA**

“Discusión religiosa en el espacio público
mexicano, 1812 - 1827”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA MODERNA Y
CONTEMPORÁNEA
P R E S E N T A :
MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ FUENTES

Asesor: Dra. Laura Suárez de la Torre
Sinodales: Dr. Brian F. Connaughton
Dr. Manuel Olimón Nolasco

México, D.F.

Septiembre, 2007.

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*



**Instituto
Mora**

Agradecimientos

Esta tesis sobre la discusión religiosa en los medios impresos en la época de la independencia mexicana contó con la asesoría de la doctora Laura Suárez de la Torre. Son varios los motivos que encuentro en este momento para manifestarle mi agradecimiento: su compromiso y dedicación en el trabajo, el entusiasmo que manifestó por el tema que elegí, además de la disposición que tuvo para compartir conmigo sus conocimientos y experiencia sobre el estudio de la cultura impresa y de los procesos de recepción cultural efectuados en el México decimonónico.

Igualmente, tengo una importante deuda con los doctores Brian Connaughton y Manuel Olimón, quienes se encargaron de la lectura y comentarios de los avances parciales que se presentaron en los seminarios del programa de doctorado, y que posteriormente aceptaron ser mis sinodales para la presentación del examen profesional. Les agradezco por el modo en el que compartieron sus ideas y observaciones sobre una temática que ellos conocen bastante bien: las tensiones entre el catolicismo y la cultura política liberal en el siglo XIX mexicano. Un tema sobre el cual han abundado estereotipos y visiones parciales, pero que la historiografía contemporánea ha venido superando, proceso en el cual el trabajo de ambos ha ocupado un lugar destacado.

Por otra parte, quisiera agradecer a todas las personas que me hicieron comentarios y sugerencias sobre algunas partes de la tesis. De los seminarios de investigación del Instituto Mora, a los doctores Verónica Zárate, Beatriz Rojas, Evelia Trejo y Ernest Sánchez, y por parte de mis compañeros de generación a Ariadna García, cuya ayuda académica y amistad resultó muy importante. Del Seminario “Periodismo, Historia y Sociedad en México” en primer término, a su entusiasta coordinadora, la doctora Ana María Serna, así como a Othón Nava (a quien, además, agradezco por haberme facilitado fuentes originales que forma parte de su acervo), Pilar Schiaffini, Arno Burkholder, Marco Lara, Antonio Saborit, Araceli Téllez y Genoveva Flores. También quiero agradecer a la maestra Claudia Ceja del INHERM, y a los doctores Andrea Mutolo y Franco Savarino de la ENAH, por invitarme a presentar avances del trabajo en eventos académicos dirigidos por ellos.

Finalmente, quisiera hacer mención de todos los integrantes de la comunidad del Instituto Mora con los que tuve la oportunidad de establecer una cordial relación durante los tres años de duración del programa doctoral, y agradecerles por su apoyo: a todos mis compañeros de la primera generación del Doctorado en Historia; a Rebeca Haro por su entusiasmo y cariño; a las autoridades académicas del Instituto y a nuestra coordinadora de postgrado, la doctora Marisa Pérez; a las encargadas del departamento de servicios escolares, las licenciadas Lorena Navarro y Aurea Castellanos; así como a todos los amigos de la biblioteca, del servicio de fotocopiado, del área de cómputo y de la librería, especialmente a Arturo López y a su familia.



Contenido

Introducción.....	1
La religión ante el Estado absolutista y el liberalismo.....	11
La apertura del espacio público mexicano.....	15
La libertad de imprenta: sustento legal de la discusión religiosa.....	25
1. La problemática religiosa en España, 1808 - 1814	31
De la previa censura a la libertad de imprenta.....	31
Libertad de imprenta sobre materias religiosas.....	37
2. Libertad de imprenta y discusión religiosa en la Nueva España 1812 – 1814	48
El decreto de libertad de imprenta en Nueva España	48
La discusión sobre la inmunidad del clero en 1812.....	55
La insurgencia y el problema de las censuras eclesiásticas	68
Recepción del debate religioso gaditano en Nueva España.....	76
Reacciones del medio local ante los impresos gaditanos.....	80
Algunos aspectos de las opiniones religiosas de Fernández de Lizardi..	95
3. El tema religioso en los impresos de la época de la independencia y el Imperio de Iturbide, 1820 – 1823	99
El problema de la libertad de imprenta sobre materias religiosas: su discusión en las Cortes españolas de 1820	100
Debate religioso durante la euforia liberal en Nueva España	108
El debate sobre el clero regular ..	114
Influencia de los folletos peninsulares	119
La Inquisición, un símbolo del despotismo	125
Debate religioso en el Imperio de Iturbide	132
4. Discusión religiosa al inicio de la vida republicana.....	138
La Iglesia frente al sistema republicano y la disputa por el Patronato	138
El debate legislativo de 1825 sobre libertad de imprenta en materias religiosas.....	148
La disciplina eclesiástica: el marco teórico del debate.....	159
Crítica a la institución del sacerdocio	171
Una variante del mismo problema: el celibato femenino	184
El problema de la razón frente a la fe.....	188
Educación religiosa del pueblo	197
Juicio sobre la religiosidad popular y el fanatismo ..	208
La Iglesia como un instrumento al servicio de la nación: consideraciones finales.....	215
Fuentes y bibliografía	227

La irrupción de la modernidad política en la monarquía española, que tuvo lugar con la revolución liberal de los años 1808 – 1814, desató importantes transformaciones de manera vertiginosa en los ámbitos de las ideas, de las prácticas y del diseño de las instituciones, todas las cuales gravitaron alrededor del constitucionalismo gaditano y de la cultura política que cobró vida durante esos años.¹ A partir de uno de los principios esenciales del primer liberalismo hispánico, el de la soberanía de la nación, se postuló el derecho de los ciudadanos a manifestar sus juicios sobre los asuntos de interés general cuya resolución estaba confiada en manos de los gobernantes. De acuerdo con él, en un sistema representativo las autoridades deberían atender la voluntad de los ciudadanos y guiar con ella el ejercicio de sus funciones. El medio por excelencia para hacer llegar a los encargados del gobierno la voluntad general era a través del proceso de formación de la opinión pública, base del sistema representativo. El concepto de opinión pública fue uno de esos elementos del vocabulario político que cobraron un importante significado durante los años posteriores y que gozo de un particular aprecio por parte de los periodistas de la época. Así, ya en 1809 *El Espectador Sevillano*, una de las primeras publicaciones españolas de carácter político, la definía como

*La voz general de todo un pueblo convencido de una verdad, que ha examinado por medio de la discusión. Debe ser general para que produzca sus grandes efectos, pues de nada sirven verdades que conocen los sabios y que ignora la nación; debe el pueblo estar convencido de ella, para que su creencia sea constante; en fin, deben haber precedido las discusiones necesarias para haberla hecho triunfar de todas las objeciones posibles.*²

Según este modelo conceptual, basado en las ideas de la ilustración europea del siglo XVIII, durante el proceso de formación de la opinión pública era lícito que las diversas opiniones particulares sobre un mismo asunto fuesen

¹ Sánchez Agesta, “Revolución”, 1981; Guerra, *Modernidad*, 2001.

² E. E. S., “Ensayo”, 1822, p. 80. Las cursivas son del original. Este “Ensayo sobre la opinión pública” apareció por vez primera en *El Espectador Sevillano* en noviembre de 1809. La publicación circuló en la Nueva España en esa misma época y posteriormente el ensayo fue reproducido en 1822 en *La Sabatina Universal*, publicación mexicana de donde sacamos la cita.

expuestas ante el público, sin importar que fuesen contrarias entre sí, pues sólo a través de su discusión, del razonamiento y la reflexión colectiva, sería posible verificar cual era la auténtica voluntad general, misma que debería ser reconocida por todos los participantes al final del debate. La discusión era, por tanto, una etapa necesaria y fundamental en el proceso. Todos los temas de trascendencia social podrían ser objeto de examen y, cuando se presentaran posturas encontradas, sus partidarios deberían exponer sus razones a la consideración de los demás, para demostrar que defendían la más compatible con la libertad y la felicidad de la nación.

El ideal era que los participantes en las discusiones dieran muestras de buen juicio, moderación e imparcialidad; en otras palabras, que dejaran de lado todo tipo de pasiones, se desprendieran de sus ambiciones particulares y del “espíritu de partido” (que se identificaba con los intereses corporativos y de las facciones políticas), para que fuese la razón la que imperara en el proceso. Además, sería necesario que los “sabios”, las personas mejor calificadas sobre los asuntos en cuestión, alumbraran con sus luces la discusión para llevarla por buen camino. Sólo así quedaría “fijada la opinión”, como un pensamiento avalado por los que más saben y sancionado por el público.³ Posteriormente, las *verdades* recogidas en el proceso de formación de la opinión pública serían transformadas por los representantes populares reunidos en el poder legislativo en las “sabias leyes” que regirían a todos los habitantes de la nación.

En términos generales esta fue la teoría de la opinión pública que difundieron los adeptos al liberalismo en el mundo hispánico durante la primera mitad del siglo XIX y que fue el fundamento de una nueva publicidad que estaba concebida como el derecho y la obligación de los ciudadanos de incidir sobre las decisiones del gobierno.⁴ Los canales de comunicación por los que habrían de circular los juicios y opiniones de los ciudadanos sobre los asuntos de interés general ya eran conocidos: “los papeles públicos, las cartas particulares y las conversaciones son los conductos por donde se informa el estado de la nación”.⁵ Durante las décadas anteriores los medios de comunicación habían ganado importancia como reflejo de las transformaciones

³ *Ibíd.*, p. 95.

⁴ Hocquelllet, “Aparición”, 2003, p. 616; Lempérière, “Versiones”, 2003, p. 570.

⁵ E. E. S., “Ensayo”, 1822, p. 77.

culturales de la ilustración hispánica. De entre estos, fue el impreso el que destacó de manera más prominente, al permitir que se estableciera una comunidad de interlocutores más allá de las fronteras físicas que pudiesen existir entre ellos, de manera que la prensa política comenzó una dinámica de expansión y de profundización en sus temáticas. La prensa política española vivió sus primeros momentos de auge entre 1808 y 1810, siendo el medio por el cual los políticos y publicistas que concibieron, en medio de la crisis de la monarquía, que era el momento de realizar una reforma general de su sistema político, preparando así un entorno favorable a la instalación de las Cortes generales y extraordinarias en Cádiz en octubre de 1810.

Prácticamente al mismo tiempo que los conceptos sobre la soberanía de la nación y la opinión pública eran difundidos a través de los artículos de los periódicos liberales españoles, comenzaron las primeras polémicas con respecto al proyecto de reforma a la monarquía que se estaba preparando en las Cortes. Para 1811 las publicaciones periódicas de Cádiz ya se encontraban abiertamente divididas entre las que apoyaban las reformas políticas y las que se les oponían. El asunto había polarizado las opiniones, y a ello hubo que sumar un factor que complicaría aún más el debate: la entrada en juego de los factores religiosos. Los defensores del absolutismo emprendieron a través de sus periódicos una campaña de desprestigio en contra de los reformistas, acusándolos de irreligiosidad y de conspirar contra las bases de la monarquía. El padre Rafael Vélez, uno de los publicistas más destacados de este bando, decía que los partidarios del cambio “atacan constantemente el Trono y el Altar a la manera y estilo de los reformistas y jacobinos franceses, llegando su audacia hasta decir que purificarán la religión”.⁶ La crítica alcanzó a las Cortes, cuya política parecía anticlerical por haberse negado a restablecer las órdenes religiosas y la Inquisición, que habían sido suprimidas por el régimen impuesto por Napoleón.

Por su parte, los liberales aprovecharon que el tema religioso había salido a debate para defender la necesidad de una reforma sobre varios aspectos de la vida de las instituciones eclesiásticas y de una renovación completa de la práctica religiosa en la nación. Tenían conciencia de que, dada

⁶ Citado en Solís, *Cádiz*, 1958, pp. 465 – 502.

la profunda relación entre la Iglesia y el Estado que imperaba en el mundo hispánico, la reforma de la monarquía pasaba necesariamente por la reforma eclesiástica, y para conseguirla consideraban necesario que los asuntos religiosos fueran expuestos a la opinión pública. En este sentido, Agustín Argüelles, uno de los líderes de los diputados liberales de aquella época, mencionaría en sus memorias que

era indispensable dejar expedita la libre discusión de todas las cuestiones acerca de la inmunidad y jurisdicciones temporales de la Iglesia, bienes y rentas de sus numerosos establecimientos, autoridad privativa y exenta, dependencia de Roma y demás puntos de disciplina externa relacionados con el derecho público.⁷

Además de los problemas relacionados con el orden institucional de la Iglesia, los liberales estaban convencidos de que era urgente la purificación de la religiosidad del pueblo, a la que encontraban contaminada por la superstición y el fanatismo, como la única forma de alcanzar la anhelada “reforma de las costumbres” que convirtiera a los españoles en ciudadanos conscientes de sus derechos y obligaciones ante el Estado. Para llevar a cabo esta empresa era preciso hacer de la religión objeto de análisis y crítica, de exponerla a la discusión colectiva. Un paso fundamental para alcanzar ese propósito fue la promulgación de la ley de libertad de imprenta de noviembre de 1810, en la que, no obstante se prescribían una serie de consideraciones especiales al tratamiento que debía darse a las materias religiosas (evitar los puntos de dogma, recurrir a la previa censura eclesiástica), quedó abierta la posibilidad de que se abordaran públicamente por vez primera. En un sentido más general, la ley otorgaba a los españoles la facultad de publicar sus ideas políticas y de expresar sus opiniones sobre los asuntos de gobierno. Dado el hecho de que en la monarquía española la religión se encontraba bajo la tutela y protección del Estado, y que todas las cuestiones eclesiásticas se entremezclaban con las políticas, al tratar las cuestiones de gobierno inevitablemente se dejaba la puerta abierta para abordar los asuntos religiosos.

Así dio inicio la discusión religiosa en el Cádiz de las Cortes; una querrela publicitaria que, dado el apasionamiento que despertó en ambos bandos y de la continua radicalización del lenguajes, llegó a vivirse como una

⁷ Citado en Sánchez Agesta, “Revolución”, 1981, p. 332

guerra de opiniones sobre el lugar que debían ocupar la religión y la Iglesia católica en la vida política y social de la monarquía. Las resoluciones tomadas por las Cortes entre 1810 y 1814 en materia religiosa —en particular los decretos de reforma al clero regular, de abolición del Santo Oficio y el traslado de la defensa de la fe a tribunales diocesanos— fueron motivo de que las polémicas en los medios impresos se mantuvieran vigentes a lo largo de esos años y de que se extendieran a todas las provincias y dominios de la Corona, tanto en la península como en América, en donde fueron reproducidas en los ámbitos publicitarios locales.

La libertad de emitir opiniones en materia religiosa en el espacio público representó una importante transformación cultural sin precedentes en el mundo hispánico; al igual que la vida del régimen constitucional, fue suprimida en 1814 y restablecida en 1820, para a partir de entonces seguir un desarrollo propio en los diferentes estados nacionales originados del desmembramiento de la monarquía. En cada uno de ellos la discusión religiosa tomaría cauces específicos en buena medida determinados por el modo en el que se presentara la convivencia de la Iglesia con el Estado. Además, se alimentaría por la incorporación de las nuevas ideas y conceptos críticos a la religión que se estaban generando en el siglo XIX en el mundo occidental.

En la Nueva España comenzaron a presentarse las novedades en el campo de la actividad publicitaria durante la misma época en que emergió la revolución liberal en la península, aunque se desarrollaron de manera más lenta debido a los controles que se imponían a los impresos en la América española y a la situación provocada por la guerra de insurgencia. Con la aplicación de la libertad de imprenta en 1812 los publicistas locales comenzaron a ejercer su derecho a discutir sobre las cuestiones políticas del momento; una de ellas, la supresión del fuero eclesiástico dictada por el virrey Venegas, dio motivo a que se desatara la primera polémica de carácter religioso en los medios impresos novohispanos.

Las opiniones se dividieron: una parte de los eclesiásticos apoyó la medida del virrey, mientras que otra la denunció como el atropello de uno de sus derechos más legítimos. Miembros del clero de ambas posturas se enfrascaron en debates impresos en los que exponían los argumentos que fundaban sus posiciones. Además, en esta discusión incursionaron publicistas

laicos como Carlos María de Bustamante y José Joaquín Fernández de Lizardi. Por otra parte, los impresos gaditanos circularon en el virreinato, pero ni sus temas ni el tono de la crítica al clero fueron emulados por los publicistas locales durante el primer periodo de libertad de imprenta. No obstante, marcarían una fuerte influencia sobre el carácter de futuras discusiones sobre temas religiosos en el espacio público del México independiente.

El tema de esta investigación es el surgimiento y evolución de la discusión religiosa en los medios impresos mexicanos desde la aplicación de la Constitución de Cádiz en la Nueva España hasta su afianzamiento como uno de los terrenos de la actividad publicitaria durante los primeros años de la República Federal en el México independiente. Nuestro objetivo es identificar las características que reportó durante el periodo que va de 1812 a 1827. Por un lado, conocer los factores religiosos, legales, políticos y culturales que marcaron la pauta de lo que se podía tratar públicamente sobre el catolicismo y las instituciones eclesiásticas; y por otro, seguir de cerca los principales debates que surgieron en la época en los que la religión haya jugado un papel importante.

En buena parte de las veces la aparición de tales discusiones estuvo marcada por las incidencias de la problemática política que atravesaba la Nueva España, en un periodo de tránsito entre el final del periodo colonial y la independencia. Entre las más destacadas podemos mencionar la guerra de insurgencia, en la que la jerarquía eclesial comprometió seriamente su imagen pública por apoyar al bando realista, lo que minaría su autoridad en el futuro. Después, la polémica generada entre 1820 y 1821 por la reforma eclesiástica impulsada por las Cortes españolas, que estuvo relacionada con el origen del movimiento independentista de Agustín de Iturbide. O también la disputa por el ejercicio del Patronato, iniciada en los albores de la República Federal, que puso en la escena pública cuestiones como las de la relación de México con la Santa Sede y la del derecho del nuevo Estado a disponer sobre la disciplina externa de la Iglesia, y por tanto sobre sus reglas y sobre sus bienes. Sin embargo, hay que apuntar que más allá del impacto de estos importantes eventos sobre la actividad publicitaria, durante la década de 1820 la temática religiosa fue abordada de manera continua en los medios impresos mexicanos.

Es por eso que el marco temporal que cubre este trabajo fue tomado en consideración tanto de los factores políticos, como de los principales momentos de la evolución del espacio público mexicano en el que se generó la discusión religiosa. Coyunturas políticas, asuntos religiosos y actividad publicitaria confluyeron en eventos como la aplicación del decreto de la libertad de imprenta en Nueva España en 1812, en la aparición o término de cierta publicación, o en el seguimiento de determinada polémica que haya sido atendida por los medios impresos. La fecha de corte elegida para la investigación es el año de 1827, cuando aparecieron varias publicaciones en las que se denota un desplazamiento importante en el tratamiento dado a los asuntos religiosos. En periódicos como *El Hueso* y *El Correo Semanario de México* (la última empresa editorial de Fernández de Lizardi, en la que se puede apreciar la evolución en el pensamiento religioso de este importante autor) ya no sólo se emiten opiniones sobre disciplina eclesiástica, la temática alrededor de la cual había girado la discusión religiosa hasta el momento, sino que plantearon temas nuevos, como el de la relación de la fe con la razón, abriendo nuevas posibilidades para la deliberación sobre estos temas.

Las discusiones religiosas han sido tratadas en la historiografía reciente a partir de diferentes marcos referenciales. Primero, el de la problemática de la construcción del Estado moderno en México y las querellas que éste tuvo que mantener con la Iglesia católica. Ésta jugaba un rol fundamental en materia financiera y como administradora de la mayor parte de las instituciones educativas, de salud y beneficencia en México. El Estado tenía que ganar control sobre estas actividades, si aspiraba a unificar a la sociedad bajo su dirección. La tensión provocada por este choque de intereses fue llevada al terreno de la política eclesiástica del Estado, en la que se conjugó con otros asuntos pendientes como el reclamo del ejercicio del Patronato, las relaciones con el Vaticano y la participación política del clero. En estos trabajos el debate religioso en los medios impresos aparece como uno de los terrenos en los que se desarrolló la querrela entre las potestades civil y espiritual. Se trata, pues, de un enfoque político en el que se atienden las ideas generadas en torno al problema o bien, los aspectos propagandísticos de la discusión.⁸

⁸ Hale, *Liberalismo*, 1972; Staples, *Iglesia*, 1976; Meyer, *Historia*, 1985.

El segundo campo es el de los estudios sobre la prensa y la aparición de la opinión pública en nuestro país, en los que se han contemplado los aspectos generales del debate sobre la religión como uno de los varios temas que fueron abordados por la incipiente actividad publicitaria de tipo moderno que se estaba gestando en la época.⁹ Finalmente, tenemos las investigaciones sobre la Iglesia católica en México en los que se han atendido su desarrollo institucional, su política frente al Estado y la evolución del discurso clerical en una época de profundos cambios políticos en los que el clero tuvo que luchar por preservar sus privilegios corporativos.¹⁰ Se puede afirmar que en todos estos trabajos las discusiones sobre asuntos religiosos se han abordado como uno de varios elementos a considerar para la comprensión de las problemáticas generales de la relación Iglesia – Estado y del desarrollo de la cultura política moderna en México.

Hay varios motivos que permiten considerar la pertinencia de un estudio sobre la discusión religiosa que se desarrolló en los primeros años del siglo XIX mexicano. Por una parte, por el significado innovador que tuvo la emisión de opiniones sobre asuntos religiosos como una nueva práctica publicitaria originada en el contexto de la nueva cultura política. Fue una situación inédita el que los laicos —así como los clérigos no autorizados por sus superiores— se valieran de la libertad de imprenta para proponer una serie de mejoras a la vida religiosa. Con ello, los escritores públicos estaban incursionando en una esfera de deliberación en la que hasta el momento sólo tenían cabida las autoridades eclesiásticas y los funcionarios del Estado.¹¹ Para que la emisión de opiniones sobre materias religiosas se convirtiera en una práctica publicitaria permitida en una sociedad católica, fue necesaria la conjunción de diversos elementos políticos, jurídicos (provenientes tanto del derecho civil como del canónico) y culturales, los cuales se atenderán a lo largo del trabajo.

Por otra parte, la discusión de estos temas tuvo características especiales que deben de ser atendidas para comprender el significado que tuvo en aquella época. En principio, las materias religiosas constituían un ramo

⁹ Tella, *Política*, 1993; Ferrer, *Constitución*, 1993; Rojas, *Escritura*, 2003; Palacio, *Disputa*, 2001.

¹⁰ Morales, *Clero*, 1975; Pérez Memen, *Episcopado*, 1977; Farris, *Corona*, 1985; Connaughton, *Ideología*, 1992.

¹¹ Connaughton, *Ideología*, 1992, p. 33.

particular que las diferenciaban del resto de los asuntos políticos y sociales tratados en los medios impresos. Ello se observa tanto en los reglamentos de libertad de imprenta como en la manera con la que los escritores públicos los abordaron. El catolicismo conservó durante toda la primera mitad del siglo XIX su estatus de religión única del Estado, por lo cual las autoridades civiles seguían comprometidas a defender la fe de la nación ante cualquier tipo de amenaza. De tal modo, aunque los criterios legales fueron ampliando la variedad de temas que se podían tratar, siempre quedó prohibido a los escritores tocar asuntos relativos al dogma sin la previa revisión de sus obras por parte de los censores eclesiásticos designados por la autoridad episcopal. En otras palabras, al menos en su definición jurídica, las materias religiosas se concebían como las únicas que requerían de la previa censura.

Si bien, en la práctica la mayor parte de los publicistas omitían el requisito de presentar sus obras a revisión, se esmeraban por manifestar su respeto ante los asuntos religiosos cuando llegaban a abordarlos, denotando que la materia gozaba de un carácter especial, sagrado, por muy acre que pudiese ser la crítica que estuviesen formulando hacia algún aspecto concreto de la vida eclesial o de la práctica religiosa. A lo largo del periodo que abarca nuestro estudio, imperó un estilo de escritura correcta en términos religiosos conformada por varios formalismos, como: el reconocimiento, directo o implícito, de que el catolicismo era la única fe verdadera; el supuesto de que el autor se reconocía como un católico fiel y comprometido con la defensa de la religión; y la certeza de que la opinión defendida era acorde con la auténtica ortodoxia de la Iglesia. Incluso en el caso de que la postura vertida por el autor fuese contraria a la de la jerarquía eclesial, se seguían esos criterios.

Finalmente, cabe mencionar que las discusiones religiosas llevadas a cabo en los medios impresos estuvieron integradas por una interesante variedad de expresiones que dan cuenta del estado que guardaban las creencias en la época, del grado de aceptación o rechazo de las diversas interpretaciones sobre la doctrina católica y del modo en que las nuevas concepciones se mezclaban con las antiguas. Todo ello a través de un lenguaje específico y de recursos discursivos que daban mayor fuerza a las posturas que defendía cada autor, en ocasiones asociados con fines propagandísticos a favor de alguna causa política.

En este sentido, es de utilidad citar la definición de culturas políticas de Michael Baker como “campos del discurso político, como un lenguaje cuyas matrices y articulaciones definen las acciones y los enunciados posibles dándoles sentido”.¹² La cultura política que permitió que en el espacio público se formulara, por vez primera, la crítica religiosa, estaba conformada por elementos modernos, como la concepción liberal de voluntad general y de opinión pública, pero también por otros tradicionales, pues en buena medida prevalecían los grandes referentes del sistema de la monarquía española en lo que tenía que ver con los asuntos religiosos. Entre éstos podemos mencionar el supuesto de que la Iglesia debía estar dirigida bajo la tutela de la Nación, como antes lo había estado por la Corona española, el predominio de la cultura teológico-política hispana,¹³ así como una amplia difusión de los principios básicos del derecho canónico entre los miembros letrados de la sociedad, que les permitía mantenerse interesados en las polémicas sobre problemas de disciplina eclesiástica que venían siendo objeto de discusión entre especialistas desde hacía tiempo. Como se puede observar, todo esto constituye un amplio campo para el estudio.

La religión ante el Estado absolutista y el liberalismo

El sistema de relaciones entre la Corona española y la Iglesia se gestaron desde el medioevo, pero en especial fue mediante las concesiones obtenidas del Papa entre 1501 y 1508 que le permitieron a la primera ejercer importantes atribuciones sobre la vida interna del clero. Tales prerrogativas se concentraban en el ejercicio del real patronato, mediante el cual el Estado controlaba el nombramiento de todos los puestos eclesiásticos, tenía facultades sobre los bienes del clero y gozaba del derecho a decidir sobre la divulgación y ejecución de todos los mandatos pontificios. Al gozar la Corona de tantas atribuciones sobre la Iglesia, se sentaron las bases para que ésta se convirtiera

¹² Chartier, *Espacio*, 1995, p. 27.

¹³ Fuentes y Fernández Sebastián, “Liberalismo”, 2002, p. 414. La noción de “cultura teológico – política” pertenece a estos autores.

de hecho en una parte de los órganos de gobierno y el clero en un estamento de corte burocrático.¹⁴

Por otra parte, la monarquía española era un sistema de cuerpos políticos cuyos vínculos y relaciones recíprocos eran regulados en última instancia por la justicia del rey. Al interior del sistema se generaban tensiones de diversa índole entre los estamentos, como los referentes a derechos jurisdiccionales, fiscales y políticos. La resolución de tales conflictos se efectuaba mediante mecanismos jurídicos consuetudinarios y legales y, en muchos casos, mediante el arbitrio directo del monarca o de alguno de sus representantes. En otras palabras, los estamentos, corporaciones y repúblicas que integraban la monarquía se hallaban inmersos en un constante reacomodo en sus posiciones entre ellos y frente al Estado. Al menos hasta mediados del siglo XVIII, la Iglesia supo sacar provecho de las reglas que operaban en la monarquía para defender sus derechos y privilegios corporativos, no obstante el pronunciado control que mantenía la Corona sobre ella. En cierta medida se había establecido un equilibrio entre el poder temporal y el espiritual en cuanto al reparto de sus atribuciones y de sus objetivos.

Esa armonía se tambaleó cuando el Estado decidió valerse de sus atribuciones sobre los cuerpos eclesiásticos para modificarlos de acuerdo a sus nuevos intereses. El reformismo borbónico ejecutó una serie de disposiciones para encauzar a la Iglesia en su programa de modernización de la monarquía que estaba basado en la racionalización de los mecanismos de gobierno y en la centralización de las funciones políticas. Medidas como la imposición de limitaciones a las órdenes religiosas, la confirmación del ejercicio del Patronato Real y un mayor control sobre los recursos materiales de la Iglesia, fueron comprendidas en el programa de reforma eclesiástica de Carlos III entre 1759 y 1788. Los ejes de la reforma fueron el ataque a la Inquisición y a los jesuitas (representantes del poder de Roma), el fomento de la ilustración del clero, la restricción del fuero eclesiástico y la puesta en marcha de diversas medidas administrativas.¹⁵ Además, en el programa subyacía la idea de contribuir a la reforma espiritual de la Iglesia; según ello, la instrumentación de los ajustes

¹⁴ Meyer, *Historia*, 1985, p. 17 – 20; Staples, *Iglesia*, 1976, pp. 35 – 39.

¹⁵ Un análisis del impacto de la reforma eclesiástica durante el periodo borbónico en la iglesia mexicana aparece en Pérez Memen, *Episcopado*, 1977, pp. 16 – 56.

administrativos tendría el fin de que los clérigos dejaran de ocuparse tanto tiempo en la atención de asuntos materiales dejándolos en manos de la administración estatal, permitiendo así que se comprometieran de mejor modo con las labores propias de su misión pastoral.¹⁶

De tal suerte, unos años antes de la emergencia de la revolución liberal de 1808 - 1814, el estado borbónico ya había puesto sobre la mesa una serie de cuestiones en materia de política religiosa que serían heredadas a los regímenes representativos de sus antiguas colonias: el objetivo de incrementar el control estatal sobre la Iglesia, de mantener un influjo más directo sobre la sociedad sin la intermediación de los estamentos y de racionalizar las prácticas religiosas de la población. Como han explicado autores como Charles Hale, François-Xavier Guerra y Brian Connaughton, el naciente liberalismo hispanoamericano compartió esas metas con el absolutismo borbónico y, para alcanzarlas se valió tanto de los medios políticos ya existentes — los que giraban alrededor de un regalismo que ya se había vuelto “tradicional” en el Estado, según expresión de Jean Meyer— así como de los nuevos referentes y prácticas políticas de corte moderno que lo definirían.¹⁷

El primer liberalismo hispánico se gestó en la coyuntura de la crisis de la monarquía española de 1808, como una respuesta a la urgente necesidad de establecer órganos de gobierno mientras el monarca se encontrara en cautiverio. Un grupo de políticos que accedió a la Junta Central de Sevilla y que posteriormente conformaría el sector de diputados partidarios de la reforma en las Cortes de Cádiz, impulsó el proyecto constitucional que cambió el rostro de la monarquía. Proclamaron la doctrina de la soberanía nacional, basada en el iusnaturalismo de la ilustración europea en combinación con el pactismo de la tradición política hispana; dieron un nuevo sentido a los conceptos de “nación”, “pueblo” y “patria”, y finalmente plasmaron esos principios en la Constitución de 1812. François-Xavier Guerra interpreta esos cambios como una profunda mutación cultural que se vino trabajando a través de la prensa política dirigida por pensadores como Manuel Quintana. El nuevo imaginario político se

¹⁶ *Ibid*, pp. 120 – 126.

¹⁷ Hale, *Liberalismo*, 1987; Guerra, *Modernidad*, 2001; Connaughton, *Ideología*, 1992; Meyer, *Historia*, 1985, p. 25.

difundió en América a través de las publicaciones de Quintana, en particular *El Semanario Patriótico*, que circuló en la Nueva España entre 1809 y 1810.¹⁸

La interpretación de Guerra tiende a resaltar este proceso como una ruptura con el pasado en el que la modernidad irrumpe de manera brusca y contundente. Ante todo, dicho proceso se distingue por su carácter revolucionario. Para sustentar este punto de vista, se basa en los testimonios que reflejan el modo en que los contemporáneos lo vivieron, en “la conciencia que tienen los actores, y que todas las fuentes reflejan, de abordar una nueva era, de estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad y una nueva política”.¹⁹ Si bien, el modelo de Guerra ha sido cuestionado por postular un quiebre radical con el pasado en términos categóricos, ha mostrado gran utilidad para comprender el impacto de las novedades que definieron a la nueva cultura política que se estaba formando. Al abordar el estudio de la revolución política hispana desde una perspectiva cultural, la obra de Guerra abrió brecha en el estudio de los imaginarios, en el espacio público, en las nuevas prácticas políticas, etc.²⁰

Otros especialistas también se han concentrado en la dimensión cultural del primer liberalismo español, pero presentando una visión más equilibrada sobre la interacción entre lo viejo y lo nuevo. Asumen que en la conformación de la nueva cultura política se presentó una relación compleja entre las novedades y las continuidades de procesos iniciados en el pasado, en la que las primeras tendían a opacar a las segundas, por lo que es necesario confirmar la presencia e importancia de éstas. Así proceden, por ejemplo, los historiadores españoles Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández Sebastián cuando definen a este liberalismo como “un constitucionalismo sui generis que brota en el contexto de una cultura católica, y puede considerarse el resultado de la adaptación y de la lectura selectiva, cruzada, de los principales autores de la Europa ilustrada y la gran tradición neoescolástica hispana”.²¹ El papel fundamental que jugó el catolicismo en la conformación del primer liberalismo hispánico ya había sido advertido desde varias décadas anteriores por especialistas como Sánchez Agesta, Maravall, Ardao y Emilio la Parra. Incluso,

¹⁸ Guerra, *Modernidad*, 1992, pp. 230 – 239.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ Breña, *Primer*, 2006.

²¹ Fuentes y Fernández Sebastián, “Liberalismo”, 2002, p. 414.

estos autores manejaron la noción de un “liberalismo católico” para definir al que se estaba gestando en la monarquía española, lo que se confirmaba principalmente en el hecho de que el constitucionalismo español, al igual que el de las nuevas naciones de América Latina, era abiertamente confesional.²²

La complejidad del juego entre lo viejo y lo nuevo que se libró en la conformación de la cultura política liberal, se hace bastante evidente en el campo de lo religioso. Por una parte, sobresale la presencia del catolicismo como la matriz cultural en la que se desarrolló este proceso: los referentes teológicos y canónicos inundaban el terreno de las concepciones políticas, además de que todos los actores de la época eran católicos que vivían su religión de acuerdo a las pautas de la práctica religiosa individual que imperaban en su momento. Por otra, tenemos lo señalado por Roger Chartier: “comprender el surgimiento de la nueva cultura política, es descubrir el desplazamiento de la crítica hacia campos que tradicionalmente le estaban prohibidos: los misterios de la religión y los del estado”.²³ A los ciudadanos se les había presentado, de pronto (dada la rapidez con la que se desarrolló la coyuntura política), la oportunidad de hacer uso público de su razón, y de manifestar sus opiniones sobre religión, un asunto sobre el cual tenían mucho que decir, pues las ideas sobre la reforma eclesiástica se venían formulando desde hacía tiempo, cobrando mayor difusión durante la época del reformismo borbónico. Definitivamente, ese desplazamiento de la crítica hacia la religión fue uno de los aspectos más novedosos y atractivos para quienes participaron de los procesos culturales de la época.

Los referentes modernos del liberalismo encauzaron nuevas formas de concebir a la religión y a la Iglesia católica entre una buena parte de los participantes en el espacio público. En ello se encuentra un aspecto que nos interesa enfatizar de manera especial, por considerarlo como uno de los rasgos principales del primer liberalismo mexicano: el anhelo de hacer conciliable al catolicismo con la modernidad política liberal y la búsqueda de un mecanismo adecuado para conseguirlo, ya fuera mediante el debate de ideas o con la aplicación de la reforma institucional. Lo interesante del caso es que en ese

²² Este “liberalismo católico”, o “catolicismo liberal”, fue explicado por Antonio Maravall en sus trabajos de la década de los sesenta o setenta.

²³ Chartier, *Espacio*, 1995, p. 29.

intento, muchos de los seguidores del liberalismo en México no sólo se mostraron comprometidos con éste, sino también con el propio catolicismo y con su Iglesia, pues estaban convencidos de que todo cambio en materia religiosa sería provechoso para ella, pues le permitiría cumplir de manera íntegra con sus obligaciones espirituales.

La apertura del espacio público mexicano

El concepto de espacio público se ha constituido en una importante herramienta para la comprensión del tránsito a la modernidad en Europa y América entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, así como para el estudio de los sistemas en que se articulan los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas.²⁴ En términos generales, se refiere al ámbito comunicacional en el que se presenta la libre circulación de noticias, de ideas y opiniones políticas, y la discusión de asuntos de interés general. La noción de espacio público se derivó de la “esfera pública” de Jürgen Habermas, concepto que expuso en su obra *Historia y crítica de la opinión pública*, y que consiste en un espacio de discusión y crítica generado a finales del siglo XVIII en las sociedades europeas, en las que la burguesía había alcanzado mayor desarrollo.²⁵

Según Habermas, el antecedente de la deliberación pública sobre cuestiones políticas se encuentra en lo que denomina la “esfera pública literaria”, una comunidad en la que se ejercía una discusión crítica sobre cuestiones artísticas y en la que tenían cabida “todas las personas privadas que, en su carácter de lectores, oyentes y espectadores —siendo supuesta su posesión de bienes y cultura— estaban en condiciones de dominar el mercado de los temas de discusión.”²⁶ De acuerdo con ello, las principales características de esta esfera eran el proceso de privatización, por el cual la crítica de los individuos quedaba sustraída de la vigilancia del Estado; la igualdad de los participantes, quienes, superando las diferencias sociales y estamentales, compartían un mismo capital cultural, quedando sólo excluidos quienes carecieran de conocimientos; y el uso público de la razón, es decir, la

²⁴ Palacio, *Disputa*, 2001, pp. 56 – 73.

²⁵ Chartier, *Espacio*, 1995, pp. 32.

²⁶ Chartier, *Espacio*, 1995, p. 35.

exposición de las opiniones particulares ante todos aquellos que estuviesen interesados en conocerlas, principalmente a través de la comunicación escrita. La esfera pública literaria se fue politizando progresivamente, de manera que la crítica se ocupó de los asuntos políticos y religiosos, generando nuevas formas de publicidad, además de las del Estado y la Iglesia, dando origen así a la esfera pública política o burguesa.²⁷

Los fenómenos y procesos culturales postulados por el modelo de Habermas han trascendido en las últimas décadas, sirviendo como punto de partida para la reflexión y el análisis de diferentes realidades históricas. Si bien, los historiadores se enfrentaron con el problema de que el modelo, al estar basado en la experiencia de sociedades en las que ya se había constituido una burguesía pujante, no podía aplicarse de forma directa al estudio a realidades históricas diferentes. Es el caso del contexto latinoamericano, en donde la consolidación de la burguesía —e incluso de una ciudadanía de corte moderno— fueron fenómenos muy posteriores a la aparición de la deliberación política y religiosa en los medios impresos.²⁸ En vista de ello se efectuó una adecuación del modelo habermasiano a las necesidades de la investigación histórica, de manera que pudiera derivar en una herramienta útil para la interpretación de los procesos de modernización en áreas diferentes a la europea.

Una aportación interesante para el estudio del espacio público en el contexto latinoamericano es la que formuló François-Xavier Guerra. Propuso la conveniencia de que los historiadores dejaran de lado la idea de un espacio público abstracto y único, para salir a la búsqueda de los “espacios públicos” concretos, a través de los cuales las sociedades comenzaron a practicar nuevas formas de publicidad y de deliberación. Guerra identificó lugares que actuaban como espacios públicos: “la calle y la plaza, el Congreso y el palacio, el café y la imprenta. Y sobre todo la ciudad, lugar por excelencia de la política”.²⁹ En base a esta adecuación del concepto, la historiografía contemporánea se ha ocupado de los diversos espacios a través de los cuáles

²⁷ *Ibid.*, p. 35 – 40.

²⁸ Celia del Palacio hace una interesante discusión al respecto, basada en el análisis de Fernando Escalante sobre la inexistencia de una ciudadanía moderna en el México decimonónico. Palacio, *Disputa*, 2001.

²⁹ Guerra y Lempérière, *Espacios*, 1998, pp. 10 – 11.

se gestaba la opinión: discursos gubernamentales, debates legislativos, la práctica de nuevas formas de sociabilidad política (tertulias, clubes, logias, grupos parlamentarios) y los medios impresos de comunicación.³⁰

Actualmente existe consenso entre los investigadores de la historia de la prensa en México que la noción de espacio público resulta de bastante utilidad.³¹ Si bien, no todos los componentes expuestos por Habermas estaban constituidos en el México decimonónico (ni una burguesía consolidada como clase, ni una plena ciudadanía política), otros elementos de la nueva cultura que se estaban transfiriendo desde la Península le imprimieron dinamismo y consistencia a la conformación de la opinión pública, como señala Guerra:

... multiplicación de las publicaciones periódicas en los dos lados del Atlántico, movilización y aculturación de la sociedad por las élites intelectuales. La opinión pública, que no era más que un esbozo en 1814, nace verdaderamente en 1820, gracias al crecimiento de las formas modernas de sociabilidad. Se entrará entonces en la verdadera modernidad política, por lo menos en lo que concierne a las élites: periódicos de opinión, debates constitucionales de alta calidad, esbozos de partidos...³²

La apertura del espacio público mexicano fue, por tanto, un proceso que avanzó gradualmente entre 1808 y 1820. En su inicio jugó un papel destacado la circulación de la prensa patriótica española, con la cual se comenzó a generar un público de lectores que poco a poco se fue familiarizando con la literatura política y los conceptos políticos contenidos en ella. En ausencia de los controles que ejercía el Estado sobre los impresos públicos, se insertaron artículos de opinión en los que se manejaban los elementos de un nuevo imaginario político.³³ Ello significó un cambio importante con respecto al tipo de publicidad que se practicaba en el mundo hispánico, aunque su transformación había iniciado desde unas décadas antes, por medio del movimiento ilustrado que dio origen a nuevas prácticas culturales.

La publicidad, se entendía desde comienzos del siglo XVIII como la acción de “hacer notoria y patente, por voz de pregonero, u por otros medios,

³⁰ Rojas, *Escritura*, 2003, pp. 17 – 20.

³¹ Guerra, *Modernidad*, 2001; Rojas, *Escritura*, 2003; Del Palacio, *Disputa*, 2001; Castillo Hernández, “Opinión”, 2004; Delgado, *Libertad*, 2006.

³² Guerra, *Modernidad*, 2001, p. 317.

³³ A través de periódicos como el *Semanario patriótico* y *El Espectador Sevillano*, se difundieron las nociones de “nación”, “pueblo”, “revolución”, etc., en su sentido moderno, las cuales serían base del constitucionalismo gaditano. Estas publicaciones circularon en la Península y en América. Guerra, *Modernidad*, 2001, pp. 227 – 250.

alguna cosa que se desea venga a noticia de todos”.³⁴ En ese sentido, la publicidad del “Antiguo Régimen” se concebía como un acto de transmisión de información que pudiese resultar útil a la comunidad en el que el medio impreso no era ni el único ni el más importante. Esta publicidad, como explica Annick Lempérière, tenía una serie de características muy concretas. Estaba restringida al terreno de la información útil y necesaria (sólo se publicaba lo que las autoridades consideraban que podía servir a la gente); se guiaba por los criterios de moralidad y utilidad, y tenía la finalidad de promover la obediencia civil y la piedad religiosa.³⁵

En el Antiguo Régimen la publicidad se practicaba en los espacios corporativos y operaba bajo una serie de normas y reglamentos. Desde la perspectiva ilustrada en estos tipos de publicidad se practicaba un “uso privado de la razón”, privado en el sentido de que la comunicación e intercambio de ideas quedaban circunscritas a la comunidad en que se generaba (gremio, corporación, cofradía, Iglesia), y que contrastaba con el “uso público de la razón”, en el que sus participantes buscaban saltar las fronteras dadas por el orden estamental; tendía a lo universal.³⁶ En la Nueva España destacaban dos ámbitos de publicidad a través de las cuales quedaban cubiertas lo que se consideraban las necesidades de comunicación social de aquél tiempo y que estaba repartida en las dos principales instituciones. La Iglesia se encargaba de las cuestiones del área civil e ideológica, mientras que los asuntos políticos y administrativos corrían por cuenta del Estado.³⁷

Por lo que respecta a lo impreso, esta publicidad que podríamos llamar tradicional, estaba delimitada por los reglamentos y prácticas de imprenta cuyas directrices eran dictadas por la política literaria del Estado. El imprimir siempre era un privilegio concedido por el rey o las autoridades que lo representaban a un particular, cuyas producciones debían pasar por la previa censura: ya se tratara de libros, periódicos o folletos, eran revisados por censores civiles y eclesiásticos que, en caso de no encontrar nada contrario a los criterios de publicidad que hemos mencionado, otorgaban las debidas

³⁴ Definición del *Diccionario de Autoridades* de 1736, citado en Lempérière, “República”, 1998, pp. 67 – 71..

³⁵ *Ibíd.*, p. 70.

³⁶ Chartier, *Espacio*, 1995, pp. 36 – 38.

³⁷ Rojas, *Escritura*, 2003, p. 18.

licencias que permitían su impresión y circulación pública. El Estado español había encomendado al Santo Oficio hacerse cargo de la censura eclesiástica, la cual no sólo alcanzaba a las obras religiosas, sino a las políticas y filosóficas.³⁸

Por otra parte, en la visión tradicional, el carácter de los impresos publicados estaba restringido a lo meramente informativo, en el supuesto de que los particulares que habían recibido el privilegio de imprimir no tenían autoridad para emitir opiniones sobre las materias de interés común. En la Nueva España, la opinión comenzó a introducirse de manera gradual en la publicidad impresa en la *Gaceta de México* durante la época de la ilustración y de manera más clara en *El Diario de México* de comienzos del siglo XIX. Se trataba de artículos de opinión sobre las ramas de la economía, avances tecnológicos y cuestiones que pudiesen resultar interesantes a los lectores, pero aún en este momento no se concebía la posibilidad de opinar sobre asuntos de la política, esfera que estaba reservada a quienes la ejercían de forma directa.³⁹

A estas innovaciones relacionadas con el movimiento de la ilustración hispánica y la expansión del mundo de lo impreso de finales del siglo XVIII, se sumaron otras de mayor trascendencia a partir de la coyuntura de 1808. La publicidad de las ideas y de las opiniones que se fue desarrollando como un proceso que iba ganando terreno desde los años anteriores, alcanzó al campo de lo político, no sólo en los periódicos que llegaban de España, sino incluso en los editados en el virreinato con la autorización del gobierno local, ello con motivo de la guerra de independencia iniciada en 1810. Una de las estrategias que siguieron las autoridades para combatir a la insurgencia, y como una manera de prevenir que el movimiento rebelde ganara simpatías entre la población, fue el despliegue de una campaña propagandística en su contra a través de periódicos como *El Especulador nacional* de 1811 y de una importante cantidad de folletos escritos por autores civiles y eclesiásticos.

³⁸ Rumeu, *Historia*, 1940, p. 98.

³⁹ En el prospecto de *El Diario de México* de 1805 se asentaba que, en orden al decoro de la publicación, no se tratarían “materias de la alta política y de gobierno en que, por lo común yerran groseramente los que las tratan fuera de los únicos puestos en que pueden verse por todos sus aspectos”. Lempérière, “República”, 1998, p. 69.

Si bien, se trataba de publicaciones que respaldaban las acciones del gobierno en contra de los insurgentes, la mayor parte de su contenido consistía en artículos de opinión sobre la situación política del virreinato y sobre la que prevalecía en España en medio de la invasión napoleónica. El tema político se había vuelto ya un asunto sobre el cual se podían externar algunas opiniones e ideas con el propósito de iluminar la comprensión de los lectores sobre las coyunturas del momento, aunque fuera, por supuesto, desde la perspectiva oficial. Por tanto, en vísperas de la aplicación de la libertad de imprenta en la Nueva España, ya se habían incorporado algunas transformaciones en la publicidad impresa que se practicaba en ella, como la proliferación de los artículos de opinión y el tratamiento de asuntos políticos, cuestión inédita hasta entonces. Por otra parte, los criterios de moralidad y utilidad, así como la finalidad de promover la obediencia civil seguían siendo los fundamentos de la cultura publicitaria.

Entre 1810 y 1812, como resultado de los dos principales acontecimientos del momento, la guerra de independencia y la instauración del constitucionalismo, se presentaron nuevas formas de publicidad en la Nueva España que se sumaron a las ya existentes, conformando en conjunto un nuevo ámbito de deliberación social en el que tuvieron cabida nuevos actores, diversas reglas de discusión y formas inéditas de abordar los asuntos de interés público. Las nuevas formas de publicidad a las que nos referimos fueron la de la insurgencia, que quedó plasmada en la prensa producida por los rebeldes, la cual, escapaba de los controles del gobierno, y la liberal, basada en los conceptos de voluntad general y opinión pública, que fue instrumentada a partir de la ley de libertad de imprenta de 1810, y que permitió que los escritores que quisieran publicar sus ideas políticas lo hicieran sin necesidad de la previa censura.

Así, el proceso de apertura del espacio público dio un paso importante con la aplicación de la libertad de imprenta en 1812. Aunque ésta sólo se mantuvo vigente entre octubre y diciembre de ese año,⁴⁰ permitió que se produjeran y circularan con éxito periódicos como el *Pensador Mexicano* de José Joaquín Fernández de Lizardi y *Jugetillo* de Carlos María de

⁴⁰ Ferrer Muñoz, *Constitución*, 1993, pp. 127 – 134.

Bustamante, además de muchos folletos de índole política. La crítica y reflexión constituyeron una importante novedad en los contenidos de estas publicaciones. En la Nueva España el decreto de libertad de imprenta fue recibido en un momento en el que las autoridades civiles y religiosas reforzaron los frenos y reticencias a la recepción de los nuevos referentes políticos, pero a la vez proliferaron las inquietudes de los americanos por gozar de los nuevos derechos aprobados en las Cortes.

De tal manera, podemos distinguir cuatro formas de publicidad que se manifestaron a través de los impresos del virreinato durante aquellos años. Primero, la publicidad eclesiástica, consistente en las cartas pastorales, circulares, sermones y representaciones que publicaban los miembros del clero. La publicidad que operaba bajo el sistema de previa censura, periódicos como el *Diario de México* y *La Gaceta del Gobierno de México*. En tercer término la publicidad insurgente, en la que encontramos los periódicos editados por los rebeldes en Guadalajara, Sultepec y otras poblaciones que cayeron bajo su influencia. Finalmente, la publicidad que operó bajo la libertad de imprenta que, aunque efímera, tuvo una trascendencia importante, pues permitió la incorporación de nuevos actores a la deliberación pública, al mismo tiempo que expandió sus posibilidades de expresión. Ahora bien, en medio de este ámbito de deliberación formado por el cruce de los distintos tipos de publicidad, en el que la emisión de opiniones e ideas políticas, la innovación publicitaria más reciente, dio pie a la confrontación de visiones antagónicas (el combate entre la prensa realista y la insurgente es el mejor ejemplo), se va delineando un aspecto nuevo: la discusión de temas religiosos a través del medio impreso, que surge en medio de las polémicas sobre la participación de un importante número de clérigos en la insurgencia y la recepción de los impresos gaditanos en los que se discute sobre la reforma eclesiástica en las Cortes de Cádiz.

El proceso de apertura del espacio público se vio interrumpido durante el sexenio absolutista de 1814 – 1820, que inició con el retorno de Fernando VII al trono español y que dio por concluido con el triunfo de la revolución liberal encabezada por los generales Riego y Quiroga. Durante la segunda etapa de vida constitucional en el virreinato y el restablecimiento de libertad de imprenta, los publicistas novohispanos que eran partidarios de la causa liberal se

desbordaron en entusiasmo a partir de junio de 1820, publicando una inusitada cantidad de impresos políticos en los que se proclamaban las bondades del sistema recién reinstaurado y se combatía a los partidarios del absolutismo. Por el enorme número de folletos que se publicaron y por el carácter entusiasta y beligerante de sus contenidos a este momento se le conoció como “euforia constitucional” de 1820.⁴¹

De esta forma, para este año los elementos que conformaron el espacio público reaparecieron más consolidados en la vida política y cultural de la Nueva España, contando con la energía suficiente para que evolucionaran durante los años posteriores, cuando el país inició su vida independiente. Uno de los rasgos más evidentes del cambio operado en la cultura política del virreinato fue la proliferación de distintas tendencias de opinión sobre los principales asuntos de interés general. Y si bien, todavía no se consolidaban publicaciones periódicas de carácter permanente, en cambio la producción de folletos se encontró durante éste y los siguientes años en plena ebullición.

La folletería fue un medio impreso de expresión de la opinión pública fundamental durante la primera mitad del siglo XIX. En ella se discutían las cuestiones de interés general que se presentaban día con día. Una de sus características principales es la relativa informalidad de su lenguaje que se hacía accesible a públicos de todos los niveles culturales. La producción de folletos fue particularmente elevada entre 1820 y 1822, años en los que se registraron los niveles más altos en la emisión de títulos en todo el siglo XIX, pero comenzó a decaer cuantitativamente a partir del año siguiente debido al alza en los precios del papel en el país, pero ello no le restó importancia como medio de difusión de ideas durante las décadas siguientes.⁴²

La conformación de una comunidad de escritores interesados en los mismos temas de interés general, fue otro de los procesos que se consolidaron entre 1812 y 1820 y que permiten constatar la apertura del espacio público mexicano.⁴³ La composición de esta comunidad era bastante heterogénea,

⁴¹ Para dar una idea de la magnitud de la producción de folletos impresos durante 1820 y la novedad que representó el fenómeno, podemos recurrir a las cifras del catálogo de Amaya Garritz y Virginia Guedea dedicado a impresos de la Nueva España: 1144 títulos para 1820, mientras que para el año anterior, 1819, no se registran más de 60. Garritz y Guedea, *Impresos*, 1993.

⁴² Giron, “Proyecto”, 1997, p. 14.

⁴³ *Ibid*, pp. 182 – 183.

pues en ella tenían cabida desde los principales políticos del país hasta una cantidad indeterminada pero digna de tomarse en cuenta de escritores ocasionales que publicaban folletos o artículos remitidos a la prensa, ya fuera proporcionando su nombre o, como pasaba en la mayoría de las veces, firmándolos con sus iniciales o bajo algún pseudónimo. Dentro de este universo de “escritores públicos” o “publicistas”, como también fueron conocidos en la época, algunos asumieron la producción de impresos como una actividad permanente, convirtiéndose en los responsables de publicaciones periódicas de diferente importancia y duración, mientras que otros se consolidaron como folletistas populares que gozaron de gran aceptación entre el público, como fue el caso de Fernández de Lizardi, del Payo del Rosario y de Rafael Dávila.

Para valorar la importancia de los medios impresos en su calidad de transmisores de ideas en el medio social en el que funcionaban, es necesario conocer la amplitud de su difusión. Por eso la investigación histórica se ha preocupado por los fenómenos de circulación y recepción de la prensa y del folleto político. En este sentido, uno de los datos más importantes a considerar es el número de lectores potenciales con que contaron en un momento determinado, es decir, qué tan grande pudo haber sido el público que recibía los contenidos de los medios impresos. Mientras que algunos autores como Guerra, Di Tella y Rojas tienden a ser optimistas al respecto, suponiendo la existencia de un público más bien grande en el México de las primeras décadas del siglo XIX debido a la extensión de la alfabetización e incluso considerando el peso de prácticas como la lectura en voz alta, otros como Del Palacio y Coudart piensan que el número lectores era mucho más restringido.⁴⁴ Se trata pues de un problema de investigación sobre el cual todavía queda mucho por precisar.

De tal forma, en el incipiente espacio público mexicano escritores y lectores discutían los asuntos de interés general, intercambiaban sus opiniones y reflexiones en condiciones de igualdad, de forma que se sobrepasaran las diferencias sociales y económicas. Para hacerlo se valieron de los mismos referentes discursivos: el lenguaje y los principios del constitucionalismo gaditano, que se convirtieron en lugares comunes a partir de los cuales se

⁴⁴ Guerra, *Modernidad*, 2001; Di Tella, *Política*, 1993; Rojas, *Escritura*, 2003; Palacio, *Disputa*, 2001; Coudart, “Correo”, 2004.

dirimían los asuntos del momento, todo ello expresado de una manera que resultase lo más accesible posible para el público. Se trataba de una comunidad en la que los escritores más cultos convivían con otros de perfil más popular, quienes traducían ideas de cierta complejidad en términos comprensibles para lectores menos versados. Además, la información y las opiniones circulaban a través de canales de comunicación oral tales como los sermones, discursos cívicos, lecturas en voz alta y conversaciones en lugares de reunión, con lo que se retroalimentaba lo expuesto en los medios impresos. Así, la publicidad impresa constituía uno de los varios ámbitos de comunicación de la época, pero la importancia de su estudio se acrecienta en cuanto que esas publicaciones son el testimonio que nos sobrevive actualmente de aquella amplia red comunicacional.

La libertad de imprenta: sustento legal de la discusión religiosa

Uno de los elementos más representativos y de mayor significación en el primer liberalismo que se desarrolló en el mundo hispánico fue la libertad de imprenta. Representaba la capacidad del ciudadano de actuar y de expresarse políticamente, o en otros términos, de articular juicios críticos con respecto a su entorno político, social y religioso. Por todo ello, llegó a convertirse en un símbolo de la libertad civil en la cultura política del constitucionalismo hispanoamericano. A través de su ejercicio, el ciudadano podía entablar un diálogo en condiciones de igualdad con sus gobernantes, pues por medio de la publicación de sus ideas políticas, le hacía saber que tan bien o mal estaban conduciendo los destinos colectivos, e incluso podía hacerle sugerencias para mejorar sus gestiones. Así, nos refiere Lucas Alamán, cuando las autoridades de la Nueva España publicaron en 1820 el bando por el cual se restablecía su ejercicio, lo hicieron invitando a los ciudadanos a “hacer un uso moderado de esta libertad, empleándola en ilustrar al gobierno y en promover el bien de la nación”.⁴⁵

La libertad de imprenta, junto a la representación y a las nuevas formas de sociabilidad política, fue un elemento clave que permitió la apertura del

⁴⁵ Alamán, *Historia*, 1985, t. V, p. 19.

espacio público y la formación de la opinión pública en el mundo iberoamericano. Buena parte del notable carácter emblemático que tuvo provenía de dos hechos: primero, que se le concibiera como una de las manifestaciones más visibles de la libertad política, la más importante de las libertades y derechos consagrados por la Constitución, y segundo, que se le considerara como uno de los sustentos de la opinión pública, elemento fundamental en un sistema de gobierno que, como el liberal, se funda en los principios de soberanía nacional y de imperio de la voluntad general. Sobre el primer aspecto podemos traer a colación una parte del discurso del cura de la parroquia del Sagrario de la Ciudad de México, Miguel Guridi y Alcocer (diputado en las Cortes de 1810 en donde se manifestó como defensor del autonomismo americano), titulado *Exhortación para el juramento de la Constitución española*, y en el que, entre otros aspectos, destacaba el valor de la libertad política, entendida como la base de la felicidad individual y de la nación:

El primero de todos [los derechos civiles] es el de la libertad política. ¡Qué dulce nombre! ¡qué agradable sensación se percibe con sólo pronunciarlo! Libertad del espíritu para pensar, hablar, escribir y aun para publicar los conceptos por medio de la prensa. Libertad del cuerpo para ejercer todas sus funciones de que sea capaz, sembrar lo que pueda, producirle todo su terreno y dedicarse a los oficios y profesiones a que se incline.

En este texto, la libertad política aparece como el factor que desencadena las facultades espirituales y físicas que posee cada individuo, permitiendo la generación de bienes que pueden ser disfrutados colectivamente. Eso se aplica a la libertad de pensar y de comunicar los resultados de las reflexiones particulares a través de la imprenta. Sin embargo, la libertad política estaba lejos de ser un fin en sí mismo, del que cada quien pudiese disponer caprichosamente; al contrario, para que adquiriera sentido, se requería subordinarla a un fin superior: “el bien común, la salud del pueblo, suprema ley para cuantos disfrutan de razón, es el único lindero de la libertad, pues nos es lícito todo lo que a ella no se opone ni se sede en daño de otro”.⁴⁶ Moderada por la razón y encauzada por la búsqueda del bien común, la libertad de imprenta se convierte en un medio eficiente para alcanzar objetivos

⁴⁶ Guridi y Alcocer, “Exhortación”, pp. 457 – 458.

positivos pero, para ello es necesario imponerle restricciones, evitando así el peligro de que su ejercicio pueda generar daño a los demás.

Cuando los diputados reunidos en Cádiz emitieron el decreto de libertad de imprenta de noviembre de 1810 efectuaron un cambio radical en la política literaria del Estado, la rama de gobierno encargada de dictar los criterios y supervisar las acciones sobre la producción y publicación de todo tipo de obras impresas, desde libros hasta periódicos y hojas volantes. Hasta el momento, en la monarquía española imperaba el sistema de la previa censura, en el cual las autoridades civiles y religiosas se encargaban de revisar las obras escritas antes de su publicación; por el lado del Estado la revisión se encargaba a funcionarios del Consejo de Estado, y por el de la Iglesia corría por cuenta de dos censores del Santo Oficio. Las obras escritas en América debían ser supervisadas además por el Consejo de Indias.

La aprobación de la ley de libertad de imprenta se enfrentó con la oposición de un sector de diputados que consideraban inoportuna una reforma a la política literaria del Estado, pues consideraban que con la libre producción de impresos las ideas que había preparado terreno a la revolución francesa, que eran contrarias a la tradición política y religiosa española, se divulgarían confundiendo al espíritu público.⁴⁷ En cambio, para el grupo reformista de las Cortes de Cádiz, entre quienes se encontraban algunos entusiastas publicistas comandados por Manuel Quintana, la libertad de imprenta era necesaria, no sólo para enfrentar a los invasores franceses, sino para poner a España en el camino del progreso político y social. En ese sentido, la gran novedad que representaba el reconocimiento del derecho de los ciudadanos a publicar sus ideas políticas sin necesidad de previa censura se justificaba por ser “un freno a la arbitrariedad de los que gobiernan [y] un medio de ilustrar a la Nación en general, y el único camino para llevar al conocimiento de la verdadera opinión pública”.⁴⁸

Si la aprobación de la libertad de imprenta suscitó un fuerte debate en las Cortes, la cuestión de si ésta debía aplicarse sobre las materias religiosas provocó una discusión quizás más apasionada. A lo largo del tiempo el

⁴⁷ Rumeu, *Historia*, 1940, p. 52.

⁴⁸ Prefacio del decreto de libertad de imprenta del 10 de noviembre de 1810. *Reglamento*, 1820.

tratamiento y exposición de las cuestiones relacionadas con la religión habían quedado reservadas a los miembros de la Iglesia que se hallaban correctamente acreditados para su manejo. En la base de las posturas a favor y en contra de la moción se presentaron, por una parte, argumentos teológicos y canónicos, y por otra, los principios de la filosofía política contemporánea y de los valores liberales que se hallaban en auge. De tal modo, se enfrentaron distintas visiones sobre la naturaleza y fines de la Iglesia católica, de la relación entre las potestades civil y eclesiástica, y del control que ésta podía ejercer sobre la capacidad de expresión de los ciudadanos cuando externaban sus opiniones a través de los medios impresos sobre las “materias religiosas”. Ante esta amplia gama de temas que fueron discutidos, hemos considerado la pertinencia de dar seguimiento a los debates legislativos sobre la libertad de imprenta en materias religiosas a lo largo de esta investigación.

Los argumentos expuestos por los legisladores durante el proceso de aprobación de una ley son una valiosa fuente para saber cómo se conceptualizaban y definían los problemas en cierta época, y cuáles eran los compromisos prioritarios que el Estado debe guardar. En el caso que nos ocupa, los legisladores enfrentaban la disyuntiva de legislar a favor de la libertad de expresión de los ciudadanos o de sostener la protección de la doctrina católica por parte del Estado, tal y como se había concebido hasta el momento. Para que la libertad de imprenta fuese aprobada, se necesitó que los legisladores encontraran una argumentación que conciliara ambos objetivos, la cual terminó por imponerse al final del debate. Además, como fueron seguidos de cerca por la prensa, algunos publicistas tuvieron la oportunidad de expresar sus posturas con respecto a ella, estableciendo una especie de diálogo que ampliaba el espectro de opiniones.

El primer debate del que nos ocuparemos es el que se llevó a cabo en octubre de 1810 en las Cortes de Cádiz. Si bien, en el proyecto de ley se establecía que las materias religiosas requerían de la previa censura eclesiástica, como lo alcanzaron a dilucidar algunos diputados, la íntima y profunda conexión entre los asuntos políticos y los religiosos que imperaba en la época daría entrada a la discusión de estos últimos en cualquier momento, sin que los escritores presentaran sus obras a la consideración de los

ordinarios, problema que se presentó de forma inmediata en España.⁴⁹ Posteriormente, en 1820 en las Cortes españolas, entonces instaladas en Madrid, y en el Congreso mexicano de 1825, se discutieron algunas enmiendas o adecuaciones a la ley de 1810. En ambas ocasiones el principal asunto tratado fue la introducción de la figura de los jurados de imprenta —cuerpo integrado por ciudadanos— como responsables de la calificación de los contenidos de los impresos que fuesen denunciados. Sobre esto se desató una polémica respecto a la autoridad que podrían tener los jurados para calificar los impresos que abordaran temas religiosos, asunto que las autoridades eclesiásticas consideraban de su exclusiva competencia.

En todos esos debates se produjeron interesantes discusiones sobre el tratamiento que se le debía dar a las materias religiosas en los reglamentos. Quizás el problema de mayor complejidad fue el de la distinción entre las materias que podían tratarse libremente en las publicaciones y las que requerían censura eclesiástica. Como lo dejan ver los debates legislativos, no imperaba un solo criterio de clasificación de la temática religiosa en la época. En el debate de 1820 se propuso una clasificación en cuatro materias: dogma, sagrada escritura, disciplina eclesiástica y moral. Pero la más común era la división en dos grandes ramas temáticas: dogma y disciplina eclesiástica, que colocaba a otras materias dentro del ámbito de competencia de éstas (por ejemplo, la sagrada escritura como parte del dogma y la moral como ámbito de la disciplina).

Según el *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas* de Perujo y Angulo, el dogma es la verdad de fe revelada en las Escrituras o a través de la tradición de la Iglesia. Por tanto hay una intrínseca y estrecha relación entre dogma y escritura, no obstante lo cual son materias diferenciables entre sí. La disciplina eclesiástica, por otra parte, es definida como el “conjunto de leyes o disposiciones eclesiásticas para la ejecución de todo lo que concierne al régimen y gobierno de la Iglesia católica”. Hasta la primera mitad del siglo XIX era común la división entre disciplina interna, que se refería a la vida interna del individuo, y la externa, relacionada con el gobierno exterior de la sociedad

⁴⁹ Congreso de los diputados, *Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1810 - 1813* [CD-ROM] p. 48.

cristiana.⁵⁰ La disciplina eclesiástica se convirtió en uno de los principales terrenos en los que se libraron las querellas entre el Estado y la Iglesia, pues a través de este concepto se discutía la competencia de aquél para arreglar asuntos como la recaudación de diezmos y el orden de la vida conventual, entre otros.

El problema de fondo se encontraba en la dificultad de precisar en qué momento se cruzaba la frontera entre los temas relacionados con la reforma a las estructuras de la Iglesia y los referentes al dogma y la disciplina eclesiástica, competencia exclusiva de los jerarcas religiosos, según lo indican los cánones del catolicismo. Cuando los congresistas concedieron mediante las leyes de libertad de imprenta la posibilidad de que los ciudadanos manejaran estos temas sin necesidad de censura eclesiástica, y más aún, la de evaluar y decidir en qué casos los autores de impresos habrían excedido los límites permisibles para convertir sus publicaciones en peligro potencial para la integridad de la religión y de la salud espiritual de los lectores (tal era función, entre otras, de los jurados de libertad de imprenta), no sólo estaban invadiendo una esfera que secularmente había pertenecido a la potestad espiritual de manera exclusiva; sobre todo, estaba haciendo una nueva definición del papel del ciudadano ordinario, del feligrés o laico en la vida de la Iglesia. Desde la autoridad civil se estaban marcando nuevas pautas que facilitaban la elaboración de opiniones críticas sobre la conducta de los ministros religiosos e incluso sentaban las bases para cuestionar puntos de disciplina eclesiástica y de moral religiosa.

Sin embargo, este asunto fue objeto de discusión tanto en las Cortes españolas como en el Congreso mexicano, pues en cada uno de los debates legislativos se tuvo que decidir cuál era el compromiso prioritario del Estado: la defensa de la religión católica ante la eventual propagación de ideas que le fuesen contrarias a través de los impresos, o la libertad de expresión de todos los ciudadanos, uno de los baluartes del sistema liberal.

⁵⁰ Perujo y Angulo, *Diccionario*, 1885, t. III.

Tanto en 1810, como en 1820 y 1825, terminó por imponerse la libertad de imprenta sobre materias religiosas, pero con la previa censura eclesiástica en asuntos de dogma, como una solución que armonizaba ambos objetivos, aunque no dejara del todo satisfechos a los diputados que defendían las posturas más extremas en uno y otro lado, como tampoco a los jefes de la Iglesia ni a los liberales más exaltados. La legislación reflejaba así los conflictos, los acuerdos, las contradicciones y la fusión de elementos antiguos y nuevos que estaba experimentando una cultura política en tránsito a la modernidad.

1. La problemática religiosa en España, 1808 - 1814

De la previa censura a la libertad de imprenta

La aprobación de la libertad de imprenta fue uno de los episodios más célebres de los que se vivieron en la primera reunión de las Cortes Generales y Extraordinarias en el otoño de 1810. El grupo de legisladores encabezados por diputados como Diego Muñoz Torrero, Manuel Quintana y Agustín Argüelles, que estaba decidido a instrumentar importantes cambios en el ordenamiento político de la Monarquía española en medio de la crisis suscitada por la invasión napoleónica, veía en la aprobación de la libertad de imprenta el primer paso para instaurar el régimen de libertades por el cual trabajarían durante los siguientes años y que sería plasmado en la Constitución de 1812. La discusión sobre la libertad de imprenta adquirió una importante carga simbólica que fue recogida por los periódicos y crónicas de la época, y que posteriormente se consolidaría en la historiografía, pues a través de ella se delinearon los dos grandes bandos que dividieron a las Cortes: los partidarios de las reformas, quienes a partir de entonces serían identificados como “liberales”, y los que se les oponían, que cargarían con el mote de “serviles”.¹

La ley de libertad de imprenta sería decretada el 10 de noviembre de 1810, con lo que se pondría fin —al menos durante el primer periodo del experimento constitucional en España— al sistema de censura sobre las obras impresas ejercido por la Corona en colaboración con la Iglesia. Para tener una idea más precisa sobre el carácter innovador que tuvo la libertad de imprenta es conveniente revisar algunos de los aspectos generales de la política literaria que le precedió y que había estado vigente durante varios siglos en la monarquía española.

El control sobre lo impreso se ejercía a través de los juzgados de imprenta en colaboración con el Consejo de Estado y el Tribunal de la Santa Inquisición. Para que los autores e impresores de libros lograran que sus obras llegaran a publicarse necesitaban contar con las licencias necesarias que eran

¹ Toreno, *Historia*, 1872, p. 300; Marichal, *Secreto*, 1995.

otorgadas por esas instancias. Se trataba de una empresa complicada, pues con frecuencia las obras que habían pasado la censura de los juzgados de imprenta o del Consejo de Estado eran retenidas por la Inquisición, ya fuese porque sus censores hubieran encontrado en el contenido de la obra algo inapropiado para ser publicado, o simplemente porque el Tribunal no se daba abasto con los trabajos que le llegaban para que pasaran por su censura, deteniendo el proceso de publicación de los textos y ocasionando pérdidas para los impresores, así como para los autores.

Dadas las trabas que se generaban bajo este sistema, debido a las varias licencias que se tenían que conseguir y a la lentitud con que operaban las distintas instancias a las que debían recurrir los interesados, comenzaron a reportarse casos de corrupción y de tráfico de licencias. Una de las consecuencias de estos desórdenes en los procedimientos de calificación de las obras que se reportó con cierta frecuencia durante los últimos años del siglo XVIII, fue que libros que ya contaban con las licencias necesarias y que incluso habían comenzado a circular, fueran prohibidos por los tribunales civiles o por la misma Inquisición. Así, para comienzos del siglo XIX quedó expuesta una doble problemática. Por un lado, no existía un procedimiento claro sobre el orden que los impresores debían seguir para adquirir las correspondientes licencias civiles y eclesiásticas, y por otro, que los censores – aun los del mismo Santo Oficio – no realizaban su labor con el rigor que les había distinguido en otras épocas.

Como respuesta a esta situación apareció la Real Orden de Carlos IV de abril de 1805 que dio vida al Juzgado de Imprentas, concebido como una institución fuerte e independiente de las mediaciones burocráticas que ejercían el Consejo de Estado y el Tribunal del Santo Oficio sobre la censura de obras. Según la reglamentación del Juzgado, tanto el Consejo como la Inquisición seguirían participando en la censura de obras, pero a partir de entonces lo harían en términos secundarios, como brazos auxiliares de la nueva institución. La Real Orden planteaba una reforma completa al sistema de censura literaria en España que sufría de los problemas que ya hemos mencionado. Su objetivo era mejorar el control sobre la publicación de obras en el reino, así como de la importación de libros y periódicos extranjeros. El interés de fondo, como nos lo dejan ver las palabras de Carlos IV con que presenta el nuevo reglamento, era

preservar a la monarquía y a la religión católica de las ideas que se consideraban perniciosas, que estaban circulando en Europa durante esos años:

El abuso que se ha hecho y que se hace en varios países extranjeros de la libertad de imprenta, con grave perjuicio de la religión, buenas costumbres, tranquilidad pública y derechos legítimos de los príncipes, exige providencias eficaces para impedir que se introduzcan y extiendan en mis dominios los impresos que tantos males ocasionan.²

La reforma no se llevó a la práctica en los términos propuestos en el proyecto de 1805, debido a que se necesitaban varios años para completar el proceso, mismo que fue interrumpido por la invasión francesa. No obstante, su contenido nos permite conocer cuáles eran los criterios y objetivos que se había trazado la Corona con respecto a la política de publicación de impresos. Ante todo, fortalecer la práctica de la censura literaria y alejar a los dominios de la monarquía de los efectos de la libertad de imprenta que se extendía en otros países. La difusión de las ideas modernas era considerada como un inminente peligro, por lo que se exigía a los censores mantenerse alertas no sólo de proposiciones contrarias a la religión, las costumbres y las leyes españolas que pudiesen colarse a través de los libros e impresos en general, sino incluso “examinar con reflexión si la obra será útil al público o si puede perjudicar por sus errores en materias científicas o por los vicios de su estilo y lenguaje”.³

Otro aspecto importante de la reforma fue la búsqueda de la centralización del ejercicio de la censura en manos del Estado, de modo que, para facilitar ese objetivo, se ubicaba un lugar específico a la censura eclesiástica dentro del proceso de expedición de licencias para la publicación de las obras. A partir de lo estipulado en el reglamento, la última palabra ya no la tendrían los censores religiosos (que por lo general pertenecían al Santo Oficio), quienes, por costumbre, dictaban la última censura antes de que las obras pudiesen circular. En el artículo 22 del reglamento se establecía que, antes de que los censores del Juzgado de Imprenta ejercieran su labor, se remitiría la obra al Vicario eclesiástico, quien la haría examinar “por personas de su confianza”. Esto dejaba la puerta abierta para que no fuesen necesariamente los censores de la Inquisición quienes se encargaran de la

² Rumeu, *Historia*, 1940, p. 106

³ *Ibíd.*, p. 107.

ejecución de este paso. De hecho, entre las autoridades civiles existía la intención de que ya no fuesen los encargados de aquel tribunal los responsables de ejercer la censura eclesiástica. Por ejemplo, el primer Juez de Imprentas que ejerció funciones bajo el nuevo reglamento presentó la propuesta de que fuesen dos canónigos los encargados de realizarla, en lugar de los inquisidores, argumentando que las obras eran retenidas demasiado tiempo al pasar por esa institución.

Las instrucciones contenidas en la Real Orden dan cuenta de que la Corona quería reforzar el control sobre todas las manifestaciones del saber, ya fuesen de materia política, filosófica o científica, y de que encontraba insuficientes los instrumentos con los que contaba para ello. En especial, el Tribunal del Santo Oficio había dejado de percibirse como un instrumento eficaz para la detección de errores en las publicaciones, por lo que era preferible que la autoridad episcopal se encargara de esa labor. Sin embargo, el verdadero problema en esta política literaria seguida por el Estado es que iba a contracorriente con el sentir de un número cada vez mayor de españoles que sabían de las ventajas de la libertad de imprenta y que deseaban que la monarquía se incorporara al movimiento político y cultural que se estaba adoptando en otros países de Europa.

La invasión francesa de 1808 presentó la ocasión para que los controles sobre la producción y circulación de impresos se relajaran de una manera no vista hasta el momento. Por un lado, en los territorios que cayeron bajo el dominio de los franceses se dictó una legislación en la que se permitía la producción de publicaciones periódicas. Por otro, en la España libre la prensa jugó un papel muy importante como medio de información y de propaganda a favor de la resistencia patriótica que fue muy bien recibido por la población en general. En consideración de ello, en 1809 se discutió en la Junta Central instalada en Sevilla la posibilidad de emitir un decreto de libertad de imprenta, de manera que se integró un grueso expediente con las opiniones de varios de los vocales; con informes y discursos en los que se analizaba su utilidad, sus bienes y riesgos; y con información sobre el modo en el que operaba a la luz de la experiencia de otras naciones, como Francia e Inglaterra.⁴

⁴ *Ibid.*, p. 140.

El asunto no prosperó debido al clima de inestabilidad política que enfrentaba la Junta y que terminó por disolverla a comienzos de 1810. Sin embargo, el expediente y el trabajo realizado por los miembros de la comisión, entre los que se encontraba el poeta Manuel Quintana, editor del *Semanario Patriótico* de Sevilla, serviría posteriormente como base para la elaboración del proyecto de libertad de imprenta que se discutió en las Cortes Generales y Extraordinarias entre octubre y noviembre del mismo año.

Las Cortes, instaladas en la Isla de León el 24 de septiembre de 1810, se encontraban ocupadas en el establecimiento del orden de gobierno interno que se requería para ponerse en funciones, cuando el grupo reformista tomó por sorpresa al resto de los integrantes del naciente congreso al proponer el día 27 la discusión de la libertad de imprenta. Ese mismo día se formó la comisión encargada de elaborar el proyecto de ley, presidida por Agustín Argüelles e integrada por otros diputados que, como él, tenían buen conocimiento del asunto y del expediente que se había trabajado en la Junta Central.⁵ Además, el proyecto fue respaldado por un entusiasta grupo de diputados que estaba convencido de sus ventajas, que ya tenía experiencia sobre el modo en que debía que legislarse y que estaba muy consciente de las trabas y objeciones que les presentarían los legisladores que no concebían un régimen de política literaria en la que faltase la previa censura como mecanismo de control de las producciones escritas.

En tales circunstancias comenzó el debate sobre la aprobación del proyecto en lo general en las sesiones de los días 15 al 18 de octubre. Tanto los partidarios de la aprobación del proyecto como sus detractores participaron en la discusión con extensos discursos en los que manifestaban sus posturas sobre el destino que debería seguir la política literaria en la monarquía, los bienes y males de la libertad de imprenta y la cuestión de su viabilidad en la nación bajo las circunstancias que se vivían. Al respecto, el conde de Toreno comenta que la discusión fue “una de las más brillantes que hubo en las Cortes, y de la que reportaron éstas fama esclarecida”; las galerías se encontraban colmadas por un público que seguía con entusiasmo las intervenciones de los muchos diputados que participaron en los debates.

⁵ Toreno, *Historia*, 1872, p. 300.

Desafortunadamente no existieron medios para conservar de manera íntegra los discursos e intervenciones que se esgrimieron en uno y otro sentido, pues la práctica de llevar taquígrafos a las sesiones de las Cortes para reproducir las palabras de los diputados se implementaría hasta unos meses después, además de que las crónicas de los principales periódicos de la época como el *Semanario patriótico* de Quintana y *El Conciso*, primero de los periódicos políticos de Cádiz, tendían a deformar las participaciones.⁶ Por otro lado, lo que aparece en las actas de las sesiones es bastante escueto y general. No obstante, las fuentes disponibles dan indicios de cuáles fueron las principales argumentaciones que se defendieron en el debate, y por tanto de las concepciones encontradas sobre la política sobre los materiales impresos, la publicación de libros y periódicos y la posición que correspondía a las potestades civiles y eclesiásticas.

Los debates de octubre de 1810 llevados a cabo en las Cortes en torno a la libertad de imprenta constituyen un valioso testimonio sobre las definiciones e ideas que los diputados tenían sobre ésta. Para sus defensores, se trataba de “uno de los derechos más legítimos del hombre en sociedad”, “el único medio seguro de conocer la opinión pública, sin la cual no es posible gobernar bien”, “el medio de distinguir y dirigir convenientemente el espíritu público”, “la barrera del despotismo” y “el mejor medio para llevar las luces a la nación”.⁷ Estos conceptos que fueron manejados con bastante soltura por los diputados a propósito de la discusión, aparecerían por todas partes del mundo hispánico durante los años siguientes: en los encabezados de los decretos y reglamentos de libertad de imprenta, en los documentos oficiales y bandos de los gobiernos centrales de España y de Nueva España, y en los discursos de los escritores públicos que se daban a la tarea de explicarle a sus lectores la importancia y utilidad de esta libertad recién ganada por las Cortes para el provecho de la Nación.

⁶ El mismo Argüelles se quejaba de que sus intervenciones en el debate legislativo eran distorsionadas por esos periódicos (que comenzaron a circular desde antes de que se decretara la libertad de imprenta) debido a que, en su entusiasmo por defender el proyecto, caían en exageraciones de todo tipo. Suárez Verdeguer, “Cortes”, 1982, p. 260.

⁷ *Congreso de los diputados, Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1810 - 1813* [CD-ROM] pp. 49- 51.

Libertad de imprenta sobre materias religiosas

Cuando se debatió el proyecto en lo general se enfrentaron la defensa de la libertad de imprenta y la salvaguarda de la institución de la previa censura sobre todo tipo de obras, políticas y religiosas en general. Las intervenciones de los diputados partidarios de esta última postura tendían a apoyarse en la concepción de que los principios de la religión estaban íntimamente relacionados con las ideas políticas y filosóficas, por lo que era necesario que las obras en las que se trataran estos temas pasaran por la censura eclesiástica. En última instancia, se recurrió al argumento de que, en si misma, la libertad de imprenta era una institución contraria a la religión, como lo expresó el diputado eclesiástico Morros, quien añadió que “según lo prevenido en muchos cánones, ninguna obra podía publicarse sin licencia de un obispo o concilio, y que todo lo que se determinase en contra sería atacar directamente la religión”.⁸ En este caso, el diputado estaba defendiendo el sistema que había prevalecido, en el que obras de toda índole pasaban por la revisión eclesiástica.

Entre los diputados que se opusieron a la libertad de imprenta durante los días siguientes estuvo Morales Gallego, quien hizo una decidida defensa de la previa censura argumentando que “el abuso que la perversidad podrá hacer, particularmente en las delicadas circunstancias del día, no podría remediarse con ninguna medida posterior, que siempre llega tarde”, y que era falso pensar que la previa censura pusiese trabas a la difusión de las cosas útiles y educativas por medio de lo impreso; al contrario, la experiencia mostraba que sabiéndose manejar bien, resultaba muy provechosa.⁹ Otro diputado partidario de esta misma postura fue Jaime Creux, quien participó en todos los días que se extendió la discusión, sosteniendo básicamente la idea de que con la libertad de imprenta corría peligro la fe, “siendo dificultoso deslinde en muchos casos el término de las potestades política y eclesiástica”.¹⁰

La oposición a la libertad de imprenta, tal y como fue expresada por diputados como Morales Gallego y Creux en las Cortes, se inscribe en la

⁸ *Ibíd.*, p. 263.

⁹ *Congreso de los diputados, Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1810 - 1813 [CD-ROM]* p. 17.

¹⁰ *Toreno, Historia*, 1871, p. 302.

concepción de una vertiente de la teología católica que sostiene que tal libertad era fundamentalmente perniciosa para la sociedad y que produciría muchos males tanto en el orden religioso, al cuestionar los fundamentos de la fe; como en el filosófico, al poner en duda el conocimiento aceptado; y en el político, al permitir la entrada a concepciones novedosas sobre el orden de la sociedad.¹¹ En esta concepción subyace la noción de que los diversos órdenes del conocimiento están profundamente entrelazados y de que hay un conjunto de verdades y principios sólidos que, una vez que han sido proclamados como tales por la voz autorizada no es posible discurrir sobre ellos. Por tanto se requiere la observación y examen de las ideas que se pretenden presentar ante los lectores, es decir, de la censura.

A lo largo del siglo XIX la posición de canonistas y teólogos fue variando con respecto a los grados en que era permisible la libertad de imprenta; en opinión de algunos ésta podría llegar a ser aceptable de manera moderada pero que pudiese prevenir los abusos. Hay que subrayar que en las consideraciones sobre esta problemática, el pensamiento católico veía como algo completamente legítimo que los fieles gozaran de la facultad de deliberar sobre ciertos temas y de hacerlo también a través de los medios impresos, siempre y cuando las opiniones vertidas no fueran contrarias a alguna verdad reconocida por la jerarquía eclesiástica.¹² Durante el debate en las Cortes, en medio de los vaivenes y estiramientos de la negociación, salieron a flote posturas como la anterior, buscando una salida intermedia a la disyunción entre previa censura y libertad de imprenta proponiendo una libertad de imprenta moderada con un grado mínimo de censura previa. Así lo propuso el mismo Jaime Creux en los días siguientes: en una de sus intervenciones leyó un papel que tenía preparado (según cuenta la crónica del *Diario de sesiones*) reconoció que era completamente legítimo el objetivo de ilustrar a la Nación mediante

¹¹ Perujo y Angulo, en su *Diccionario de ciencias teológicas* establecen que “la libertad de imprenta es un peligro continuo para la sociedad sus intereses permanentes, porque esta libertad reproclama precisamente a favor del mal, a favor del abuso. El bien jamás ha encontrado trabas para publicarse, sino aquellas indispensables que pone la ley para prevenir la publicación del mal”. Perujo, *Diccionario*, 1885, t. III.

¹² Ibid, “mientras la Iglesia no ha pronunciado su juicio sobre algún punto, los fieles gozan de gran libertad de hablar y escribir, y sostener con frecuencia interesantes polémicas para defender cada uno su opinión. Estas discusiones, largas y vivas muchas veces, no ofrecen peligro, porque los adversarios reconocen una autoridad común, que sabrá cuando sea necesario, intervenir en la contienda y terminarla”.

todos los medios posibles y de dar voz a la opinión pública, e incluso reconoció que la imprenta había sido limitada de forma arbitraria en el pasado, pero se mantuvo firme en su idea de que era indispensable conservar la censura previa en algún grado, para prevenir los delitos en la certeza de que “conviene más impedir los males que remediarlos después de sucedidos”.¹³

La propuesta de Creux no corrió con mayor fortuna en un momento en el que las posturas se hallaban polarizadas: incluso el diputado Juan Nicasio Gallego le hizo notar que “resultaba un absurdo que la libertad de imprenta podía existir bajo una previa censura”.¹⁴ Si bien, la propuesta de Creux y de quienes apoyaron la idea de una libertad de imprenta parcial o moderada pudo parecerle a los diputados liberales una ocurrencia surgida para salir del paso, hay que reconocer que prefigura el tipo de respuestas gestadas en el pensamiento católico del siglo XIX al problema de la relación entre difusión del conocimiento y prevención del error y de los excesos por medio de la imprenta.

Probablemente el punto central en el plan que siguieron los partidarios de la libertad de imprenta para hacer más viable su aceptación en las Cortes fue el dejar bien asentado, desde el primer momento, que la libertad que se proponía sólo alcanzaba a las materias políticas y que no se aplicaría a las religiosas. Un dato que nos permite constatar que esta estrategia resultó clave para la aprobación del proyecto fue un incidente que se suscitó en la discusión del artículo sexto, que imponía la previa censura sobre las materias religiosas, cuando Mejía, contagiado del entusiasmo del momento, y olvidándose de que él mismo había pasado a la tribuna para aclarar la diferencia entre ambas materias, solicitó que se ampliase la libertad de imprenta aun a las obras religiosas, propuesta que fue de inmediato rechazada por los mismos partidarios del proyecto porque avizoraron a tiempo que “esa imprudencia hubiera podido comprometer la suerte de toda la ley”, según la opinión del conde de Toreno. De tal forma tuvieron que intervenir de nuevo Muñoz Torrero, el principal artífice y conductor de la estrategia para aprobar la ley, recordando que el proyecto estaba adoptado “solamente en cuanto a las ideas políticas”, y

¹³ Congreso de los diputados, *Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1810 - 1813* [CD-ROM] p. 49. sesión del 17 de octubre de 1810.

¹⁴ Toreno, *Historia*, 1871, p. 301.

el diputado Gallego, para aclarar la diferencia entre materias políticas y religiosas de nuevo y no crear malentendidos.¹⁵

Según lo que muestran las actas de la sesiones, parece ser que, de manera sistemática, los diputados liberales respondían al argumento de que la libertad de imprenta daría un grave golpe a la religión, recordando que tal libertad se reducía a las cuestiones políticas y que en nada se trataba de interferir ni con la religión ni con la autoridad eclesiástica.¹⁶ En la comprensión de esta clara delimitación en la que ideas políticas se entendían como algo diferente, incluso contrapuesto, a ideas religiosas, el proyecto logró ser aprobado en lo general en la sesión del 19 de octubre, con 68 votos a favor por 32 en contra.

Los efectos de la libertad de imprenta sobre la pureza de la religión fue un asunto que estuvo presente desde el comienzo de la discusión. Ya hemos visto que tal fue el principal temor de quienes estaban en su contra, preocupados porque se perdiera el respeto a las autoridades eclesiásticas y la salvaguarda de la salud espiritual de una nación católica como España. Así, es oportuno retomar algunas de las ideas que manejaron los partidarios de la libertad de imprenta sobre ésta, sus vínculos y efectos sobre la vida religiosa, para después detenernos en algunos aspectos del artículo sexto del reglamento y la previa censura en materia religiosa.

En principio, hay que llamar la atención sobre el hecho de que muchos de los partidarios del proyecto eran eclesiásticos, como el ya mencionado en varias ocasiones Juan Nicasio Gallego, además de los diputados Navas y Oliveros, cuyas intervenciones fueron recogidas varias veces en el *Diario de sesiones*. En los primeros días del debate Oliveros sostuvo que la libertad de imprenta “no sólo no es contraria a la religión, sino que es compatible con el amor más puro hacia sus dogmas y doctrinas”. Una mejor comprensión de la religión, de los dogmas y de las enseñanzas de los padres de la Iglesia sólo se lograba mediante la libre discusión, de manera que nadie, sino sólo los partidarios de la tiranía, podían oponerse a ella.¹⁷

¹⁵ Congreso de los diputados, *Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1810 - 1813* [CD-ROM], p. 57, sesión del 21 de octubre de 1810.

¹⁶ Suárez Verdeguer, “Cortes”, 1981, p. 264.

¹⁷ Toreno, *Historia*, 1871, p. 302.

Varias intervenciones se suscitaron en este mismo sentido, argumentando que la religión se acompaña muy bien de la libertad, que gracias a la imprenta se había publicitado mucho mejor el cristianismo, y sobre todo, que la libertad de imprenta ayudaría a difundir la verdad. En conclusión, Oliveros expresó que: “la religión ama y necesita la libertad, porque sus verdades triunfan infaliblemente del error desde que pueden publicarse libremente, y que sin ella, prudentemente enfrenada, todo es esclavitud y males”. En la base de este argumento podemos encontrar la concepción liberal de la opinión pública aplicada sobre el terreno religioso. No había que temer que corrieran errores en materia de fe a través de los impresos, pues la verdad terminaría por imponerse a través de la deliberación, confirmando aún más a los fieles en la doctrina católica, de la misma manera en la que, a través del proceso de formación de la opinión pública, se vislumbra la auténtica voluntad general. Así, al hablar de la conveniencia de la libertad para la religión, los diputados liberales se estaban refiriendo al derecho que tenía todo creyente de hacer preguntas sobre la disciplina eclesiástica y el gobierno de la Iglesia, lo que no quería decir que ello pusiera en peligro la fe cristiana.

En contra de las voces que expresaban su preocupación por los efectos que podía producir la libre discusión de asuntos doctrinales, como la proliferación de errores doctrinales que minaran los principios del catolicismo o que pusieran en entredicho la autoridad eclesiástica, en la visión sostenida por Oliveros, la religión no correría peligro, pues tenía la certeza de que a través de la libre discusión siempre se llegaría a la verdad, a la misma verdad proclamada en los dogmas cristianos. Incluso, esta misma certeza se podía entender como un imperativo para los católicos, según lo expresó en otro momento del debate el diputado José Mejía: “la religión nos manda a todos nosotros que nos preparemos, y pongamos en estado de dar a todos la más racional y fundada razón de los motivos de nuestra fe, y de los fundamentos de nuestra esperanza”.¹⁸

En otra intervención, Oliveros hizo un diagnóstico de la situación de los países en los que a falta de libertad de imprenta, se encadenaban los males políticos con los religiosos, pues los tiranos permanecían usurpando el poder a

¹⁸ Mejía, *Libertad*, 1820.

falta de opinión pública, de forma que el espíritu público en general se corrompía. En particular daba como ejemplo a Francia, en donde, a partir de que se había suprimido la libertad de imprenta, se habían incrementado los errores en materia de artículos de fe, motivo por el cual “se corrompió la religión, se introdujo el despotismo y se perdió el estado”.¹⁹ Así, los defensores de la libertad de imprenta sustentaron la certeza de que ésta resultaría benéfica para la religión por varios motivos. Primero, de manera directa, facilitando a los fieles el conocimiento de la doctrina; después, permitiendo profundizar en los misterios de la fe a partir de la libertad para discutir, bajo el supuesto de que en materia religiosa – al igual que en todas las demás– la verdad triunfa siempre sobre el error; y finalmente, de manera indirecta, ayudando a crear un entorno social saludable en el que la difusión de las luces, de la educación, condujera a los fieles hacia una vivencia religiosa más auténtica.

Al final del debate todos los diputados coincidieron en que las materias religiosas fueran las únicas que se mantuvieran bajo el sistema de la previa censura, de manera que la publicación de libros e impresos en que se abordaran esos temas, debería efectuarse bajo el cuidado de censores eclesiásticos. El consenso alcanzado alrededor de este punto fue una de las varias muestras que se darían en las Cortes de que se seguía considerando a la protección de la religión católica como una de las funciones principales del Estado español, no obstante que el sentido de las reformas que se estaban aprobando les pareciera a algunos de carácter irreligioso. Como ha explicado Emilio la Parra, la política religiosa de las Cortes estuvo determinada por un abierto compromiso con la Iglesia y la protección del catolicismo, no obstante que algunas corrientes de la historiografía española han preservado la imagen de un congreso gaditano dominado por un supuesto anticlericalismo que a la luz de los hechos no llegó a existir. Un buen ejemplo de ello es que, cuando las Cortes abolieron la Inquisición a mediados de 1813, al mismo tiempo establecieron la figura de los tribunales protectores de la fe, y de que se siguiera considerando la herejía como un delito de estado.²⁰

¹⁹ Congreso de los diputados, *Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1810 - 1813* [CD-ROM], p. 47, sesión del día 16 de octubre de 1810.

²⁰ Parra, *Primer*, 1985, pp. 134 – 140.

En la sesión del 21 de octubre quedó aprobado el artículo 6° en los mismos términos con que fue presentado por la comisión: “Todos los escritos sobre materias de religión quedan sujetos a la previa censura de los ordinarios eclesiásticos según lo establecido en el Concilio de Trento”.²¹ Hay dos aspectos a destacar en la redacción de este artículo: el que la previa censura se comisionara a los obispos y la definición de lo que se debía entender por “materias de religión”. En ambas cuestiones los legisladores se remitieron a la autoridad de Trento, y lo hicieron con una intencionalidad bien definida: desplazar a la Inquisición de la función de censurar los impresos y permitir que ciertas materias tocantes a la religión quedaran bajo el ámbito de las que sí podían tratarse bajo la libertad de imprenta. En este sentido resulta esclarecedor el comentario del conde de Toreno sobre lo que se había conseguido con este artículo:

... fue un avance importante, dados los siglos en que la Inquisición había dispuesto sobre los asuntos religiosos. Era ya caminar a la tolerancia, desde el momento en que se arrancaba la censura de las manos de aquel tribunal para depositarla en sólo las de los obispos, de los que, si unos eran fanáticos, había otros tolerantes y sabios. Además quitadas las trabas para lo político, ¿quién iba a deslindar en muchedumbre de casos los términos que dividían la potestad eclesiástica de la secular? El artículo tampoco extendía la prohibición más allá del dogma y de la moral, dejando a libre discusión cuanto temporalmente interesaba a los pueblos.²²

El que no hubiera mayor inconveniente entre los diputados para delegar la previa censura en manos de los obispos y retirársela a la Inquisición es entendible porque esta institución se encontraba muy desprestigiada para entonces. Entre el sector de legisladores partidarios de las ideas políticas modernas, que pronto comenzarían a ser identificados como “liberales”, el Tribunal encarnaba lo peor del autoritarismo en materia religiosa y se le responsabilizaba tanto del atraso cultural de España, como de la ignorancia y fanatismo religioso en que estaba sumido el pueblo. Incluso entre quienes se oponían a la libertad de imprenta y que hubieran preferido la preservación de la previa censura en todas las materias, el Santo Oficio ya aparecía como una institución ineficiente que estaba lejos de ser el custodio de la pureza de la religión católica que había sido en otros tiempos. Ya hemos mencionado que el

²¹ *Ibíd.*, p. 57, sesión del 21 de octubre de 1810.

²² Toreno, *Historia*, 1871, p. 303.

Juez de Imprentas nombrado por Carlos IV recomendaba que de preferencia fueran los canónigos delegados por sus obispos los encargados de emitir las licencias necesarias para la publicación de obras.

Por otra parte, esta medida embonaba con el episcopalismo que guiaría la reforma religiosa de las Cortes Generales y Extraordinarias a lo largo de su gestión. Se trataba de una tendencia en política eclesiástica que aspiraba a restituir a los obispos lo que se consideraba que habían sido sus derechos originarios: autoridad sobre el clero regular, capacidad de convocar concilios sin la autorización previa de Roma y de ejercer facultades como las dispensas matrimoniales, entre otros, no obstante se reconocía la primacía pontificia en materia de orden y jurisdicción.²³ Desde tal perspectiva, el otorgar a los obispos el ejercicio de la previa censura en materia religiosa no era más que regresarles una atribución que había sido usurpada por la Inquisición. Atribución que había sido estipulada en el Concilio de Trento, como aparece en el decreto *De editione et uso sacrorum librorum* (Sobre la edición y uso de la sagrada escritura) al que de manera implícita aludía el artículo 6º del reglamento de libertad de imprenta:

[El Concilio] decreta y establece que en adelante se imprima con la mayor enmienda que sea posible la Sagrada Escritura, principalmente esta antigua edición Vulgata, y que a nadie sea lícito imprimir ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, o pertenecientes a la religión, sin nombre del autor; ni venderlos en adelante, ni aún retenerlos en casa, si primero no los examina y aprueba el Ordinario; so pena de excomunión, y de la multa establecida en el canon del último Concilio de Letrán.²⁴

El texto anterior también le sirvió a las Cortes para establecer lo que debía de entenderse por “materias de religión”, un asunto sobre el cual se discutiría ampliamente a partir de ese momento y que daría pie a continuas disputas en los lugares en los que sería adoptado en reglamento, como en la Nueva España y después en el México independiente. El sentido que se le había dado en Trento a la expresión “cosas sagradas o pertenecientes a la religión” era bastante específico, como se explica en el *Diccionario de ciencias teológicas* de Perujo y Angulo: “por cosas sagradas no se entiende, como antiguamente, los libros que tratan de teología, disciplina eclesiástica, etc., sino

²³ Parra, *Primer*, 1985, pp. 22 – 25.

²⁴ *Sacrosanto*, 1785, p. 45.

tan sólo los libros de la Sagrada Escritura, y las notas y comentarios sobre la Biblia”.²⁵

Quizás ese era el sentido que deseaban imprimirle al término los miembros de la comisión con el fin de que sólo fuesen objeto de la previa censura eclesiástica las ediciones de la Biblia y las obras que se ocuparan de explicarla y comentarla; es decir, las que tocaran el dogma y la moral contenidos en ella. Sin embargo, desde el mismo momento en que el artículo fue puesto a discusión en la sesión de las Cortes del 21 de octubre de 1810, hubo quien advirtió la diversidad de interpretaciones a las que podría dar cabida. El diputado José Mejía, uno de los más arduos defensores de la libertad de imprenta, hizo notar que las materias religiosas, aun entendidas en el sentido específico que se le dio en el proyecto de ley, estaban tan vinculadas con todos los campos del saber de la época, que los censores podrían valerse de ello para evitar la publicación de muchas obras:

Sujetando a censura previa, aunque no sea más que la religiosa, los escritos concernientes a las cosas sagradas, quedará efectivamente (a manera que ha sucedido en todas partes con los bienes de los eclesiásticos), *religionizado*, espiritualizado, consagrado, canonizado, todo lo que se escriba aunque sea meramente legislativo, judicial, político administrativo [...] los censores dirán que nada está exento de poder contener doctrinas, miras, alusiones religiosas.

En razón de estas consideraciones, Mejía solicitó la eliminación de la previa censura sobre materias religiosas, aduciendo que, de mantenerse, significaría aceptar sólo una libertad de imprenta parcial y que no era digno de los españoles consentir “en ser todavía medio esclavos” del designio siempre caprichoso y arbitrario de los censores.²⁶ El problema de la imposibilidad de establecer una clara distinción entre las materias religiosas que podían tratarse sin previa censura de las que no, y el de la imbricación de éstas con las reflexiones sobre asuntos políticos, filosóficos, jurídicos y de todo orden en general, se mantendría sin resolver a lo largo del siglo XIX. Se trató de remediarlo mediante ligeras modificaciones en los reglamentos posteriores, sin

²⁵ *Diccionario*, t. V voz “impresión de libros”.

²⁶ Mejía, *Libertad*, 1820. Este es precisamente el discurso de Mejía en el que solicitaba la extensión de la libertad de imprenta a todas las obras y que tuvo que interrumpir Muñoz Terrero para evitar que se comprometiera el conjunto del proyecto de ley. El texto fue impreso por Alejandro Valdés en 1820 en la ciudad de México y posteriormente fue reproducido de nuevo por *La abeja poblana* el año siguiente.

llegar a solucionarlo, pues la cultura española, así como la novohispana, estaba profundamente impregnada de referentes religiosos en todos sentidos. Mejía tenía razón en el sentido de que la solución al problema jurídico que esta legislación entrañaba sólo se resolvería bajo una ley totalmente permisiva que eliminara por completo la previa censura, pero tal posibilidad siempre encontraría oposición por parte de la Iglesia y de quienes creían en la necesidad de mantener algún tipo de control sobre la producción de impresos de carácter religioso desde la autoridad civil.

La discusión de los artículos del reglamento concluyó el 5 de noviembre y el día 10 se expidió el decreto con el que entraba en vigencia. Éste comenzaba con una declaración en la que se contenían los principios básicos del primer liberalismo hispánico sobre la libertad de imprenta y la relación del gobierno con la opinión pública, mismos que se verían repetidos a partir de entonces en todos lugares, tanto por las autoridades civiles, como por las religiosas, los legisladores y los publicistas: “la facultad individual de los ciudadanos de publicar sus pensamientos e ideas políticas es, no sólo un freno de la arbitrariedad de los que gobiernan, sino también un medio de ilustrar a la Nación en general, y el único camino para llevar al conocimiento de la verdadera opinión pública”. Los dos primeros artículos se referían a este mismo principio, así como a la abolición de la censura previa y de los juzgados de imprenta.²⁷ Como vimos en lo referente a la discusión general del proyecto, en este reglamento la libertad de imprenta se instrumenta en función de las obras políticas, siendo que las religiosas constituyen un estado de excepción.

Además del artículo 6° que sujeta a previa censura de los ordinarios a los impresos de carácter religioso, los demás que tratan sobre este asunto son los artículos 12, 19 y 20. En el primero de éstos se asienta que la impresión de textos religiosos sin la previa censura de los ordinarios amerita la imposición de pena pecuniaria; en los otros dos se establece lo que procede en caso de que el ordinario niegue la licencia de impresión: el derecho del interesado a conocer las causas de la negativa y el de apelar a la Junta Suprema de Censura, en donde se revisaría el escrito y se emitiría una recomendación al ordinario para que diese la licencia, en caso de que en la Junta no se encontraran

²⁷ *Reglamento*, 1820.

inconvenientes para su publicación.²⁸ De tal forma se brindaban amplias ventajas a los autores para que pudiesen defender la publicación de sus obras.

Las juntas de censura fueron las instituciones creadas en la ley para sustituir a los tradicionales juzgados de imprenta. A diferencia de éstos, su función no sería la de emitir censura previa, ni la de otorgar las licencias necesarias para la impresión de las obras, sino la de calificar el contenido de los impresos una vez ya publicados y sólo en caso de que se hubiese presentado acusación formal en su contra. En el supuesto de que en el contenido del impreso se hubiera encontrado algo susceptible de ser castigado, los miembros de la junta actuarían como jueces del hecho, remitiendo al inculpado a los tribunales donde se aplicaría la pena correspondiente. En el punto más alto del nuevo sistema se encontraba la llamada Junta Suprema, ubicada en el centro del gobierno y compuesta por nueve integrantes nombrados directamente por las Cortes, tres de los cuales tendrían que ser eclesiásticos. Además, en ésta se recibirían las apelaciones y los recursos que no hubieran podido ser solventados en las juntas provinciales. Éstas se componían de cinco miembros, también designados por las Cortes, dos de los cuales serían eclesiásticos. Aunque el clero conservaba una significativa presencia en ambas instancias, es de llamar la atención que su presencia fuese minoritaria, en comparación con la que tenía en el anterior sistema de censura literaria, lo que puede interpretarse como un avance del laicado en estos asuntos.

En el reglamento se establecieron también los criterios básicos para la impresión y circulación de papeles públicos. Era obligatorio que en ellos se reportara el lugar y año de la publicación así como el nombre del impresor, pero se dejaba en libertad de que el autor no diese el suyo si así lo deseaba. Por tanto, era responsabilidad del impresor conocer y proporcionar la identidad del autor de la obra en caso de que las autoridades lo requirieran, de lo contrario el primero tendría que cargar con todo el peso de la sanción.

²⁸ *Ibidem.*

2. Libertad de imprenta y discusión religiosa en la Nueva España, 1812 – 1814

El decreto de libertad de imprenta en Nueva España

Muchas de las ideas y concepciones políticas de corte moderno fueron conocidas en la Nueva España, incluso antes de que las Cortes expidieran el decreto de libertad de imprenta. Uno de los canales que permitió el conocimiento de la nueva cultura política fue la lectura de obras de pensadores europeos, cuya introducción clandestina en el virreinato venía siendo cada vez más frecuente desde la segunda mitad del siglo XVIII, ya que los controles políticos y eclesiásticos, en especial el que ejercía el Santo Oficio, se venían relajando de manera notable, por lo que los interesados en ese tipo de obras podían adquirirlas cada vez con mayor facilidad.¹ Junto a la circulación de publicaciones periódicas provenientes de la península, estas obras eran discutidas en reuniones, creándose así en el virreinato un rico entorno cultural, tal y como lo recordaría Lorenzo de Zavala unos años después:

Varias obras de derecho público y filosóficas, traducidas por los emigrados españoles en Francia y en Inglaterra, los luminosos escritos del señor Blanco White en Londres, en fin esa multitud de folletos y libros que brotaban de las imprentas y se introdujeron por los puertos insurgentazos y otros puntos, fueron produciendo un efecto cuyos resultados vimos después.²

En ese contexto de apertura a las novedades del pensamiento contemporáneo, y en medio de la guerra contra la insurgencia, fue recibido el decreto de libertad de imprenta del 10 de noviembre de 1810 en la Nueva España. La eliminación de la previa censura y el establecimiento de una serie de procedimientos que daban muchas ventajas a los autores e impresores de papeles, fueron algunas de las novedades contenidas en la ley que no fueron bien vistas por el virrey, la Audiencia y las autoridades eclesiásticas.³ La libertad de imprenta era uno de los principios de la política moderna que se había llevado a la práctica en otros países, y desde la perspectiva tradicional

¹ Pérez Marchand, *Etapas*, 1945, p. 142.

² Zavala, *Ensayo*, 1969, p. 50.

³ Anna, *Caída*, 1981, p. 124.

que imperaba en el mundo hispánico se le asociaba con el libre examen en materias filosóficas y religiosas y con la doctrina de la voluntad general y el republicanismo en el terreno del pensamiento político. Se trataba pues de una novedad a la que se le veía como algo completamente ajeno a la tradición política de la monarquía y al que las autoridades virreinales consideraron impracticable, dadas las circunstancias por las que atravesaba la Nueva España.

No obstante que el virrey Venegas recibió el decreto de libertad de imprenta, así como las instrucciones para instrumentarla en las que se incluía la designación de los cinco miembros de la junta de censura de la ciudad de México, retrasó en lo posible su aplicación durante todo el año de 1811. El principal motivo de esta reticencia a cumplir con el imperativo de las Cortes fue la preocupación de que la libertad de imprenta sería utilizada por los rebeldes para difundir sus impresos más allá de sus zonas de influencia. De hecho, varios periódicos insurgentes como *El Despertador americano* y *El Semanario patriótico americano* habían comenzado a circular desde los meses anteriores, llegando incluso a las ciudades del centro de la Nueva España, gracias a las redes de apoyo a la insurgencia que se habían formado.

Para justificar ante la Regencia y las Cortes su negativa de aplicar la libertad de imprenta, Venegas realizó una consulta entre los intendentes y obispos del virreinato. Prácticamente todos los informes que fueron remitidos al virrey coincidían en que la aplicación del decreto acarrearía graves consecuencias para la Nueva España, que sería motivo de desórdenes en su vida política y religiosa.⁴ Así, se manifestó un importante consenso entre los miembros de la élite gobernante del virreinato en considerar que la libertad de imprenta no era practicable en ese momento; más aun, a lo largo de sus argumentaciones se dejaban ver rasgos de oposición a la libertad de imprenta en sí misma, por considerarla una práctica que, según había dejado ver la experiencia de otras naciones, siempre conducía a los mismos males. Ese fue

⁴ En ese sentido se expresaron los obispos de Puebla, Valladolid, Guadalajara, Mérida y Monterrey, además del cabildo gobernador en sede vacante de México, por el lado de las autoridades eclesiásticas, y los intendentes de México, Oaxaca, San Luis Potosí, Guanajuato, Mérida y Zacatecas, por el de las civiles. Las únicas excepciones fueron las que presentaron el arzobispo electo de México, Bergosa y Jordán, y los intendentes de Valladolid y Veracruz, quienes ofrecieron razones de tipo político para aceptar la aplicación del decreto, sobre todo en el sentido de que debían de obedecerse todas las disposiciones emanadas por la autoridad central en España. "Representación", 1985, pp. 54 -55.

el tipo de consideraciones que presentó en ese momento el obispo de Mérida de Yucatán:

En casi todos los pueblos seducidos y sediciosos la primera arma contra el gobierno, como en la impía revolución de Francia, ha sido divulgar papeles incendiarios, en que copiando las expresiones de los republicanos, han hecho caiga en el lazo de la independencia mal entendida y fanática, y de una libertad peor que toda tiranía los incautos y amantes de las novedades; por lo que no tengo sólo por fundados los temores de lo dañosa que puede ser en estos reinos en las actuales circunstancias, sino que la experiencia los ha realizado.⁵

En resumen, en los informes se coincidía en que, con la aplicación del decreto, se le proporcionaría a los rebeldes un entorno favorable para hacer proselitismo y ganar adeptos a su causa, y que, en contraparte, sería muy poco lo que se ganaría en difusión de conocimientos e ilustración del pueblo, objetivos para los cuales se había diseñado la ley. Otro aspecto en que se insistió fue que el reglamento era demasiado complaciente con los acusados de algún delito, quienes tenían la oportunidad de apelar las decisiones de la junta de censura local remitiendo su caso a la junta central, sin que ninguna autoridad pudiera proceder contra la persona del autor hasta que se diera respuesta a la última calificación. En las circunstancias marcadas por la guerra, en la que era imperioso actuar de forma inmediata en contra de los rebeldes y enemigos del Estado, tales consideraciones resultaban absurdas.

En este contexto transcurrió el año de 1811 y la primera mitad del siguiente, sin que la libertad de imprenta fuese aplicada en la Nueva España. No obstante, siguieron circulando impresos provenientes de España, entre los que se contaban los principales periódicos que se editaban en Cádiz, el diario de sesiones de las Cortes y algunos impresos que no siempre eran bien vistos por las autoridades locales por ser considerados sediciosos desde el punto de vista político o religioso. Por lo que toca a las publicaciones editadas en la Nueva España se contaba con periódicos como *El Especulador Patriótico* y *La Gaceta del gobierno de México*, además de papeles públicos o folletos cuyo objetivo era desacreditar a la insurgencia. Tanto los periódicos como los folletos seguían siendo sometidos a revisión previa, como tradicionalmente se

⁵ *Ibíd.*, p. 54.

había hecho, por lo que aparecían con la leyenda impresa “con las licencias necesarias”.

Para que la ley de libertad de imprenta alcanzara a ser aplicada, dada la abierta reticencia de Venegas al respecto, se requería que el gobierno español ejerciera mayor presión sobre él, cosa que no sucedió hasta mediados de 1812. En ese sentido resultó fundamental la actuación de Miguel Ramos Arizpe, de José Guridi y Alcocer y de otros diputados americanos que, encontrándose en Cádiz, advirtieron que los impresos llegados de la Nueva España seguían editándose bajo licencia, por lo que elevaron continuas solicitudes a la mesa directiva de las Cortes para que tomara cartas en el asunto. Ramos Arizpe discutió el asunto ante el pleno del Congreso el 11 de junio de 1811 y el 16 de enero del año siguiente. Sin embargo, las Cortes parecían no estar muy interesadas en que se resolviera el asunto, a pesar de la importancia que tenía la libertad de imprenta para la mayoría de sus miembros. Aunque de manera formal Venegas todavía no les informaba de los motivos que tenía para retrasar la aplicación del decreto, se tenía conocimiento en España de la situación que prevalecía en el virreinato novohispano, de los progresos de la insurgencia y del estado de inestabilidad que ahí imperaba. Por todo ello las Cortes mostraron cierta complacencia ante la falta de disposición del virrey para acatar el decreto.⁶

Un avance importante para que la libertad de imprenta se aplicara en la Nueva España se dio el 6 de febrero de 1812, cuando las Cortes, gracias a la presión de Ramos Arizpe y de otros diputados americanos, resolvieron instruir al virrey de que aplicara la ley de manera inmediata, al mismo tiempo que se dio a conocer el nombre de Pedro de la Puente como quinto miembro de la Junta de Censura de la ciudad de México, en sustitución del fiscal Aguirre, que había muerto en los meses anteriores. Sin embargo, este nuevo llamado de las Cortes no fue tomado en cuenta por el virrey, quien seguía enfrentando los avances de la insurrección y que además contaba con el apoyo de la Audiencia, de los obispos y de los intendentes que habían emitido su opinión en sentido desfavorable a la posibilidad de aplicar la ley en la consulta que ya hemos referido.

⁶ Neal, “Freedom”, 1976, p. 91.

El único cuerpo que se mostró abiertamente a favor de que se ejecutaran las órdenes de las Cortes fue el cabildo de la ciudad de México, en donde era fuerte la influencia de los autonomistas de 1808 y que mantuvo una actitud combativa en todos los frentes que pudiesen reportar beneficios para los intereses americanos, aunque ello provocara desavenencias con el virrey en algunas ocasiones. De tal modo, se elevó una queja a las Cortes en junio de 1812 en donde se les informaba de la morosidad de Venegas para aplicar la libertad de imprenta.⁷

El factor que realmente llevó al virrey a reconocer el decreto del 10 de noviembre fue la promulgación de la Constitución de Cádiz, de la que recibió la orden de publicarla y cumplirla el 6 de septiembre de 1812. La puesta en marcha del sistema constitucional llevaba consigo un conjunto de cambios y novedades tanto en el sistema de gobierno como en la organización de la justicia. Varias funciones administrativas quedaban sujetas a la nueva figura de la diputación provincial, y además, se instauraron una serie de formalidades y un lenguaje acorde con el nuevo sistema: por ejemplo, el adjetivo “real” fue sustituido por el de “nacional” para designar a los ramos de la hacienda y de las alcabalas de la Nueva España. A la brevedad se tendrían que organizar elecciones para la integración de las diputaciones y municipios constitucionales en todo el territorio del virreinato. En medio de esa avalancha de modificaciones que tenían que aplicarse, y en vista de que seguía pendiente el cumplimiento de la orden del 6 de febrero, Venegas terminó por permitir la libertad de imprenta el 5 de octubre, cinco días después de haber jurado la Constitución y uno después de que ésta se presentara ante el pueblo en todas las parroquias.⁸

Ese mismo día prestaron juramento los miembros de la Junta de censura de la ciudad de México, para la cual habían sido nombrados, desde comienzos de 1811, José María Fagoaga, partidario del autonomismo criollo; Pedro Fonte, futuro arzobispo de México y por entonces canónigo y juez de testamentos y capellanías; José Mariano Beristáin de Souza, que también era canónigo; Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, antiguo rector de la Universidad; y el fiscal Pedro de la Puente, que sustituyó al regente de la

⁷ Anna, *Caída*, 1981, p. 125.

⁸ Alamán, *Historia*, 1985, vol. III, pp. 277 – 279.

Audiencia Guillermo Aguirre. Aunque la actuación de la Junta fue más bien discreta durante los dos meses que permaneció vigente la libertad de imprenta, ya que en realidad tuvo poco trabajo (sólo se encargó de examinar dos denuncias relacionadas con el delito de subversión)⁹, algunos de sus miembros se encontraron bastante activos, convirtiéndose en figuras importantes de la vida política del virreinato y del espacio público que se estaba bosquejando en ese momento.

José María Fagoaga, miembro de la prestigiada familia que hizo fortuna en las minas zacatecanas, se desempeñó en varios cargos políticos desde los cuales trabajó a favor del programa autonomista impulsado por un sector de criollos en el virreinato. Estuvo cerca del grupo de los “guadalupes”, la organización clandestina que simpatizaba con la insurgencia y que colaboró con Morelos desde la ciudad de México; además, fue uno de los miembros más activos del ayuntamiento constitucional de la ciudad de México que se eligió el 4 de abril de 1813, desde donde defendió el constitucionalismo y denunció las medidas en contra de éste llevadas a cabo por el virrey Calleja.¹⁰

En la postura contraria se encontraban Fernández de San Salvador y el canónigo Beristáin, importantes colaboradores del gobierno virreinal y enemigos declarados de la insurgencia. Desde 1811 ambos tuvieron una destacada participación como autores de impresos en los que se combatía la rebelión, e incluso continuaron publicando sus textos después de que la libertad de imprenta fue suspendida por Venegas. Fernández de San Salvador publicó algunos folletos de lenguaje rudimentario y exagerado en los que se condenaba a los insurgentes y exhortaba a los ciudadanos a mantenerse fieles al gobierno y a la religión, sosteniendo que su movimiento era resultado de una conspiración masónica alentada por los franceses.¹¹ Beristáin fue, en cambio, una de las figuras más prominentes en el medio cultural novohispano. Como hombre de letras, y de una profunda convicción realista, se mantuvo muy activo durante esta primera experiencia de libertad de imprenta en el virreinato. Desde sus publicaciones entró en polémica tanto con la insurgencia como con los

⁹ Los dos impresos que le fueron turnados a la Junta para que procediera a su calificación fueron un ejemplar del *Diario de México* y un número del *Pensador mexicano*. Ambos casos fueron rechazados porque la denuncia no cumplía con los requisitos que establecía la ley. Alamán, *Historia*, 1985, vol. III, p. 300.

¹⁰ Anna, *Caída*, 1981, pp. 135 – 139.

¹¹ Fernández de San Salvador, *Convite*, 1812.

publicistas que desde la ciudad de México apoyaban de forma encubierta la causa de los rebeldes o que pregonaban opiniones a favor del autonomismo.

Bajo el auspicio de la libertad de imprenta aparecieron nuevas publicaciones periódicas en la ciudad de México que se sumaron al *Diario de México* y *La Gaceta de México*, los decanos en la materia. De tendencia realista fueron *El Amigo de la patria*, en el que se combatían los contenidos de la prensa insurgente, y se pregonaba a favor de un uso moderado de la libertad de imprenta; y *El Verdadero ilustrador americano*, escrito por Beristáin, cuyo título era una respuesta al periódico insurgente *El Ilustrador Americano* dirigido por el Dr. José María Cos, con el cual sostuvo intensos debates.¹² De una postura más independiente frente a las autoridades virreinales fueron *El Pensador Mexicano* de José Joaquín Fernández de Lizardi y el *Jugueteillo* de Carlos María de Bustamante, quienes eran partidarios del autonomismo criollo y que simpatizaban con la insurgencia, de manera tal que, a través de sus escritos hacían una velada crítica al régimen. Además, se sumaron al ejercicio de la publicación de impresos algunos escritores anónimos que editaban folletos en los que polemizaban entre sí o con las publicaciones periódicas arriba mencionadas.¹³

Así, un pequeño grupo de noveles escritores comenzaron la práctica de publicar sus producciones en la Nueva España. Sus obras eran sencillas y guardaban la compostura de las reglas vigentes. Como mencionaría Lucas Alamán, al comparar con la forma de escribir de los publicistas en los años posteriores, en ese momento “fuese todavía temor o principios de decoro que estaban aún bastante arraigados, lo que pareció más excesivo y desacatado, estuvo muy lejos de todo lo que hemos visto después, obrando en aquella primera época los escritores movidos sólo por lo que creían justo según su opinión”.¹⁴ Dada la aceptación que consiguieron sus publicaciones entre los lectores de la capital del virreinato, por el tono contestatario —e incluso irreverente en el caso de Fernández de Lizardi— de sus impresos ante la

¹² Del *Verdadero ilustrador americano* se publicaron 10 números, dedicados por completo a atacar al periódico insurgente.

¹³ Folletos como *El Amigo del Pensador*, dirigido a Fernández de Lizardi; *El Austero Mexicano*, *La Censora Americana* y *El Jugueteón*, en los que se criticaban los *Jugueteillos* de Bustamante; y *El perico de la ciudad* y *El preguntón al Amigo de la Patria*, que atacaron a este periódico, son los más representativos al respecto.

¹⁴ Alamán, *Historia*, 1985, p. 287.

autoridad virreinal, dieron motivo a Venegas para que decretara la suspensión de la libertad de imprenta el 5 de diciembre del mismo año. Sin embargo, esta experiencia fue suficiente para que se contagiara el entusiasmo por escribir y publicar, adquiriendo una dinámica cada vez más acelerada durante los años siguientes, tal y como lo referiría Lorenzo de Zavala:

Yo entonces era muy joven, y me acuerdo que con sólo la lectura de estos papeles y uno que otro autor político que había leído y malentendido, publicaba en Mérida dos periódicos que produjeron un efecto extraordinario en aquella península poblada de seiscientos mil habitantes. ¿Qué debería suceder en México, en donde había trescientos abogados interesados en manifiesta erudición y patriotismo ante sus conciudadanos, en donde se abría por vez primera una palestra semejante?¹⁵

La discusión sobre la inmunidad del clero en 1812

El debate más importante que se suscitó durante los dos meses en que estuvo vigente por vez primera la libertad de imprenta en Nueva España fue el relativo al bando del 25 de junio de 1812, por el que Venegas abolió el privilegio del fuero eclesiástico, autorizando a los jefes del ejército realista a juzgar y ejecutar de forma inmediata a los clérigos que fueran sorprendidos en colaboración con los insurgentes. Hasta ese momento, los religiosos acusados de crimen conservaban el derecho a que se les formara juicio por tribunal eclesiástico y, en caso de ser encontrados culpables, seguía la ceremonia de degradación por la cual perdían la investidura sacerdotal y los privilegios del fuero eclesiástico, lo que les dejaba en las mismas condiciones legales que los laicos para que la justicia civil procediera en su contra. En el debate intervinieron importantes figuras de la intelectualidad eclesiástica, como el doctor Julio García de Torres, antiguo rector de la Universidad, y el canónigo Francisco Estrada; el primero defendiendo el privilegio sacerdotal y el segundo a favor del bando del virrey. Pero lo más significativo fue la participación de los dos publicistas más destacados de este momento: Carlos María de Bustamante y José Joaquín Fernández de Lizardi, quienes defendieron el fuero eclesiástico.

¹⁵ Los periódicos a los que hace mención Zavala son *El Aristarco* y *El nuevo Aristarco*. Zavala, *Ensayo*, 1969, p. 50.

El bando del 25 de junio de 1812 fue una de las medidas más enérgicas que tomó el gobierno virreinal para frenar los avances de la insurrección en la Nueva España y en particular, se encaminó a combatir la participación de los clérigos en la insurgencia. Para mediados de ese año se había vuelto lugar común la idea de que el principal motor de la causa rebelde era el apoyo que le brindaban, de distintas maneras, miembros del bajo clero, tanto secular como regular. De tal manera, García de Torres se quejaba de que en todas partes se escuchaba la frase “ínterin no se acabe con todos los clérigos y frailes, no ha de cesar la insurrección”, idea que él no compartía y que le parecía que distorsionaba los verdaderos motivos que habían dado origen al movimiento.¹⁶ Lo cierto es que la participación de religiosos en la insurgencia fue bastante nutrida: Nancy Farriss calculó en más de cuatrocientos los clérigos involucrados en ella a partir de los procesos penales y denuncias abiertas en contra de eclesiásticos, a lo que hay que añadir el hecho de que sus principales dirigentes fueron individuos de esa misma condición.¹⁷

Como explica esta historiadora, el fuero eclesiástico fue menguado por el programa reformista de Carlos III en aras de que el Estado tuviera mayor injerencia sobre la disciplina de los religiosos y reforzara su control sobre la Iglesia. Así, la Corona restringió la inmunidad exclusiva del clero en los casos criminales a través de la instauración del “juicio conjunto” en las Leyes de Indias, que suponía la formación de un juicio en el que intervenían tanto autoridades seculares como eclesiásticas. Esta decisión significó un fuerte revés a los defensores de la autonomía de la Iglesia frente al poder temporal, que sostenía que ella sola era capaz de mantener la disciplina eclesiástica mediante sus propios recursos coercitivos. A partir de entonces, en los casos criminales y en especial en los de lesa majestad, la jurisdicción eclesiástica tendría que aceptar la participación de magistrados civiles para juzgar a sus miembros. Pero en la práctica las cosas se fueron haciendo aun más desventajosas para la autoridad eclesial, pues, para comienzos del siglo XIX el juicio conjunto “se había convertido en un juicio secular en el que el juez eclesiástico únicamente ratificaba las decisiones de su asociado”, ya que el poder de decisión se había cargado hacia la parte civil.

¹⁶ *Vindicador*, 1812.

¹⁷ Farriss, *Corona*, 1995.

En este contexto el bando del 25 de junio ratificaba lo que ya estaba asentado en la práctica, añadiendo un solo elemento nuevo: la supresión del privilegio del canon, es decir, el requisito de que el religioso fuese degradado —despojado del orden sacerdotal— por su obispo en la ceremonia solemne que tradicionalmente se seguía en esos casos, y después de la cual, quedara a disposición de la autoridad civil para que ésta aplicara la pena correspondiente. El privilegio del canon era causa de problemas para los comandantes del ejército realista ya que, cuando se lograba la captura de algún clérigo insurgente, tenía que darle una serie de tratos y consideraciones especiales hasta que se le formara juicio por un tribunal en el que participaran eclesiásticos y después, si procedía, el obispo o alguno de sus auxiliares llevara a cabo la ceremonia de degradación. La finalidad del bando era facilitar a los comandantes el control sobre los religiosos insurgentes capturados, dándoles facultades para proceder en su contra y aplicarles la pena capital. Con ello se quería además persuadir a los clérigos para que se mantuvieran alejados de la insurrección.

La jerarquía eclesiástica no levantó protestas en contra de la decisión del gobierno, con el cual estaba comprometido en el combate contra la insurgencia, de forma tal que la mayor parte de sus integrantes guardaron silencio y sólo Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, aplaudió la medida públicamente.¹⁸ Todo ello creó un sentimiento de intranquilidad entre el bajo clero, que se sintió ultrajado por las autoridades y desprotegido por sus jefes. La prensa insurgente no sólo arremetió contra Venegas, sino también contra los obispos, a quienes acusó de comportarse con indiferencia y de no hacer nada para defender los derechos de sus religiosos. Por otra parte, la medida resultó sumamente antipopular, pues de alguna manera reanimó los sentimientos de simpatía de la población hacia sus ministros religiosos y favoreció un clima de opinión contrario al gobierno. En consecuencia, la emisión del bando le reportó más perjuicios que ganancias, además de que dio a los rebeldes la oportunidad de fortalecer su propaganda contra el gobierno virreinal, acusando a las fuerzas realistas de sacrílegas e irreligiosas.¹⁹

¹⁸ Pérez Mémen, *Episcopado*, 1977, p. 83.

¹⁹ *Semanario Patriótico Americano*, 26 de julio de 1812.

El bajo clero, el principal afectado por el contenido del bando, manifestó su pesadumbre y estrechó sus lazos de solidaridad, diluyendo las diferencias entre los que eran partidarios de la insurgencia, los que eran fieles al gobierno y los que se habían mantenido neutrales. La expresión más importante de este movimiento fue la *Representación a favor de la inmunidad del clero*, firmada por más de cien religiosos, en su mayoría curas de la ciudad de México. El documento redactado por Bernardo González Angulo dirigido al cabildo eclesiástico que gobernaba la mitra de México en sede vacante, solicitaba que tomara una posición más firme a favor de los derechos de los religiosos en medio de la situación crítica en que se encontraba. El gobierno y algunos sectores del alto clero consideraron que la *Representación* fue una acción equivocada, que sólo ayudaba a complicar la de por sí delicada situación política de la Nueva España añadiendo un escándalo más a los ya existentes y ofendiendo la autoridad del virrey. Los fiscales de la Audiencia pidieron que fuese encarcelado el autor del documento y que los firmantes ratificaran su postura.²⁰

La situación hasta aquí descrita fue el motivo del primer debate público que se llevó a cabo en la Nueva España en torno a un asunto religioso, y cuyos participantes se valieron de la libertad de imprenta para exponer sus puntos de vista al respecto. Hay varios elementos que le dieron trascendencia y que lo hicieron sustancialmente distinto a otras polémicas del momento. A diferencia del debate entre la prensa insurgente y la realista, esta polémica se desarrolló dentro del sistema político virreinal, de forma que quienes intervinieron en ella estaban sometidos a las mismas reglas. Además, se trató de manera abierta, sin que los escritores tuvieran que recurrir a estrategias de encubrimiento de sus verdaderos puntos de vista, como lo hicieron Bustamante y otros escritores que apoyaban a la insurgencia de forma velada a través de alusiones indirectas. Finalmente, hay que apuntar que, siendo una cuestión religiosa, permitió que entraran a la polémica escritores laicos, confrontando sus opiniones y argumentos con eclesiásticos, lo que de alguna manera sentó un importante precedente para discusiones futuras.

²⁰ La orden de aprehensión fue dictada, pero González Angulo pudo escapar de las autoridades. Por las presiones en su contra, algunos de los firmantes se detractaron públicamente. Alamán, *Historia*, 1985, t. III, pp. 217 – 218.

La discusión se inició con un escrito del fraile José Joaquín Oyarzabal en el que descalificaba la *Representación* del clero de la ciudad de México al que dio respuesta el Dr. Julio García de Torres. Ambos eran especialistas en derecho canónico y representaban una parte de lo mejor de la intelectualidad eclesiástica de la época, lo que dio muestra de que en ese ámbito la opinión se hallaba dividida. Oyarzabal sostenía que la *Representación* era un papel “sedicioso, subversivo de las legítimas potestades y un fárrago de supercherías, engaños y falsedades”, un acto impolítico que sólo evidenciaba la falta de juicio de los clérigos firmantes, atemorizados por una decisión que no les afectaba directamente, sólo en la medida en que estuvieran vinculados con la insurgencia.

García de Torres se hizo cargo de contestar las críticas de Oyarzabal y de quienes como él pensaban que la *Representación* era una suma de temores infundados que sólo ponían en evidencia la ignorancia y falta de sentido político de los firmantes. Así, en su folleto *Vindicación del clero mexicano* justificó los temores de muchos religiosos ante la situación presente y la supresión del fuero eclesiástico por el hecho de que quedaban en una situación vulnerable ante los fieles. Por tanto, el bando del 25 de junio podría acarrear graves consecuencias para la condición de los eclesiásticos:

Es tempestad y muy grave, quedar expuestos a los graves insultos de los seculares, tempestad es, el oprobio de que queda cubierto un Ministro del Santuario que se conduce a las cárceles públicas y se pone a los ojos y expectación del pueblo; tempestad es el escándalo que éste recibe cuando los ungidos del señor son castigados públicamente, y tempestad es por último el quebranto que padece el estado en la veneración que exige y ha recibido siempre de los pueblos católicos y píos.²¹

Desde esa perspectiva, la defensa del clero de la ciudad de México era legítima desde cualquier punto de vista. En primer lugar, no tenía ningún defecto teológico ni político, por lo que no podía caer en censura. En segundo, respondía a una necesidad real del clero, pues éste se encontraba en una situación vulnerable ante sus detractores. Finalmente, no era cierto que lo hicieran para protegerse de los castigos a la insurgencia “uno sólo que hubiera firmado tenía el suficiente derecho para ser oído, y toda la representación

²¹ García de Torres, *Vindicación*, 1812.

necesaria para reclamar el fuero personal del clero.” En otras palabras, se trataba de una cuestión de honor.

Si en este folleto García de Torres se concretó a defender el derecho del clero a protegerse y pelear por la conservación del fuero personal, en el siguiente que escribió sobre el asunto fue al fondo de la cuestión: manifestó abiertamente su oposición a la supresión del fuero personal o privilegio del canon que se decretó en el bando de Venegas. Para explicar porqué le parecía una medida antijurídica, se remontó al antecedente legal más inmediato, la instauración del juicio compartido en octubre de 1795 por Carlos III en el que, como hemos visto, se estableció que los clérigos fuesen juzgados tanto por autoridades civiles como eclesiásticas. Hacía recordar que en ese entonces muchos preladados elevaron sus protestas al gobierno español por considerar que tal procedimiento no era sino una invasión en los terrenos de su jurisprudencia, y sin embargo nadie se escandalizó ni los acusó de impolíticos e ignorantes. De cualquier modo la Iglesia aceptó la reforma pues se preservaba el derecho de los acusados a recibir un juicio justo. Por tanto, aclaró que ni él, ni los firmantes de la *Representación*, estaban en desacuerdo con que se juzgara a los religiosos que incurrieran en delitos graves y que incluso se les aplicara la pena capital, simplemente consideraban injusto y contrario a las leyes españolas que se les privara de un juicio.²²

Las cuestiones de si los religiosos tenían o no el derecho a ser juzgados por un tribunal eclesiástico, aun en el caso de estar vinculados con la insurgencia, y la de si era legítimo que elevaran sus quejas ante lo dispuesto en el bando de Venegas se convirtieron en los puntos centrales de la discusión pública en los impresos que circularon entre los meses de octubre y diciembre de 1812. Para otro eclesiástico, el licenciado Francisco Estrada en su folleto *Carta imparcial sobre el fuero del clero*, los firmantes de la *Representación* se hallaban equivocados, pues resultaba muy claro que el bando estaba concebido sólo en contra de aquellos clérigos que “fueren aprehendidos con las armas en la mano, haciendo uso de ellas contra las del rey, o agavillando gentes para sostener la rebelión”, por lo que todos los demás podrían estar tranquilos pues sus derechos estarían a salvo. La supresión del fuero para ese

²² *Vindicador*, 1812.

caso no debía interpretarse como una invención de las autoridades, pues era algo que ya había sido considerado por los cánones de la Iglesia. No perdían el derecho a que se les aplicara juicio y se les diera la ceremonia de la degradación, pues “anticipadamente estaban degradados por su propio delito”. Desde el Concilio Lugdunense, del siglo XIII, esto se había clarificado cuando el papa Inocencio declaró que el eclesiástico homicida revolucionario quedaba degradado en su dignidad *ipso facto*.²³

Carlos María de Bustamante en su tercer *Juguete* salió a la defensa de los religiosos que firmaron la *Representación* contestando los argumentos de Estrada. Por un lado, reprobaba la postura de éste al negar la justicia de los reclamos del clero y pedirles que guardaran silencio ante una situación que no era tolerable. Por otro, argumentó en favor del derecho de los clérigos acusados de cualquier delito a ser juzgados y que se les efectuara la ceremonia de degradación antes de que se les aplicara la pena capital. Sobre lo primero, se hallaba en la seguridad de que los clérigos tenían el derecho de reclamar la preservación de su fuero e incluso les recomendaba que recurrieran al uso de *interdicto legal* y *remedio posesorio*, un procedimiento legal vigente en la época con el cual podían aspirar al amparo y posesión de sus privilegios. Bustamante consideraba además que también la sociedad estaba en derecho de señalar el error en que estaban cayendo las autoridades, ya que los ciudadanos tenían la obligación de reclamar la observancia de las leyes. Para reforzar esta idea el autor recurrió a algunos elementos del nuevo vocabulario constitucional, cuando afirmó que los ministros del altar estaban protegidos por la nación soberana y al proponer que los ciudadanos jugaban un papel activo en ello. La nación mantenía la misma función de proteger a los eclesiásticos como lo habían hecho los príncipes seculares desde Constantino; pero esta función cívica y religiosa al mismo tiempo correspondía más bien a los ciudadanos:

El cristiano jamás debe procurar con mayor esfuerzo que se practiquen todas las virtudes, que cuando ve al resto de los hombres caminar por el sendero de la iniquidad. Es verdad que si queremos reformar la república (como decía un ateniense) debemos comenzar por nuestra casa y familia; pero es nuestra la gran familia de la sociedad en que vivimos, y si vemos a esta casa desplomarse, nadie nos dispensará de

²³ Estrada, *Carta*, 1812.

la obligación de ocurrir a apuntalarla. Nuestra es la casa de la Iglesia; para nosotros son los sacramentos, padres muy queridos son sus ministros, ellos están colocados bajo el manto de un gran soberano que es la nación que gobierna por su rey cautivo, y en este conflicto ¿la dejaremos perecer? ¿dejaremos afean su esplendor?

Bustamante apoyó su razonamiento en lo asentado en la legislación española, que en todas las épocas había exigido claridad en las pruebas con las que se quería demostrar la culpabilidad de los acusados, dando elementos para que la sentencia declaratoria del juez fuese válida. El gran problema con el bando del 25 de junio era que le quitaba a los ministros del culto el derecho legítimo de que se les formara juicio, derecho elemental del que gozaban todos los habitantes de la monarquía. Si tal disposición era incorrecta, pues contradecía el espíritu y la letra de todas las leyes españolas, su gravedad se hacía más evidente al resultar perjudicados los eclesiásticos, quienes por su investidura y por sus obras eran sujetos de gran veneración y aprecio entre el pueblo.

Un punto interesante en el que Bustamante entró en controversia fue el de la validez que podía tener para las circunstancias presentes las declaraciones del Concilio Lugdunense, en el que Estrada apoyaba su argumentación; según el autor del *Juguetillo*, éste se equivocó al concederle valor absoluto a la autoridad del concilio, e incluso le reconvenía a que “conozca el equívoco que ha padecido en asentarla como un dogma seguro para guiar a los ignorantes”. La idea aprobada en el concilio de que *ipso facto* de incurrir el clérigo en el delito quedaba degradado sin necesidad de procedimientos judiciales, no sólo entraba en contradicción con las leyes españolas, si no con las ideas de algunos canonistas como Cavalario. De esta manera Bustamante introdujo el asunto en la problemática jurídica sobre la autoridad que podían tener los mandatos conciliares dentro de la legislación española. Tradicionalmente se había manejado como un asunto puesto a negociación entre la Corona y Roma en la que mediaban varias instancias, entre ellas el *Regium exequatur*, la facultad del monarca español de conceder el pase o retención de aquellos documentos —así como de los pontificios— y que formaba parte de las atribuciones del Patronato real.²⁴ Por tanto, la

²⁴ Pérez Memén, *Episcopado*, 1977, p. 122.

sentencia conciliar sólo tendría valor si previamente hubiese sido sancionada por el monarca español, lo que no había sucedido en el caso que se estaba discutiendo.

Por otra parte, las indicaciones referentes a disciplina eclesiástica emanadas de la autoridad conciliar o de la del pontífice tenían que confrontarse con las leyes españolas, tarea que no siempre se llevaba a cabo en términos claros por lo que, en situaciones de difícil resolución, los especialistas en derecho canónico tenían que emitir su juicio después de realizar un complejo ejercicio de interpretación. Bustamante, que no era propiamente un canonista acreditado para entrar a la discusión de estos asuntos, ni de contravenir la decisión del virrey expuesta en el bando del 25 de junio o de confrontarse con un eclesiástico que le llevaba ventaja en el manejo de estos asuntos como lo era Estrada, recurrió al recurso ingenioso de pasar su texto por la “censura privada” del Dr. José Manuel Sartorio, como una forma de acreditar la validez de su texto y dar más peso a su defensa del fuero eclesiástico, basada en la autoridad de las leyes españolas sobre lo mandado en el concilio Lugdunense.²⁵

Todas las consideraciones del Censor de Antequera fueron rebatidas por el licenciado Estrada en un par de folletos titulados *La verdad vindicada contra la insurgencia y sus satélites*. Con éste título Estrada tocó frontalmente un punto toral que estaba detrás de la discusión sobre el fuero eclesiástico y que era conocido de todos: la simpatía que mantenían de forma velada los defensores de los clérigos hacia la insurgencia, la cual, en el caso de Bustamante, quedó comprobada un par de meses más tarde, cuando se unió a las fuerzas rebeldes después de que Venegas suspendiera la libertad de imprenta y mandara su aprehensión junto a la de Fernández de Lizardi por incitar a la desobediencia con sus papeles. Por otra parte, el autor ofreció más elementos para reforzar su anterior argumentación: que el bando contra la inmunidad del clero tenía sólido sustento en lo dispuesto por el concilio

²⁵ El texto referente al fuero eclesiástico del tercer *Juguétillo* concluye con esta nota: “Como el autor de este papel es un pobre lego, y la materia de que trata es muy delicada, para no errar, sin embargo de la libertad de imprenta, lo pasó a la censura privada del Dr. José Manuel Sartorio, quien la dio en los términos siguientes: No hallo aquí nada ni contra la religión, ni contra la eclesiástica disciplina. Octubre 27 de 1812”. Censor, *Tercer Juguétillo*, 1812.

Lugdunense. Para ello, hacía notar que su antagonista no estaba lo suficientemente acreditado en materias de disciplina eclesiástica:

El tal autor del juguillo, empapado en las falsas decretales, y nutrido con la leche espuria de aquellos autores que sin disciplina eclesiástica han querido ilustrar los concilios generales de la Iglesia católica con el derecho civil de los romanos, siguiendo los senderos tortuosos de estos maestros, se empeña, ya en calumniar y hacer odiosas a las tropas del Rey con ilusiones y patrañas, ya en confundir las leyes de un juicio ordinario con las militares de un consejo de guerra que procede militarmente con arreglo a la ordenanza, ya en zaherir al superior legítimo gobierno de México por un bando que tiene a su favor gravísimos autores y fundamentos solidísimos ...

Así, mencionaba que prestigiados canonistas de la época como Fr. José Gimeno, Agustín Barbosa y el Dr. Juan Gutiérrez, todos ellos reconocidos comentaristas de los principales concilios de la Iglesia católica, habían comprobado la autoridad del Lugdunense, el cual se había recibido en España con las debidas formalidades, por lo que sus ordenanzas eran completamente válidas desde cualquier consideración jurídica. Por tanto, el intento de Bustamante por defender a los eclesiásticos insurgentes a partir de las consideraciones generales de la legislación española quedaba fuera de lugar. En consecuencia, todos los artículos del bando de Venegas, en el que se mandaba que los eclesiásticos fueran entregados a la jurisdicción militar sin necesidad de previa degradación estaban correctamente fundados en la más ortodoxa disciplina eclesiástica.²⁶

Hay varios datos que vale la pena destacar sobre el debate mantenido por estos dos autores, uno eclesiástico y otro laico: ambos recurrieron en la elaboración de sus textos a una combinación de erudición teológica y jurídica con un lenguaje accesible a los lectores, frases ingeniosas y sentencias que podrían causar ruido. Ello da indicios de que pretendían llegar al público más amplio posible y no limitarse al círculo de especialistas en derecho civil y canónico, haciendo así efectivos los alcances de la nueva publicidad que se estaba inaugurando. También, ambos apelaron a los valores de fidelidad a la Iglesia, consideración a los ministros del altar y patriotismo. Estrada fue muy cuidadoso en ello, siempre precisando que los clérigos insurgentes constitúan una excepción que debía ser tratada con el mayor rigor. Sin embargo, aunque

²⁶ Estrada, *Verdad*, 1812.

Bustamante realizó un buen esfuerzo por mantenerse a la altura de su rival, los argumentos de Estrada estuvieron mejor planteados, llevándose una de las primeras lides publicitarias que sostuvo un laico con un eclesiástico en la Nueva España.

Otros papeles impresos sobre el problema del fuero eclesiástico causaron cierto revuelo durante los meses en que estuvo vigente la libertad de imprenta, ya fueran obra de autores eclesiásticos o de civiles. Entre los primeros podemos mencionar el *Discurso dogmático sobre la potestad eclesiástica, por un eclesiástico americano*, de autor anónimo, en el que se defendía el derecho de la Iglesia a solucionar sus problemas internos mediante las normas canónicas, además de que proponía la autonomía eclesial frente a la injerencia del poder temporal en los ámbitos de inmunidad de sus bienes y de sus religiosos, organización de los diezmos, convocación de concilios y en todos los puntos de disciplina externa.²⁷

Sin lugar a dudas, el texto elaborado por un escritor civil que llamó más la atención y que traería consecuencias más importantes en la vida política del virreinato fue el que presentó Fernández de Lizardi en el noveno número de su *Pensador mexicano*, del 3 de diciembre de 1812. En principio, se trataba de una carta de felicitación a Venegas con motivo de su cumpleaños en la que lo invitaba a cuidarse de los aduladores para que pudiese cumplir cabalmente con las responsabilidades de su alta investidura, a la vez que le pedía que revocara el bando contra la inmunidad del clero.

El tono de su petición con respecto a ese asunto era en general moderado, pero una serie de expresiones desafortunadas con las que quería prevenir al virrey de los peligros que en todas las épocas han acechado a los gobernantes causaron gran revuelo. “Hoy se verá vuestra excelencia en mi pluma un miserable mortal, un hombre como todos y un átomo despreciable a la faz del Todopoderoso”: una forma poco usual de dirigirse a la máxima autoridad de la Nueva España que no alcanzó a equilibrarse con toda la serie de buenos deseos y bendiciones que le prodigaba en las líneas siguientes, fue uno de los motivos que permitieron a Venegas y al Real Acuerdo suspender la

²⁷ *Discurso*, 1812.

libertad de imprenta dos días después, y a que llevó a Fernández de Lizardi a prisión por varias semanas.

En lo referente a la sugerencia que le presentaba al gobernante de revocar el bando contra la inmunidad del clero, el Pensador aludió a la justicia de su petición, la cual, decía, era apoyada por el sentido común del público y por el mismo Dios, “ante quien no valen argumentos sofisticados ni interpretaciones maliciosas”. Salvo una breve mención a la idea de que la jurisdicción de los príncipes no era extensiva a la clase sacerdotal que, según el autor, había sido demostrada por los cánones, los concilios y la autoridad de la Iglesia, el texto no se detenía en análisis de la relación entre el derecho canónico y la legislación española, como lo habían hecho otros escritores que defendieron la inmunidad del clero. La estrategia de Fernández de Lizardi consistió en exponer una serie de consideraciones morales encaminadas a conmover a los lectores y, en todo caso, a persuadir al virrey de que revocara el bando; había así, continuas menciones al respeto y veneración de que gozaban los ministros del santuario entre el pueblo mexicano y a la sumisión que a lo largo de la historia habían mostrado los monarcas más virtuosos a los ministros religiosos.

Entendía que en la decisión de publicar el bando había mediado la influencia de los funcionarios virreinales, quienes habrían malaconsejado a Venegas guiados por toda clase de motivos, menos el de honrar a la religión. De modo que le conminaba con elocuencia a resarcir el error: “revoque vuestra excelencia ese bando que ha sido la piedra de escándalo en nuestros días, y lloverán sobre vuestra excelencia las bendiciones de Dios, el pueblo lo colmará de elogios y su nombre será *grande* en lo futuro”.²⁸ Como ningún otro escritor de ese momento, Fernández de Lizardi buscó la manera de explotar las potencialidades de comunicación que brindaba la libertad de imprenta a quienes estaban convirtiendo la labor de publicar impresos de interés general en un oficio nuevo, delineando así la figura del publicista de la primera mitad del siglo XIX en México. Ello se puede advertir en el modo con el que abordó la cuestión de la inmunidad del clero, incluso tomando la audacia de dirigirse al virrey en términos que podían resultar irrespetuosos, suponiéndose amparado

²⁸ Fernández de Lizardi, *Obras*, 1968, vol. III, pp. 83 – 90.

por la opinión del público y por la justicia de su causa. El estilo de su escritura, la búsqueda de la persuasión y el tino para llegar a los puntos centrales de los asuntos que trataba le convirtieron, junto a Bustamante, en el escritor más exitosos del momento.

La participación de ellos dos en la polémica que venimos siguiendo resultó trascendente en dos sentidos. Primero, por el hecho de que dos laicos que estaban ocupando la recién inaugurada tribuna del publicista intervinieran en una discusión de índole religiosa, confrontando sus puntos de vista con eclesiásticos especializados en derecho canónico e incluso con la misma autoridad del virrey. Y segundo, porque sus impresos, cuyos contenidos resultaban sediciosos para éstas, fueron uno de los motivos que llevaron a la suspensión de la libertad de imprenta. La popularidad que alcanzaron estos escritores en la ciudad de México y el vínculo de sus ideas con la causa de la independencia quedaron de manifiesto en los movimientos populares de la noche del 29 de noviembre con que se celebraron el triunfo de reconocidos criollos partidarios de la autonomía política de la Nueva España en las elecciones para el ayuntamiento constitucional. Según la Representación de la Audiencia a las Cortes en las que se explicaba el porqué de la suspensión de la libertad de imprenta y del proceso electoral, las consignas que se gritaron esa noche mostraban los efectos que estaba causando el mal uso de la libertad de imprenta al avivar los deseos de independencia de los pobladores:

A pretexto de celebrar el nombramiento de electores para el ayuntamiento constitucional de México con los alaridos escandalosos de *vivan los criollos, vivan los insurgentes, viva Morelos, mueran los gachupines, muera el rey, muera Fernando VII*, alternaron otros en los que no se vitoreaba la libertad de imprenta, sino al *defensor del clero mexicano* y a los autores del *Pensador* y de los *Juguettillos*, que fue como gritar *vivan los que abusan de todo...*²⁹

Según este testimonio, los escritores que defendieron la inmunidad del clero se hicieron de mucha popularidad entre el público de la ciudad de México, el cual podía combinar manifestaciones de simpatía por la insurgencia con impropiedades a las autoridades y a los peninsulares en momentos de euforia como el registrado aquella noche, quizás como una forma de externar el disgusto que venían acumulando ante el comportamiento del gobierno virreinal.

²⁹ "Representación", 1985, p. 77.

En vista del impacto que estaba causando la libertad de imprenta, en el Acuerdo (reunión del virrey con la Audiencia) del 4 de diciembre Venegas decidió suspenderla con la anuencia de la mayor parte de los oidores. Dada la urgencia que requería el asunto se saltaron las formalidades correspondientes; no se llevaron los impresos ante la Junta de censura para que fueran calificados y se dio orden de aprehensión en contra de Bustamante y Fernández de Lizardi. No obstante la suspensión de la libertad de imprenta, la Junta de censura de la ciudad de México prosiguió en funciones, pero sus miembros realizarían la labor de revisar los papeles públicos antes de su circulación. Después de esta primera experiencia del régimen constitucional, aunque breve y efímera, como notaría Alamán “las impresiones que dejó en los espíritus fueron profundas y duraderas, porque fueron las primeras de esta naturaleza que recibieron.”³⁰

La insurgencia y el problema de las censuras eclesiásticas

Uno de los aspectos que adquirió la guerra de insurgencia en la Nueva España fue el de un intenso combate ideológico y discursivo en el que cada una de las partes defendía la legitimidad de su causa apelando a los valores políticos y religiosos más preciados. Tanto para insurgentes como realistas resultaba fundamental mostrar que la justicia estaba de su lado y que su lucha era favorable a la religión, al mismo tiempo que se presentaba al enemigo como contrario a la voluntad de Dios. A partir de esto, todos los acontecimientos que se iban suscitando (batallas, declaraciones de una y otra parte, la emisión de bandos, leyes, decretos, así como noticias provenientes de Europa) eran leídos e interpretados en términos religiosos, con el fin de mostrar de qué lado se manifestaba la acción de la Providencia.

La jerarquía eclesiástica vio a la insurgencia desde un primer momento como un grave peligro en contra de los intereses de la Iglesia y la religión en la Nueva España; el que se llegase a alterar de alguna manera la relación entre la colonia y la monarquía podría también trastornar la unión del trono y el altar. Así, en función del compromiso recíproco, como parte de su obligación de

³⁰ Alamán, *Historia*, 1985, t. III, p. 300.

apoyar a la Corona en todas las cuestiones referentes a la preservación del orden político y social, el episcopado novohispano apoyó al gobierno virreinal en su combate contra los rebeldes, valiéndose de los recursos que le otorgaba su papel de autoridad moral y guía espiritual de la población. Por otro lado, los obispos sabían que los privilegios y la autoridad misma de la Iglesia correrían peligro si no se mantenía el orden y la obediencia civil, de tal manera que luchar contra la revolución era sinónimo de defender la religión.³¹ Por ello, además de llamar a la fidelidad al rey de España, los jerarcas católicos se apuraron a condenar a la insurgencia en términos religiosos, anatemizando a sus líderes, primero, y a todo el movimiento, después.

El principal recurso del que se valieron las autoridades eclesiásticas en su colaboración en el combate a la insurgencia fue el uso de la censura eclesiástica. En las circulares y cartas pastorales se condenaba reiteradamente a los rebeldes y se les presentaba como una junta de herejes que querían destruir la religión; ello con el fin de persuadir así a la feligresía para que se mantuviera alejada del movimiento y colaborara con el gobierno virreinal. Incluso, desde que estalló la insurrección, se recurrió a una medida mucho más enérgica como lo era la sentencia de excomunión, la cual representó una novedad, pues no había sido utilizada en la Nueva España, por lo que su empleo causó extrañeza y dio pie a la discusión sobre su significado y sobre la situación a la que conducía a la Iglesia el uso de penas eclesiásticas en un conflicto de tipo político.

La acusación de herejía e irreligión fue otro modo de condena que fue muy utilizado en la guerra propagandística que se libró a propósito de la insurgencia. Con ella se quería demostrar que las ideas o intenciones defendidas eran contrarias a la religión y que por tanto quienes las profesaban era enemigo de la nación española. En el diseño formal de las relaciones entre la Iglesia y la Corona que estaba asentado en el derecho civil y en el canónico, se establecía que uno de los servicios que la primera prestaba al Estado y al pueblo español era preservarlo de la herejía, facultad que residía en los obispos y en cuyo ejercicio era auxiliada por la Inquisición. A lo largo del tiempo se había sumado una importante cantidad de leyes y decretos en los que se

³¹ Farriss, *Corona*, 1995, p. 202.

establecía la cooperación entre ambas potestades para trabajar en la detección de herejes o de la circulación de ideas heréticas.

En términos generales, se entendía por herejía todo lo que amenazara la pureza de la doctrina cristiana y la salud espiritual de los fieles, la introducción de elementos extraños o contrarios al depósito de la fe con la apariencia de ser verdaderos. Ya que la herejía implicaba una perturbación del orden interno de la Iglesia conducía irremediablemente a la división y por tanto al cisma. Por ello se le consideraba un delito contra la religión y el Estado que debía atenderse en un tribunal eclesiástico —que en el caso de la monarquía española era la Inquisición— pero en el que ambas potestades colaboraban para preservar la ortodoxia religiosa.

La acusación de herejía fue empleada con mucha frecuencia en la propaganda peninsular contra la invasión francesa. A partir de la imagen que se había construido durante la segunda mitad del siglo XVIII en la que se asociaba a lo francés con la ilustración, las ideas irreligiosas, los excesos cometidos en contra de la Iglesia católica durante la Revolución francesa, y los actos irrespetuosos de Napoleón contra del Papa, se produjo una asociación casi inmediata de los invasores con la noción de herejía. De manera tal que la posibilidad del triunfo francés significaba no sólo el sometimiento político de la nación española sino el inminente peligro de que se destruyera la religión católica, se ultrajara a los ministros del altar y se corrompieran la fe y las costumbres tal y como, supuestamente, había sucedido en la Francia revolucionaria.

Durante la época de la instalación de las Cortes de Cádiz el peligro de la herejía volvió a aparecer en los discursos públicos, esta vez en los elaborados por algunos miembros del episcopado español, cuando se opusieron al programa de reforma eclesiástica propuesto por los diputados liberales. En sus cartas pastorales y circulares se tacharon de heréticas las proposiciones básicas de la reforma, traspasando así las condenas hechas contra el francés a los reformistas de las Cortes y de paso, el clero encontró en el absolutismo un aliado eficaz para defender sus posiciones.³² De tal forma, los conflictos de importancia que se estaban librando en el mundo hispánico —la lucha contra el

³² Parra, *Primer*, 1985, pp. 32 – 33.

invasor francés, el debate sobre la reforma eclesiástica, la guerra de insurgencia en América— llegaron a adquirir el aspecto de contiendas religiosas.

En la Nueva España esta serie de nociones e imágenes que equiparaban al francés con la destrucción de la religión y con la herejía fueron adaptadas al contexto de la lucha que se libraba entre insurgentes y realistas desde el inicio mismo del conflicto. Por momentos la actitud de algunos de los obispos trató de ser conciliatoria, invitando a los rebeldes a abandonar la lucha armada y a reintegrarse al orden establecido. El intento más serio en ese sentido fue el del obispo de Puebla, González del Campillo, quien, con ese objetivo, le expuso a Morelos y a Rayón una serie de razones de jurisprudencia y disciplina eclesiástica.³³ Sin embargo, lo que imperó por el lado de las autoridades virreinales y los publicistas que los apoyaban fue la confrontación, mostrando el carácter religioso de la contienda.

Para demostrar que la insurgencia era ilegítima y contraria a la religión se recurría a explicaciones y argumentos que con frecuencia eran demasiado simples. De esto no se salvaban a veces ni los obispos; el de Antequera de Oaxaca, Bergosa y Jordán, describió en una carta pastoral a los insurgentes como *monstruos y quimeras horribles*, lo que permitió a los escritores rebeldes hacerle mofa en sus publicaciones. Otro caso, fue el de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, antiguo rector de la Universidad, que en sus folletos presentaba a la insurgencia como resultado de una *conjura masónica* cuya única finalidad era la destrucción de la religión católica, es decir, la insurgencia al servicio de los invasores franceses.³⁴

Si bien, la jerarquía eclesial utilizó la acusación de herejía en sus documentos para atacar a la insurgencia, también ésta la utilizó en su propaganda para arremeter contra el gobierno virreinal. Cabe recordar que en el alzamiento de Miguel Hidalgo fue postulado como la lucha para salvar a esta parte de la América española a su legítimo monarca, Fernando VII y también como una defensa de la religión. Una de las ideas que corrieron con rapidez entre los seguidores de la insurgencia fue la de que los españoles residentes en el virreinato podían asociarse, o ya lo estaban, con los franceses,

³³ Ferrer, *Constitución*, 1993, p. 94.

³⁴ Fernández de San Salvador, *Convite*, 1812.

traicionando a los principios de la monarquía y poniendo en peligro la existencia de la religión. Como se explicaba en un folleto de 1812, entre los insurgentes corrían ciertas ideas que eran expresadas en todas partes: “este reino es nuestro, fuera los gachupines, los gachupines son herejes, nos quieren matar, nos quieren entregar”.³⁵ No era necesario que tales voces se difundieran a través de impresos, simplemente se difundían de forma oral entre las poblaciones en donde la rebelión iba ganando presencia.

Si en el uso de conceptos como el de herejía para fines propagandísticos el combate entre realistas e insurgentes se mantenía en una relativa igualdad, con la sentencia de penas eclesiásticas mayores, la excomunión en concreto, los rebeldes parecían quedar en una situación completamente vulnerable. La primera vez que un prelado la utilizó fue unos cuantos días después del levantamiento de Hidalgo, cuando el obispo electo de Michoacán, Abad y Queipo, publicó un edicto de excomunión en su contra el 24 de septiembre de 1810, mismo que fue apoyado por otras sentencias del mismo tipo, emitidas por el arzobispo Lizana de México y por la Inquisición, que se dieron a conocer en octubre del mes siguiente.³⁶ Abad y Queipo justificó su edicto de excomunión a Hidalgo en consideración al daño “a la fe, a la moral y a todas las virtudes religiosas y morales” que acarrearía la rebelión iniciada por éste, materias que, por su gravedad, le hacían merecer una sanción eclesiástica de tal magnitud.

Durante los meses siguientes en que el movimiento insurgente fue avanzando en el sur del virreinato, las censuras eclesiásticas se extendieron no sólo a quienes participaban de manera directa en la rebelión, sino a aquellos que no mostraran ánimo de colaborar con las autoridades civiles en su combate. En particular, el asunto de la lectura de impresos insurgentes fue en donde se vertieron más censuras por parte de los obispos, por la Inquisición y por el cabildo en sede vacante de la ciudad de México. Uno de los primeros en llevarla a cabo fue el obispo de Puebla, González del Campillo, quien publicó el 12 de julio de 1812 un edicto mandando la pena de excomunión mayor *ipso facto incurrenda*, sobre todos aquellos que se dieran a la lectura de papeles insurgentes y a quienes, “poseyéndolos, no los entregasen en un plazo de 24

³⁵ *El insurgente arrepentido*, 1812.

³⁶ Pérez Memén, *Episcopado*, 1977, pp. 78 - 79

horas”.³⁷ En especial el mandato estaba dirigido en contra de la lectura del *Ilustrador Nacional*, la principal publicación insurgente en ese momento.

La respuesta de la insurgencia a los decretos de excomunión osciló entre el desacato y la confrontación ideológica por medio de la prensa. En los territorios dominados por los rebeldes, por lo general, no circulaban ni los documentos episcopales ni los de la Inquisición en los que se condenaba al movimiento. En los lugares que se mantenían bajo el control virreinal, había un sector de clérigos partidarios de la insurgencia que no obedecían los mandatos de la jerarquía con respecto a mantener alejada a la población de la causa rebelde, a delatar a quienes simpatizaran con ella y a entregar los ejemplares de la prensa insurgente. Al contrario, procuraban que los feligreses no tomaran en serio las amenazas de excomunión ni que se sintieran obligados a hacer las delaciones que se mandaban en los edictos.³⁸

Fue a través de la prensa donde los insurgentes ofrecieron argumentos en contra de las excomuniones con el fin defender su causa y al mismo tiempo desacreditar a los obispos; uno de los artículos más representativos de su postura sobre las excomuniones que pesaban en su contra apareció en noviembre de 1812 en el *Semanario Patriótico Americano*, cuyo probable autor fue el Dr. Cos. En el texto se reconocía el derecho de la Iglesia a emitir censuras y excomuniones, pues en todas las comunidades hay miembros nocivos a los que hay que separar por el bien de los demás. Pero para que esto se pudiera hacer era necesario seguir una serie de procedimientos establecidos por el derecho canónico. Así, en el artículo se quería demostrar que las autoridades religiosas que habían procedido en contra de la insurgencia no lo habían hecho conforme a los debidos criterios jurisdiccionales ni habían podido demostrar que quienes participaban en ella habían incurrido en ningún delito, pues la causa que defendían era justa, además de que la insurrección por si misma no era suficiente para imponer censuras. De tal manera, el autor del texto podía preguntarse “¿son válidas las censuras declaradas sin todas las formalidades del derecho?”.³⁹

³⁷ Pérez Memén, *Episcopado*, 1977, p. 83.

³⁸ *Ibid*, p. 87.

³⁹ *Semanario patriótico americano*, 13 de diciembre de 1812.

En lo referente al asunto de la excomuni3n, en el art3culo se hac3a saber que no pod3a proceder cuando no exist3a ning3n delito que perseguir, de manera que “aquel que no comet3o pecado mortal y en consecuencia est3 unido a Cristo por la Gracia no puede estar realmente excomulgado, aunque se fulminen sobre 3l millones de anatemas”. En este punto la posici3n insurgente era irreducible: su causa era justa y no se le pod3a tachar de criminal, por lo que cualquier condena que se le hiciese carec3a de validez. Para apoyar el razonamiento se recurr3a al hecho de que la insurgencia contaba con un fuerte apoyo de la poblaci3n del virreinato, cosa que fue admitida incluso por las autoridades civiles y por los obispos.⁴⁰ De tal manera, el autor contaba con elementos suficientes para desacreditar el proceder de las autoridades eclesiales en contra de la insurgencia:

Ya se ha dicho bastante en nuestro manifiesto y plan de guerra para hacer entender que los tribunales eclesi3sticos deben contenerse dentro de los l3mites de su inspecci3n sagrada, y no entrometer sus armas espirituales en asuntos temporales que est3n ventil3ndose entre dos partidos opuestos exponiendo sus censuras a la mofa y desprecio del pueblo, cuyo s3lo motivo es suficiente en sentir de los te3logos y canonistas para que los jueces eclesi3sticos se abstengan de imponerlas aun en caso de haber delitos calificados sobre que recaigan.⁴¹

Efectivamente, las censuras, suponiendo que hasta ese momento tuvieran un peso importante sobre las conciencias, comenzaron a perder su eficacia. No le sirvieron a las autoridades eclesi3sticas para ahuyentar a la poblaci3n de la causa insurgente y quiz3s, como dec3an los rebeldes, s3lo sirvieron para promoverla. Hay dos hechos que vale la pena resaltar aqu3: primero, a partir de la emisi3n de esa campaa de censuras eclesi3sticas en su contra, los insurgentes tuvieron motivos para sostener una disputa discursiva a trav3s de la prensa, pues la necesidad de responder a los anatemas que llov3an en su contra les present3 la oportunidad responder y contraatacar a los j3rarcas religiosos, dando argumentos can3nicos en contra de la aplicaci3n de la excomuni3n que pesaba sobre ellos, condenando el uso pol3tico que aquellos daban a las censuras eclesi3sticas y, finalmente, denunciando el

⁴⁰ Abad y Queipo compart3a la idea de que, si se permitiera la libre expresi3n general del pueblo, 3ste se inclinara por la independencia. Esto se lo comunic3 a Fernando VII con referencia al clima de las elecciones en Valladolid de diputados en Cortes y con referencia al *Ilustrador nacional* y al *Semanario patri3tico americano*.

⁴¹ *Semanario patri3tico americano*, 13 de diciembre de 1812.

hecho de que los obispos se opusieran al derecho del pueblo por luchar por su libertad, poniéndose además del lado de unas autoridades despóticas y sanguinarias.

La segunda cuestión es la relativa a las consecuencias de la emisión de censuras eclesiásticas contra la insurgencia sobre la cultura política de la época en especial, sobre el modo en que los individuos concebían la autoridad de la Iglesia para emitir tal tipo de sanciones y el significado de éstas mismas. Para comprender la manera en que operó este proceso de transformación política y cultural podemos partir de las observaciones hechas por José María Luis Mora y Lucas Alamán, pues ambos proponen que fue el uso político de la censura eclesiástica uno de los elementos que ocasionó la mengua de la autoridad moral de la Iglesia en la sociedad mexicana. Alamán consideraba que a partir de ese momento comenzaron a perder fuerza esas “armas de la Iglesia por haberlas empleado en la guerra como auxiliar de la política”.⁴² Mora coincide en lo anterior, pues la Iglesia tomó partido por la Corona utilizando

las censuras eclesiásticas, arma muy poderosa en aquel tiempo, suscitando dudas sobre la catolicidad de los principales caudillos de la insurrección, y haciendo negocio de conciencia la sumisión a España mediante el ministerio de la confesión [...] El descrédito del clero, y tal vez el de la religión que convirtieron en un instrumento de persecución los obispos, inquisidores, canónigos, frailes y clérigos particulares, datan de aquella época; desde entonces existen fuertes prevenciones contra el ejercicio del poder eclesiástico, y contra los ministros del culto, fundadas en que se hizo creer al público ser contrarias a los dogmas del cristianismo y a los preceptos religiosos, las doctrinas políticas que después ha sancionado la nación.⁴³

De acuerdo con lo que proponen Mora y Alamán, antes de que se presentara el conflicto, la censura eclesiástica mantenía un considerable grado de eficacia como instrumento de disciplina de la Iglesia, lo mismo sobre sus religiosos que entre los feligreses, sobre todo porque su validez, así como la autoridad de los jefes para expedirla, se encontraba fuera de toda duda. Pero, al ser utilizada políticamente en contra de los líderes de un movimiento que ganó muchos adeptos en toda la Nueva España, se generó dudas sobre su autoridad, conduciendo a los eclesiásticos a ese descrédito entre algunos sectores de la sociedad que se agudizaría durante los años siguientes.

⁴² Alamán, *Historia*, 1985, t. I, p. 206.

⁴³ Mora, *México*, 1986, pp. 65 – 67.

Recepción del debate religioso gaditano en Nueva España, 1812 - 1814

A la par de las discusiones que se generaron en el naciente espacio público novohispano sobre problemas de índole religiosa que surgieron con motivo de la guerra de insurgencia (como el tema de las excomuniones que pesaban sobre los rebeldes y el asunto de la supresión de la inmunidad eclesiástica), otra serie de polémicas sobre cuestiones religiosas plasmadas en los papeles públicos llegaron del otro lado del océano Atlántico. El programa de reformas religiosas emprendido por el sector de diputados liberales en Cádiz tuvo dos consecuencias que fueron conocidas de inmediato en la Nueva España: la transformación de algunas instituciones eclesiásticas —la más importante, el Decreto de abolición del Tribunal de la Inquisición del 22 de febrero de 1813— y la proliferación de una literatura impresa en la que se trataron los problemas religiosos de manera inédita hasta el momento.

En esa literatura los asuntos religiosos se abordaban desde una perspectiva crítica que estaba guiada por el principio de que las materias religiosas debían abordarse mediante el examen de la razón. La mayor parte de estos materiales se produjeron en Cádiz bajo el amparo de la libertad de imprenta, decretada en octubre de 1810, y en medio de un clima de abierta confrontación ideológica entre los partidarios y detractores de las reformas que se estaban llevando a cabo en el Congreso español. En tal confrontación la religión jugó un papel importante desde el momento mismo de la apertura de las Cortes, debido a una serie de incidentes que se suscitaron con motivo de su instalación. El más conocido, y que marcó la relación entre los diputados liberales y la Iglesia española, fue la querrela que sostuvo la mesa directiva de las Cortes con el obispo de Orense, cuando éste se negó a prestar su juramento ante aquéllas por estar en desacuerdo con la doctrina de la soberanía nacional, proceder que le acarrearía el destierro.⁴⁴

A partir de entonces la disputa adquirió un cariz religioso. Había iniciado una “guerra teológica”, en expresión de Bartolomé José Gallardo, uno de los

⁴⁴ Suárez Verdeguer, “Cortes”, 1981, p. 260.

publicistas más polémicos de esos años, en la que la propaganda de los dos bandos estaba impregnada de referentes religiosos.⁴⁵ Los partidarios del grupo de diputados liberales del Congreso español emprendieron una agresiva campaña publicitaria a través de los papeles públicos de la ciudad en la que se presentaba a los enemigos de las reformas identificados con los peores aspectos del tradicionalismo religioso: la ignorancia, el fanatismo y la superstición. Según su versión, la parte corrompida del clero se había valido de esos vicios para colaborar con el despotismo y beneficiarse de esa alianza. Por otra parte, la coyuntura política y cultural que se presentó, sirvió a muchos escritores para manifestar sus opiniones sobre los problemas de fondo que aquejaban a las instituciones eclesiásticas, mismos que venían siendo objeto de preocupación desde hacía tiempo, pero que en aquellas circunstancias se podían tratar con una libertad que no había sido conocida hasta el momento. En respuesta a esa campaña, los enemigos del reformismo liberal se valieron de los mismos medios impresos para denunciar los excesos en los que estaban cayendo los publicistas liberales: los acusaron de impiedad, afrancesamiento y, en algunos casos, de herejía.

Los artículos de periódicos y los folletos que se produjeron a partir de esa confrontación circularon en la Nueva España con relativa facilidad durante el periodo en que se mantuvo vigente por vez primera el sistema representativo de la monarquía, como lo indican diversos testimonios: comentarios de los publicistas locales, prohibiciones de su lectura por parte de las autoridades religiosas, reediciones que se hicieron en México, etc. Será a través de estos testimonios en donde buscaremos las reacciones que provocó en el espacio público mexicano la presencia de una nueva forma de abordar los problemas relacionados con la Iglesia y el catolicismo, y que dio paso a las primeras discusiones públicas sobre religión en la monarquía. Así, el objetivo de este apartado es entender de qué manera estos impresos peninsulares, que en su gran mayoría se editaban en Cádiz, centro político y cultural de la España libre, influenciaron el proceso de evolución de la actividad publicitaria mexicana en lo referente a los temas religiosos.

⁴⁵ Gallardo, *Diccionario*, 1820, p. xii.

Fue a partir del año de 1813 cuando los comentarios de los publicistas novohispanos sobre la discusión religiosa llevada a cabo en España comenzaron presentarse de una manera recurrente. Esto se debió a que la fase más intensa del debate gaditano comenzó durante el año anterior y que las publicaciones tardaban entre dos y cuatro meses en llegar al virreinato. Por otra parte, durante los años anteriores los temas que más ocupaban la atención de escritores y lectores eran los relacionados con el problema de la insurgencia. De hecho, en los últimos meses del año se registraron algunos eventos, como la polémica sobre la supresión del fuero eclesiástico y la celebración de elecciones constitucionales, que definitivamente concentraron todas las miradas hacia los problemas locales. En 1813, en cambio, parece que el medio político y cultural de la Nueva España puso mayor atención en lo que estaba pasando en la península.

Las Cortes iniciaron un programa de reforma eclesiástica que afectaría directamente la vida religiosa del virreinato, por lo que es de suponer que el público novohispano necesitaba informarse de la manera más completa posible de las razones que habían llevado a los diputados a emprender esos cambios y de la respuesta de las autoridades eclesiásticas a los mismos. También resultaría importante conocer las opiniones que los publicistas gaditanos vertían al respecto, tanto las favorables como las contrarias a las reformas. A partir de la lectura de estas obras, los publicistas de la Nueva España emitieron su propia opinión, no sólo sobre la reforma, sino también sobre el modo con el que los escritores liberales de Cádiz estaban poniendo en discusión los asuntos religiosos.

Para entender cómo se dio la recepción de los impresos polémicos sobre temas religiosos en la Nueva España hay que tomar en consideración el contexto en el que se hallaba el incipiente espacio público mexicano cuando se recibieron estos materiales, en un periodo que podemos ubicar entre la segunda mitad de 1812 y todo 1813. El factor más importante que se reportó durante ese lapso fue la suspensión de la libertad de imprenta en diciembre de 1812. Ello no significó que se proscibiera la publicación de periódicos y folletos producidos en el virreinato, sino que a partir de entonces sus contenidos serían llevados previamente a revisión con el fin de evitar que se colaran expresiones contrarias al gobierno o favorables a la insurgencia. Podemos interpretar la

adopción de esta política por parte de las autoridades de la Nueva España como una forma de mantenerse dentro de la lógica del constitucionalismo y de evitar un enfrentamiento mayor con las Cortes de Cádiz: la libertad civil de los ciudadanos no habría sido coartada, sino que simplemente se ejercería un necesario control sobre las publicaciones, dadas las circunstancias que imperaban entonces. Por otra parte, el gobierno necesitaba de una prensa que le fuese favorable y que hiciera contrapeso a los periódicos de la insurgencia, por lo que buscó la colaboración de los publicistas, incluso la del mismo Fernández de Lizardi.

La Junta de censura de libertad de imprenta, que en principio había sido convocada para operar bajo el reglamento de noviembre de 1810, se mantenía vigente, pero para entonces su función ya no era calificar el contenido de los impresos después de su publicación, sino en ejercer la previa censura para que éstos pudiesen circular “bajo las licencias necesarias”, leyenda que volvió a aparecer en su parte posterior. A cada uno de los miembros de la Junta se le asignó una de las publicaciones más importantes, de manera que *El Diario de México*, *La Gazeta* y el mismo *El Pensador Mexicano* siguieron publicándose, pero bajo ese régimen. Fue significativo el hecho de que la revisión de esta último se dejara en manos del canónigo Beristáin, el severo enemigo de la insurgencia.⁴⁶ En alguna ocasión, Fernández de Lizardi comentaría que, no obstante que su censor tenía la facultad de corregir los puntos que le parecieran problemáticos en sus escritos, él siempre tuvo el auténtico interés de proseguir con su empresa: “una cosa es que [mis] papeles hayan sido corregidos y enmendados por la previa censura, y otra que haya sido violentado”.⁴⁷

El cambio de tono en lo escrito fue evidente al mantenerse controlada la producción de papeles públicos bajo la previa censura, lo que fue particularmente notable en el periódico de Fernández de Lizardi, quien abandonó las críticas al sistema virreinal que caracterizaron a los primeros números del *Pensador* y dejó la estrategia de verter comentarios favorables a la causa del autonomismo criollo y a la insurgencia de manera velada, proceder

⁴⁶ Alamán, *Historia*, 1985, v. II, p. 296.

⁴⁷ Fernández de Lizardi, “Regalito a los embusteros”, *El Pensador Mexicano*, 10 de enero de 1813.

que habían practicado él y Bustamante en sus *Juguillos*. Sin embargo, no obstante el peso de la previa censura, existía la certeza entre los publicistas de que valía la pena continuar con sus empresas editoriales. Éstas constituían, de cualquier modo, un espacio para la expresión de ideas y opiniones sobre lo que acontecía en la vida política y social del virreinato, aunque la posibilidad de emitir opiniones de carácter crítico se viera mermada. Como muestra de ello está el hecho de que entre 1813 y 1815 Fernández de Lizardi continuó con la publicación de sus periódicos y de que *El Diario de México* siguió editándose hasta 1818.⁴⁸

En lo que al contexto político se refiere por entonces imperaba la política del nuevo virrey Félix María Calleja, dirigida a convencer a la población de la Nueva España y en particular a los criollos de las ventajas del sistema constitucional y de la legitimidad del gobierno peninsular –la Regencia y las Cortes de Cádiz– como una manera de mantenerlos alejados de las miras de la insurgencia y de los deseos autonomistas que se mantenían vivos, para lo cual se apoyó en los medios impresos. Como menciona Gabriel Torres Puga, Calleja encontró apoyo en publicistas como Fernández de Lizardi, quienes colaboraron en la campaña propagandística del virrey.⁴⁹ Si bien, el Pensador no se ocupó de atacar a la insurgencia a través de sus publicaciones, cuestión que nos permite suponer que conservó cierto margen de independencia en el tratamiento de sus opiniones políticas, sí manejó ciertas temáticas sociales y religiosas bajo un enfoque que coincidía con los objetivos publicitarios del gobierno.

Reacciones del medio local ante los impresos gaditanos

Los impresos públicos, periódicos y folletos que llegaban de España al virreinato abordaban las principales cuestiones políticas del momento. Por un lado, cumplían con la función de informar sobre el estado de la guerra contra los franceses y de las decisiones de gobierno que se tomaban en la parte liberada de la nación. Además, concedían un importante espacio a la opinión.

⁴⁸ Delgado, *Libertad*, 2006.

⁴⁹ Torres Puga, *Notas*, 2000, p. 42.

Como mencionábamos, la querella política entre los partidarios de las reformas y quienes se oponían a ellas —entre “liberales” y “serviles”— se agudizó fuertemente entre 1811 y 1813, lo que se reflejó en los medios impresos. En función de esta polarización de las opiniones podemos distinguir dos tipos de publicaciones: las favorables a las reformas liberales, cuyos contenidos tienden a ser críticos y polémicos, que abordaban los problemas religiosos de manera frontal, dura y a veces irreverente, convirtiendo con frecuencia al clero en el blanco de sus ataques. Y por el otro lado estaban sus contrapartes, los escritos apologéticos de la Iglesia, en los que se criticaba tanto a la reforma como a los publicistas liberales bajo el supuesto de que se habían excedido en sus pretensiones de reformar la religión, llegando al borde de la herejía.

El principal testimonio de la circulación de estos materiales en la Nueva España entre 1813 y 1815 lo constituyen los comentarios que hicieron algunos publicistas locales con respecto a los contenidos. Tanto en los periódicos que siguieron vigentes después de la supresión de libertad de imprenta, así como en los folletos sueltos, se pueden encontrar algunas menciones sobre varias de las publicaciones españolas. Cabe destacar una pauta muy definida en la forma en que fueron recibidos en el medio novohispano: se condenaron los impresos de carácter reformista y, en cambio, los que defendían a la Iglesia e las críticas y sátiras de los publicistas liberales fueron bien recibidos e incluso recomendada su lectura.

De entre esos textos varios se comentaron en la Nueva España, dándosele preferencia a aquellos en los que se censuraban los nuevos enfoques y los excesos de los escritores que estaban haciendo “mal uso de la libertad de imprenta” en materia religiosa.⁵⁰ La forma de escribir de autores como Gallardo, que se valía de la sátira como método para censurar las conductas ilícitas de los clérigos, así como de alusiones irreverentes sobre sus prácticas sexuales, producía rechazo entre los lectores del virreinato, por más que se pudiese coincidir con sus críticas a los malos clérigos. Por tanto, resultaban más apreciados los impresos españoles en los que se les combatía.

⁵⁰ Ese “mal uso” era una noción que adquiriría sentido en el contexto de las problemáticas que se estuviesen lidiando en un medio dado. Así como en la Nueva España el mal uso de la imprenta estaba asociado con la propaganda, abierta o simulada, a favor de la insurrección y de las tendencias autonomistas, en el caso de Cádiz ese mal uso, desde la perspectiva tradicional, tenía que ver con la propaganda liberal a favor de las reformas eclesiásticas en las Cortes y con el tratamiento irreverente que se le daba a las materias religiosas en los impresos.

La mayoría de éstos fueron escritos por religiosos que estaban participando activamente en las querellas políticas y publicitarias del medio gaditano, lo que les confería mayor autoridad.

Uno de esos textos fue *Preservativo contra la irreligión: o los planes de la falsa filosofía contra la religión y el estado* del padre Rafael Vélez. Bajo el supuesto de que la mano de Napoleón estaba detrás de la proliferación de las ideas políticas modernas y de los enfoques críticos hacia la religión como un modo de destruir los cimientos de la España católica —el mismo artificio propagandístico que hemos encontrado en el debate sobre la insurgencia—, el autor condena a los llamados “filósofos” de la época, es decir, a los escritores públicos que adoptaban posiciones críticas en materias religiosas y que promocionaban el pensamiento racionalista de la ilustración europea por encima de la teología tradicional. Parece ser que esta obra corrió con buena aceptación entre el público de la Nueva España pues incluso Fernández de Lizardi recomendaba su lectura y lo citaba en su *Apología compendiosa*.⁵¹ Sobre todo, el *Preservativo contra la irreligión* era una denuncia sobre la existencia de corrientes de pensamiento heterodoxas, como el deísmo y el ateísmo, que se estaban colando a través de los impresos y de las críticas de carácter reformista que se hacían a la Iglesia.⁵² Invariablemente los impresos que dieran señales de anticlericalismo eran mal vistos y censurados por los publicistas novohispanos. Para entender esta unanimidad de criterios hay que tomar en cuenta que en la Nueva España se había vuelto una convención el tachar de irreligioso, impío y herético al enemigo, como lo vimos en el asunto de la guerra de insurgencia. Tanto insurgentes como realistas se proclamaban defensores de la dignidad y de los intereses clero; sin embargo, al calor de la contienda, ambos bandos llegaron a vulnerar el respeto que tradicionalmente se le debía al sector eclesiástico. Los primeros se limitaron a desconocer las condenas del episcopado y a cuestionar su apoyo al gobierno, mientras que los segundos condenaron a los clérigos insurgentes, lo que no significaba menoscabar la investidura del clero en general, sino sólo la de una porción que se encontraba en una situación extraordinaria. Por tanto, el tono en que

⁵¹ Fernández de Lizardi, “Apología compendiosa de nuestra sagrada religión”, *El Pensador Mexicano*, noviembre 1813.

⁵² Solís, *Cádiz*, 1958, p. 460.

escribían los publicistas liberales de Cádiz no podía dejar de resultar extraño y preocupante, más cuando reforzaba los temores de que España se estuviera semejando a la Francia revolucionaria, al propagar la impiedad y la falta de respeto a la religión y sus ministros. Estos temores tenían una repercusión en lo político, pues afectaban la imagen que se tenía en la Nueva España de las Cortes, al permitir que tales publicaciones circularan.

Para los líderes de opinión (tanto publicistas como autoridades religiosas) el asunto tenía una evidente importancia, cuanto más si tales textos estaban llegando al público. Así, las autoridades eclesiásticas emitieron algunos edictos condenando los impresos que contenían opiniones anticlericales, advirtiendo a los feligreses de los peligros espirituales que acarrearía su lectura, ordenándoles que los entregaran a las autoridades y que denunciaran a quienes los leyeran, tal y como se había procedido con la prensa insurgente. Sin embargo, la censura no era un procedimiento adecuado para detener su circulación, pues en muchas ocasiones los textos de carácter polémico estaban incluidos en publicaciones periódicas que gozaban de aceptación y cuya lectura no podía ser prohibida en general, como *El Conciso*, *El Semanario Patriótico* y *El Censor General*, pues cumplían con la importante función de informar de lo que sucedía en Cádiz.

Autores como el canónigo Mariano Beristáin y los doctores Burgos y Fernández de San Salvador condenaron los impresos polémicos que se estaban produciendo en Cádiz, bajo el supuesto de que “la libertad de imprenta no es para que se publiquen escritos cismáticos, heréticos”, y de que el criterio que debía imperar era el dictado por los concilios de Letrán y de Trento.⁵³ La jerarquía eclesiástica dictó algunos edictos en contra de estos impresos, como el de septiembre de 1813 por el cual el arzobispo de México condenó la lectura del *Diccionario burlesco* de Bartolomé José Gallardo, probablemente el más incendiario de los papeles anticlericales editados en Cádiz que llegaron a la Nueva España. La necesidad de emitir tales edictos es la principal referencia de que ese tipo de obras estaban circulando en el virreinato con relativa libertad, lo que provocó la preocupación de la Iglesia. Aun tomando en cuenta que en el momento en que se publicaron estos comentarios sobre los impresos

⁵³ Burgos, *Apología*, 1813.

españoles se mantenía la previa censura, lo que pudo significar una limitación sobre la libertad de expresión de los autores, todo indica que había una marcada distancia en la forma de concebir la discusión sobre las cuestiones religiosas, entre los escritores liberales más radicales de Cádiz y la gran mayoría de los participantes del espacio público mexicano.

Un caso que ilustra bien esta situación en la que los escritores locales confrontaron los contenidos de un impreso de carácter anticlerical producido en la península es el que se presentó con motivo de un artículo comunicado que apareció el 1 de junio de 1813 en el *Redactor General*, periódico de Cádiz, y que fue reimpreso en la ciudad de México por la imprenta de Arizpe unos meses después, probablemente a comienzos de octubre. El asunto resulta interesante, pues sirve como referente del tipo de reacciones que se provocaban en el incipiente espacio público mexicano los impresos en los que se hacía una crítica abierta en contra de los eclesiásticos y de algunos vicios que estaban muy arraigados en la Iglesia.

El “comunicado” es un escrito de carácter polémico cuyo autor critica con vehemencia el apego de los clérigos españoles a sus privilegios corporativos así como su intervención en la vida política de esos momentos. Entre otras cosas, los culpa de poner todo tipo de trabas al trabajo de las Cortes, de oponerse sistemáticamente a las reformas que llevaban a cabo, anteponiendo sus intereses a los de la Nación. Por tanto, sostenía que era deseable, en aras del desarrollo político de España, que los miembros del clero se mantuviesen al margen de las actividades del Congreso nacional, ya fuese como diputados o como espectadores, pues aun en ese caso tendían a entrometerse en las discusiones llevadas a cabo por las Cortes. Además, a modo de desafío, asentaba categóricamente que la disposición de la gente hacia los eclesiásticos estaba cambiando, de manera que ya no les resultaría tan fácil manipular a la opinión popular en beneficio de sus intereses: “es necesario, pues, que el clero conozca que el pueblo español empieza a rectificar sus ideas, que no se deja ya iludir con visionarios pretextos de religión”.⁵⁴

⁵⁴ Citado en Fernández de Lizardi, “Disertación sobre el artículo comunicado al *Redactor General* de Cádiz, y reimpreso en México en este presente año”, *El Pensador Mexicano*, suplemento extraordinario, 12 de octubre de 1813.

El texto fue refutado al menos en dos ocasiones durante la misma semana por dos escritores de características bastante distintas: Fernández de Lizardi, que se encontraba trabajando en la segunda época del *Pensador Mexicano*, y el Doctor Manuel Burgos, cura de Iztapalapa, quien escribió una serie de folletos titulada *Apología del Altar y del Trono*, cuya publicación corrió por cuenta de José Mariano Beristáin.

Tanto las críticas vertidas en contra de los eclesiásticos como el tono en que se formularon, reflejado en expresiones como la anterior, fueron los principales motivos de la indignación que provocó la obra en Fernández de Lizardi y en el Dr. Burgos. Se trataba de una situación que resultaba, según los autores, completamente ajena al sentir de los novohispanos y de los cristianos en general: “denigrar con los más vivos coloridos a una corporación tan respetable como el clero, me parece no conforme a la cristiana moral que profesamos”, aseguraba el *Pensador*, mientras que Burgos insistía en el carácter sagrado de los sacerdotes.⁵⁵ En efecto, tal modo de expresarse sobre los conocidos abusos de los clérigos resultaba excesivo y chocante a los autores, como probablemente a la mayor parte del público mexicano, pues se formuló desde un contexto político y cultural que tenía evidentes divergencias con el que prevalecía en la Nueva España.

La impugnación al artículo comunicado que presentó Burgos en su *Apología* se basó en dos ideas principales: el reconocimiento de la dignidad especial del clero y el supuesto de que el sano patriotismo no daba cabida a la crítica contra los ministros del altar. La primera era una razón de índole religiosa que debía estar siempre presente a los fieles, mientras que la segunda tenía que ver con el civismo elemental que debían practicar los ciudadanos de una nación católica. Al abordar ambos aspectos, el religioso y el civil, el autor buscaba darle mayor fuerza a su exposición y contrapesar la idea de que la reciente politización del pueblo español, que le había permitido adquirir mayor conciencia de sus derechos, le ponía en posición de señalar los yerros del clero, como lo asumía el autor del “artículo comunicado”.

La dignidad especial de la que gozaba el estado eclesiástico era un hecho ratificado constantemente por la Sagrada Escritura, así como por los

⁵⁵ Ibidem; Burgos, *Apología*, 1813.

concilios y cánones de la Iglesia, como lo sabían todos fieles. Sin embargo, el Dr. Burgos consideró que era oportuno hacerlo recordar a los lectores, dada la circunstancia de que estaban proliferando ideas y actitudes irreligiosas. Tal dignidad especial se basaba en el orden jerárquico de la Iglesia, jerarquía establecida por la misma divinidad, como se proclamó en el Concilio de Trento, que hacía de los individuos consagrados al orden sacerdotal miembros de un estamento superior al del resto de los ciudadanos. De tal forma, concluía en términos categóricos que: “El clero, pues, es el primogénito de Dios. Negar que su jerarquía es distinta, superior, sagrada y privilegiada, es herejía. Afear el que reciban diezmos, primicias y oblaciones es herético. El derecho que tienen al sustento y respeto, es divino.”⁵⁶

Desde la perspectiva civil la crítica a los clérigos también carecía de sustento, según Burgos, pues la Iglesia se había mantenido en estrecha cooperación con el Estado, había defendido la doctrina de la soberanía nacional y hacía recurrentes exhortos a que la población cumpliera con sus obligaciones civiles. Además, en la tradición española se había forjado un patriotismo de carácter religioso que estaba siendo traicionado por los publicistas del momento. De tal forma, aunque el autor del “comunicado” hubiese visto muchos defectos en el clero no había motivos para que los denunciara:

Y si dijere el anónimo [se refiere al autor del “comunicado”] que habla de lo que él ha visto en la península, el clero mexicano no se lo creerá. Puede haber habido tal vez algunos: pero aunque así haya sido, le diré yo *¿por qué lo publica?* Esto no es amar a su patria, ni mirar por su honor. Si ama a la Constitución, *¿por qué cuando habla del clero no le presta atención, miramiento y decoro por el respeto debido a la divinidad de que dimana su alto carácter y noble ministerio?*⁵⁷

Según la postura del autor, la crítica religiosa publicada en los medios impresos es una práctica inmoral que está en contradicción con el constitucionalismo y con el espíritu patriótico de los españoles. Si bien, el argumento resulta notablemente forzado, resulta representativo de la tendencia de una parte del clero a defender sus privilegios apoyándose en las bases del sistema constitucional. Postura que no sería compartida por los folletistas

⁵⁶ Burgos, *Apología*, 1813, núm. 3.

⁵⁷ Burgos, *Apología*, 1813, núm. 1. Las cursivas son nuestras.

liberales como Fernández de Lizardi que consideraban pertinente la crítica a la conducta del clero.

La “Disertación” con el artículo del *Redactor General* es un texto que hay que ubicar en el contexto de la colaboración que estaba prestando Fernández de Lizardi al gobierno del virrey Calleja. Éste tenía el interés de que a través de los medios impresos se dejara en claro al público novohispano que las Cortes de Cádiz no estaban atacando a la religión, y que los excesos de los publicistas gaditanos corrían por responsabilidad de ellos mismos y de la particular situación que se vivía en España, en donde los escritores estaban más expuestos a contaminarse con las ideas religiosas que estaban circulando en Europa. Por otra parte, no venía mal dejar en claro que una moderada crítica a los aspectos corregibles del clero era algo sano, que era un asunto que había preocupado tanto a las autoridades eclesiásticas y a muy respetados teólogos y canonistas, así como a las autoridades civiles. El pensamiento de Fernández de Lizardi conectaba con estos intereses, tal y como se advierte en la facilidad con la que fluyen sus ideas en la “Disertación”, mismas que resultaron coherentes con las que expuso en otros momentos.

El primer aspecto que el autor refuta al escritor gaditano es la simplicidad con la que imputa los males de una parte de los eclesiásticos a todo el conjunto de los clérigos españoles: “la generalidad con la que habla del clero, la dureza de su estilo y una que otra cosilla que estampó no muy conforme a la verdad, me impelen a formar este desaliñado análisis”. Como respuesta a esto, el autor recurrió a una evidencia elemental: en todas partes y en todas las épocas han existido buenos y malos sacerdotes, y lo que hacen éstos no denigra en ningún sentido la dignidad sacerdotal, ni desacredita a la organización de la Iglesia:

Convengamos, como ya lo dije, en que hay eclesiásticos malos y dignos de la más severa corrección: a éstos ni los disculpo ni los defiendo; castíguense en hora buena según los cánones de la Iglesia y las leyes de los soberanos o gobiernos bajo cuya égida viven [...] Jamás ¡oh católicos! Se deslicen nuestras plumas a ultrajar a los ungidos del Señor en los términos que hemos visto, sin abjurar primero la religión de nuestros padres, lo que Dios no permita; pues bien sabéis que aun los malos son acreedores a nuestro respeto y veneración ...

En vista de este principio fundamental que jamás debería ser olvidado por los católicos y en especial por los escritores públicos, Fernández de Lizardi

invalida la crítica del publicista gaditano, a quien además no le concede mayor autoridad intelectual, pues sus excesos retóricos y la facilidad con la que incurrió en tal generalización mostraban que carecía de una de las virtudes básicas que se le exigía al escritor público en la época: la moderación. Y precisamente, ufanándose de ser él mismo un escritor moderado, y tras establecer que lo que se necesitaba en ese momento eran plumas “más piadosas que ensalcen a los buenos y traten no de abatir, sino de corregir a los malos” el autor se impuso un reto ante los lectores: “voy a refutar los abusos que se notan en la parte corrompida del clero con más energía y solidez que el autor del *artículo comunicado*, aunque con un estilo muy diverso al suyo”. Así, a través de este sencillo planteamiento con el que le daba entrada a su disertación, Fernández de Lizardi esboza algunos de los criterios fundamentales sobre los cuales se fincaba la labor del publicista y los vinculaba con el delicado asunto de la crítica clerical: el escritor debía ser moderado, es decir, esforzado en distinguir los aspectos positivos y negativos del objeto sobre el que estuviese disertando sin dejarse llevar por sus propias pasiones.⁵⁸

Y por tanto al tratar el tema del clero, debía partir de una actitud benigna y respetuosa hacia los clérigos en general, resaltando las virtudes de los buenos, pero teniendo la honestidad suficiente para criticar los extravíos de los malos, pero sin llegar a agraviar a personas concretas. Tal eran las reglas que debían operar al tratar este tema, en la consideración del Pensador.

La discusión que entabla Fernández de Lizardi en la “Disertación” con el *Artículo comunicado* gira alrededor de tres aspectos de la vida clerical que, como puntualiza constantemente, afectaban sólo a una parte de los eclesiásticos, pero que por sus consecuencias negativas, era necesario encarar directamente: la pretensión de constituir una casta por encima de la sociedad, la exhibición de conductas escandalosas y la ambición por los bienes materiales. Para resolver estas cuestiones, nuestro autor se valió, a lo largo de su exposición, de la referencia a una serie de cánones de la Iglesia dictados en diversos concilios, a su conocimiento elemental de la doctrina católica y de la Sagrada Escritura, y a dos teólogos a cuya autoridad recurriría

⁵⁸ Fernández de Lizardi, “Disertación sobre el artículo comunicado al *Redactor General* de Cádiz, y reimpresso en México en este presente año”, *El Pensador Mexicano*, suplemento extraordinario, 12 de octubre de 1813.

en las diferentes épocas de su producción publicitaria para apoyar sus opiniones sobre materias religiosas: el abad Claude Fleury y el marqués Caracciolo. En especial, el primero se había constituido como una de las principales autoridades en el terreno canónico y de la historia eclesiástica; fue uno de los autores predilectos por los seguidores del movimiento reformista español, y comenzaba a hacerse presente en los impresos novohispanos.⁵⁹

Sobre el primer problema, el de la creencia entre algunos clérigos de que constituían una “distinta y superior jerarquía” por encima del resto de la nación, Fernández de Lizardi apunta que, efectivamente, era un asunto delicado, pues su principal incidencia política era la tendencia a negar la subordinación debida a las legítimas autoridades y a las leyes. Aquí, para dar respuesta a este problema, el autor adopta el mismo enfoque que imperaba entre los liberales gaditanos, es decir, considerar a los clérigos como parte de la ciudadanía sin distinciones ni privilegios corporativos:

Así que, los sacerdotes sabios y justos, esto es, el clero en su mayor parte y sana, conoce bien que es una quimera la pretensión de los pocos que se creen no sujetos a las potestades seculares, pues San Pablo ha dicho que *toda alma está sujeta a ellas*, y sobre estas mismas palabras dice San Juan Crisóstomo que a todos se extiende su precepto [...] De aquí se deduce necesariamente que siendo vasallos de algún rey o súbditos de cualquier gobierno, no pueden separarse de la clase de los demás ciudadanos que uniforman aquella sociedad, ni dejar de sujetarse a las leyes que imponen generalmente a todos.

En cambio, en el ámbito de lo espiritual, no cesa en reconocer que el sacerdocio goza de una dignidad especial ante la cual se habían sometido hasta los monarcas de todas las épocas. Hay en el argumento, por tanto, un preciso deslinde entre la dimensión política y la espiritual que encarnan los clérigos; por la primera, son iguales a los demás ciudadanos, por la segunda, gozan de una condición sagrada. En razón de ésta, el pueblo les debe respeto y veneración, mismos que deben de conservar por medio de una conducta ejemplar que de muestra de su alta investidura. Una vez resuelto el problema de la equivocada pretensión de estar por encima de la sociedad en las cuestiones temporales, el Pensador procede a tratar el de la corrupción de las costumbres apreciable en algunos clérigos. Resultaba lamentable, comentaba, ver a algunos de ellos aficionados a los juegos, los bailes y las diversiones

⁵⁹ Tomsich, *Jansenismo*, 1972, pp. 109 - 115.

públicas, exponiéndose a las críticas de la gente y, en ocasiones, siendo motivo de escándalo.

La relajación de las costumbres de los religiosos había sido tratada por muchos canonistas quienes coincidían en que esos problemas se derivaban del elevado número de clérigos que había en la monarquía española. Por tanto, el Pensador proponía la misma solución que ya antes se había propuesto: “refórmese el número excesivo de eclesiásticos, y será los que haya mejores, más apetecidos y respetados”. La disminución de los miembros del clero no era una idea desconocida en la Nueva España; un par de años antes, el obispo elector y gobernador de la diócesis de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, había formulado la misma propuesta en vista de la relajación de la disciplina eclesiástica que se venía observando en el virreinato y que él asociaba con el problema de la insurgencia. En aquella ocasión, el obispo hacía recordar que “en las ciencias eclesiásticas es un axioma muy cierto, que hace más daño a la Iglesia un clérigo de más, que diez clérigos de menos ...”.⁶⁰ Así, pues, aunque el planteamiento se hallaba en el ambiente de la época, Fernández de Lizardi prefirió remitirlo a la autoridad de sus autores preferidos durante estos años, Fleury y Caracciolo, con la intención de darle mayor validez al argumento.⁶¹

El anterior problema iba de la mano con el tercero de los que se proponía tratar en la “Disertación”, el de la desmedida ambición por la riqueza y los lujos que se observaba en los diversos niveles de la jerarquía eclesiástica. Así, se introduce en un asunto que sería centro de la preocupación de los liberales mexicanos a lo largo de todo el siglo XIX: el de la necesidad de moderar los ingresos de la Iglesia. Para Fernández de Lizardi, esto era necesario en razón de un principio de justicia social, ciertamente, pero sobre todo lo exigía la misma dignidad del sacerdocio. Ante ello se preguntaba,

¿Es lo mismo la decencia que el lujo? ¿Es lo propio comodidad que desperdicio? ¿No son escandalosos los sueldos de los obispos y las rentas de los canónigos? ¿Acaso por serlo dejan de ser ministros del santuario, sacerdotes de Dios, depositarios de los bienes de la Iglesia y

⁶⁰ Abad y Queipo

⁶¹ Como mencionamos, Fernández de Lizardi se apoya en la autoridad de Fleury y Caracciolo para suscribir estas recetas. Por ello, cita en el texto algunas frases de estos autores que es interesante reproducir aquí. El primero había asentado que “Yo quisiera que el clero, tan respetable por su dignidad, se hiciera igualmente respetable por sus costumbres, y que no se diera ni motivo a los herejes para preservar en sus errores ni a los libertinos para vivir en su irreligión” De Caracciolo: “el clero no es menospreciado sino porque tiene demasiados sacerdotes”.

ejemplo de humildad, modestia, caridad y moderación? Porque la liberalidad de los emperadores, reyes y potentados haya instituido las catedrales y enriquecido a sus prelados y capellanes con gruesas rentas, ¿dejarán éstos en cumplimiento de su instituto de estar obligados a arreglarse al evangelio, a evitar todo fausto y ostentación y socorrer a los pobres ...?

Sobre este tema las opiniones de Fernández de Lizardi se hallaban muy cerca de las del autor español con el que estaba discutiendo. En ese sentido, en la cuestión de la riqueza del clero, parece que existía consenso entre los sectores más politizados de ambos lados del Atlántico. De hecho, era un tema sobre el cual los ilustrados españoles habían escrito mucho en décadas recientes por lo que no era tan nuevo. No por ello, dejaba de ser un asunto que se debía tratar con cuidado, más aún si el que lo hacía era un escritor laico. Por eso, parece ser que nuestro autor aprovechó la ocasión para deslizar su propia crítica en lo que en principio era una apología de la Iglesia. Incluso, para hacer más efectiva su estrategia, condena los excesos retóricos del escritor español “¿Son de institución divina las catedrales, las canonjías, arcedianatos que sólo parecen creadas para fomentar la vanidad y altivez tan ajenas del sacerdocio?” A ello Fernández de Lizardi respondía que en ninguna manera eran cuestionables ni la existencia ni la importancia de tales dignidades eclesiásticas, sino que el problema estaba en el uso que hacían algunos eclesiásticos de las rentas que recibían.⁶²

Para no quedarse en la mera crítica a una situación muy conocida por todos, Fernández de Lizardi propuso además una fórmula que podría solucionar el problema del excesivo enriquecimiento de algunos de sus miembros: “aumentense las mitras, disminúyanse los crecidos honorarios de éstas, y sobrarán obispos ejemplares, solícitos curas y feligreses bien adoctrinados”. En cierta forma el asunto se le presentaba como un problema de concentración de la riqueza de la Iglesia en pocas manos, que al distribuirse entre más individuos, ayudaría a mejorar la calidad y virtud de los clérigos.

Y si el Pensador llegaba a coincidir con el autor español en lo referente a los lujos y concentración de riquezas en la Iglesia, en cambio difería

⁶² Por el contrario, él alababa a los obispos que obraban según los consejos del Evangelio y los preceptos de los primeros padres de la Iglesia, quienes hacían realidad el anhelo de Fleury de que todo prelado fuese efectivamente “padre de los pobres y refugio de todos los miserables”. La Nueva España había tenido obispos que daban buen ejemplo de ello, como Aguiar y Seixas, de finales del siglo XVII, cuya caridad con los pobres era todavía recordada.

ampliamente en lo que tenía que ver con una de las principales fuentes de esa riqueza: el de los diezmos. En el *Artículo comunicado* se presentaba una dura condena a su existencia con la que no estaba de acuerdo. Los diezmos, decía Fernández de Lizardi, “no sólo son de derecho divino, sino natural”, y sólo lo podía poner en duda alguien muy ignorante de lo prescrito en la Sagrada Escritura y en el derecho canónico. Aunque no abunda mucho en la “Disertación” sobre la cuestión del diezmo, parece que su posición era muy clara al respecto, al reconocer que su existencia era justa y que, además, los fieles tenían la obligación de acatar la tasación de las cuotas que los obispos les fijaran.

Finalmente, hay otros dos temas que son tratados en la Disertación como respuesta a las críticas del *Artículo comunicado*: el de los cambios en la disciplina eclesiástica y el de la participación política del clero, en particular, como diputados en el Congreso de las Cortes. En ambos casos el pensador toma partido por el clero. Su postura ante los cánones es muy respetuosa, considera que todos ellos, respondían a las costumbres, necesidades y realidades específicas del momento en que fueron dictados, y que por lo tanto era natural que la Iglesia fuese suprimiendo algunos y dictando otros nuevos. Es decir, los cánones en materia de disciplina interna de la Iglesia son contingentes, como lo son las circunstancias en que fueron dictados. Por tanto, si la Iglesia disculpa la inobservancia de muchos de ellos es en consideración a ello.

La presencia de los clérigos en el Congreso estaba justificada por el simple hecho de que había sido el mismo pueblo español el que había elegido diputados eclesiásticos. Es la nación la que decide sobre ese asunto, por lo cual no había cabida al supuesto de que eso era un “entrometimiento” en los asuntos de la vida política española, como lo sostenía el autor del *comunicado*. Esta aseveración le sirve a Fernández de Lizardi para cerrar su disertación y, a modo de conclusión, recomienda cual es la postura que debe seguirse al respecto del problema de la existencia de los malos eclesiásticos:

No los imitemos, no aprobemos sus vicios; oremos a Dios por ellos y dejemos a los pontífices, a los obispos, a los reyes y a las autoridades competentes el derecho de corregirlos y castigarlos; pero no los vilipendiamos jamás por que son malos. Contentémonos con declamar en tono fraternal contra los abusos

del clero; pero no mezclamos sátiras, chocarrerías, ni expresiones insultantes contra él, y acordémonos que el mismo Jesucristo dijo que el que desprecia a sus ministros, a él propio desprecia.

Podemos llegar a las siguientes conclusiones en esta exposición sobre el pensamiento de Fernández de Lizardi con respecto al problema de los abusos del clero, tal y como lo expuso en 1813 como respuesta a un texto importado. Primero, los ciudadanos tienen derecho a denunciar contra tales abusos, eso sí, en un tono fraterno (hay que recordar que la cuestión del tono es fundamental en la disertación, pues es precisamente eso lo que combate en el texto español). Criticar esos abusos sin denigrar la persona del eclesiástico es por tanto una facultad que le es lícita a los laicos y que incluso puede resultar provechosa para la Iglesia, siempre que sea bien intencionada. Por otra parte, es la nación la que tiene la autoridad para disponer sobre , la que puede autorizar o no su presencia en el máximo órgano de la representación nacional y la que podía dictar mecanismos y sanciones para corregir los abusos del clero. En ese sentido, la visión que maneja el Pensador es bastante regalista.

Por último, algunas consideraciones sobre la recepción de textos como el artículo comunicado: evidentemente la discusión religiosa en los medios impresos de España —en particular de Cádiz— se encontraba en un nivel más avanzado, dada la circunstancia política que se vivía alrededor de los debates de las Cortes. Ahí, los escritores liberales asumieron una postura mucho más directa y se atrevieron a tratar y cuestionar temas que, al menos en ese momento no eran pensables en la Nueva España. Por tanto, la respuesta del Dr. Burgos y de Fernández de Lizardi coincidió en censurar el artículo del periódico español y en defender la dignidad de los eclesiásticos, sin embargo, también hay algunas divergencias sobresalientes, que dan indicios de las tendencias que se desarrollarían en años posteriores en los debates religiosos del México independiente.

Burgos asumió una postura que sería muy característica del clero mexicano durante los años siguientes: apoyar la defensa de la dignidad del estado eclesiástico en los principios del orden constitucional, arguyendo que el patriotismo y la virtud ciudadana no avalaban los dicerios en contra de los clérigos, los cuales eran fieles a la Nación y a los fundamentos del sistema

político representativo.⁶³ En cambio, el pensamiento de Fernández de Lizardi representa la postura de la primera generación de liberales mexicanos que estaban convencidos de la necesidad de enmendar muchos problemas en la Iglesia. La crítica religiosa era necesaria pero, al menos para 1813, en la Nueva España se tenía que formular en un tono más mesurado que en el presentado por el texto español.

La aportación más trascendente que tuvo la literatura polémica acerca de materias religiosas sobre el público novohispano (entre el cual hay que considerar también a los publicistas locales) consistió en plantear una nueva forma de discurrir públicamente sobre esos asuntos. Es probable que muchos de los planteamientos de su crítica a la conducta clerical y al funcionamiento de las instituciones eclesiásticas no resultaran extraños en la Nueva España, en donde, al igual que en la Península, se conocían y se tenían bien diagnosticados los problemas de la Iglesia, se hacía mofa de los religiosos y se leía a los autores ilustrados. Pero todo eso se hacía en los ambientes privados. Por tanto, el cambio realmente significativo que arrojaron los impresos liberales de Cádiz en el naciente espacio público mexicano fue el presentar como algo factible y normal la acción de externar las opiniones particulares sobre lo religioso en los medios impresos, aun si tales opiniones fuesen polémicas, críticas e incluso irreverentes.

En la Nueva España, como parte de su proceso de evolución de la publicidad, el tema religioso apenas se estaba tocando de manera abierta y acababa de convertirse en un asunto opinable. Casi de manera simultánea, estos impresos mostraron a los participantes del espacio público que el verter opiniones sobre materias religiosas, más allá de lo fijado por los concilios o por el mismo reglamento de libertad de imprenta, era posible incluso en unos términos tan excesivos que podían provocar escándalo. Y si bien, en estos primeros años, 1812 – 1814, en la reacción de los comentaristas locales tendió a dominar la aversión ante estas publicaciones, en los años posteriores, durante la segunda experiencia de vida constitucional en la península que

⁶³ Tales elementos fueron desarrollados durante la primera mitad del siglo XIX en el discurso clerical como una estrategia que encontró la Iglesia de mantenerse presente en el escenario político nacional y de defender al mismo tiempo sus intereses corporativos. Connaughton, *Ideología*, 1992.

comenzaría en 1820, su aceptación iría en aumento, tanto así como que muchos publicistas locales comenzarían a copiar sus enfoques y su tono.

Algunos aspectos de las opiniones religiosas de Fernández de Lizardi en 1813

En las segunda y tercera épocas del *Pensador Mexicano* (1813 – 1814), Fernández de Lizardi escribió recurrentemente sobre la necesidad de que la sociedad novohispana se regenerara moralmente y de que se abatiera la tremenda desigualdad económica que la caracterizaba, cuestiones en las que se podía avanzar mediante el cumplimiento del sistema constitucional, un sistema político que tenía como premisas la razón y la libertad. Pero era la religión la que podía imbuirle fuerza a los espíritus para que se alcanzaran tales objetivos, mediante la práctica de las virtudes evangélicas y en especial de la caridad. En relación a diferentes asuntos, la religión siempre aparece en la obra del *Pensador* como el faro que puede conducir a los ciudadanos por el camino indicado para solucionar los problemas del momento. Por ejemplo, el autor aprovechó el saludo de navidad de 1812 para, a partir de una festividad religiosa, llamar a la concordia y unidad que necesitaba el reino en medio de la guerra de insurgencia:

Desengañémonos: no puede haber felicidad ni libertad donde no hay paz, y no puede haber paz donde falta la unión, ni ésta puede darse donde reine el negro egoísmo y la infernal antipatía. Y estos monstruos del abismo son hijos de la más arraigada ignorancia y de la preocupación más intolerable [...] las más activas diligencias del gobierno serán inútiles para aquietar el reino, si nosotros no nos comprometemos a auxiliar sus benéficas intenciones.⁶⁴

En sus escritos de crítica social siempre existe una intención moralizante, una exhortación al compromiso de los lectores con las necesidades del prójimo y con las exigencias que demandaban los tiempos políticos. Por lo general, la razón última de tal compromiso se encuentra en algún imperativo religioso. Así, de igual manera exhorta a ayudar al pobre en cuanto que la práctica de la caridad está prescrita por el Evangelio, que llama a la acción ciudadana y a la colaboración con la autoridad en el fin de apoyar sus intentos por pacificar al país y procurar una mejor situación.

⁶⁴ *Gloria in excelsis Deo, et in terra, paz hominibus bonae voluntatis*, *Pensador Mexicano* núm. 10, 21 de diciembre de 1812.

En lo que respecta a las materias religiosas, Fernández de Lizardi se ocupó de una serie de temáticas en las que a partir de entonces, y durante la década siguiente, se mostraría bastante interesado: el asunto de la reforma eclesiástica, la adecuación de la Iglesia a los nuevos tiempos políticos y la depuración de la práctica religiosa de la feligresía. Además de constantes alusiones a estos temas a lo largo de sus artículos, durante 1813 aparecieron en el *Pensador* tres artículos en los que abunda a detalle sobre estas cuestiones: “Sobre la Inquisición”, la “Disertación sobre el artículo comunicado al *Redactor General* de Cádiz” y la extensa “Apología compendiosa de nuestra sagrada religión y de la dignidad del estado eclesiástico”.⁶⁵

En el texto *Sobre la Inquisición* combate la idea de que era necesaria una institución que se valiera de la coerción y del temor para enderezar la conducta de los fieles y mantenerlos en la obediencia de sus pastores, como lo era el Tribunal. ¿Cuál era la última razón para resolver este problema? Simplemente un argumento de autoridad: la nación fue la que había determinado que era el momento de desaparecer una institución de tales características, “una nación que en el mismo paso de su libertad ha fijado el de su ilustración”.⁶⁶ Estos planteamientos se mantendrían constantes en los trabajos de Fernández de Lizardi que aparecerían más tarde, en los años 1820; la imagen de la Inquisición, lo que representaba en términos sociales y espirituales siempre le resultaron intolerables. Además, como menciona Torres Puga, esas opiniones coincidieron con la campaña propagandística de Calleja, en la que se había propuesto demostrar la legitimidad de las Cortes y de sus disposiciones, y en particular la abolición del Santo Oficio, tema que resultó bastante polémico en su momento.⁶⁷

Si bien, en la elaboración de esta serie de artículos pesó la vigilancia de la censura, no por ello dejaron de plasmarse, en buena medida, auténticas opiniones, preocupaciones y objetivos de nuestro autor. Es cierto que el tono en el que los escribió es bastante respetuoso de las instituciones eclesiásticas —incluso en su artículo sobre la Inquisición—, que sus juicios tienden a ser muy

⁶⁵ Fernández de Lizardi, “Sobre la Inquisición”, 30 de septiembre de 1813; “Disertación”, 12 de octubre de 1813; “Apología compendiosa de nuestra sagrada religión y de la dignidad del estado eclesiástico”, *El Pensador Mexicano*, noviembre – diciembre de 1813.

⁶⁶ Fernández de Lizardi, “Sobre la Inquisición”, 30 de septiembre de 1813.

⁶⁷ Torres Puga, *Notas*, 2000, p. 50.

equilibrados y que en general impera la moderación, si se les compara con los escritos que produciría en la década de 1820. Éstos aparecieron en un contexto social y político completamente distinto, en el que era posible hacer una crítica mucho más abierta y agria. Se trata pues de un tono que se aleja de el de Fernández de Lizardi que ha entusiasmado más a sus comentaristas a lo largo del tiempo (tajante, intrépido, polémico, acaso irreverente)⁶⁸ pero que en cambio nos permite acercarnos más a detalle a dos aspectos fundamentales: el de los compromisos religiosos de un autor como Fernández de Lizardi y el del asunto de lo que era posible publicar sobre materias religiosas en la última década de vida de la Nueva España.

Por lo que toca al asunto de los compromisos religiosos hay que tomar en consideración una serie elementos que conformaron la identidad religiosa del autor en ese momento: por una parte, una evidente convicción religiosa que se mantendría viva hasta el final de su vida, la cual constituye el móvil de sus opiniones y preocupaciones, si bien, éstas irían cambiando de matiz a lo largo del tiempo, según las circunstancias. El segundo aspecto es su compromiso con las instituciones eclesiásticas. Fernández de Lizardi siempre se asumió como un escritor católico comprometido con su fe religiosa y por lo tanto se mantuvo al pendiente de guardar fidelidad a la Iglesia y a sus ministros. En este punto sí existieron algunas modificaciones importantes a lo largo del tiempo, pues el respeto a las autoridades eclesiásticas y a la figura sacerdotal, tema central de sus escritos religiosos de 1812 – 1814, iría perdiendo fuerza en relación con los que publicaría en la década de 1820, en los cuales la crítica a la conducta del clero ganaría terreno.

Aquí es oportuno resaltar que ambos aspectos, la apología de la dignidad del sector eclesiástico y la crítica a los vicios que en él existían, siempre se hallaron presentes en las reflexiones del autor, pues no los concibió como elementos excluyentes, al contrario: “que en el clero hay abusos es innegable; que hay individuos inmorales y escandalosos es evidente; que todo esto necesita una reforma ¿quién lo duda?, pero bien se puede refutar el error

⁶⁸ Chencinsky, “Introducción”, 1968, pp. 15 -16.

sin agraviar al que yerra”.⁶⁹ En ese sentido, Fernández de Lizardi cuidó de no exceder ciertos límites con respecto al debido respeto a la dignidad sacerdotal, no obstante hay una variación en el tono de sus escritos de los últimos años que se tiene que comprender en el marco de la evolución de su concepción eclesiológica y de los parámetros bajo los cuales funcionaba el espacio público mexicano.

Por último tenemos el aspecto político que delimita su compromiso religioso. En todas las etapas de su vida publicitaria, Fernández de Lizardi se mantuvo convencido de que la Iglesia, no obstante su condición sagrada, era una institución que estaba subordinada al Estado: por ello apoyó las reformas de las Cortes entre 1812 y 1814 y posteriormente hizo lo propio ante los reclamos del naciente Estado mexicano a ejercer los derechos del patronato. Posición que admitía matices, pues tal subordinación no significaba que los eclesiásticos cayeran en una sumisión absoluta frente a la potestad temporal, como lo manifestó en el episodio de la ya comentada defensa de la inmunidad del clero en 1812, que estuvo en parte motivada por su simpatía por la insurgencia. Todos estos elementos que encontramos en la obra del Pensador resultan un importante referente de la mentalidad que imperaba entre los publicistas de su época, ya que la mayoría de ellos eran hombres religiosos que fueron modificando sus convicciones en una época en que se aceleró el ritmo de los cambios culturales.

⁶⁹ Fernández de Lizardi, “Disertación sobre el artículo comunicado al *Redactor General* de Cádiz, y reimpresso en México en este presente año”, *El Pensador Mexicano*, suplemento extraordinario, 12 de octubre de 1813.

3. El tema religioso en los impresos de la época de la independencia y el Imperio de Iturbide, 1820 - 1823

En 1820, una vez restablecida la libertad de imprenta en la Nueva España y reintegradas las juntas de censura, la publicación de impresos políticos, folletos en su mayoría, alcanzó proporciones nunca antes vistas, desatando una auténtica fiebre por su producción y lectura, en lo que se conoce como la “euforia liberal” de ese año. Los apologistas del constitucionalismo emprendieron una entusiasta propaganda a favor de las virtudes del sistema, de las libertades garantizadas por él y el combate a sus opositores, a los partidarios del absolutismo o “serviles”.

Aunque la reglamentación de la libertad de imprenta permitió que se abrieran los márgenes dentro de los cuales los ciudadanos podían expresar opiniones y comunicar ideas políticas, se establecieron límites muy precisos a la libertad de los escritores, como el respeto debido a los símbolos de autoridad más importantes, alrededor de los que estaba fincada la identidad de la nación española: el Rey, la Monarquía, la Constitución y la religión. Por ello los partidarios del absolutismo sólo pudieron manifestar de manera encubierta su oposición a la aplicación de la Constitución; hacerlo de manera pública, ya fuera en los impresos o en otro espacio público, les hubiera acarreado una sanción muy severa, pues habrían incurrido en un delito equiparable al de *lesa magestad*, por atentar contra uno de los fundamentos de unidad de la Nación; hay que recordar que en esta cultura la disidencia política aún no era considerada legítima.¹

Por su parte, el clero tenía serios motivos para sentirse inquieto ante los efectos que estaba dejando el ejercicio de la libertad de imprenta, sobre todo, por la forma en que los escritores estaban abordando los problemas religiosos: haciendo críticas y mofas a todos los niveles de la estructura eclesiástica, desde los obispos, canónigos, curas y en forma especial en contra de los frailes, quienes de por sí eran el blanco principal del programa de reformas, aprobado por las Cortes en 1820. Efectivamente, el tratamiento dado a las autoridades eclesiásticas llegó a ser abiertamente irrespetuoso. Por ello la

¹ Ávila Rueda, “Libertad”, 2001, p. 143.

mayor parte miembros de la élite política expresaron tanto su preocupación como su desprecio ante las producciones impresas que estaban circulando, pues las consideraban pueriles, de mal gusto y carentes de alguna propuesta política de tomarse en cuenta.²

El problema de la libertad de imprenta sobre materias religiosas: su discusión en las Cortes españolas en 1820

Durante los primeros años de vida independiente en México, la libertad de imprenta se mantuvo ordenada jurídicamente según lo dispuesto por el *Reglamento de libertad de imprenta* que fue elaborado por las Cortes españolas en septiembre de 1820. Éste, al igual que otras leyes heredadas del sistema jurídico de la Monarquía española, fue adoptado en el país al alcanzar su independencia, manteniéndose vigente en el Imperio de Iturbide y durante la primera República Federal. El *Reglamento* fue sancionado por Real decreto de Fernando VII el 22 de noviembre de 1820, aplicándose en la Nueva España a comienzos del siguiente año. Posteriormente, por bando del 18 de octubre de 1821, la Regencia del Imperio mexicano mandó adoptarlo como la ley que regiría el ejercicio de la libertad de imprenta en el país, ley que se mantendría vigente durante toda la primera mitad del siglo XIX. En lo referente a los temas religiosos, el reglamento presentó algunas variantes con respecto al de 1810, mismas que fueron objeto de importantes discusiones en las Cortes españolas.

Por lo que respecta a la publicación de impresos que abordaran materias religiosas, el artículo segundo del *Reglamento* establecía que “no podrán imprimirse sin licencia del ordinario los escritos que versen sobre la sagrada escritura y sobre dogmas de nuestra santa religión”.³ Así, este breve enunciado se constituyó como el principal referente legal a partir del cual el Estado español, y posteriormente el del México independiente, ordenaría la producción de todo tipo de impresos que trataran cuestiones religiosas, desde obras

² Por ejemplo, Lucas Alamán nunca mostró simpatía por el folleto popular, como lo muestran sus comentarios sobre los impresos de 1820. Al respectó, comentó que se dio una fiebre por su lectura y producción en la que cayeron incluso personajes que gozaban de una buena cultura, pero que escribieron folletos en lenguaje popular, como Juan Francisco Azcárate. Alamán, *Historia*, 1985, t. V, pp. 46 – 47.

³ *Reglamento*, 1820.

especializadas de varios volúmenes hasta folletos de un solo pliego de extensión. Desde el mismo momento en que se discutía el proyecto de ley de libertad de imprenta en las Cortes españolas, el artículo 2º del *Reglamento* fue objeto de todo tipo de críticas, pues a muchos les parecía evidente que dejaba una gran cantidad de lagunas legales. Por una parte, sobre el ámbito temático a que se refería: nada se mencionaba de materias importantes como las de moral y de disciplina eclesiástica que tradicionalmente habían pertenecido de forma exclusiva a la Iglesia, y que a partir de entonces podrían ser abordadas por los escritores laicos. Por otra, no quedaba en claro cuáles serían los mecanismos jurídicos mediante los cuales se ejercería la censura eclesiástica, qué papel jugaría el ordinario, es decir, el obispo de la localidad en que se hubiera publicado el impreso y qué competencia asumirían al respecto los jurados de libertad de imprenta, figura establecida por el nuevo reglamento, que constituía una novedad en relación a la anterior ley, la que fuera producida por las Cortes de Cádiz en 1810.

Alrededor de lo enunciado por el artículo 2º giraron diversas concepciones sobre la naturaleza de la libertad de imprenta, del derecho de los miembros de la sociedad civil para expresarse sobre materias religiosas y del lugar de la religión y de la Iglesia en un Estado que, si bien abordaba la vía de la modernidad política, continuaba definiéndose como católico. A continuación se revisarán algunas de las opiniones que se vertieron sobre el mencionado artículo y sobre sus implicaciones en la cultura política y religiosa de la época deteniéndose en dos momentos. El primero, la discusión del proyecto del reglamento en las Cortes durante septiembre de 1820, en la que participaron varios diputados y la prensa; el segundo, septiembre de 1825, cuando en el Congreso mexicano se elaboraba un nuevo reglamento de libertad de imprenta cuya aprobación se vio retrasada por varios años. Así, resaltaremos la continuidad en los postulados con los que se quería solucionar el problemático asunto del tratamiento de materias religiosas en las publicaciones impresas.

En la sesión del 26 de septiembre de 1820 las Cortes españolas discutieron y aprobaron el artículo 2º de proyecto de Reglamento de libertad de imprenta después de una breve pero sustanciosa discusión en la que se dejaron ver, por una parte, la orientación político – religiosa del grupo de diputados liberales que dominaba en la asamblea, así como la preocupación de

algunos diputados que no estaban conformes con la redacción del artículo. Los diputados Zapata y Puigblanch la consideraban vaga e imprecisa: ¿por qué limitarse al terreno del dogma y de la sagrada escritura, habiendo tantas otras materias religiosas que se abordaban en los impresos públicos?

Entre las intervenciones que se dieron en la sesión de ese día destacó la de Martín de Navas, quien expuso con claridad los motivos que tuvieron los integrantes de la comisión elaboradora del proyecto para redactar en tales términos un artículo que tenía tanta importancia. Por una parte, por tenue que pudiera parecer, la censura eclesiástica quedaba definitivamente establecida en el artículo, tal y como lo había estado en la ley precedente de 1810. El diputado Navas aclaró que el verdadero motivo que guió a la comisión para renovarla en la nueva ley fue el mismo que orientó a los diputados en Cádiz diez años antes: la convicción de que se tenía que obedecer la autoridad del Concilio de Trento.⁴ Era importante precisar este punto ya que varios diputados asumían que la censura eclesiástica tenía razón de ser por lo expresado por el artículo 12 de la Constitución de la monarquía, en el que se había establecido a la católica como la única religión del Estado y por la que se prohibía la tolerancia de otras religiones. Lo que Navas quería esclarecer era que la introducción de la censura no había sido concebida por la comisión como un instrumento para frenar la introducción de creencias extrañas a las de la Nación, sino como una forma de reconocer y respetar la autoridad de la Iglesia universal reunida en la asamblea tridentina y por tanto, para dar fe de que la nación española se veía a si misma como parte de la Iglesia católica.

Este dato, el reconocimiento de la autoridad del Concilio de Trento en una materia tan valiosa para los liberales españoles de 1820 como lo era la libertad de imprenta, da cuenta del mismo fenómeno que Emilio la Parra encontró en las Cortes de Cádiz y que llamó el “hecho religioso” en las Cortes: la constatación de las convicciones religiosas de los doceañistas, la cual había sido cuestionada, incluso negada, por una parte de la historiografía ibérica de los siglos XIX y XX que presentaba a los diputados liberales como individuos

⁴ *Congreso de los diputados, Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1820 [CD-ROM] pp. 1258 – 1259.*

esencialmente antirreligiosos.⁵ El apego al catolicismo de los diputados en 1820 se puede confirmar a través de todas las participaciones que se dieron en la sesión. Hay que subrayar que las orientaciones religiosas de los miembros de la comisión estaban en consonancia con el catolicismo ilustrado de fines del siglo anterior, particularmente en su concepción sobre la naturaleza de la Iglesia. Por una parte, el Concilio de Trento aparece como una autoridad digna de ser obedecida puntualmente en cuanto que representaba a la asamblea ecuménica: en el catolicismo ilustrado español el episcopalismo era un elemento fundamental, y la reunión de los obispos en Trento asumía el carácter de la auténtica autoridad espiritual de la Iglesia.⁶

Por otra, los diputados, que se asumían como representantes de la voluntad de la Nación y a ésta como parte de la Iglesia universal, se concedían el derecho de hacer una pequeña adecuación de lo dispuesto por el Concilio de Trento. En éste se estableció la censura sobre las versiones impresas de la sagrada escritura ante la proliferación de versiones truncadas y manipuladas de la Biblia que eran favorables a las doctrinas de las sectas e iglesias surgidas durante la época de la reforma protestante. Para asegurar la ortodoxia de las publicaciones impresas, el Concilio extendió la censura a los ámbitos de cuatro materias principalmente: sagrada escritura, dogma, moral y disciplina eclesiástica.⁷ El diputado Navas, que parecía estar suficientemente instruido sobre estos asuntos, expuso que, tanto en 1810 como en ese momento, las Cortes habían decidido hacer una adecuación:

Se declaró en el Concilio Tridentino que ninguno pudiese escribir sobre materias de religión sin licencia del Ordinario; y por lo mismo en el decreto del año 10 sobre libertad de imprenta se dijo que fuese necesaria la licencia del Ordinario en materias religiosas. Pareció ahora a los individuos de la comisión que esta última palabra era demasiado vaga, porque entonces se entenderían comprendidos los devocionarios y otros libros de moral cristiana; y así *queriendo extender un poco más la*

⁵ Son importantes las observaciones de este autor sobre la tendencia dominante en las Cortes de Cádiz, en donde el hecho religioso adquiere especial relevancia: "En las Cortes está presente prácticamente en todos los debates importantes y de modo directo o indirecto aparece unas veces como problema dogmático, otras por sus implicaciones sociales (reforma del clero) y, casi siempre, como asunto político. Parra, *Liberalismo*, 1985,

⁶ El episcopalismo español pugnaba por la restitución de facultades de los obispos sin dejar de reconocer la primacía pontificia en materia de orden y jurisdicción. Fue uno de los elementos centrales del catolicismo ilustrado del siglo XVIII y de lo que autores como Maravall ha calificado como el "catolicismo liberal español" de los primeros años del XIX. *Ibid*, p. 22.

⁷ Perujo y Angulo, *Diccionario*, 1885, t. III.

libertad de imprenta, se ha dicho: “obras que versen sobre la Sagrada escritura y dogmas de nuestra religión”.⁸

La intención, continuaba el diputado, era evitar la licencia del Ordinario sobre obras de moral, teológicas y filosóficas, e incluso en materias doctrinales, por lo que, gracias a la redacción del artículo, “tiene la libertad de imprenta más extensión que si se hubiera dicho *materias religiosas*”. Así, los objetivos de la comisión expresados en la redacción del artículo eran básicamente dos: obedecer la autoridad del Concilio pero, al mismo tiempo, ampliar los límites de la libertad de imprenta, lo que no significaba en ninguna manera, según lo entendía la comisión, romper con la autoridad de la Iglesia universal, sino confirmar el derecho de la autoridad civil para legislar en lo referente a una cuestión de su competencia, como lo era el arreglo de la libertad de imprenta en materia religiosa, según sus propias opiniones y su interpretación de las condiciones históricas presentes: se estaba en una era en la que resultaba absurda la pretensión de imponer frenos a las luces y a la libre circulación de ideas políticas y religiosas.

En la intervención de Navas, así como en las de los demás diputados que participaron en la deliberación del 26 de septiembre, podemos observar varios rasgos que caracterizaban al liberalismo español de comienzos de la década de 1820: su fe en la libertad de imprenta como un medio que regeneraba al espíritu público, que conducía a la ilustración y a la verdad, y que por tanto era provechosa para todos los individuos, además de la certidumbre de que el nuevo régimen de libertades era compatible con el catolicismo, como lo demostraba el arreglo del reglamento de libertad de imprenta en materias tan delicadas como las religiosas. No se descartaba que bajo esa ley pudiesen circular impresos con errores doctrinales y que pudiesen resultar peligrosos para la salud espiritual de los lectores, sin embargo, se tenía a la vista la solución: “la libertad de imprenta es la mejor medicina”, afirmaba con entusiasmo Martín de Navas, pues gracias a ella se publicarían impresos en los que se impugnarían y demostrarían los errores contenidos en las obras.

Así, la libre deliberación a través de los impresos, la discusión de ideas, era vista por los diputados como un ejercicio sano que invariablemente

⁸ *Congreso de los diputados, Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1820 [CD-ROM]* pp. 1258 – 1259. Las cursivas son nuestras.

conduciría a la verdad, y que no haría sino confirmar las verdades del catolicismo. No había por tanto que temer a los peligros inherentes a la libertad de imprenta: las ventajas y el provecho eran mucho mayores. Además, se apostaba a favor de la fuerza de la verdad de la religión. Como expresó el diputado Castrillo en referencia a una discusión que se abrió antes de finalizar la sesión del mismo día en la que se planteó la posibilidad de prohibir la lectura de los libros condenados por la Iglesia: “no me opongo a que se lean los libros prohibidos, porque estoy seguro de que el que sepa bien la religión es imposible que retroceda de los principios de la sana moral de Jesucristo que ha aprendido.”⁹

No obstante que se hicieron tenues impugnaciones, entre las intervenciones que constan en las actas de la sesión no aparece ninguna que pidiera desechar la redacción del artículo 2º del proyecto, que fue inmediatamente aprobado después de la intervención del diputado Navas que venimos citando. En resumen, la solución dada por la comisión al problema de la publicación de impresos sobre materias religiosas, y que fue avalada por el conjunto de las Cortes fue: aceptación de la censura eclesiástica para seguir lo dispuesto por la Iglesia universal en Trento, pero ensanchando los márgenes de libertad para escribir sobre las materias no mencionadas explícitamente en el artículo. A la vista de los diputados que impulsaron el proyecto, se trataba de una solución en la que quedaban equilibrados sus compromisos tanto con la religión como con el régimen de libertades políticas en que creían. Por lo demás, se mostraban bastante optimistas en lo relativo a las consecuencias prácticas que pudiese acarrear la aplicación de la ley, apostando a que la dinámica deliberativa de la libertad de imprenta corregiría los errores religiosos que pudiesen aparecer en los impresos.

Sin embargo, ese optimismo por el artículo 2º del proyecto no era compartido por todos los líderes de opinión en ese momento, como lo deja ver un artículo de *El Censor* de Madrid sobre el proyecto de libertad de imprenta.¹⁰ En éste cuestionaba el enunciado “sobre sagrada escritura y sobre dogmas de nuestra santa religión”. El razonamiento expuesto en este texto nos parece muy

⁹ *Ibid*, p. 1259.

¹⁰ “Libertad de imprenta”, *El Sol*, 6 de enero de 1828, p. 3. El artículo fue reproducido por *El Sol* con el propósito de ilustrar a la opinión pública y a los legisladores que estaban preparando el nuevo reglamento para México.

interesante, pues demuestra cómo, a partir de las mismas premisas, compromiso con la religión y con el régimen de libertades políticas, se podía llegar a otra solución además de que se contemplaban otros problemas. En primer lugar, el autor consideraba que el asunto era mucho más complejo de lo que pensaban los diputados: se trataba de la conciliación de dos objetivos que no eran tan fácilmente armonizables entre sí, pues advertía la fuerza de una tensión permanente “entre los dos escollos de coartar demasiado la libertad de imprimir o de facilitar la propagación de errores religiosos”. Los diputados habrían cometido el error de simplificar el problema al dejar de especificar todas las clases de obras que desde el principio debieron quedar sujetas a la censura, y que no cabían bajo el membrete de “materias que versen sobre los dogmas de nuestra santa religión”

¿Y sobre la moral cristiana? Ésta en el lenguaje preciso de los teólogos se distingue del dogma. ¿Y los que traten de la historia legislación y disciplina de la Iglesia? Éstos no versan tampoco rigurosamente sobre el dogma; pero tienen con él tan estrecha conexión que en último resultado siempre se viene a tocar alguno de los que constituyen la esencia de la religión. Hablando del punto de disciplina o de cánones, que parece más indiferente, al fin para decidir la cuestión que se ventila, es necesario subir al dogma al que se refiere. Jerarquía, jurisdicción, sacramentos, ritos, etc., todo depende en su origen de lo que quiso, dispuso y mandó el divino legislador; y para determinarlo es indispensable tratar cuestiones de dogma. Esto lo saben cuantos han estudiado estas materias. Sin embargo, ateniéndonos a lo literal de la ley, ni las obras de teología moral, ni las de cánones, disciplina e historia eclesiástica, estarán sujetas a censo. ¿Y por qué?

Si el sentido de la ley era evitar la difusión de doctrinas contrarias a la de la Iglesia, motivo por el cual se había establecido la censura sobre los escritos en los que se tratara del dogma y de la escritura, se preguntaba el autor “¿no milita la misma respecto de todas las obras sobre materias de religión de cualquiera clase que sean?” Es que, dada la íntima conexión entre materias religiosas y dado el hecho, ya señalado por el autor, de que todas las materias religiosas, de la naturaleza que fuese, remiten necesariamente a alguna de las verdades fundamentales de la fe, el peligro siempre se hallaría presente, no obstante la buena intención de los escritores, incluso al querer impugnar cosas malas como las supersticiones. Sin más, llegaba al grado de recordar el caso

de Lutero, que comenzó criticando la venta de bulas y que terminó produciendo un grave cisma en la Iglesia.¹¹

Así, en el artículo de *El Censor* la religión católica aparece como un edificio de creencias y prácticas íntimamente interconectadas; por tanto, si la preocupación principal de las Cortes era salvaguardar la ortodoxia doctrinal a toda costa, el autor hacía notar que el peligro podía llegar por cualquier lado, lo que hacía preciso extender la censura a todas las materias de religión. Pero si tal era el caso, ¿en qué se diferenciarían las Cortes del tribunal del Santo Oficio? Incluso, si lo que se quería era prevenir de errores en la fe, éste había establecido mejores y más depurados mecanismos de control sobre los impresos que los que ofrecía la nueva ley. Al menos, los procedimientos de aquel tribunal eran tan claros y precisos que alertaban a los escritores sobre los castigos que podrían caer sobre ellos, antes de que se difundieran impresos en los que se pudiera encontrar algún error. En cambio, si el nuevo reglamento fuese aplicado tal y como había sido elaborado, podría ser motivo de muchas injusticias.

Si en cambio, la intención de los diputados era facilitar la libertad de imprenta con todas las ventajas que traería sobre el espíritu público, la solución tendría que ser otra, por lo que, para concluir, el autor sostenía que lo mejor era no aplicar leyes coercitivas sobre las materias religiosas. En otras palabras, entre el evitar a toda costa la posible publicación de errores en materia de fe y permitir la libre discusión religiosa era preferible lo segundo. No cabía una solución intermedia y era preferible apostar por la libertad de imprenta y por la libre circulación de ideas, no obstante los peligros implícitos en ello.

Así, este texto nos deja ver cómo algunos de los adherentes al primer liberalismo hispánico ya tenían plena conciencia de la tensión permanente que habría entre la fe religiosa y la libertad de pensamiento, problema que en el plano de la legislación y del arreglo de una práctica como la libertad de imprenta, no podría salvarse con soluciones intermedias, como la que, les parecía, habían propuesto las Cortes. En efecto, la experiencia posterior demostraría que el artículo 2º del reglamento no sería más que un bienintencionado enunciado en el que se hizo el esfuerzo de conciliar el

¹¹ *Ibid.*, p. 4.

compromiso ante la religión con la libertad de imprenta, pero que tendría nula utilidad práctica. En el caso mexicano, como veremos más adelante, no hay referentes de que los escritores públicos presentaran sus impresos a la consideración de su Ordinario y de que esperaran su consentimiento para entonces llevarlos a la imprenta; la previa censura no funcionó en la práctica, mientras que los publicistas avanzaban cada vez más en su crítica religiosa, no sólo a la institución eclesial, sino también al cuestionamiento de las mismas materias religiosas.

Debate religioso durante la euforia liberal en Nueva España

Uno de los temas más importantes y controversiales que fue discutido por las Cortes españolas al ser restablecidas en 1820 fue el de la reforma eclesiástica. Este asunto que ya había sido tratado por las Cortes en Cádiz, era considerado por sus promotores, el grupo mayoritario de diputados liberales, un aspecto fundamental para modernizar los vínculos entre la sociedad y el Estado. Éste debía fortalecerse, mostrar su autoridad frente a las corporaciones religiosas y establecer una relación directa con los ciudadanos, libre de las interferencias que con frecuencia ponían los ministros del culto; en otras palabras, se trataba de secularizar la vida social de la nación. El medio elegido para alcanzar ese fin fue la transformación de las estructuras eclesiales desde la autoridad del Estado; en ese sentido los liberales españoles no estuvieron lejos del absolutismo borbónico, que se había propuesto conseguir las mismas metas mediante una estrategia similar.¹²

Las Cortes fueron instaladas el 9 de julio, y entre los primeros asuntos de que se ocuparon estuvo el dictamen de las leyes de reforma eclesiástica, que no obstante la oposición de un sector de los diputados, se fueron aprobando durante los meses siguientes: la supresión de la Compañía de Jesús el 17 de agosto, la ley de desafuero eclesiástico del 26 de septiembre, la de supresión de monacales del 1 de octubre y la reforma de regulares del 25 del mismo mes.¹³ Lo que proponía esta legislación era una reforma administrativa de la vida del clero regular en lo referente a la propiedad y

¹² Parra, *Iglesia*, 2002, p. 356.

¹³ Alamán, *Historia*, 1985, vol. V, p. 20.

organización interna de los conventos, pero es evidente que fue más allá. Se tocaron puntos delicados de la política eclesiástica, por ejemplo, al suspender a la influyente orden de los jesuitas, que ya había sufrido los embates del reformismo borbónico en el pasado. Los liberales españoles defendían la idea de que la Iglesia debía concentrarse en sus labores pastorales manteniéndose al margen de cuestiones económicas, administrativas y judiciales, todas ellas competencia de la autoridad civil. Por tanto, con la reforma eclesiástica de 1820 se daba un primer paso para esa profunda transformación que anhelaban.¹⁴

Como era de esperarse, la reforma generó divisiones no sólo en el ámbito legislativo, sino en la opinión pública tanto de la Península como de la Nueva España. De hecho, las diferentes posturas políticas e ideológicas, que ya se encontraban enfrentadas con motivo del restablecimiento del sistema constitucional, tendieron a polarizarse aún más. Así, los partidarios del absolutismo encontraron en el ataque a las corporaciones religiosas otro motivo para condenar al nuevo régimen político, al mismo tiempo que los defensores de la Iglesia confirmaron su temor de que bajo éste se llevaran a cabo fuertes ataques en su contra, comparables a los que se habían ejecutado en la Francia revolucionaria. Por la otra parte, los liberales se empeñaron en luchar por el nuevo modelo de Iglesia en que creían, que la hacía más compatible con el sistema liberal y que la acercaba más al cumplimiento de su misión espiritual. La reforma eclesiástica de 1820 fue un episodio particularmente complicado en la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado en el mundo hispánico, que ahondó de manera significativa el antagonismo entre los sectores liberales y los partidarios del tradicionalismo religioso. Como mencionó el historiador español Sánchez Agesta, “el conflicto religioso fue la más grave y negativa herencia que dejaron las Cortes a las generaciones posteriores.”¹⁵

En la Nueva España la cuestión de la reforma eclesiástica se discutió ampliamente en los medios político y religioso, incluso antes de que sus leyes se aprobaran, pues se conocía muy bien cuál era la política que aplicarían los liberales con respecto a la Iglesia. Como nos hace saber Lucas Alamán, el restablecimiento de la Constitución y la reforma fueron dos asuntos que

¹⁴ Parra, *Iglesia*, 2002, p. 356.

¹⁵ Citado en Ferrer Muñoz, *Constitución*, 1993, p. 63.

inmediatamente produjeron una fuerte “agitación de los espíritus”, pues al combinarse con problemas políticos locales ayudaron a crear un ambiente en el que “el deseo de independencia había venido a ser general.”¹⁶ Si bien es cierto que una parte de las autoridades y actores políticos novohispanos eran contrarios al régimen liberal y que vieron en la reforma eclesiástica un motivo más para separarse de España, no faltaron otros tantos que se declararon abiertamente como partidarios de ambos proyectos. En este contexto dio inicio un amplio debate sobre temas religiosos en los medios impresos.

Un aspecto que hay que considerar de inicio es que los reglamentos de libertad de imprenta dejaban abierta la posibilidad de expresarse sobre una amplia gama de cuestiones: por ejemplo, no se mencionan restricciones para expresar opiniones sobre la vida institucional de la Iglesia, sus ministros o asuntos relacionados a éstos.¹⁷ En cambio, lo que sí se pedía a los escritores era tratar con cuidado las materias doctrinales, asumiendo que si querían hablar sobre ellas, necesitaría el aval de una autoridad religiosa: “cuando los escritos versen sobre la Sagrada escritura y sobre los dogmas de nuestra santa Religión, no podrán imprimirse sin licencia del ordinario”.¹⁸ Por tanto, salvo en los temas estrictamente doctrinales, encontramos que la reglamentación tendía a ser considerablemente permisiva en materia religiosa, tal y como se demostró en la manera en que los publicistas la abordaron en los debates de 1820.

En cuanto a las temáticas religiosas tratadas en los impresos podemos presentar el siguiente esquema. En primer término, hay un grupo de temas que se abordan de manera formal y abierta: el problema del clero regular, la Inquisición, y la participación política del clero. Junto a ellos, están una serie de cuestiones que aparecen como la base de los argumentos y que son, digamos, los grandes temas de fondo: el estado en que se encuentra la religión, la crítica a la labor pastoral de la Iglesia, el derecho del laico a debatir sobre asuntos religiosos y el problema de la compatibilidad de la religión católica con el liberalismo. Por lo que toca al asunto que enciende todos los debates, la reforma eclesiástica, en buena medida dirigida a modificar la vida del clero regular, fue abordada desde dos perspectivas diferentes. Los liberales, sus

¹⁶ Alamán, *Historia*, 1985, vol. V, pp. 20 – 36.

¹⁷ *Reglamento*, 1820.

¹⁸ Ferrer Muñoz, *Constitución*, 1993, pp. 127 – 134.

partidarios, la justificaban en función de los problemas que ocasionaban las órdenes religiosas a la nación, como la baja productividad de las tierras que poseían y la concentración de los recursos económicos que poseían. A ello había que agregar la necesidad de corregir los vicios arraigados en la vida conventual. Quienes se oponían a la reforma centraban sus escritos en la defensa de la dignidad de los frailes, elogiando su obra evangelizadora en América y destacando el valor de su trabajo social en favor de los más desprotegidos.

Así, los folletistas liberales de la Nueva España se valieron de la polémica despertada por la reforma eclesiástica para expresarse sobre muchos otros puntos de la religión y la Iglesia católica, como el modo en que ésta venía ejerciendo su labor pastoral, el grado de instrucción religiosa de la feligresía, la crítica a la religiosidad popular, la condena a la Inquisición y la participación política del clero, entre otros. Así, formularon muchos cuestionamientos sobre el modo en el que la sociedad estaba practicando su religión, si lo hacía con apego a la doctrina católica o si, por el contrario, sólo se dejaba conducir por la superstición y la ignorancia. Los resultados de la actividad pastoral de la Iglesia se traducían en la forma de vida que llevaba el pueblo católico, pero éste practicaba una religiosidad alejada de los verdaderos preceptos cristianos, que más bien se sustentaba en una serie de temores y supersticiones.

Además, esta crítica era presentada como un modo de defender la integridad del catolicismo, como lo expresaba un autor anónimo: “no es ni anti-religioso, ni anti-constitucional, ni desleal al Santo Evangelio ni a la divina revelación, al contrario, es defender y sostener la pureza de la Religión, y las tradiciones legítimas y verdaderas de la Iglesia”.¹⁹ Un recurso frecuente de la crítica liberal fue basarse en la historia de la Iglesia para sostener sus argumentos y evidenciar “los innumerables males que los hombres han padecido por haber puesto en los ministros del culto una confianza excesiva, y por haber llevado la credulidad más allá de los términos que la religión exige”.

Para apoyar este tipo de ideas, se citaba a historiadores eclesiásticos reconocidos por su postura ortodoxa, pero que en algunos pasajes de sus obras no dudaban en señalar vicios y corruptelas dentro de la Iglesia.²⁰

¹⁹ Refuerzo, 1820, p. 11.

²⁰ M.D.B., *Bosquejo*, 1820.

Finalmente, los folletistas liberales estaban abocados a combatir la idea de que, con la aplicación del sistema constitucional y de las premisas de política moderna contenidos en éste, la religión podía perderse. La idea circulaba en algunos papeles escritos por defensores de la tradición religiosa que, en forma velada, eran opositores del constitucionalismo y que tomaban como ejemplo lo que le había pasado a la Iglesia católica en Francia, en donde el gobierno revolucionario suprimió las labores de los obispos fieles al papado y promovió una iglesia nacional, vinculada al mismo gobierno.²¹

Para este sector de escritores que defendían a la Iglesia y a la religión de todas esas críticas, había una serie de supuestos en común: desconfiaban del régimen liberal por encontrar en su programa político demasiadas señales de un racionalismo que conducía a una postura excesivamente crítica e irreverente contra la religión católica y su Iglesia, consideraban legítimos los derechos que gozaban las autoridades religiosas, y estaban convencidos de que ningún aspecto de la vida religiosa necesitaba modificarse. Si ese fuera el caso, si en verdad el catolicismo requiriera alguna corrección interna, ese era asunto que sólo le competía a las mismas autoridades eclesiásticas. La pretensión de los liberales de purificar a la religión sólo podría conducir a grandes problemas:

Para destruirla, dicen que van a protegerla, y empiezan con pretexto de purificarla, a quitarle sus más firmes apoyos. Proclaman y exageran mucho la necesidad de Reformas en la Iglesia; mas no quieren se junten concilios, que es la legítima autoridad para ellas, sino hacerlas ellos del modo más conforme a sus subversivas ideas.²²

En este sentido, ¿era el debate religioso una manera de manifestar de forma indirecta, recelo y desconfianza frente a los excesos en que se podría incurrir bajo el nuevo sistema? Esa es una de las cuestiones que nos queda pendiente por resolver; lo que podemos adelantar por el momento es que una forma eficaz de desacreditarlo era demostrar que sus promotores estaban atacando a la religión, uno de los bienes más preciosos en la Nueva España. En realidad, en los folletos que querían defender a los ministros de la Iglesia del programa de reforma eclesiástica, ésta no es condenada en forma directa. En lugar de ello, los escritores proclericales optan por defender la figura del

²¹ Pérez Memen, *Episcopado*, 1977, pp. 57 – 86.

²² J. M. G. de R., *Advertencia*, 1821.

ministro religioso, poniendo énfasis en el respeto y consideración que el pueblo cristiano le debe y, en algunos casos, argumentando que las condiciones de vida del bajo clero regular y secular eran bastante malas, por lo que era falso que gozaran de los privilegios que los liberales les imputaban.²³

Otra pregunta que es necesario formular es en qué medida estaba dividida la opinión pública en torno al problema religioso. Si bien, es clara la existencia de esas dos tendencias antagónicas, dentro de las cuales es posible ubicar posiciones más exaltadas que otras, todo parece indicar que los partidarios de la reforma eclesiástica representaban una minoría en la Nueva España, no sólo frente a una sociedad en la que los valores y prácticas religiosas estaban muy arraigados, sino incluso entre los sectores más ilustrados. Si bien es cierto que desde la segunda mitad del siglo XVIII se venía apreciando una tendencia entre las élites intelectuales a pensar la religión en forma más racional y a separarse de la religiosidad tradicional que dominaba entre la mayoría de la población, también es cierto que tal movimiento se extendió dentro de espacios muy reducidos. En ese sentido es correcto lo señalado por varios investigadores, los folletistas liberales no dejaban de ser una minoría, que por muy entusiasta y beligerante que fuera, defendía una serie de posturas en materia religiosa que estaban muy alejadas del sentir mayoritario en la población.²⁴

En lo religioso, imperaba una pluralidad de concepciones, no obstante que todas ellas se movieran dentro de ciertos límites sentados por la ortodoxia católica. Sin embargo, hay interesantes rupturas e innovaciones en este momento, que son visibles en la folletería. La que por el momento nos interesa resaltar es la relación entre el laico y el clérigo, cuestión que aparece recurrentemente. El púlpito había dejado de ser un lugar inexpugable, pues si los contenidos de los sermones llegaban a tocar a las nuevas figuras de autoridad, la ciudadanía podía señalar la irresponsabilidad de los religiosos. Además, cuando éstos se animaban a tomar la pluma y publicar papeles para asentar sus opiniones, automáticamente entraban en un terreno peligroso donde se exponían a la beligerancia de los escritores, llegando a ser

²³ Así se expresaron los autores de *El filósofo liberal*, *El enemigo acérrimo de los antimonacos*, *El pensador tapatío*, entre otros.

²⁴ Connaughton, *Ideología*, 1992; Ferrer Muñoz, *Constitución*, 1993..

censurados por el uso irresponsable de la libertad de imprenta. La investidura eclesiástica ya no preservaba de ataques, mofas o censuras públicas; al contrario, podía ser utilizada para agravar la culpa del religioso cuando se le increpaba algo. A partir de entonces, los laicos tuvieron la capacidad de juzgar a los religiosos, partiendo desde principios civiles o valiéndose incluso de la misma doctrina católica, y pudieron establecer un diálogo de igualdad con los religiosos.

El debate sobre el clero regular

La aplicación de la reforma eclesiástica de 1820 dio motivo para que se abriera un debate sobre las órdenes religiosas, pues su aplicación afectaba directamente al régimen administrativo de los conventos y las prerrogativas de los monacales. Así, en los folletos se trataron cuestiones como el estado en que se encontraba la vida conventual, la conducta pública de los frailes, la utilidad tanto espiritual como social del clero regular e incluso se llegó a cuestionar si había razón para que las órdenes siguieran existiendo. Por otra parte, se expresaron visiones encontradas que se tenían en la sociedad sobre estos religiosos.

Uno de los folletos provenientes de España que causó mayores discusiones en el virreinato durante el verano de 1820 fue *El Amante de la Constitución*, donde se acusaba de forma directa a algunos sectores del clero español de permanecer indiferentes a la invasión francesa, mientras que se reconocía el esfuerzo heroico del pueblo español por regresar el poder a Fernando VII, y se asentaba que por justicia le tocaba entonces gozar de los beneficios consagrados en la Constitución. El papel arremetía en contra de los detractores del nuevo sistema y de quienes temían verse afectados por la reforma eclesiástica.²⁵ Una frase en particular del folleto, “cuando Fernando recobró la libertad, debida únicamente a nuestros bríos, y no á las mentidas preces de los frailes”, causó molestias entre algunos lectores pues, además de

²⁵ Ferrer Muñoz, *Constitución*, 1993, pp. 25 – 43.

agredir a los miembros del clero regular, trataba de manera irreverente la figura de las preces (la ofrenda el sacerdote ofrece en la misa a Dios Padre).

Ante las impugnaciones que recibió el *Amante de la Constitución*, varios folletos escritos por simpatizantes del constitucionalismo en la Nueva España salieron en su defensa, convirtiéndolo en un estandarte de la causa liberal. Uno de ellos, *Refuerzo al Benemérito amante de la Constitución* (del 19 de julio de 1820), tenía el propósito de aclarar que las referencias del folleto español sobre los frailes estaba ajustada a la realidad que se vivía en España y no debía de causar mayor escándalo, pues los cargos que se les achacaban allá no pesaban sobre los religiosos novohispanos. En principio, autorizaba su opinión por ser un testigo directo de la situación de los regulares en la península, “de sus extravíos, de su dispersión y abandono” de sus deberes y de los votos que habían jurado ante Dios. Además, decía el folletista novohispano, las palabras de aquél se estaban malinterpretando, pues nadie podía negar que existieran en América religiosos santos y valiosos, “llenos de virtud y probidad”:

la mayor y más sana parte de nuestros regulares, conservó su instituto, se dolía amargamente del extravío escandaloso de sus hermanos; los conventos siempre fueron asilos de la piedad y de la religión, y las preces que en ellos se hacían llegaron al Altísimo y fueron benignamente oídas, porque no fueron *mentidas*, sino puras, fervorosas y eficaces.

Por lo tanto, no es que se estuviera dudando del poder de la oración, y menos cuando provenía de hombres buenos, sino que se estaba evidenciando lo mal que vivían los religiosos peninsulares. El autor mencionaba la existencia de veinte mil boletas de secularización, y de cientos de frailes que andaban “dispersos y ocultos por esos mundos”, durante los años de la guerra contra Francia, como muestras de que el excesivo número de regulares había traído que hombres sin vocación y sin méritos se alistaran en las órdenes para asegurar su situación material. Además, eso constituía un escándalo cuando la nación sufría de bajo crecimiento demográfico y faltaban brazos para trabajar, que revitalizaran la agricultura, la industria y el comercio. No negaba el valor de los conventos, “esas casas donde se promueve y fomenta tan útilmente el culto y la devoción, y donde reunidas muchas personas fervorosas trabajan en la salvación de las almas”, pero había que limitar su número por el bien de las

mismas órdenes y de la nación. La reforma a regulares era una sabia respuesta de la autoridad para corregir tales problemas.²⁶

De todos modos, era común que los defensores de la reforma fueran tachados de odiar a los frailes, de ser *antimonacos*, de ocultar detrás de aquélla su verdadera intención de destruir a las órdenes. Ante esas impugnaciones los folletistas proseguían con su labor de convencimiento a través de textos que ofrecían todo tipo de argumentaciones. En *Frailes no, y frailes sí*, la cuestión se plantea en términos categóricos: “¿O el estado regular se *reforma* o se *desploma*? Elijan las religiones relajadas.” En el folleto se partía del hecho de que todos estimaban a los buenos frailes, y que del mismo modo había que procurarles los medios para que su vida se acercara al ideal de santidad propuesto por cada una de sus congregaciones.²⁷

El debate abierto por el *Amante de la Constitución* tenía como punto de partida la condición de los regulares en España y, como hemos visto, algunos folletistas se preocuparon en aclarar que los frailes americanos eran mejores que aquéllos. Pero existían vicios que de cualquier modo se podían observar en la Nueva España. En *La peor cuña del propio palo*, se hace una dura crítica sobre el problema de la inequitativa distribución y goce de bienes dentro de los conventos. Se describe toda una espiral de equívocos causantes de la precariedad en que vivían los religiosos de menor jerarquía, y todo causado por la vanidad y la ambición de los superiores. Y de ahí partía para condenar la desigual distribución de ingresos entre los frailes y las faltas al voto de pobreza. Veía que los superiores gozaban de mayor riqueza, pero no encontraba por qué su jerarquía había de exentarlos de cumplir de aquel compromiso y, más aún, cuando los gastos en sus lujos resultaban en perjuicio de los frailes simples y de los legos.²⁸

El padre Soto contestó a estos cuestionamientos en *Contra ira paciencia* explicando que era natural que existiese un “orden social y jerárquico en los claustros”, en contra de la opinión de *D. Quidam*, quien estaba proponiendo “igualdad en el régimen monástico”, cosa que resultaba improbable e indeseable. A fin de cuentas las reservas (bienes materiales que podían

²⁶ N., *Refuerzo*, 1820.

²⁷ *Frayles*, 1820.

²⁸ D. Quidam, *Cuña*, 1820.

guardar los religiosos que tuviesen la posibilidad de obtenerlos) eran lícitas, así como las contribuciones a los superiores. Los que pretendían que los eclesiásticos de más alto grado vivieran en la austeridad de los primeros prelados del cristianismo sólo hablaban movidos por el rencor y la mala fe; además la soberbia de pensarse jueces de sus propios pastores descalificaba sus críticas.

La discusión entre *D. Quidam* y el P. Soto sobre la distribución de riquezas en los conventos nos sugiere que el problema estaba a la vista de todos y que generaba fácilmente animadversiones contra el orden conventual entre algunos individuos que ahora encontraban la ocasión para expresar su malestar al respecto mediante las imprentas. Por otro lado, la posición del P. Soto refleja la visión de quienes encontraban natural ese orden de cosas y a quienes resultaba sorprendente que de repente se levantara voces que públicamente lo cuestionaban. A su entender, esa forma de pensar no se pudo haber generado en la Nueva España, tierra piadosa por excelencia, sino que debió haber llegado por contagio de Europa, por la diseminación de las ideas heréticas de Pistoya, posiblemente.

Entre quienes se oponían al nuevo sistema constitucional, es decir los *serviles*, se identificaba en primer término a los regulares, quienes actuaban así en defensa de sus intereses corporativos. Por tanto los folletistas liberales dirigieron muchas de sus críticas en contra de ellos. Esto podría hacernos pensar que sufrían de una marcada impopularidad y que la gente no los consideraba útiles ni para la Iglesia ni para la nación. Sin embargo, había otras opiniones en la sociedad que defendían a los frailes; veían entre ellos a hombres que habían generado un valioso servicio al país mediante las más diversas obras sociales. El autor de *El enemigo acérrimo de los anti-mónacos* sostenía que los frailes eran quienes apoyaban al pueblo en sus necesidades y sostenían la religión. Recordaba las figuras ejemplares de los primeros misioneros en América como Vasco de Quiroga, Pedro de Gante, San Francisco Javier, etc. y la acción permanente de todas las órdenes:

Según lo dicho es imposible negar a estos beneméritos religiosos en designio honesto, unas miras sanas y el mérito siempre interesante de haber sido hombres benéficos y verdaderos amigos de sus semejantes, y en los hospitalarios de haberse hallado el manantial más perenne é

inagotable para el alivio de las necesidades de los desgraciados; y así debemos inferir que los religiosos han sido el consuelo de todos los infelices.²⁹

Por otra parte, ante la moda por reproducir las opiniones provenientes de España, otro autor afirmaba que en México, y en particular en Guadalajara, el pueblo apreciaba mucho a sus pastores, y si se decía “que en la Península las 2/3 de los españoles aborrecen a los clérigos, aquí las 99/100 los aman, respetan y ponen en ellos toda confianza”. Si bien, no podemos tomar al pie de la letra lo dicho por *El Pensador Tapatío* sobre la simpatía de que pudo gozar el clero entre la población novohispana, al menos ofrece una perspectiva contrapuesta a lo expresado por la mayoría de los folletos liberales, en donde se trata muy severamente a los clérigos y en especial a los regulares.³⁰

Otra defensa de los frailes viene en *El Filósofo Liberal*, folleto en el que se exhorta a la gente a dar un trato justo a los frailes, quienes eran presa de las agresiones de todos, tanto de serviles como de liberales. Durante los años más duros de la guerra contra la insurgencia se había levantado una campaña contra los religiosos en donde se les acusaba de apoyarla; en 1820 se les increpaba ser contrarios a la Constitución, de tal forma que “No se ha hecho en el día sino conmutarles el nombre de *insurgentes* en el de *serviles*. Se les amenaza con los mismos calabozos, presidios y cadalsos... ¿Quién no descubre la más perfecta semejanza, o la más justa identidad, entre el modo con que aquellos serviles y estos liberales opinan contra los frailes?”. Los liberales tenían que ser ejemplo de caridad, de justicia y de racionalidad, por eso encontraba reprobable que bajo el estandarte del liberalismo muchos escritores lanzaran insultos contra los religiosos, como lo hicieron *El Amante de la Constitución* y Fernández de Lizardi. No descartaba que algunos regulares hubieran sido en otra época insurgentes y que en la actualidad varios cayeran en el servilismo: “siendo tantos frailes, no hay dificultad en entender, que algunos fueron insurgentes; y otros ahora serviles.”³¹

Como nos permiten observar estos ejemplos, la opinión pública expresada a través de la folletería se encontraba dividida en cuanto a la

²⁹ J.M.D.G., *Enemigo*, 1820.

³⁰ *Todos*, 1820.

³¹ *Filósofo*, 1820.

condición del clero regular, entre quienes pensaban que había llegado la hora de emprender una reforma de fondo y los que denunciaban una constante agresión sobre los frailes. Por otra parte, el debate era el reflejo de las tensiones que había ocasionado en el virreinato el retorno del sistema constitucional y de las prácticas publicitarias que caracterizaban a la nueva cultura política, en la que la discusión de temas religiosos ocupaba un lugar destacado.

Influencia de los folletos peninsulares

Una de las formas en que se articuló la discusión religiosa de 1820 en la Nueva España consistió en debatir sobre las ideas de ciertos folletos peninsulares cuyos contenidos fueron motivo de escándalo para algunos escritores locales, mientras que para otros se convirtieron en sus modelos a seguir, tanto por su actitud crítica frente al desempeño de los eclesiásticos, como en el tono y estilo en que se expresaba la crítica. A partir de tales modelos, los publicistas novohispanos desarrollaron sus opiniones sobre los problemas políticos y religiosos que percibían en el virreinato. Destacan tres títulos en particular alrededor de los cuales se produjeron muchas piezas a favor y en contra: *El Amante de la Constitución*, del que ya hemos hablado, *Pan y Toros* y *Un Bosquejo de los fraudes que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra Santa Religión*.³² Los tres son originales de España, los dos primeros fueron escritos a propósito del restablecimiento de la Constitución y el último data de 1813. Todo parece indicar que circularon en el virreinato desde antes de la proclamación de la libertad de imprenta en junio de 1820, causando revuelo entre los lectores por hacer críticas abiertas a la religión y a la conducta de los eclesiásticos, pues ya en los primeros impresos producidos localmente se habla de ellos, de manera de que para el verano ya se habían publicado muchos textos atacándolos o apoyándolos.

Desde la perspectiva del estudio de las concepciones liberales sobre la religión católica, la Iglesia y la reforma eclesiástica, estos tres folletos españoles y los que publicaron los publicistas novohispanos alrededor de ellos

³² *Amante*, 1820; *Pan*, 1820; M. D. B., *Bosquejo*, 1820.

nos aportan importantes indicios. Nos muestran patrones similares en la forma de abordar el problema religioso, el uso de un lenguaje común, las vías para realizar una crítica a la religión. En primer lugar, la crítica se hace dentro de los valores y símbolos de la Monarquía: la autoridad del monarca pero también el apego a la soberanía nacional y otros referentes constitucionales. En segundo término, muy importante, la crítica se formula a partir de una completa fidelidad al catolicismo, asumiendo que, quien escribe, lo hace desde adentro de la religión, como un celoso practicante que sólo aspira a contribuir al mejoramiento de la misma, pero que está también convencido que para un laico le es legítimo hacer ese tipo de cuestionamientos, lo que en si mismo representa una novedad, un signo del cambio de los tiempos. Por otra parte, tenemos el asunto de los argumentos empleados, basados en el conocimiento de la doctrina católica, de la sagrada escritura y el escrutinio de la historia de la Iglesia. Finalmente, está presente una finalidad que se hace explícita: la aspiración de conciliar a la religión con el liberalismo, de mostrar que los liberales no quieren “destruir la religión”, sino purificarla en sus prácticas, de hacerla mejor, ya que subyace la convicción de que el catolicismo es una religión en la que se pueden formar buenos ciudadanos.

Pan y Toros fue uno de los folletos españoles que causó mayores polémicas en el virreinato, pues se trataba de una abierta crítica a la cultura hispana y a todo lo que en ella entorpecía el camino de la nación hacia el progreso y a las luces que ya habían alcanzado otros países. En lo concerniente a la religión, en el texto se responsabiliza a todo el clero, desde los obispos hasta los frailes, de la situación lamentable en que se encontraba la religión católica entre los españoles, pues a ellos se les debía achacar la deficiente instrucción religiosa de la población y el abandono de los estudios teológicos entre los eclesiásticos; si éstos no se encontraban debidamente preparados en materia doctrinal, ¿cómo podrían instruir a sus feligreses en la religión? No era de sorprender que la vida religiosa del pueblo español estuviese entonces plagada de supersticiones y fanatismo.

La Iglesia no había hecho llegar al pueblo las sagradas escrituras ni le había hecho conocer el verdadero contenido de la doctrina católica; en su lugar, sólo le enseñaba montones de “meditaciones pueriles o historias fabulosas”, basadas en relatos fantasiosos sobre vidas de santos, “haciendo

pasar por verdades reveladas los sueños y delirios de algunas mujeres insensatas y simples mentecatas”. Ante la mirada del autor del folleto, la religiosidad popular española no poseía casi nada de auténtico cristianismo, pues la devoción milagrera de que tanto gustaba el hombre común era una grosera distorsión de las verdades de la fe. Las consecuencias espirituales para los españoles eran palpables, pues la vivencia religiosa estaba vacía de contenidos, las conductas personales eran ajenas a la práctica de las virtudes cristianas y los fieles se sentían demasiado lejos de Dios, por eso recurría a tales artificios:

La Religión la vemos reducida a exterioridades, y muy pagados de nuestras cofradías, apenas tenemos idea de la caridad fraterna; tenemos por defecto no concurrir a una obra de piedad con limosnas, y no escrupulizamos retener lo que es de nuestros acreedores; confesamos todos los meses y permanecemos en los mismos vicios toda nuestra vida; somos cristianos en el nombre y peores que gentiles en nuestras costumbres; en fin, tememos más el oscuro calabozo de la Inquisición, que el tremendo juicio de Jesucristo.³³

Fundamentalmente, en *Pan y Toros* se pide a la Iglesia una toma de conciencia ante aquella lamentable situación, además de que se propone un retorno al espíritu generoso y humilde que movió a los primeros cristianos en la historia, así como el valor para interpretar las verdades de la doctrina, contenidas en la Sagrada Escritura y en la tradición, con un criterio racional e independiente, libre de los dictados de la curia romana:

Entre nosotros han estado por muchos siglos en un miserable abandono el estudio de las sagradas escrituras que son la fuente y el cimiento de nuestra creencia. Las antigüedades eclesiásticas han yacido bajo la lápida de los decretos y de los abusos furtivamente introducidos. Las decisiones de la Curia Romana y las opiniones particulares han corrido parejas con las verdades dogmáticas e incontrovertibles. En cuanto toca a la Iglesia se ha tenido por incompetente el tribunal de la razón y se ha tratado de herético todo aquello que no se acomoda con las máximas romanas.

En el folleto están presentes los principales temas que caracterizaron a la crítica religiosa del primer liberalismo español: encontramos, en principio, la preocupación por el estado de la religión, la oposición a la participación política

³³ *Pan*, 1820.

del clero y la aspiración de reforzar la autonomía de la Iglesia española con respecto al Vaticano, no sólo en materia administrativa, sino también pastoral. Este terreno aparece como un elemento clave para la transformación de la sociedad española: si al pueblo se le proporcionara una instrucción religiosa desprendida de resabios de superstición, guiada por los auténticos preceptos del catolicismo, se crearía un tipo de ciudadano más libre, consciente de sus obligaciones ante sus prójimos y ante la Nación.

Ahora bien, estos elementos que hemos apuntado como característicos de la postura religiosa del primer liberalismo hispánico, se venían gestando desde las décadas anteriores, al interior de distintos movimientos modernizantes dentro de la Iglesia. Algunos de ellos, como el desdén por la religiosidad popular, la idea de un catolicismo ilustrado y la defensa de la autonomía del episcopado español frente a Roma, fueron promovidos desde el regalismo, corriente favorable a las pretensiones de la Corona por controlar, en mayor grado, al sector eclesiástico, en oposición a la ultramontana, partidaria de conservar los lazos de subordinación con el papado.³⁴ Una corriente más, que ejerció una importante influencia sobre la generación de revolucionarios españoles, fue el jansenismo, fuente de innovaciones teóricas y espirituales en el catolicismo español de los últimos años del siglo XVIII, la cual, como veremos a continuación, salió a relucir en los debates impresos alrededor de *Pan y toros* en la Nueva España.³⁵

Como explica Juan Marichal, el jansenismo se difundió sobre todo en los medios universitarios y culturales de España en la década de 1790, época en la que varios de los futuros publicistas y políticos liberales que protagonizaron la revolución liberal de 1808 – 1812 se encontraban en plena formación académica. Este “jansenismo español universitario” se nutrió de las ideas del Concilio de Pistoia, celebrado en 1786, reunión de obispos italianos que ganó fama por el carácter crítico y reformista de sus postulados: descentralización de la Iglesia, condena a la Inquisición, acento en la obligación pastoral de los clérigos y respeto a otras creencias. Todo ello en medio de un lenguaje y unos valores de nítida orientación humanista. Según Marichal, el jansenismo llegó a extenderse de manera significativa en la Europa latina y católica,

³⁴ Pérez Memen, *Episcopado*, 1977.

³⁵ Brading, “Jansenismo”, 1992.

constituyéndose como una corriente espiritual muy refrescante en el ánimo de los sectores intelectuales. En el caso español, por sus obvias implicaciones políticas y por la pertinencia de sus formulaciones a la vida y a la cultura del país, el jansenismo trascendería entre sus seguidores en los años siguientes, hasta convertirse en “el gesto táctico de los intelectuales españoles que aspiraban a modificar la vida de su nación”; en consideración de nuestro autor, se trató de una de las rutas más fecundas por las que las élites culturales transitarían a la modernidad.³⁶

Como mencionábamos, los postulados jansenistas son similares a los que aparecen en *Pan y toros* y en otros folletos impresos en España alrededor de 1820, mismos que, a su vez, fueron compartidos por los folletistas liberales novohispanos durante ese mismo año, lo que habla del paralelismo ideológico entre la Península y el virreinato. Un indicio por demás sugerente sobre la relación que pudo existir entre las ideas jansenistas y las que defendían los liberales del mundo hispánico, es el que salió a la luz en una serie de debates impresos entre Fernández de Lizardi y el padre dominico Mariano Soto realizado entre 1820 y 1821. Lo que se discutió ahí fue la legitimidad de las opiniones religiosas que estaba expresando el Pensador en sus folletos, demasiado heterodoxa en opinión del dominico. El debate trascendió y en él intervinieron otros escritores, uno de ellos advirtió que Fernández de Lizardi no ocultaba su admiración por *Pan y Toros*, y que muchas de sus ideas estaban influenciadas o eran similares a las del folleto español, por lo que le recordó que “no es mas su doctrina que la que enseñaron los herejes del conventiculo de Satanás, o concilio de Pistoya, y la que condenó la Iglesia Romana.”³⁷ En los ámbitos eclesiásticos y académicos de la Nueva España se tenía conocimiento de la doctrina proclamada en Pistoya y de que fue condenada por el Vaticano; las ideas reformistas de los liberales podían vincularse fácilmente con aquella doctrina, por lo que tacharla de jansenismo resultaba un buen recurso para descalificarla.

Esto queda confirmado en otro folleto dirigido al mismo Pensador, escrito esta vez por el padre Soto. El fraile comienza condenando al peninsular Gaspar Jovellanos, autor, según decía, del controvertido *Pan y Toros*, quien habría

³⁶ Marichal, *Secreto*, 1995, pp. 9 – 25.

³⁷ A-LA-MI-RE, *Judía*. 1820.

incurrido en graves faltas al criticar a la Iglesia en puntos de dogma, de disciplina y de predicación, todo ello por sostener que la Iglesia difundía la superstición al dar como verdaderos muchos milagros que resultaban, desde su perspectiva, inverosímiles. Por otra parte, a Mariano Soto no le quedaba duda de que tales proposiciones eran las mismas que las postuladas en el Concilio de Pistoia, “reunión de toda raza de heresiarcas, principalmente jansenistas”, ideas que el papa Pío VI condenó formalmente en su bula *Auctorum Fidei*, de 1794. Además, encontraba un evidente parentesco entre las ideas contenidas en *Pan y Toros* y algunas que estaba sosteniendo por ese entonces Fernández de Lizardi, las que precisamente habían provocado el duelo impreso que entablaban en aquel momento. El Pensador era un admirador de tan aborrecible panfleto y, al igual que otros escritores, se estaba dejando guiar por sus enseñanzas; por tanto, seguía (consciente o inconscientemente) los postulados heréticos de Pistoia. Para el autor, lo que estaba en el fondo era una nueva forma de pensar que atentaba contra la autoridad de la Iglesia, que estaba ocasionando muchos males y que tenía que ser erradicada:

La Iglesia sabe infinitamente más que vuestra nublada soberbia. La Iglesia no abona los extravíos de los que abusan del exterior culto; pero la Iglesia canoniza lo que vosotros condenáis. Y si os oponéis a las decisiones de la Iglesia, si sois pertinaces en resistir a la Iglesia, sois herejes.³⁸

Además de condenar al jansenismo como una línea de pensamiento heterodoxa, el padre Soto no perdía de vista lo que él consideraba que era el fin de todos los que lo seguían: apoyar el proyecto de reforma eclesiástica de las Cortes.³⁹ El debate entre Fernández de Lizardi y Soto es probablemente uno de los más apasionados de entre los que se libraron sobre cuestiones religiosas en el momento de la apertura del espacio público mexicano. Tiene la ventaja de que sus protagonistas escribían de forma abierta, sin encubrir sus identidades, como lo hacían la mayoría de los folletistas de ese momento, por lo que es más fácil seguirlo de cerca.

³⁸ Soto, *Palinodia*. 1820.

³⁹ Soto, *Última*, 1821.

La Inquisición, un símbolo del despotismo

El Tribunal del Santo Oficio, la Inquisición, fue una institución que en varios aspectos se encontraba en decadencia en las primeras décadas del siglo XIX, incluso ya desde antes, su capacidad para controlar la circulación de lecturas e ideas en la Nueva España venía debilitándose. Por otra parte, había perdido eficiencia administrativa y el número de procesos que emprendía sobre las áreas de su jurisdicción estaba muy por debajo al de otras épocas.⁴⁰ Su presencia en la vida pública del virreinato durante los años recientes se había concentrado en la emisión de edictos de excomunión en contra de los insurgentes y de la circulación de sus publicaciones. Tales edictos no surtieron el efecto persuasorio sobre la población que los inquisidores del virreinato esperaban, sino que incluso fueron objeto de burla en las provincias en que la insurgencia gozaba de mayores simpatías, como en la ciudad de Querétaro, en donde se pegaron pasquines en que se ridiculizaban esos decretos. Por otra parte, en la propaganda de los rebeldes se recalcaba el hecho de que los inquisidores eran gachupines aliados del régimen realista. Sin embargo, es importante resaltar que la Inquisición seguía manteniendo una imagen aceptable ante la sociedad en cuanto que su función primordial era la defensa de la fe católica. Como ha demostrado Gabriel Torres Puga, “la postura de los insurgentes se debía a una coyuntura política y no tenía que ver con una desaprobación general de la institución como tal”.⁴¹

Así, la Inquisición se encontraba en una situación peculiar en la Nueva España en el momento del restablecimiento de la Constitución en 1820: el Tribunal distaba de ser una institución que manifestara su presencia en la vida cotidiana del virreinato, ni siquiera operaba con la regularidad que en el pasado, pero conservaba cierto grado de respeto entre la población. De cualquier modo, la folletería liberal de aquel año festejó su abolición como un triunfo de la libertad sobre el despotismo, que además sería benéfico para la religión, pues el uso del temor para fomento de la fe era a todas luces indeseable. Así, el acto tuvo un fuerte contenido simbólico: se le presentó como

⁴⁰ Pérez Marchand, *Etapas*, 1945, p. 130

⁴¹ Torres Puga, *Notas*, pp. 43 – 45.

un signo del nuevo orden de libertades civiles que se había establecido con el constitucionalismo.

La *Señora de la Vela Verde*, membrete peyorativo que se le daba a la Inquisición en referencia a la vela que tenían que llevar los penitentes procesados por ella, fue denostada y ridiculizada por los escritores liberales en 1820 y 1821, convirtiéndola en el símbolo de todo lo que debía ser extirpado del catolicismo y de la vida pública. Al mismo tiempo, le servía a éstos para burlarse de todo aquel que fuera contrario al constitucionalismo, pues se igualaba a la simpatía por la Inquisición con el desprecio por las libertades civiles. Aunque el intento de defender al Santo Oficio se había convertido en una operación complicada que ponía en una posición vulnerable a quien intentara hacerlo, no faltaron algunos arriesgados defensores de su memoria que se expresaron a través de los medios impresos. Parece ser que sobre todo fueron unos cuantos religiosos, como el franciscano José de Bartolomé en su serie de impresos *El teólogo imparcial*, a quien posteriormente le tocó encarar los ataques de los liberales como Fernández de Lizardi que no veía sustentable su postura.⁴²

En general, esas apologías de la Inquisición se muestran débiles y acusan la falta de argumentos que pudieran resultar convincentes en un momento en que nuevos valores políticos y culturales estaban imperando. Probablemente esa misma debilidad convertía a sus autores en fácil objeto de mofa de folletistas más hábiles, y más aún si se sabía que se trataba de eclesiásticos. Lo que los publicistas liberales querían demostrar era que el único camino que le quedaba a quienes suspiraban por el recuerdo de la Inquisición era adecuarse a las nuevas circunstancias de la época, pues el cambio de sistema político había llevado irremediablemente a su supresión, y se estaban viviendo nuevas formas de proceder en un clima de mayores libertades. En ese sentido apareció un folleto original de España, *El Código criminal de la señora de la vela verde*, en el que se comparan los procedimientos jurídicos de la Inquisición con los que dictaba en esa misma materia la Constitución de Cádiz. Como es de esperarse, los primeros aparecen en clara desventaja en relación con los últimos, pues éstos obedecen

⁴² *El Teólogo*, 1820.

a una lógica más racional y tienden a mostrar mayores consideraciones por el acusado en todos los momentos de su proceso, desde el modo de ser consignado, de informarle del estado de sus causas y en cuanto a la dictaminación de los castigos. En esos términos le resultaba indudable al autor que para los españoles había una gran diferencia entre ser juzgados por las “leyes sabias” contenidas en la Constitución, que el estar a merced de la Inquisición, instituto “opuesto a la libertad individual, a la prosperidad del Estado y al espíritu del Evangelio.”⁴³

La comparación entre los procedimientos de la Inquisición y los constitucionales en materia penal que aparece en el folleto no deja de ser algo forzada pues, por un lado, se comparan tribunales de carácter diferente: religioso, el primero, y civil, el último. Por otro, el código de procedimientos que se atribuye a la Inquisición exagera notablemente los aspectos que le interesa resaltar al autor del texto. Sin embargo, más allá de estas precisiones, lo que queda claro es la intención de comparar la superioridad ética y racional de los dos sistemas políticos que están representados en las figuras de la Inquisición y de la Constitución: el despotismo del pasado —ya fuera absolutista o simplemente monárquico, pero siempre en asociación con una forma arbitraria de proceder— y la libertad del constitucionalismo liberal.

Hay que subrayar un factor fundamental en el ejercicio comparativo que hizo el autor: ya sea para mostrar la superioridad de un sistema político sobre otro, o para condenar los fines y procedimientos que caracterizaron al Santo Oficio, es necesario remitirse a los valores religiosos, los cuales confieren autoridad o desacreditan, según el caso. Si el constitucionalista es un sistema superior, racional y humanitario, es porque se ajusta a las máximas del Evangelio; por el contrario, la Inquisición debió de ser suprimida porque era contraria al auténtico espíritu del cristianismo. Esta forma de argumentar nos demuestra que en el momento del restablecimiento de la Constitución, a esta primera generación de liberales del mundo hispánico le resultaba indispensable recurrir a la autoridad que daban los referentes religiosos para sustentar sus opiniones en distintas materias.

⁴³ *Código*, 1820, pp. 3 – 4.

Las ideas que algunos de ellos dejaron plasmadas en los impresos políticos nos hablan de que, al lado de las intenciones políticas que pudieran moverlos, también existía un conjunto de convicciones muy firmes en materia religiosa. Pudiera ser que el empleo de referentes religiosos fuera entre la mayoría de los liberales una estrategia discursiva para que sus postulados ganaran terreno en el espacio público, pero es indudable que para algunos la depuración de la práctica religiosa fuese una causa que valía la pena por sí misma, que en ello encontraron un compromiso ético y espiritual por el cual esforzarse.

Esa es la sensación que nos deja la lectura de *Anécdota importante relativa a la Inquisición de España*, folleto escrito y publicado en la ciudad de México firmado por El Americano Y.O.S., uno de los mejor escritos entre los que hemos encontrado sobre el tema religioso. El objetivo del texto es demostrar que la existencia del Santo Oficio era contraria al verdadero espíritu de la Iglesia, por lo que su supresión no debía ser motivo de preocupación sino de regocijo para los católicos. Pero, ya que entre los publicistas del momento había muchos que añoraban los tiempos en que funcionaba Tribunal, comenzaba por desmentirlos cuando afirmaban que atacar a la Inquisición era cosa de malos cristianos, pero, al contrario,

El mirar con ojeriza el tribunal de la Inquisición, lejos de ser muestra de impiedad y una reseña de los herejes, como han publicado esos escritores de mala fe, es cosa santa y laudable: y que se puede y aun debe reputar dicho establecimiento por un mal moral, permaneciendo tan fiel y ortodoxo como el papa, como los padres de un concilio general y como un santo canonizado por la Iglesia.⁴⁴

Dado por sentado que le es legítimo al católico opinar sobre estas cuestiones, el autor construyó su argumentación sobre dos vertientes: primero, haciendo un breve estudio crítico de historia eclesiástica en el que aparecen testimonios de que la Inquisición fue mal vista y combatida por muchos obispos en varios países, y segundo, una exposición de los argumentos que se podían encontrar en la doctrina católica para validar su postura. Para el primer punto se basó en el libro del Cardenal Sforza Palavicino, la *Historia del Concilio de Trento*, en particular en lo referente a los debates sobre la presencia de la Inquisición española en Milán. Según el autor, los obispos de aquel concilio

⁴⁴ Americano, *Anécdota*, 1820, p. 10.

nunca estuvieron de acuerdo con esa institución, a la que veían como un instrumento político mandado desde España para interferir en su jurisdicción y socavar su autoridad. Opiniones similares habrían sido expresadas por obispos de otros lugares durante años posteriores al Concilio, de modo que resultaba del todo evidente que “este famoso tribunal ha sido invención, no de la Iglesia, sino de la política de los reyes con el fin de ensanchar su poder, arruinando el de los obispos y el del papa”.⁴⁵

La existencia misma del Tribunal y de las potestadas de que gozó fueron fruto de la interferencia de la política de los reyes españoles en la vida de la Iglesia, por lo que ésta se vio forzada a tolerarla; pero llegada la ocasión de externar su “verdadero y legítimo concepto, vemos que el pontífice y todos los obispos unánimes lo desaprobaron como destructor de la potestad eclesiástica”. Desde el punto de vista institucional el Santo Oficio era “usurpador de la jurisdicción episcopal y pontificia, obra de la política mundana con el designio de extender su poder, arruinando el espiritual de la Iglesia.” Por tanto, el decreto del 9 de marzo de 1820, en el que se abolía ese instituto, había “devuelto religiosamente al sumo pontífice y a los obispos la autoridad, que ellos mismos clamaban usurpada y a los españoles la dignidad de hombres y la gloria de ciudadanos libres”.

El siguiente punto que se toca en el folleto es el del carácter de los procedimientos inquisitoriales como algo totalmente contrario al verdadero espíritu de la Iglesia. Para esclarecer este punto, el autor elaboró un análisis sobre la doctrina del derecho de la Iglesia a solicitar al poder temporal su intervención para combatir a los herejes. Tal derecho fue proclamado por la Iglesia desde los tiempos de San Agustín, que fue la primera autoridad eclesiástica que precisó bajo qué condiciones era legítimo que los príncipes auxiliasen a la Iglesia para castigar a los fieles acusados de herejía. El autor del folleto reconoció la validez de esta doctrina, pero explicaba que su ejercicio frecuentemente había sido motivo de controversias.

De cualquier modo el espíritu que la imbuía no tenía nada que ver con las prácticas de la Inquisición, en especial de la española, caracterizada por su crueldad. Citaba las palabras de San Agustín: “no enseñar a los hombres y solo

⁴⁵ *Ibid*, pp. 16 – 18.

violentarlos, es un empeño más gravoso que útil, aunque por este medio se hubiese evitar un gran mal o conseguir un bien grande”. En otras palabras, el padre de la Iglesia consideraba legítima la asistencia de la coacción para preservar en la fe a los hombres, pero como una última alternativa; la Inquisición española no se había conducido en ese sentido, pues su método sólo se basaba en el temor y nunca se había interesado en que los fieles conocieran mejor la doctrina de su propia religión: “¿y como se podrá llamar enseñanza la que en su principio, medio y fin va acompañada de la fuerza? Por eso se ha dicho con razón que el tribunal podía hacer hipócritas, pero no un solo católico sincero”.⁴⁶

Como puede notarse, el autor aborda el problema de un modo equilibrado, reconociendo la legitimidad que tuvo la mencionada doctrina a lo largo de la historia. Pero su intención es demostrar que el problema de la existencia de ideas heterodoxas dentro del pueblo cristiano podía resolverse de otra manera más afín con un espíritu de humanismo cristiano. Por eso recordaba que en todas las épocas había existido el ideal de una Iglesia amable con sus enemigos, imitadora de la mansedumbre y caridad de Jesucristo, de una Iglesia que se preocupara por el bienestar de su pueblo, por “el bien y salud no solo de las almas sino también de los cuerpos.” Era el momento en el que la Iglesia podía transformarse y abandonar antiguas prácticas, favoreciendo, por ejemplo, la enseñanza de la doctrina entre los fieles en lugar de recurrir a la amenaza de castigos. Incluso, propone que en la misma tradición católica se había llegado a pensar en la tolerancia de otras religiones como algo provechoso para la comunidad de creyentes, pues se trataba de

un beneficio de la divina providencia, que impedía la Inquisición con sus leyes violentas, cuyo objeto era estrechar y reducir a lance forzoso el que no hubiera herejes, aunque se quebrantaran otras leyes mejores, e impidieran fines más altos y bienes de mayor importancia, como lo dijo uno de los más sabios españoles del siglo diez y seis.

Citando el *Libro de la Verdadera Religión* del mismo San Agustín, expuso el argumento de que, al ver la existencia de “herejes”, o practicantes de otras religiones, los cristianos se verían motivados a conocer y estudiar su

⁴⁶ *Ibid*, p. 35.

doctrina, haciéndose mejores ante la competencia religiosa. Sin embargo, no se negaba que había el riesgo de que algunos podrían perder la fe y dejarse llevar por la herejía, es decir adoptar otra creencia, pero incluso en ese caso la libertad de religiones quedaba justificada con el argumento de que, “con el extravío de pocos, que de todos modos hubieran perecido, Dios cura las enfermedades de los demás y llena de bienes a la Iglesia”. La conclusión de este interesante folleto de 68 páginas era que la competencia de creencias motivaría a los católicos a conocer mejor su doctrina y a superarse, alabando de ese modo a Dios y cumpliendo con lo realmente establecido por Jesucristo. Por el contrario, los procedimientos coercitivos propios de la Inquisición provocaban un estancamiento en la fe, pues no era verdadera devoción, sino simple temor, lo que movía al cumplimiento de los deberes religiosos. La Inquisición había sido superada por la propia historia y, finalmente, su abolición significaba un triunfo para la vida de la Iglesia y la salud espiritual de los fieles.⁴⁷

Aunque no maneja propiamente el concepto de tolerancia religiosa, en el folleto se plantean las ventajas de su adopción. Es una temprana referencia —podríamos decir que excepcional para el momento en el que aparece— en la que se trata una problemática que sería abordada en forma más explícita unos años después en el México independiente, en el contexto de los proyectos por modernizar al país, y relacionada con la esperada recepción de inmigrantes europeos que profesaran cultos diferentes al catolicismo.⁴⁸ En las consideraciones sobre la tolerancia que se hacen en *Anécdota importante relativa a la Inquisición*, no son tomados en cuenta tales factores sociales, simplemente se emprenden desde la perspectiva de la depuración de la práctica religiosa de la población, asunto muy caro para los folletistas liberales. Por otra parte, resulta significativo que aparezca en un texto cuya intención principal es atacar a la Inquisición. La caída de esta institución fue un acontecimiento de mucha importancia simbólica para algunos sectores de la opinión en la Nueva España, quienes veían en ello el final de una época y el comienzo de una nueva cultura en dónde se podían expresar públicamente opiniones que hasta entonces eran censuradas.

⁴⁷ *Ibid*, pp. 53 – 57.

⁴⁸ Santillán, “Secularización”, 1995.

También, para algunos de los escritores liberales, era el momento de pensar que muchas cosas nuevas eran posibles, entre ellas, en una vivencia religiosa renovada que se acercara más a los ideales evangélicos desde una perspectiva humanista.

Debate religioso en el Imperio de Iturbide

Con el surgimiento del Plan de Iguala y la adhesión de diversas fuerzas y actores políticos al programa de Agustín de Iturbide, se modificaron algunas pautas sobre lo que estaba permitido expresar en el espacio público. Al movimiento trigarante se sumaron, entre los meses de marzo y septiembre de 1821, importantes sectores de la Iglesia y de la sociedad que desconfiaban de la política religiosa seguida desde España. El episcopado mexicano se fue incorporando paulatinamente al movimiento, haciendo patente que para la mayoría de sus integrantes el programa liberal en materia religiosa era un motivo suficiente para romper con la fidelidad a la corona española.⁴⁹ Siguiendo su ejemplo, otros sectores del clero se sumaron con entusiasmo al movimiento emancipador (canónigos, curas, etc.) de modo que en sus discursos a favor de la independencia y del Plan de Iguala se comenzó a expresar su condena a la política de las Cortes.

En ese contexto, inició la circulación de folletos que atacaban abiertamente la política “impía”, “irreligiosa” e incluso “herética” del Congreso español, lo que constituyó una importante novedad, pues, hasta el momento, nadie había denostado la autoridad legislativa en los papeles públicos, pues se habría incurrido en el delito de subversión en contra del Estado. Tal circunstancia se modificó al comenzar la ruptura del virreinato con la Monarquía española, conforme el movimiento trigarante avanzaba, de manera que se abrieron espacios en los medios impresos para las opiniones contrarias a la política liberal de las Cortes que hasta el momento sólo se desenvolvían al margen de la publicidad impresa.

⁴⁹ Todos los obispos del virreinato, comenzando por Cabañas de Guadalajara y Pérez Martínez de Puebla se sumaron al Plan de Iguala. Todos a excepción del arzobispo de la ciudad de México, Pedro Fonte, quien mostró fidelidad a España hasta su salida del país. Pérez Memén, *Episcopado*, 1977, pp. 181 – 190.

Así, folletos como *Lo muy necesario e Incitativo sobre la restitución de la religiones*, valiéndose de su apoyo al Plan de Iguala, tuvieron la ocasión de atacar tanto a las Cortes españolas como a los publicistas liberales que habían simpatizado con ellas en la Nueva España.⁵⁰ Se advierte que para este momento se desataron las correas que limitaban la libertad de expresión de quienes estaban en contra de la política anticlerical que se seguía de manera oficial desde la Península.

Si bien, con el cambio en el entorno político se favoreció la proliferación de un discurso contrario al que habían practicado los folletistas liberales en materia religiosa, éstos no dejaron de externar sus posturas críticas frente al clero y los aspectos del catolicismo que les parecían susceptibles de ser reformados. Sólo que estos problemas serían dejados para mejor momento, ya que los escritores públicos no tenían mayores incentivos para entablar polémicas sobre religión en estos meses, pues el ambiente se encontraba lleno de entusiasmo ante la inminencia de la independencia de México. Entre junio y septiembre de 1821 el tema dominante en los impresos públicos era la independencia, por lo que las polémicas religiosas bajaron de intensidad, más aún cuando carecía de sentido apoyar la reforma eclesiástica de unas Cortes españolas con las que se estaba rompiendo vínculos. De cualquier modo las imágenes religiosas siguieron en incremento en los discursos públicos, articuladas a través de cierto providencialismo con el que se quería vincular el futuro de la nación mexicana e incluso la figura de Iturbide.⁵¹

Existe la imagen de que durante la era de Iturbide, el tiempo en que se desempeñó como presidente de la Regencia y posteriormente durante su ascenso al trono del Imperio Mexicano, se reforzaron los controles sobre libertad de imprenta dificultando la expresión de posiciones anticlericales.⁵² Esta imagen tiene que matizarse, pues durante los meses que duró su gestión no cesó la aparición de muchos folletos que incomodaban al clero por abordar distintas cuestiones sobre la relación entre Estado e Iglesia, conducta de los clérigos, religiosidad popular, etc.

⁵⁰ Riasa, *Incitativo*, 1821; *Necesario*, 1821.

⁵¹ La dimensión religiosa y sacralizante de los discursos públicos contenidos en la folletería de 1821 con respecto a la independencia fue estudiada por primera vez por Javier Ocampo. Posteriormente, Brian Connaughton ha trabajado estos mismos aspectos en los impresos del México independiente. Ocampo, *Ideas*, 1969; Connaughton, "Sacralización", 1995.

⁵² Rojas, *Escritura*, 2003, p. 172.

Como ejemplo tenemos el célebre caso del folleto de Fernández de Lizardi *Defensa de los francmasones* que, si bien, le acarrearía un proceso de excomunión por refutar las bulas papales en que se condenaba a la masonería, resulta indicativo sobre el modo en el que los publicistas estaban abordando, cada vez con mayor naturalidad, temáticas que hubieran resultado impensables en el pasado. Incluso cabe tomar en cuenta la opinión de Torcuato S. Di Tella, quien considera que lo que Fernández de Lizardi estaba haciendo con la publicación de este tipo de folletos, era probar hasta dónde se podía llegar en materia de crítica religiosa.⁵³

En la folletería de 1822 los temas religiosos se volvieron a discutir de un modo muy parecido al que se hacía en 1820: sus autores criticaban abiertamente a la institución eclesiástica y combatían el modo en el que los sectores mayoritarios de la población estaban practicando la religión católica, de forma supersticiosa y muy dada a las devociones, según su parecer. Lo escrito en este momento por los publicistas liberales parece demostrar que no era necesario el influjo de la política anticlerical de las Cortes españolas para que se reprodujeran en el espacio público mexicano las concepciones religiosas que habían germinado en el seno del primer liberalismo hispánico y que mostraban continuidad con las tesis del regalismo y del jansenismo españoles.

La proliferación de este tipo de impresos así como la circulación de lecturas prohibidas por las autoridades eclesiásticas importadas del extranjero, llegó a ser realmente preocupante para el alto clero, de manera que, aprovechando la posición que asumieron algunos jerarcas en la administración del Imperio y en la Junta Nacional Instituyente,⁵⁴ se propusieron algunas medidas al respecto entre octubre de 1822 y enero de 1823.

⁵³ Di Tella, *Política*, 1994, p. 67.

⁵⁴ En el círculo más cercano a Iturbide destacaron las figuras del provisor Manuel de la Bárcena, y de los obispos Pérez Martínez y Castañiza. Éste llegaría a ser presidente de la Junta Nacional Instituyente en 1822. Pérez Memen, *Episcopado*, 1977, pp. 112 – 123.

En principio, se hizo una propuesta para el examen de la libertad de imprenta que confiriera facultades al Emperador para controlar la impresión y circulación de libros contrarios a la religión; posteriormente, apareció un Decreto de la Junta Nacional Instituyente sobre abuso de la libertad de imprenta y se incluyeron algunas precisiones a los artículos sobre libertad de imprenta en el *Reglamento provisional del Imperio Mexicano*. Éste fue publicado en febrero de 1823, en medio de la crisis política iniciada por la rebelión que se aglutinó alrededor del plan de Veracruz y el Acta de Casa Mata, la cual tomaría dimensiones nacionales y conduciría finalmente a la caída del Imperio de Iturbide. No obstante las dificultades del momento, y la proliferación de impresos favorables a los líderes del movimiento iniciado en Veracruz, el Emperador no consideró la posibilidad de suprimir la libertad de imprenta, al contrario, quedó salvaguardada en el artículo 17 del *Reglamento*, el cual definió su ejercicio en los siguientes términos:

Así como se debe hacer un racional sacrificio de esta facultad, no atacando directa, ni indirectamente, ni haciendo, sin previa censura, uso de la pluma en materia de religión y disciplina eclesiástica, monarquía moderada, persona del Emperador, independencia y unión, el gobierno debe proteger y protegerá sin excepción la libertad de pensar, escribir y expresar por la imprenta cualquiera conceptos o dictámenes ...⁵⁵

Así, las figuras de la religión, independencia y unión (las bases del movimiento trigarante), así como la del mismo emperador, quedaban protegidas por medio de la censura. Además, se añadía un concepto clave que estaba en el centro de las discusiones sostenidas por los escritores liberales: el tema de la disciplina eclesiástica, asunto que, como hemos visto, no estaba contemplado en el reglamento de libertad de imprenta dictado por las Cortes españolas en 1820 y que se mantenía vigente en México en ese momento.

Otra de las novedades del *Reglamento* fue la contenida en su artículo 19, que otorgaba facultades a un juez eclesiástico para recoger los escritos en los que encontrara proposiciones inapropiadas en materia de dogma y disciplina e incluso para imponer castigo al autor y al editor, de acuerdo con las correspondientes leyes canónicas.⁵⁶

⁵⁵ Tena, *Leyes*, 1957, pp. 127- 128.

⁵⁶ Tena, *Leyes*, 1957, p. 145.

A través de tal incorporación en el *Reglamento*, el clero mexicano logró ver plasmada en las leyes civiles una exigencia por la que vendría pugnando constantemente desde que se restableció la libertad de imprenta en 1820. Como hemos visto, en los anteriores reglamentos sobre libertad de imprenta no se facultaba al juez eclesiástico a tener autoridad sobre los impresos públicos, sino que implícitamente se daba a entender que esa era competencia de los jurados civiles⁵⁷ (de hecho, ese fue el argumento que utilizó Fernández de Lizardi para defenderse del proceso de excomuniación abierto en su contra). Para la jerarquía mexicana se trataba de una cuestión importante, no sólo para tener mayor control sobre su feligresía, sino porque consideraba que de ese modo estaba haciendo efectiva su autoridad sobre cuestiones de disciplina externa, es decir, las tocantes al gobierno de la sociedad católica. Desafortunadamente para su causa este artículo del *Reglamento* no llegaría a tener mayor incidencia sobre la sociedad, ya que el Imperio de Iturbide caería apenas un mes después de su publicación.

No obstante el intento de los jerarcas católicos para capitalizar sus posiciones políticas en el Imperio en términos de un mayor control sobre las ideas religiosas que circulaban en los medios impresos, la libertad de los escritores públicos para expresarse sobre estos temas, no sufrió mayores daños durante la época de Iturbide. Al contrario, la folletería permite constatar que entre 1821 y 1823 los publicistas manejaron los problemas religiosos según las pautas de la cultura política y religiosa del constitucionalismo gaditano, que habían sido restablecidas en 1820. De tal modo, en los primeros años de la independencia mexicana la discusión religiosa ya estaba consolidada como una práctica publicitaria que contaba con su propia dinámica, más allá de la influencia de coyunturas políticas que se fueran presentando, aunque, por otro lado, continuamente estuvo entrelazada con éstas.

⁵⁷ Incluso, ese fue el argumento que utilizó Fernández de Lizardi en 1822 para defenderse en el proceso de excomuniación abierto en su contra con motivo del folleto *Defensa de los fracmasones*.

Un año después, al comienzo de la República Federal, en el *Acta Constitutiva de la Federación* el tema de la libertad de imprenta se abordó en términos muy semejantes a los de la Constitución de Cádiz, como puede leerse en su artículo 31: “todo habitante de la federación tiene libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas, sin necesidad de licencia, revisión o aprobación anterior a la publicación, bajo las restricciones y responsabilidades de las leyes”.⁵⁸ Las leyes en cuestión no eran otras que las del reglamento de 1820, por lo que se mantenía vigente la previa censura en materias religiosas, Esto presentaba un contraste marcado, al menos desde el punto de vista de las principales leyes del país, entre la libertad que tenían los ciudadanos para expresarse sin ninguna restricción sobre materias políticas, con la revisión que era necesaria para tratar temas religiosos, la cual, por lo demás, era un requisito que en la práctica los escritores públicos acostumbraban ignorar sin mayores dificultades.

⁵⁸ Tena, *Leyes*, 1957, p. 145.

4. Discusión religiosa al inicio de la vida republicana

La Iglesia frente al sistema republicano y la disputa por el Patronato

El comienzo de la República Federal en 1824 marcó un punto de inflexión en el desarrollo de la discusión religiosa que se practicaba en el espacio público mexicano, debido a las nuevas circunstancias políticas que atravesaba país y a las tensiones que se desataron entre las autoridades civiles y la Iglesia con respecto a la disputa por el Patronato, todo lo cual conformó un contexto muy favorable a la formulación de un discurso liberal más crítico con respecto a la problemática eclesiástica. La adopción del sistema de gobierno republicano representó la puesta de un escenario inédito en el que el clero mexicano quedaba en una situación de mayor vulnerabilidad ante los ataques de sus críticos: éstos explotaron, siempre que tuvieron la oportunidad, las señales de desconfianza u oposición de algunos miembros del clero en contra del sistema de gobierno —lo que significaba incurrir en el delito de desacato— para fundamentar el argumento de que era necesario que el Estado emprendiera una reforma profunda del sector eclesiástico.

Ante el cambio de sistema de gobierno los conceptos básicos del constitucionalismo liberal, que ya gozaban de un lugar importante en el discurso público —nación, soberanía popular, imperio de las leyes, libertad e igualdad, etc.— confirmaron su importancia en el lenguaje político que era utilizado cotidianamente, tanto en las exposiciones y discursos de los políticos como en los impresos. En cambio, todo lo que recordara a la monarquía y al pasado colonial, adquirió una fuerte carga peyorativa. Se estaba llevando a cabo un reacomodo en los símbolos y valores de autoridad que determinaban en buena medida las pautas de lo que era considerado como lo más correcto y de lo que era visto bajo sospecha. El sector eclesiástico tuvo que enfrentar una situación un tanto complicada en cuanto que el pensamiento de algunos de sus miembros, así como las preferencias políticas que habían exhibido en los años anteriores, no daban señales de entusiasmo republicano sino de añoranza por el sistema monárquico, lo cual los convertía en presa fácil de los ataques de los escritores liberales.

La mayor parte de los obispos habían manifestado elocuentes muestras de apoyo al absolutismo cuando Fernando VII regresó al trono español, además de que fueron varios los clérigos que durante aquella época condenaron desde el púlpito la doctrina de la soberanía popular.¹ Y aunque no hubo manifestaciones formales por parte del clero en contra del constitucionalismo después de 1820, era sabido que la política religiosa de las Cortes les parecía inaceptable a la mayoría de los jefes y que había sido uno de los motivos que los llevó a apoyar al movimiento trigarante. Contando con estos antecedentes, al inicio de la República Federal les resultaba muy difícil disimular su desconfianza ante un sistema político en el que, según la experiencia observada en otros países, se habían atacado los privilegios del clero y se abría la puerta a la tolerancia religiosa. Incluso, se llegaron a reportar casos de eclesiásticos que no tuvieron empacho en manifestar su oposición al sistema, como lo hiciera el obispo de Sonora, fray Bernardo del Espíritu Santo, que publicó en 1825 una pastoral en la que condenaba abiertamente la doctrina de la soberanía popular y defendía la del derecho divino de los reyes, lo que le hizo acreedor a una durísima serie de críticas por parte de varios autores.

Uno de ellos fue Francisco Santoyo, un ciudadano dedicado a la actividad comercial que eventualmente publicó algunos folletos en los que atacó al Obispo de Sonora. Fue uno de los tantos folletistas ocasionales que entraban en las discusiones públicas para sumarse a alguno de los bandos en conflicto, adoptando el lenguaje y las premisas que manejaban los publicistas más asentados en la empresa editorial. A diferencia de la mayoría de los demás escritores que, como él, sólo publicaban de manera intermitente, Santoyo optó por presentar sus impresos bajo su nombre real sin recurrir al anonimato, a seudónimos, o a la firma con anagramas, gracias a lo cual podemos darle cierto seguimiento a sus producciones. En 1824 publicó una bajo el título *Triunfará la ligar si al obispo no se castiga*, escrita en un estilo muy exaltado e irreverente. El autor declaró que a fray Bernardo del Espíritu Santo ya no se le podía considerar obispo, sino un traidor a la patria y un reo de lesa nación. No era más que uno de tantos españoles encumbrados en altos puestos eclesiásticos que estaban conspirando en contra de la independencia

¹ Landavazo, *Máscara*, 2001.

del país, por eso trataba de dividir a los mexicanos infundiendo odio en contra de los fundamentos de la república. Ante ello, Santoyo le recordaba al público que “los ministros del santuario sólo son destinados para el servicio del altar, y no para alucinar a los pueblos, y precipitarlos con la fascinación y el engaño”.²

El estilo de Santoyo y la rudeza de sus declaraciones contra el obispo fueron censuradas por Carlos María de Bustamante en el sexto número de su *Avispa de Chilpancingo*. Incluso, a éste le pareció una grave falta de respeto que el título del segundo folleto de Santoyo sobre el asunto, *Al obispo de Sonora es menester ahorcarlo ahora*, se voceara por las calles. En esta obra el autor repetía básicamente los mismos razonamientos que en la anterior y reafirmaba la justicia de su causa: “Republicanos: la religión y la patria me obligan a sostener vuestros derechos y los míos, contra las perversas maquinaciones de un advenedizo, que con piel de oveja se ha introducido en nuestro rebaño solamente para devorarlo.”³ Si bien, los folletos de este autor no reportaron mayores contribuciones al debate de ideas, resultan interesantes pues nos permiten observar cómo algunas actitudes ya se habían asentado entre los participantes del espacio público: en particular, la de criticar con una agresividad que no se había conocido hasta entonces en los medios impresos —más cercana a la que imperaba en las publicaciones españolas— a los clérigos que incurrían en alguna falta en contra de los símbolos de autoridad del régimen político.

También, resulta un buen indicador de los cambios producidos en reglas no formales de la publicidad impresa a partir de la instauración de la república. Por un lado, se había limitado la capacidad del clero en hacer declaraciones contrarias a las bases del nuevo sistema de gobierno, por más que éste resultara incómodo para algunos de sus sectores; y por otro, había aumentado la posibilidad de los ciudadanos a censurar públicamente a sus ministros religiosos. Algo que ya se había observado con motivo del restablecimiento de la constitución en 1820, pero que entonces alcanzó nuevos márgenes de expresión.

² Santoyo, *Triunfará*, 1824.

³ Santoyo, *Obispo*, 1825. La crítica de Bustamante fue contestada por Santoyo en otro impreso posterior, *Allá va ese temperante para D. Carlos Bustamante*, de marzo de 1825.

Si bien, la postura del obispo de Sonora no era representativa de la del conjunto del clero mexicano, pues, como ha demostrado Brian Connaughton, buena parte de los eclesiásticos adaptaron su discurso a los nuevos referentes políticos que estaban en circulación para mantenerse con posibilidades de defender sus intereses corporativos y su papel como director espiritual de la sociedad,⁴ los escritores liberales supieron aprovechar todos los tropezones de los jefes religiosos para evidenciarlos ante la opinión pública como enemigos del nuevo sistema político. Esta propaganda antieclesiástica tenía la finalidad de crear un estado de opinión favorable al sometimiento del clero ante la autoridad civil, particularmente, a demostrar la necesidad de que ésta ejerciera el Patronato de la manera más rápida posible.

La necesidad de fundar un orden en las relaciones del naciente Estado mexicano con la Iglesia católica se presentaba como un problema que demandaba una pronta solución, pues cada vez eran más los asuntos del gobierno eclesiástico que estaban quedando pendientes. Para 1824 la mitad de las diez sedes episcopales se hallaban vacantes, y cuando Antonio Pérez Martínez dejó el gobierno de la diócesis de Puebla en 1829, dejó de haber obispos en el país.⁵ De igual manera, cada vez eran más las canonjías que quedaban vacantes, al mismo tiempo que se observaba una disminución en el número de clérigos. El nombramiento de los puestos eclesiásticos, desde los obispados hasta los curatos, así como un conjunto de prerrogativas sobre la administración de obras pías, monasterios, colegios y hospitales, formaban parte de los derechos de los que gozaba la corona española sobre la Iglesia a través del regio patronato.⁶ Una buena parte de los políticos mexicanos que participaban en el gobierno federal y en el Congreso de la nación, así como en los gobiernos y legislaturas locales, pensaban que la nación mexicana tenía derecho a gozar de las prerrogativas del patronato que antes había detentado el monarca español, y con él, arreglar todos esos asuntos de gobierno eclesiástico que se necesitaban resolver.

⁴ Connaughton, *Ideología*, 1992, p. 216.

⁵ Staples, *Iglesia*, 1976, pp. 41 – 43.

⁶ *Ibid.*, pp. 35 – 37. Staples cita la definición de Cavalario de Patronato que resulta útil por su claridad: “El Patronato o derecho de investidura consiste en la prerrogativa de un benefactor para indicar quiénes deben ocupar las posiciones eclesiásticas en las iglesias que han proveído con tierras, edificios o rentas”.

El tema del Patronato se tornó en un conflicto político e ideológico en el que se enfrentaron dos posturas: la que sostenía que aquél era un derecho que le correspondía a la nación mexicana sin necesidad de ningún reconocimiento por parte de la Santa Sede, defendida por políticos y publicistas liberales; y la que sostenía que si a la nación le correspondía o no ejercer el patronato era una cuestión que debía ser resuelta mediante un acuerdo con el romano pontífice a través de la firma de un Concordato, que era la posición que asumía la Iglesia.⁷ El tema ya se había discutido desde los días del Imperio, pero al inicio de la república se hizo con mayor virulencia e intensidad, y esto se debió a que intervinieron un mayor número de actores políticos en la discusión sobre el punto. Los estados que integraban la federación que, en función del reconocimiento de su soberanía en la Constitución de 1824, comenzaron a reclamar para ellos mismos el ejercicio del Patronato o, por lo menos, de algunas de sus atribuciones, pues ello les facilitaría de manera importante el control sobre los capitales que manejaba la Iglesia y demás asuntos de gobierno eclesiástico que incidían sobre el gobierno estatal.⁸ Así, este debate se convertiría al inicio de la República Federal en la madre de todas las discusiones religiosas en México.

En junio del año anterior se había aprobado un dictamen en que se reconocía la facultad de la representación nacional para decidirse sobre el ejercicio del Patronato. Los debates entre diputados fueron comentados por la prensa, en especial la postura del Dr. Servando Teresa de Mier, integrante de la comisión que elaboró el dictamen, quien sostuvo que no hacía falta la aprobación papal para que México ejerciera el Patronato, pues ese era un derecho que residía en la nación, y ponerlo a la disposición del pontífice era una muestra de debilidad que se mandaba al extranjero. Al contrario, lo que se requería era que el país se mostrara fuerte y confiado en sí mismo, reclamando sus justos derechos frente a las ambiciones de los enemigos externos que negaban su independencia.⁹

Esta forma de concebir la relación entre Estado e Iglesia estaba asociada con los principios de la soberanía nacional en el marco de un sistema

⁷ Staples, *Iglesia*, 1976, pp. 35 – 40; Pérez Mémen, *Episcopado*, 1977, pp. 233 – 240.

⁸ Pérez Mémen, *Episcopado*, 1977, p. 240.

⁹ Staples, *Iglesia*, 1976, p. 39.

de gobierno republicano; por ello, debía producirse una argumentación adecuada que brindara la justificación para que las autoridades del país ejercieran tal derecho. El primer paso conceptual que tenía que darse era mostrar que los derechos que tradicionalmente se habían reconocido al monarca español pertenecían a la nación mexicana. Un argumento de este tipo fue el presentado por el doctor Juan Bautista Figueroa cuando evocó la tesis de Van Espen que sostenía que el soberano tenía derecho al Patronato por los principios de donación, fundación y construcción de templos entregados al clero para que realizara en ellos el culto. Para el caso de México, se podía afirmar, decía Figueroa, que había sido la nación mexicana, no el monarca español, la que había cumplido con esos principios, que había dotado a la Iglesia de instalaciones para el culto con sus propios recursos, con las riquezas y trabajos del pueblo mexicano.¹⁰

Argumentos como los anteriores fueron repetidos constantemente en los impresos públicos a favor del derecho de la nación a ejercer el Patronato. El problema se presentaba como una cuestión de soberanía nacional: México ya había roto las cadenas de su dependencia política frente a España; para ser completamente libre tenía que romper las de su dependencia espiritual con Roma y ejercer su legítimo derecho a disponer sobre el orden de la Iglesia. A partir de 1824 se abrieron varios frentes en la confrontación en el nivel nacional y en el de estados. En el primero, el asunto se concentró alrededor de las discusiones que se libraron en el Congreso Federal con respecto a las instrucciones al enviado del gobierno mexicano al Vaticano para iniciar las negociaciones en vista a la firma de un posible Concordato.

La idea, surgida en el mes de marzo a través de un dictamen emitido por la Comisión de Relaciones Exteriores del Congreso, derivó en dos propuestas sobre el carácter de las instrucciones, una moderada emitida por la Cámara de diputados y otra, en que se planteaba con mayor decisión el derecho de la Nación a ejercerlo, dada por una comisión del Senado en febrero de 1826. Esta última dio motivo de fuertes debates en la prensa y en los folletos. En el momento en el que los congresos locales estaban elaborando las constituciones de los estados de la federación, surgieron peticiones para que

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

se incorporara en ellas el ejercicio del Patronato o de algunas de sus atribuciones. Ante estas iniciativas se produjeron debates en Zacatecas, Yucatán, Veracruz, San Luis Potosí, Michoacán y Jalisco.¹¹

La intensa discusión que se produjo en este último ha sido objeto de estudio dada la abundancia de impresos que se produjeron a favor y en contra del proyecto de constitución, cuyo artículo 7° proclamaba la obligación del estado de costear todos los gastos del culto, lo que en los hechos significaba el ejercicio del Patronato.¹² En esta polémica sobresalió la figura del gobernador Prisciliano Sánchez, político de clara tendencia liberal quien mostró también una interesante faceta como autor de artículos en la prensa y de folletos a favor del derecho de su estado a ejercer control sobre la Iglesia local. Las aspiraciones del gobierno de Jalisco fueron apoyadas por muchos publicistas liberales que se mostraron particularmente beligerantes en contra de la resistencia del cabildo de Guadalajara a jurar la Constitución. Algunos periódicos como *La Estrella Polar*, *La Fantasma* y *El Nivel* mostraron una decidida tendencia anticlerical. Hay que señalar que los autores de estas empresas publicitarias encontraron un ambiente propicio para abordar los temas religiosos con un importante margen de maniobra gracias a la política del gobernador Sánchez que se encontraba empeñado en arrancarle al clero jalisciense el juramento a la Constitución del Estado.¹³

En general, los publicistas liberales mantuvieron una activa participación en el debate sobre el Patronato. Siguiéron de cerca las querellas entre autoridades civiles y líderes eclesiásticos, apoyando siempre a las primeras. Además, en sus obras impresas expusieron los fundamentos de la postura que defendían, basándose, por una parte, en los principios del sistema liberal – republicano y en sus concepciones sobre el orden político y social, y por otra, en argumentos tomados de las obras de los canonistas y estudiosos de la historia de la Iglesia que gozaban de mayor autoridad, como Fleury, Bossuet, Caracciolo, Tomassini y Juan Antonio Llorente, el beligerante clérigo liberal español cuya obra tuvo una importante presencia en México durante esos años. La crítica a los vicios que observaban en el clero, la denuncia a los

¹¹ Pérez Mémen, *Episcopado*, 1997, pp. 240 – 246.

¹² Palacio, *Disputa*, 2001, pp. 374.

¹³ Connaughton, *Ideología*, 1992, pp. 201 – 204.

abusos que éste cometía sobre la religión y sobre el pueblo cristiano, tuvo un lugar muy importante en sus producciones, pues con ello querían demostrar que urgía la intervención de la autoridad civil sobre el gobierno de la Iglesia para poner remedio a tales problemas.

Entre los escritores cuyas obras siguieron estas pautas durante los primeros años de la república federal, entre 1824 y 1827 —el periodo que nos ocupa— destacaron Fernández de Lizardi (*El Pensador Mexicano*), Pablo de Villavicencio (*El Payo del Rosario*), Anastasio Cañedo (*El Polar*) y Francisco Santoyo. En sus producciones impresas, entre las que podemos mencionar los periódicos de Lizardi *Conversaciones del Payo y el Sacristán* (1824 – 1825) y el *Correo Semanario de México* (1827), *La Estrella Polar* de Cañedo (1824), además de una gran cantidad de folletos producidos por cada uno de ellos, la actuación de los clérigos de todos los niveles jerárquicos —desde obispos y canónigos hasta presbíteros y frailes— fue objeto de inspección y de denuncia. En estas obras se juzgaba severamente el desempeño del ministerio eclesiástico, cuanto más si éste era considerado un factor clave para el destino de la nación y de la felicidad de los ciudadanos. La actuación de los clérigos no sólo repercutiría en el éxito de la instauración de la república, sino en todos los ámbitos de la vida nacional, tanto en los políticos y sociales, así como en el espiritual, el cual tenía gran importancia para estos autores.

Todos los escritores involucrados se presentaban a sí mismos como unos católicos profundamente comprometidos con el bienestar de la patria y con la pureza de la religión, por lo tanto su crítica se elaboraba a partir de dos matrices culturales: la de la cultura católica y la de la modernidad política. Ésta se hizo presente en los referentes del primer liberalismo mexicano: los principios de soberanía nacional, de pacto social, imperio de las leyes, etc., mismos que entraron en franca competencia con valores tradicionales como el respeto a las autoridades eclesiásticas. Al ser adoptada en el ambiente político y cultural mexicano, la modernidad política incidió en el reacomodo de la jerarquía de valores que profesaban algunos actores del momento; no es que los publicistas liberales quisieran eliminar los valores tradicionales, sino que querían subordinarlos a los nuevos principios republicanos. Si bien éstos tuvieron mayor existencia en el orden discursivo que en la realidad, pues las prácticas socioculturales del país se hallaban muy lejos de regirse por ellos, en

cambio se convirtieron en los ejes de la discusión pública sobre las cosas del día, incluso en el modo de evaluar el desempeño de la función sacerdotal.

La idea de estar asistiendo a un momento fundacional, de encontrarse ante la presencia de una nueva era política y espiritual, y más aún, de ser artífice de su instauración, es un elemento bastante representativo del discurso generado por los hombres que tomaron parte en el proceso iniciado con la revolución liberal hispánica, y en particular por los publicistas, quienes lo convirtieron en una pieza central en sus producciones impresas.¹⁴ En la Nueva España esa idea fue expresada ávidamente por los partidarios de la Constitución en la euforia liberal de 1820 y con el mismo o mayor entusiasmo, se plasmó en los impresos que celebraron la independencia del país el año siguiente. Al establecerse la República Federal la volvemos a encontrar en la prensa política y en la folletería. Definitivamente, uno de los terrenos en los que apareció referida con mayor frecuencia fue en el de la crítica religiosa elaborada por los partidarios del liberalismo. Así, los escritores se referían a la era en que estaban viviendo como un tiempo en el que no se podían tolerar los errores, los abusos y la ignorancia en materia religiosa que se habían generado en el pasado. Uno de ellos expresaba tales ideas en forma de cuestionamiento a sus adversarios: ¿porqué se extraña que en el día se reclame contra los abusos que no convienen al siglo de las luces?, ¿prácticas inventadas en los tiempos de la ignorancia y del fanatismo podrán perpetuarse en los de la filosofía?"; para después afirmar categóricamente: "ya es tiempo de que a las indecentes patrañas y socaliñas de nuestros mayores se sustituyan otras más decentes, y que no choquen con los adelantos de la ilustración".¹⁵

Para todos aquellos que deseaban una renovación sustancial de las instituciones y de las reglas que regían el orden político y social del país, en el momento de su transformación de virreinato a nación independiente, el comienzo del primera República Federal en México era el momento preciso para emprender las transformaciones necesarias. Desde esa perspectiva, la de los simpatizantes del liberalismo, ya se había avanzado mucho en el ámbito político a partir del restablecimiento del sistema constitucional en 1820, en que se consagraban los principios de la soberanía nacional y que fundaba un nuevo

¹⁴ Guerra, *Modernidad*, 2001, pp. 13 – 14.

¹⁵ *Hay va ese hueso que roer y que le metan el diente*, número 8, p. 42, 1826.

tipo de representatividad política; después, con la independencia del país, que había permitido al país liberarse de los lazos de sujeción con una metrópoli que cada vez se percibía más como una fuente de agravios; y finalmente con la adopción del sistema republicano y federal, una forma de gobierno que generaba expectativas y entusiasmo entre sus partidarios, en la creencia de que era el que garantizaba el mayor margen de libertad posible para los ciudadanos.¹⁶

En este contexto, habría que sentar las bases de un nuevo convenio entre los principales actores políticos y sociales que le permitiera al país desprenderse de los lastres de su pasado colonial y encaminarlo por la vía de la modernidad. Una de las condiciones indispensables para avanzar por ese camino era la transformación del gobierno eclesiástico: la inauguración de la república era buen momento para recomponer los términos de su relación con la nueva autoridad civil y con el pueblo, entendiendo a éste en su doble acepción de sociedad civil y de asamblea de los fieles, es decir, parte de la misma Iglesia. Quizás era la ocasión de poner en la práctica las ideas generadas en las décadas anteriores en los ambientes regalistas de la monarquía española, algunas de las cuales ya se habían traducido en iniciativas de legislación, tanto en el reinado de los borbones, como en los dos periodos del régimen constitucional.

Debería aprovecharse la oportunidad que presentaba el cambio de régimen para realizar esas mejoras en materia eclesial, por que, como diría Fernández de Lizardi a finales de 1824, “al tiempo de celebrarse los pactos, se estipulan las condiciones”; esos momentos en los que se inaugura una nueva etapa en la historia de las naciones, son la ocasión en que “se deben reformar los abusos, pues si en ese tiempo crítico los deja pasar, su silencio se reputa por consentimiento y los dichos abusos se erigen en costumbres bien recibidas.” Podría comenzarse, por ejemplo, legislando a favor de la dotación del gasto del culto y la supresión de los diezmos.¹⁷ Al igual que otros publicistas liberales, Lizardi veía el inicio de la república como una oportunidad para

¹⁶ Ávila Rueda, “Libertad”, 2001.

¹⁷ Fernández de Lizardi, *Vigésimaquinta y última conversación del Payo y el Sacristán*, 16 de diciembre de 1824.

recomponer el gobierno de la Iglesia, de acercarlo a su pureza originaria y ponerla al servicio de los intereses de la nación.

El debate legislativo de 1825 sobre libertad de imprenta en materias religiosas

En el contexto descrito dio inició el proceso de elaboración de un nuevo reglamento de libertad de imprenta en el Congreso mexicano a petición del presidente Guadalupe Victoria en 1825. Con respecto a éste, trataremos de explicar cuáles fueron los factores que determinaron la solución dada a la disyuntiva entre compromiso religioso y compromiso con los valores liberales que enfrentaron los legisladores, ubicando las diferencias y continuidades que se puedan apreciar en relación con los debates legislativos que lo antecedieron: el de las Cortes españolas de 1810 y 1820. Partimos del supuesto de que el modo en que se formularon estas discusiones es un importante indicador del proceso a través del cual se fue definiendo la postura del liberalismo mexicano frente a la religión y la Iglesia católica durante la década de 1820.

El dictamen del nuevo proyecto de ley se discutió entre el 31 de agosto y el 14 de septiembre, cuando se aprobó tanto en lo general como en lo particular. No obstante que el proceso de dictaminación se condujo con relativa solvencia, el proyecto quedó atorado durante más de un año cuando debió de pasar al Senado para que se convirtiera en un reglamento oficial. Su aprobación en la cámara alta del Congreso se retardó durante más de un año, quedando pendiente todavía en 1828, debido al letargo que sufrían en las labores legislativas en general. Durante todo ese tiempo se creó un ambiente de expectativa en varios sectores de la vida política y cultural del país con respecto a la aprobación de la nueva ley.

Los diarios más importantes de la ciudad de México, *El Sol* y *Águila mejicana*, publicaban constantemente remitidos y oficios en los que tanto representantes de los gobiernos de los estados y cabildos eclesiásticos como ciudadanos particulares exhortaban a las cámaras del Congreso a terminar la elaboración del nuevo reglamento de libertad de imprenta, pues se consideraba que era necesario contener los abusos que cada día se presentaban en esa materia. Al respecto, el Congreso de Puebla consideraba que con el

reglamento vigente ya no era posible controlar a los escritores públicos, de manera tal que los beneficios que podría traer la libertad de imprenta se veían disminuidos por los males que se estaban registrando, de forma que “es de absoluta necesidad reglamentarla, teniendo en cuenta nuestro estado actual y no olvidando los acontecimientos escandalosos de nuestros días”.¹⁸

En lo referente a las materia religiosas, se presentaron demandas en el mismo sentido. El cabildo de Guadalajara envió, en un par de ocasiones, oficios al Ministerio de Justicia para que a su vez éste solicitara al Congreso federal una reforma a la ley de libertad de imprenta, dados los excesos de los publicistas de esa ciudad.¹⁹ Por otra parte, había dudas sobre los procedimientos que debían seguir los jurados ante la calificación de ciertos impresos; la reiterada consulta de los fiscales de imprenta de diversas partes del país al Congreso sobre el modo en que tenía que instrumentarse el artículo 2° puede ser interpretada como una forma de presión sobre éste para evidenciar la necesidad de modificarlo.²⁰

Tales quejas y peticiones provenían de parte de quienes consideraban que la reglamentación era muy escueta, poco clara en lo referente a los procedimientos mediante los que se tenía que aplicar la censura eclesiástica sobre impresos de carácter religioso y además muy ambigua en cuanto a la delimitación de las materias que requerían censura. En cambio, para los diputados encargados de la elaboración del proyecto que comenzó a discutirse en la última semana de agosto de 1825, la libertad de imprenta en materia religiosa necesitaba ampliarse todavía más. Debió resultar sorprendente, e incluso desconcertante para muchas personas, tener conocimiento de que el artículo relativo a las materias religiosas que presentó la comisión de la Cámara de diputados tenía una redacción aún más compacta que la de la ley de 1820, y que además señalaba únicamente a los impresos que versaran sobre el dogma como los que requerirían censura eclesiástica. Sin embargo, el artículo 2° se podía dimensionar mejor al confrontarlo con lo dispuesto en el primero:

¹⁸ “Congreso del Estado libre de Puebla, 16 de abril”, en *El Sol*, 20 de abril de 1828.

¹⁹ “Cámara de diputados”, en *El Sol*, 18 de febrero de 1827.

²⁰ Por ejemplo, el fiscal de la imprenta de Jalisco mando una consulta de ese tipo en agosto de 1825. “Cámara de diputados”, en *El Sol*, 28 de agosto de 1825.

Artículo 1º: Todo habitante de los Estados Unidos mexicanos tienen derecho de imprimir y publicar sus pensamientos sin necesidad de previa censura.

Artículo 2º: Exceptuasen de esta disposición general los escritos que se versen sobre el dogma, que no podrán imprimirse sin licencia del ordinario.

Si bien, de entre todas las materias religiosas que podían llegar a ser tratadas en los impresos sólo se había incorporado el dogma al proyecto de ley (excluyendo las materias de moral religiosa, de disciplina eclesiástica e incluso de sagrada escritura, que sí se contemplaba en el reglamento de 1820), el tema religioso seguía apareciendo como materia de excepción en contraste con las demás que no requerían ningún tipo de censura. En otras palabras, la comisión trataba de cumplir con el doble compromiso que el Congreso guardaba ante la religión y ante la salvaguarda de la libertad política, al asumir la compleja tarea de arreglar la libertad de imprenta. Fuese cual fuese el resultado final, por más que se buscara un punto intermedio entre coartar la libertad de imprimir o propiciar la difusión de conceptos religiosos polémicos, los diputados dejarían insatisfechos a algunos de los sectores políticos y religiosos del país; el mismo problema que habían enfrentado las Cortes españolas cinco años atrás. De igual manera que en la discusión sobre este artículo en España, la que se llevó a cabo en la Cámara de Diputados mexicana nos sirve para comprender cómo se pensaron estos asuntos, qué ideas se tenían sobre la religión a partir de los referentes liberales que eran compartidos por los diputados participantes en el debate.

La aprobación de los dos primeros artículos del proyecto fue discutida por la Cámara en las sesiones del 31 de agosto y del primero de septiembre de 1825; mientras que el primero fue aprobado sin contratiempos, el segundo dio paso a una interesante discusión en la que intervinieron varios diputados y en la que incluso se encontró presente el ministro de Justicia, Pablo de la Llave, como representante del gobierno. En términos generales fueron tres los asuntos sobre los que giró la deliberación sobre el artículo en cuestión: primero, si la aplicación de la previa censura a los temas religiosos iba de acuerdo o no con el espíritu de la libertad de imprenta; segundo, si cabía ampliar el número de materias censurables e incluir otras como las de sagrada escritura, moral religiosa y disciplina eclesiástica; y finalmente, si los jurados

civiles podían considerarse como una autoridad competente para dictaminar sobre tales temas o si acaso estarían usurpando a la potestad espiritual de los eclesiásticos.

Según nos dejan ver las crónicas de las sesiones de la Cámara que aparecieron publicadas en *El Sol* durante los días siguientes, parece que hubo un relativo acuerdo entre los diputados en el sentido de que era legítima y necesaria la previa censura sobre los impresos que trataran sobre los dogmas de la religión. En sentido contrario sólo se manifestaron el doctor José María Covarrubias y Agustín de la Peña, que sostenían que era preferible que se dejara en entera libertad a los escritores para abordar estos asuntos, antes que sujetarlos a los juicios de las autoridades eclesiásticas. Covarrubias consideraba que éstas no habían mostrado imparcialidad en sus juicios y que acostumbraban hacer uso político de la censura; por ejemplo, durante la época de la revolución de independencia, habían dado “un abuso sacrílego del dogma y de la palabra de Dios para sacrificarnos a la tiranía de los españoles”. Peña argumentó que la libertad de imprenta no se podía sacrificar al arbitrio de los tiranos políticos o religiosos, y menos aún en una época en la que se imponían las luces y la ilustración sobre el fanatismo y la superstición.

A la postura de estos diputados podríamos calificarla de anticlerical, pues toda su argumentación partía de la premisa de que el sector eclesiástico era de por sí propenso a la arbitrariedad y a la opresión y que por tanto no era admisible que la autoridad civil les concediera la atribución de calificar las opiniones religiosas de los ciudadanos. Si, en todo caso, la proliferación de errores doctrinales a través de los impresos era un asunto que debiera preocupar al Congreso, la verdadera solución se encontraba en fomentar la instrucción en materias religiosas del pueblo, comenzando por la lectura de la escritura y de los santos padres. La postura de Covarrubias y de Peña no fue apoyada ni siquiera por los diputados que manifestaron en sus participaciones más críticos ante la autoridad religiosa y más favorables a una interpretación amplia de libertad de imprenta. En vista de ello podemos pensar que la suya representaba la opinión más extrema dentro de las que existían en la Cámara de diputados en ese momento. Sin embargo hay que subrayar el contenido

religioso de su discurso: sobre éste sería aplicable la distinción hecha por Emilio la Parra entre una postura antirreligiosa y una anticlerical.²¹

A favor de la previa censura se manifestaron Manuel Carpio y el doctor Félix Osoreo. El primero dio réplica a la increpación de Covarrubias, explicando que aquella era necesaria, pues, “obras escrita por gente sin cualidades suficientes, lejos de producir alguna utilidad, no hacen más que fastidiar a los lectores, y desacreditar o a lo menos deslucir a la religión cuyos defensores son tan despreciables”.²² Si nos detenemos en esta argumentación nos damos cuenta que para el diputado Carpio existían dos bienes que la ley tenía que defender: el beneficio del público lector y el respeto a la religión. Así, estaba apoyándose en la noción de utilidad pública como el principal provecho de la libertad de imprenta, idea que estaba en el centro de la concepción del primer liberalismo hispánico sobre esta materia. Además, la religión aparece como un bien de interés general que había que defender, de modo que al poder legislativo le tocaba sentar las pautas a partir de las cuales los escritores podrían referirse a ella. Hay un último elemento que llama la atención en sus palabras: la mención despectiva de los “defensores tan despreciables” de la religión, con la que se estaría aludiendo a los sectores que dentro del clero y de la sociedad civil se oponían a la libertad de imprenta en nombre de la religión más que por convicción por la conservación de sus intereses. La posición correcta era tratar de armonizar su defensa con el interés general.

El pensamiento de Manuel Carpio correspondería así a la del buen ciudadano comprometido por igual con el cuidado de la religión y con la defensa de esa libertad fundamental para el programa liberal de la época que era la libertad de imprenta. En ese sentido, su posición se asemeja bastante con la de los diputados que en España impulsaron el reglamento de 1820: reconocimiento hasta cierto grado la autoridad eclesiástica sobre el uso que se hiciera en los medios impresos sobre las materias religiosas, pero también la aspiración de que la libertad de imprenta fuese lo más amplia posible. En esto último difería de la postura, también representada entre los diputados, que

²¹ Los diputados liberales en Cádiz se apoyaron en el Sínodo de Pistoya y en el catolicismo para apoyar una serie de reformas políticas cuyos contenidos no abandonaron la visión religiosa de la sociedad, por lo tanto no albergaron propósitos antirreligiosos. Parra, *Liberalismo*, 1985, pp. 263 – 265.

²² “Cámara de diputados”, *El Sol*, 4 de septiembre de 1825.

sostenía la necesidad de aplicar la previa censura no sólo a la materia del dogma, sino al resto de las materias religiosas. Tal era el parecer del doctor Félix Osoreo, quien recordó en su intervención que “la cámara no puede desentenderse de los mandatos de la Iglesia con respecto a estos asuntos” y que por tanto habría que hacerla efectiva sobre la impresión de las sagradas escrituras y de las obras que tocasen directamente algún aspecto religioso; con ello, aunque no lo mencionó explícitamente, parecía estar haciendo referencia a lo estipulado por el Concilio de Trento.

Con esto llegamos al segundo de los problemas que fueron discutidos en las sesiones de la Cámara: la conveniencia de ampliar el número de materias religiosas que requerían la censura previa. Esa fue la principal petición que hizo el ministro de Justicia, Pablo de la Llave, a los diputados; en particular, quizás haciendo un esfuerzo por hacer más viable su propuesta, se limitó a pedirla sobre la materia de moral religiosa.²³ Se trataba de un punto que era considerado importante y que también se discutió en las Cortes de Madrid, pues bajo ese rubro cabían los devocionarios impresos que eran tan valiosos para los fieles y desde los cuales seguían diversas prácticas piadosas. Además, desde la perspectiva del catolicismo ilustrado y de la crítica de los liberales, la religiosidad popular estaba contaminada por el fanatismo y la superstición, motivo por el cual las devociones eran un tema tratado con insistencia en la prensa y en los folletos.

La manera en que se planteaba esa crítica frecuentemente conducía al cuestionamiento de la labor pastoral del clero y a otras materias de religión, por lo que resulta comprensible el interés de que el tema de la moral religiosa quedara vigilado por la censura. Sin embargo la propuesta del ministro de Justicia no fue apoyada por la mayoría de los diputados y al final del debate lo único que consiguió fue que se incorporara al texto del artículo 2º la adición “y sobre sagrada escritura”. Otro diputado (en la crónica de *El Sol* no se especifica quién) intentó introducir la adición “y sobre materias religiosas”, pero fue rechazada. De este modo la redacción del artículo terminó siendo idéntica a la del reglamento de 1820, con lo que se impuso la tendencia que favorecía la

²³ “Cámara de diputados”, *El Sol*, 5 de septiembre de 1825.

conservación de un margen amplio de libertad de imprenta para los temas religiosos.

El tercer asunto que fue objeto de discusión, y que resultó aún más controversial que los anteriores, fue el de la competencia o autoridad de los jurados civiles para juzgar sobre materias religiosas. El ministro de Justicia y algunos diputados consideraban que el delegar esa atribución sobre los jurados era una usurpación de la potestad espiritual, cuestión que hacía preciso echar para atrás el proyecto en su totalidad. La figura de los jurados de libertad de imprenta quedaba delineada en el artículo 41 del reglamento, mismo que les confería la facultad de decidir si alguna publicación impresa hubiera infringido alguna de las leyes del reglamento y por tanto juzgar si el autor y el editor hubieran incurrido en delito. De esta manera se les confería autoridad para emitir juicios sobre los impresos que trataran materias religiosas.

Aquí es necesario recordar que la figura de los jurados fue introducida por el reglamento de 1820, sustituyendo a las juntas de libertad de imprenta que se establecieron por la anterior ley de 1810. Se trataba de una figura que no tenía precedentes en el mundo hispánico y que había sido tomada del modelo legal anglosajón por lo que, para los críticos del reglamento, no era del todo compatible con la realidad social y cultural del país. Uno de los aspectos más novedosos del jurado era que debía de integrarse únicamente por ciudadanos elegidos por el poder legislativo. Ante tal disposición no faltaron voces que cuestionaran que los jurados contaran con las cualidades suficientes para calificar correctamente el contenido de los impresos. Así, cuando éstos versaran sobre materias religiosas, se requería que los jurados tuvieran suficientes conocimientos teológicos, filosóficos y doctrinales, lo que era muy improbable, en opinión de los críticos del reglamento. Pero aun en caso de que así fuera quedaba pendiente la cuestión de la posible usurpación de una función que le correspondía a la autoridad espiritual.

Un sector de los diputados que fue apoyado por el ministro de Justicia sostuvo que era inadmisibles que los jurados civiles dictaminaran sobre puntos religiosos y exigieron que se introdujera la figura de jurados eclesiásticos en el proyecto del reglamento. El doctor Juan Cayetano Portugal defendió esta postura exponiéndola con energía ante la Cámara. Para ello, cuestionó a los diputados que elaboraron el proyecto si el remplazar a los jueces eclesiásticos

por los jurados establecidos por el artículo 41 no significaba en realidad “usurpar las atribuciones imprescindibles del poder espiritual”, lo que le hacía ver al proyecto como claramente “contrario a la religión”. Aun en el caso de que los ciudadanos designados por la autoridad civil para desempeñarse como jurados contaran con el criterio y los conocimientos necesarios para detectar los abusos de la prensa en materias religiosas, carecían de la autoridad espiritual que la tarea reclamaba, exponiendo las siguientes razones:

Pronunciar solemnemente como se pronuncia en un juicio, si una doctrina es dogma o no es dogma, si una doctrina es o no contraria al dogma, es atribución exclusiva e imprescindible de la potestad espiritual. De lo que se infiere, y es una verdad católica, que el espíritu privado de cualquiera no es juez competente en materia de religión; y esto otro que es una materia de fe, que los legos de cualquiera orden y dignidad que sean, no tienen sufragio definitivo en materias de fe y puramente espirituales. ¿Qué quiere decir el que los jueces de hecho de que habla el artículo 41 pronuncien si un impreso es o no contrario al dogma? Quiere decir que enseñan, que deciden, y que sin más carácter ni misión que su buen sentido y espíritu privado fungen de jueces competentes en materias de fe y puramente espirituales, lo que ciertamente, señores, no se si será más absurdo que ridículo, o más impío que absurdo y ridículo.²⁴

El razonamiento del doctor Portugal se hallaba inserto en la lógica de los cánones eclesiásticos, donde las facultades de enseñar, decidir y juzgar sobre materias de fe quedan reservadas para aquellos que gozan de autoridad. Así, a nadie le basta con tener conocimiento de la doctrina católica para emitir juicios sobre ella; se necesita participar de la potestad que el mismo Cristo confirió a sus apóstoles para enseñar el Evangelio en el mundo, misma que a lo largo de la historia había sido encomendada a los pastores de la Iglesia. La mención al lugar de los legos dentro de las congregaciones religiosas, en las que carecen de opinión sobre los asuntos que involucren materias de fe, hacía recordar que la Iglesia es una institución conformada por una estructura de jerarquías, en la cual los feligreses se hallaban en una posición aun menos indicada para ocuparse de tareas como las que la ley de libertad de imprenta les quería conferir.

Esta lógica, que se había mantenido intacta durante siglos y cuyo dominio se extendía a toda la sociedad, chocaba con esa nueva forma de

²⁴ “Cámara de diputados”, *El Sol*, 2 de septiembre de 1825.

concebir la relación de los laicos con sus autoridades religiosas y con el sistema de creencias de la doctrina católica. Estaba detrás del reglamento de libertad de imprenta de 1820 y se manifestaba de nuevo a través del proyecto presentado por los legisladores mexicanos en 1825. Partía del supuesto de que los fieles católicos tienen la capacidad de opinar sobre materias religiosas, tanto así como para escribir y publicar sus puntos de vista acerca de ellas, y también para calificar y decidir en qué casos los impresos caían en excesos peligrosos para la sociedad y para la religión misma. Se trataba pues de una concepción de la Iglesia en la que la distancia entre las autoridades eclesiásticas y su feligresía tendía a estrecharse y que se aprecia más de cerca en la respuesta que dieron los diputados Manuel Carpio y José Agustín Paz al doctor Portugal, durante el debate legislativo que venimos siguiendo.

Carpio comenzó haciendo algunas precisiones sobre el sentido del término “decidir sobre materia de dogma”, al que Portugal se había referido como una de las atribuciones exclusivas de la autoridad espiritual que no podía ser usurpada por los ciudadanos. Calificar un impreso no era lo mismo que tomar una *decisión dogmática*: con ésta “se arregla la creencia de los fieles”, explicaba Carpio, situación que sólo se daba en los concilios universales y que presupone la infabilidad de la Iglesia reunida para tal efecto. La comisión, continuaba, “está en la inteligencia de que un obispo no tiene el don de la infabilidad reservada para la Iglesia universal y que la corte de justicia puede equivocarse en estos juicios lo mismo que el obispo”. Por tanto, el objetivo de encontrar posibles fallas doctrinales en las obras impresas y de valorar sus potenciales peligros era una tarea que podía ser asumida por los jurados civiles, a quienes les bastaba con guiarse por su sentido común o tener la inteligencia suficiente para saber en qué casos debía consultar a los especialistas del tema. Con ello no invadían la atribución de la Iglesia de establecer en qué tenían que creer los fieles, en otras palabras, de decidir sobre el dogma.

Finalmente, Carpio aclaró que ni él ni la comisión estarían proponiendo la práctica de la libre interpretación, a la manera de Lutero y de las sectas reformadas; creían todos en que la verdad de la religión católica era una sola, pero no dudaban que un conjunto de ciudadanos bien instruidos en ella, pudieran identificar los errores doctrinales que aparecieran en la prensa. El

diputado José Agustín Paz apoyó esta argumentación, asegurando que en cualquier población del país podría encontrarse el número suficiente de individuos con la debida ilustración que los hiciera “capaces de calificar un papel para lo cual no se necesita seguramente más que un poco de sentido común para saber la impresión que ha hecho en el público”. Así, al defender el proyecto de la nueva ley y esforzarse por preservar para los jurados civiles la facultad de fallo sobre asuntos religiosos, los miembros de la comisión y los diputados que coincidían con ella se apoyaron en la certeza de que, al menos en la tarea requerida, no había diferencia entre fuera ejercida por ciudadanos ordinarios o por un obispo u otra autoridad eclesiástica.

Para otro sector de los diputados el asunto no tenía que ver con cuestiones de infabilidad, pues, como dijo el Sr. Blanco, cuando se decide que un impreso no es contrario al dogma, sólo se afirma una verdad, pero “no se forma ley, como ningún juez la forma en su sentencia, que no es sino una aplicación de la ley”. El verdadero problema, en el que tenía que centrarse la atención de nuevo, era que la emisión de juicios y opiniones religiosas era competencia puramente de la autoridad espiritual, por mucho que sus juicios pudiesen resultar erróneos en algunos casos. Desde este punto de vista el emitir fallos sobre materias religiosas no era asunto de conocimiento sobre éstas ni de capacidad intelectual o de sentido común; simplemente se trataba de un asunto de autoridad. Diputados como Blanco eran de la opinión de que la ausencia de jurados eclesiásticos en el proyecto de reglamento era razón suficiente para desechar el proyecto por completo. El hecho de que su votación en lo general resultara bastante reñida, al ser aprobado por 25 votos contra 24,²⁵ es un indicador de que las propuestas políticas de índole liberal, que conducían a la transformación del sistema tradicional en el que se articulaban las opiniones de los fieles con el corpus de creencias religiosas del catolicismo y la autoridad de los ministros del culto, seguían dividiendo en 1825 opiniones entre los legisladores mexicanos.

Pudimos observar en los debates legislativos de 1820 y 1825 una pluralidad de concepciones sobre el tratamiento que se le debía dar a los asuntos religiosos en la ley de libertad de imprenta. En el caso mexicano el

²⁵ “Cámara de diputados”, *El Sol*, 3 de septiembre de 1825.

proyecto presentado por la comisión encargada del rubro encontró mayores resistencias que en las Cortes españolas de 1820, en las que solamente se cuestionaron aspectos secundarios. En éstas probablemente fue el abrumante dominio del partido liberal lo que obstaculizó la formulación de objeciones contrarias al proyecto. En cambio, en la Cámara de diputados de México varios diputados como el doctor Juan Cayetano Portugal representaron los puntos de vista de la Iglesia en el sentido de establecer una reglamentación lo más restrictiva posible, de extender la previa censura a todas las materias religiosas y de que fueran jurados eclesiásticos los encargados de calificar los impresos en que aquellas fueran abordadas. Sin embargo, en medio de una reñida votación, el artículo 2º terminó por ser aceptado. Por tanto, los diputados que favorecían la libertad de expresión sobre asuntos religiosos lograron que se mantuviera el amplio margen que se le había dado a ésta en Madrid cinco años antes; de hecho, la redacción del artículo vino a ser idéntica a la del reglamento de 1820.

Aunque el reglamento en el que estaba trabajando la Cámara de diputados en 1825 no llegó a publicarse, el sentido de las discusiones y de la votación apuntaron a la consolidación de la idea de que la libertad de imprenta en materias religiosas debía ser amplia. Si bien, aunque se trataba de una reglamentación que era superada por la realidad, pues los excesos y transgresiones de los publicistas liberales iban más allá de lo que estas leyes podían normar, resulta interesante reparar que en el ámbito legislativo se había afianzado la noción de que los ciudadanos comunes —laicos o feligreses, desde el punto de vista eclesial — podían manifestarse e incluso decidir sobre estas materias en los medios impresos.

Es importante reparar en el hecho de que la transformación en la cultura política del México independiente que se venía realizando fue construida, en buena medida, a partir de los referentes de la cultura católica. Tanto los legisladores de las Cortes como los de la Cámara de diputados en México que participaron en estos debates mostraron un considerable grado de conocimiento y dominio sobre materias religiosas: sabían de su complejidad, de las relaciones que guardaban entre sí, y tenían diferentes opiniones sobre lo que significaba mantener la censura sobre unas (dogma y sagrada escritura) y exentar a otras (moral y disciplina eclesiástica), y de las implicaciones que

podría tener esta decisión. Es evidente que la intención de consolidar una ley lo más permisiva posible estaba fundada en la concepción de que los católicos tenían el derecho y la necesidad de aprender e inspeccionar los principios doctrinales de su religión con una actitud crítica, así como la de censurar la conducta del clero cuando ésta lo ameritara. Estas concepciones, aunque innovadoras y problemáticas, determinadas en parte por la influencia del pensamiento y los valores del liberalismo, también fueron elaboradas a partir del catolicismo que practicaban los diputados y de su concepción religiosa de la sociedad.

La disciplina eclesiástica: el marco teórico del debate

Con la transformación del virreinato en una nación independiente, cuya soberanía no era aún reconocida por la Santa Sede, y con bastantes cuestiones eclesiásticas pendientes por resolver, como la designación de obispos para ocupar las sedes vacantes, de canónigos que ocuparan las prebendas que también comenzaban a escasear, el interés de algunos gobernadores en crear nuevas diócesis, y sobre todo, el deseo de los representantes de los estados por ejercer el Patronato sobre la Iglesia en función de la soberanía que les había concedido la Constitución de 1824, se había vuelto imperante el llegar a un acuerdo con la Santa Sede para negociar los términos de un concordato.²⁶ Sin embargo, como ya hemos visto, esa no era la única solución en la que pensaban muchos de los políticos y publicistas: como lo muestran las propuestas de varias legislaturas locales, así como las publicaciones impresas, la idea de que las autoridades civiles podían ejercer los derechos del antiguo Patronato Real aun sin contar con la anuencia de la Santa Sede gozaba de buena aceptación y era vista como una alternativa real para solucionar el problema.

Podríamos decir que se trataba de una forma de concebirlo que tenía una clara orientación regalista, en la que se afirmaba que la organización institucional y a la administración de los recursos de la Iglesia eran asuntos que se encontraban bajo la autoridad compartida de la autoridad eclesial y de la

²⁶ Staples, *Iglesia*, 1976; Pérez Mémen, *Episcopado*, 1977.

civil, sino es que, como opinarían los más radicales, pertenecería de forma exclusiva a la última. Este postulado, hecho explícito con mucha frecuencia en los debates legislativos y en las publicaciones impresas a partir de 1824, resultaba ser un modo de interpretar la naturaleza de la disciplina eclesiástica, el terreno de aplicación de los cánones y edictos de la Iglesia para su gobierno. Por ello, fue un tema que apareció recurrentemente en las discusiones impresas de estos primeros años de la República Federal y sobre el cual se expusieron interpretaciones divergentes para respaldar tanto la postura de la primera generación de liberales mexicanos que quería formar una Iglesia a la medida de las necesidades de la nación mexicana, como la de los defensores de autoridad eclesiástica. Así, por ser la materia teórica desde la cual se dimensionaban los distintos aspectos del problema del Patronato, por ser el campo de conocimiento a partir del que se formulaban los argumentos usados por los partidarios de las dos posturas en conflicto, la disciplina eclesiástica fue discutida de manera recurrente tanto en los congresos como en los medios impresos durante los primeros años de la República Federal. Pero era con motivo de ciertos eventos que el debate cobraba mayor actualidad, que las posiciones se recrudecían y que incitaba al despliegue de mejores estrategias publicitarias para defender el punto de vista con el que cada quien se hallaba comprometido.

En los diccionarios de ciencias teológicas del siglo XIX la disciplina eclesiástica se definía como “el conocimiento y ejecución de todo lo concerniente al régimen y gobierno de la Iglesia.”²⁷ Era el área en la que se conformaba el orden normativo de los diversos ámbitos de la vida eclesial, desde el de la celebración del culto y el diseño de la liturgia, pasando por el de las obligaciones de los fieles, hasta el de la organización institucional de la Iglesia, con toda la complejidad de vínculos y relaciones con la potestad temporal. Así, la disciplina eclesiástica era concebida como el terreno de ejecución, de puesta en práctica, de los principios y teorías sobre el régimen de la Iglesia prescritos en los cánones del derecho eclesiástico que se habían dictado a lo largo de la historia. Para que se aplicaran al gobierno de las iglesias particulares que estaban asentadas en cada nación, mediaban factores

²⁷ Bergier, *Diccionario*, 1854, v. I, p. 96

como el acuerdo con la autoridad civil y el conocimiento de las costumbres y circunstancias especiales de cada sociedad. De tal forma, como lo indica la definición de Perujo y Angulo, “el derecho canónico es principalmente teórico, la disciplina es la práctica”.²⁸

Este carácter práctico, de ejecución de los preceptos del catolicismo, le conferían a la disciplina —en los aspectos que no tocaran al dogma, y sujetándose siempre a los criterios de comunión con la Iglesia universal— la característica de ser mudable, pudiéndose modificar algunas de sus normas a las necesidades políticas y culturales de cada época. En referencia a los cambios que se habían registrado en la disciplina a lo largo del tiempo, el abate Bergier explicaba que “los reglamentos, sabios y necesarios en un tiempo, no eran de la misma utilidad en otro”, debido a los cambios en las políticas de los monarcas y a la introducción de nuevas costumbres en el pueblo, factores que la Iglesia había sabido comprender actuando en consecuencia.²⁹

Tradicionalmente la disciplina eclesiástica se dividía en dos grandes áreas, la interior y la exterior. La primera se refería al “fuero interno de la conciencia”, al conjunto de normas morales que orientan la vida espiritual del creyente, cuyo cumplimiento le permiten recibir dignamente los sacramentos de la Iglesia o en su caso, le indican la gravedad de la falta que hubiera cometido y la magnitud de la pena que le correspondiera recibir. Por tanto, el modo bajo el cual se impartían los sacramentos y todo lo referente a la liturgia también se agrupaban bajo esta área. Todos estos temas se encontraban muy cercanos a las definiciones dogmáticas sobre la naturaleza del hombre, de la gracia y de la acción salvadora, por lo cual sus contenidos se consideraban inmutables, como tampoco lo eran las definiciones fundamentales sobre el culto y la liturgia. Sin embargo, algunos aspectos que no se consideraban sustanciales, sino meramente exteriores, alrededor de los ritos sacramentales sí habían cambiado a lo largo del tiempo: “la disciplina presente de la Iglesia, respecto de la preparación de los catecúmenos al bautismo, del modo de administrar este sacramento, de la reconciliación de los penitentes, de la comunión bajo las dos especies, de la observancia rigurosa de la cuaresma [...] no es en el día la misma que fue en los primeros siglos de la Iglesia.” Cambios en los que

²⁸ Perujo, *Diccionario*, 1885, t. III.

²⁹ Bergier, *Diccionario*, 1854, v. I, p. 97.

consentía la Iglesia cuando era de “utilidad manifiesta” y en un claro provecho de los fieles.³⁰

La disciplina externa consistía en el conjunto de leyes ejecutadas en un país determinado para ordenar el gobierno eclesiástico en sus aspectos administrativos e institucionales o, como se expresaba en el lenguaje de la época, “en las cosas del orden temporal”, con lo que se hacía referencia a todos los asuntos que competían tanto a la autoridad de la Iglesia como a la civil.³¹ Entre las cuestiones de este tipo que habían cobrado mayor importancia en el mundo hispánico podemos mencionar la formación y gobierno de las diócesis, el nombramiento de obispos y curas, el régimen del clero regular y la administración de los bienes de la Iglesia; temas que en su mayoría, para el caso español, se encontraban incluidos en el Patronato. En términos ideales, en el diseño de la disciplina externa deberían entenderse y colaborar ambas potestades de la manera más armónica posible, conformando así la legislación a partir de los cánones de los concilios, los decretos papales y episcopales, y también de las decisiones del soberano temporal e incluso las costumbres del país.³² Sin embargo, a lo largo de la historia los desencuentros habían abundado, delineándose diferentes tradiciones de interpretación de los cánones eclesiásticos que en algunos casos favorecían la autoridad de la Iglesia, y en otros la del soberano.

Durante el siglo XVIII, ante la concentración del poder del Estado absolutista, tanto en España como en otros países, se abrió una vez más la discusión sobre cuál de las dos potestades tenía preeminencia en el diseño de la disciplina externa. El movimiento reformista español, nutrido de las influencias del galicanismo y de la corriente llamada jansenista³³ coincidió con los intereses del regalismo borbónico en la resolución de este problema. Ambos impulsaron una definición de la disciplina eclesiástica que la presentaba

³⁰ Perujo, *Diccionario*, 1885, t. III; Bergier, *Diccionario*, 1854, v. I, p. 97.

³¹ Perujo, *Diccionario*, 1885, t. III.

³² *Enciclopedia*, 1915, t. XVIII, pp. 1465 – 1466.

³³ Giovanna Tomsich, presenta en su trabajo sobre el jansenismo español una explicación sobre las distintas acepciones que tuvo este término durante el siglo XVIII. En su acepción política, el jansenismo hacía referencia a la aplicación de una serie de postulados morales y disciplinarios con respecto al papel de la Iglesia en el mundo, que favorecían la sumisión de ésta frente al poder civil, la descentralización del episcopado con respecto a la autoridad papal y la purificación de la vida religiosa. Así, abarcaba una gama de cuestiones más amplias que las que atendió el jansenismo teológico, basado en los postulados de Cornelio Jansenio sobre la gracia y la predestinación. Tomsich, *Jansenismo*, 1972, pp. 25 – 27.

dividida en dos áreas: la interna, entendida como competencia de la autoridad espiritual, y la externa, concebida como facultad exclusiva del poder secular. Al estar en la base de la política eclesiástica del Estado español, ganó adeptos entre los miembros del clero más afectos al regalismo, quienes nutrieron sus opiniones en las obras de reconocidos autores como Bossuet y Fleury, en las actas del Sínodo de Pistoya y en todos los textos que cuestionaban el ascendiente de la corte romana sobre el gobierno de la Iglesia en cada país.³⁴

Como respuesta al impulso que adquirió el principio de supremacía de la potestad civil sobre el gobierno eclesiástico, la parte del clero refractaria a la imposición de reformas por parte del Estado defendió la noción de “autoridad legislativa de la Iglesia”, que afirmaba el derecho de los jerarcas religiosos a participar en el diseño de las leyes eclesiásticas, incluso en aquéllas referentes a las cuestiones temporales. Fundaban su postura en la creencia de que habría sido el mismo Jesucristo quien había otorgado la facultad de legislar a sus apóstoles, y que posteriormente le fue heredada a los sucesores de éstos, el Papa y los obispos. Por otra parte, la Iglesia no tendría motivo para subordinarse a la potestad temporal, pues si bien era cierto que ésta tenía existencia dentro de la sociedad civil, también era verdad que constituía en sí misma una “sociedad perfecta”, una organización que, según el concepto tomista, era autosuficiente en cuanto a sus principios y sus fines espirituales y trascendentes, lo cual le confería autonomía frente a los poderes civiles. Finalmente, se opusieron a la distinción entre disciplina interna y externa a la manera en que la entendían el movimiento reformista y el regalismo; para los defensores de la autoridad eclesiástica tal distinción sólo tendría utilidad para fines explicativos, pero dejaban en claro que sobre ambos terrenos, aunque versaran sobre cuestiones distintas, pesaba la autoridad legislativa de la Iglesia.³⁵

La discusión sobre la competencia de autoridades en la disciplina eclesiástica se mantuvo vigente en la monarquía española al despuntar el siglo XIX, adquiriendo un nuevo referente ante la noticia de la promulgación de la Constitución civil del clero en Francia, expresión extrema de la concepción galicana de predominio de la autoridad civil sobre el orden eclesiástico que

³⁴ *Ibid.*, pp. 30 – 52.

³⁵ Bergier, *Diccionario*, 1854, v. I, pp. 96 – 98.

marcó todo un hito en la discusión, tanto para quienes la veían con simpatía como para aquellos que la señalaron como la muestra de los excesos revolucionarios en contra de la dignidad de la Iglesia.³⁶ Pero fueron algunas decisiones del gobierno de Carlos IV en política eclesiástica, encauzadas por el regalismo de sus ministros y de un sector del clero, las que probablemente tendrían mayor impacto sobre el futuro de la disputa, como lo fue el decreto de septiembre de 1799 en el que se disponía que los obispos de la monarquía usaran de sus facultades para el trámite de dispensas matrimoniales, “conforme a la antigua disciplina de la Iglesia”, es decir, sin pedir ni necesitar la autorización de Roma.³⁷

Esa tendencia a incrementar las prerrogativas del poder temporal sobre los asuntos eclesiásticos, cada vez más reforzada por la política absolutista, sería retomada por las Cortes de Cádiz entre 1810 y 1813 a través de la emisión de diversos decretos que hicieron importantes modificaciones al orden institucional de la Iglesia, como lo fue la supresión del Tribunal de la Inquisición.³⁸ Por otra parte, en la prensa española que era partidaria del reformismo de las Cortes se manejaron diversas líneas de argumentación que pretendían demostrar la validez de aquellas iniciativas, sobre todo desde el punto de vista religioso.³⁹

La discusión religiosa que se desarrolló en los primeros años del México independiente mostró una evidente continuidad con muchos de los elementos y modos de plantear el problema de la relación entre la autoridad civil y la eclesiástica que acabamos de ver, así como en la cuestión del derecho de la primera a legislar sobre la disciplina externa, con o sin la anuencia de la potestad espiritual. La lucha del Estado mexicano en materia religiosa durante la primera República Federal consistió en recuperar todas esas atribuciones sobre la Iglesia que había gozado la Corona española y que aquella se resistía en reconocer sino era a partir del establecimiento de un concordato con la Santa Sede, defendiendo así la autoridad legislativa de la Iglesia.

Los escritores públicos que tomaron partido a favor de la sujeción de la Iglesia a la potestad del Estado en las varias polémicas que se suscitaron en la

³⁶ Pérez Memen, *Episcopado*, 1977, p. 245.

³⁷ Dufour, “Ideas”, 1988, p. 14.

³⁸ Parra, *Liberalismo*, 1985, p. 189.

³⁹ Solís, *Cádiz*, 1958, pp.335 -342.

década de 1820, se valieron de diferentes líneas de argumentación y de su conocimiento de la teoría del derecho canónico, de la disciplina eclesiástica y de la historia de la Iglesia para promover la idea de que el remedio a todos los problemas que se observaban en el sector eclesiástico sólo se podía encontrar en una reforma de fondo ejecutada por la autoridad civil.

Después del intenso debate surgido en Guadalajara a propósito del artículo 7° de la constitución local, el siguiente episodio del enfrentamiento entre las autoridades civiles y las religiosas se desató con motivo del dictamen del 28 de febrero de 1826, en el que las Comisiones Unidas de Relaciones y Eclesiástica del Senado de la República fijaron las instrucciones para el enviado del gobierno mexicano a Roma, encargado de negociar las condiciones necesarias para llegar a la firma de un concordato. En esta propuesta se proclamaba el derecho del gobierno nacional a admitir o rechazar las disposiciones relativas a la disciplina eclesiástica, se confería al Congreso la facultad de decidir los términos en los que se ejercería el patronato, contando con facultades para legislar sobre el arreglo de los diezmos y la dotación del culto, lo que se traducía en la posibilidad de mantener al clero asalariado. Finalmente, sobre uno de los asuntos que urgía una solución inmediata, el de la elección de obispos para las sedes episcopales que se hallaban vacantes, se proponía que el gobierno los nombrara sin consultar al papa, sólo notificándole de su designación. En comparación con la propuesta elaborada por la Cámara de diputados el año anterior, como señala Anne Staples, en el dictamen del Senado se denotaba una mayor determinación para hacer valer lo que se consideraba un derecho de la nación.⁴⁰

El dictamen del Senado inició un nuevo ciclo del debate público sobre el asunto del patronato y los términos en los que debería de fundarse la relación de la Iglesia con el nuevo Estado. El presidente Guadalupe Victoria decidió poner el dictamen a la consideración de los cabildos eclesiásticos del país; en respuesta, éstos emitieron su parecer a través de una serie de cartas dirigidas al gobierno federal, varias de las cuales fueron publicadas, en las que rechazaban varios puntos de la propuesta de los senadores. Sobre todo, condenaron la concepción, apreciable a todo lo largo del “jansenista dictamen”,

⁴⁰ Staples, *Iglesia*, 1976, p. 47.

de que la autoridad temporal podía normar el gobierno eclesiástico sin requerir el consentimiento de la Santa Sede. Por ello solicitaron a las autoridades federales que las instrucciones que se le dieran al enviado del gobierno mexicano se ajustaran más a la propuesta hecha por la Cámara de Diputados en 1825, basada en el reconocimiento de la autoridad eclesiástica para dirimir, en acuerdo con el gobierno civil, las bases de la relación entre Iglesia y Estado.⁴¹

Los folletistas liberales arremetieron en contra de los cabildos cuando éstos se negaron a aceptar el dictamen del Senado, acusándolos de dar muestras de insubordinación a la autoridad temporal, de conspirar en favor de los borbones para que restablecieran su dominio sobre México y de ser enemigos del sistema republicano. En la opinión de Fernández de Lizardi, la más escandalosa de las respuestas al dictamen fue la publicada por el obispo y el cabildo de Oaxaca a finales de 1826. Según *El Pensador*, sus afirmaciones sobre el gobierno eclesiástico resultaban contrarias a la Constitución de 1824 que otorgaba facultades al Congreso General para dar instrucciones para celebrar concordatos con la Silla Apostólica y arreglar el ejercicio del Patronato para toda la federación. Les concedía razón en su defensa del primado de orden y jurisdicción del Romano Pontífice, pero pensaba que lo estaban utilizando como principio de sujeción espiritual y temporal de éste sobre la América independiente. Además, tanta insistencia en defender la autoridad pontificia por encima del derecho de la nación a ordenar a la Iglesia, le parecía a Lizardi muestra de que los clérigos oaxaqueños consideraban al Papa como su monarca y que pensaban que el gobierno de la Iglesia era monárquico. Esto era un grave error, pues una correcta lectura de la Escritura y de la historia eclesiástica mostraría que, el auténtico régimen del gobierno eclesiástico era el representativo democrático: “San Pedro nunca se creyó superior a los apóstoles, ni éstos inferiores a él”.⁴²

En este reclamo contra el obispo y el cabildo de Oaxaca, que era extensivo a todo el clero renuente a aceptar el dictamen del Senado y los principios en los que se sustentaba, se hace presente otra de las concepciones

⁴¹ Medina, *México*, 1894, v. 1.

⁴² Fernández de Lizardi, “Guerra de religión, anunciada por el reverendo obispo y cabildo de Oaxaca”, en *Correo Semanario de México*, 17 de enero de 1827.

sostenidas por los partidarios de la reforma eclesiástica de la década de 1820: la necesidad de convertir el gobierno de la Iglesia en una república. Ella tendría como características la descentralización con respecto a Roma, el fortalecimiento de la jurisdicción episcopal y la participación del pueblo cristiano (o de sus representantes, las autoridades civiles) en la elección de los clérigos. Se trataba de una idea que manifestaba la influencia del jansenismo pistoiense, de la Constitución civil del clero y del pensamiento de autores como Llorente. Sobre todo, resultaba bastante útil para apoyar al Estado en su lucha por el Patronato y para denunciar las tendencias monárquicas de algunos clérigos.

El tono de las imputaciones en contra del clero mexicano y de la Santa Sede que presentaron en este momento escritores como Lizardi, no mostraban mayor diferencia con respecto a las publicadas sobre el asunto del clero de Jalisco, o los comentarios hechos a la bula de León XII.⁴³ Lo que sí debió de representar una novedad fue la tendencia a exponer en los medios impresos, tanto periódicos como folletos, los fundamentos del derecho del Estado a legislar sobre la disciplina eclesiástica de una manera más sistematizada, ilustrándolos con la mención de casos tomados de la historia de la Iglesia y apoyándolos con la cita de canonistas prestigiados. Se trataba de ideas y razonamientos que se vinieron desarrollando por el movimiento reformista y que fueron manejados por los publicistas españoles en los años previos, pero que, en ese momento, le tocó a los mexicanos aplicarlos a la resolución de su situación propia, llevándolos por nuevos derroteros y provocando situaciones inéditas. En palabras de Brian Connaughton, “en la folletería liberal, los sucesos sirvieron para afianzar los pensamientos de los años previos y explorar sus implicaciones”.⁴⁴

Dos fueron las cuestiones generales en el argumento expuesto por los liberales: demostrar que se requería una reforma en las normas de la disciplina que sentaran las bases de una Iglesia más pura y más cercana al modelo de la Iglesia primitiva, y el segundo, dejar fuera de duda que la nueva autoridad civil, representante de la soberanía popular, que se había decidido por un sistema de gobierno republicano, tenía legítimas facultades para llevar a cabo la reforma, ya fuera con la colaboración del clero, o en el peor de los casos, sin

⁴³ Connaughton, *Ideología*, 1992, pp. 202 - 204; Palacio, *Disputa*, 2001, pp. 425 – 429.

⁴⁴ Connaughton, *Ideología*, 1992, p. 202.

ella; con la anuencia de la Santa Sede a través de la firma de un concordato, o sin él. Los publicistas liberales proclamaron de distintas maneras el supuesto básico de que la autoridad estatal estaba antes que la espiritual, principio que se desprendía de una determinada interpretación de la historia de la Iglesia y los fundamentos de la disciplina eclesiástica. La lectura de ambas se realizó siguiendo el modelo trazado por el movimiento reformista español desde mediados del siglo XVIII, el cual se mantendría vigente en la cultura política del constitucionalismo gaditano y que se caracterizaría principalmente por: la idealización de la Iglesia primitiva y de su disciplina; el supuesto de que ésta se había desvirtuado a comienzos de la edad media por la ambición del clero; la idea de que la disciplina actual, al estar plagada de juicios equivocados favorables al dominio del clero, era usurpadora de los derechos del pueblo cristiano; y el empleo de la erudición histórica y la cita de documentos del pasado para corroborar la legitimidad de las prácticas regalistas.⁴⁵

La concepción que tenían los liberales mexicanos sobre los principios de la disciplina eclesiástica, así como los criterios de los que se valían para extraer de ellos sentencias favorables a los proyectos de reforma de la Iglesia desde el Estado, fueron expuestos por el Dr. Juan Marquetti en un impreso de 1826 en el que se defendía la independencia de la autoridad eclesial frente al poder civil. En *Prospecto de una obra contra la autoridad de la Iglesia y del Papa*, folleto cuyo título y contenido fueron escritos en estilo irónico para combatir las opiniones de los liberales: su intención era mostrar que su manera de interpretar los principios de la disciplina eclesiástica distaba de ser irrefutable, que igualmente tenían validez las posiciones contrarias o que, en todo caso, se trataban de afirmaciones bastante discutibles.⁴⁶ Marquetti señalaba la existencia de dos argumentos fundamentales en el discurso liberal sobre el problema religioso: primero, la necesidad de regresar a la disciplina antigua de la Iglesia en vista de que la actual era “errónea, nociva, despótica, usurpadora de los derechos del pueblo cristiano”; y segundo, que la verdadera voluntad de Dios era favorable a la soberanía temporal.

El autor veía que quienes así pensaban manejaban una visión muy idealizada de la disciplina antigua, la que había imperado hasta el siglo VI en la

⁴⁵ Tomsich, *Jansenismo*, 1972, p. 21.

⁴⁶ Marquetti, *Prospecto*, 1826.

historia del cristianismo: la consideraban pura, libre de errores, por el hecho de estar más cerca de las fuentes originales de la Revelación. Además, su visión era simplificadora. Se referían a ella como un conjunto homogéneo de normas, por lo que preguntaba “¿Hubo una sola práctica disciplinar que entonces fuese observada general, constante e invariablemente, y que en el día no se conserve a lo menos en la sustancia?”. El segundo argumento manejado por el discurso liberal, el del supuesto predominio de la autoridad civil sobre la eclesiástica, no tenía mayor fundamento en la consideración de Marquetti. De hecho, en las obras y publicaciones que se manejaba no se ofrecían pruebas a su favor, sino simplemente se hacía un recuento de datos históricos con los que se pretendía avalar esa tesis. La forma en la que se hilaban esos datos ya era muy conocida por los participantes en la discusión, tanto así que se podía repetir de memoria la receta seguida por los publicistas liberales:

Se señalan también las potestades civiles que en los primeros tres siglos dieron o negaron su pase a los decretos conciliares y rescriptos de los papas; expresándose clara y sencillamente los nombres de tales príncipes, los tiempos y lugares en que reinaron, los actos de patronato regio que sobre las iglesias, rentas, beneficios y personas eclesiásticas ejercieron; y se copian al pie de la letra sus edictos, leyes, estatutos, pragmáticas y decretos sobre dichas materias, con todos los caracteres necesarios de autenticidad.⁴⁷

Las observaciones del doctor Marquetti resultan bastante certeras cuando se revisa la forma en la que publicistas como Fernández de Lizardi o los autores de *El Hueso* escribían a favor del ejercicio del Patronato por el Estado mexicano. Efectivamente, hallaban fundamento a su postura en una lectura regalista sobre la disciplina eclesiástica y la historia de la Iglesia. Como lo había hecho la propaganda liberal a favor de la reforma eclesiástica propuesta por las Cortes en 1820, se quería dejar en claro que, ni la exigencia de los estados de la federación en ejercer el Patronato, ni las opiniones de los publicistas en ese mismo sentido eran contrarias a la religión, ni ofensivas para el estado eclesiástico, ya que la disciplina externa de la Iglesia no era asunto dogmático, sino que, por interesar “al orden público y a la tranquilidad de los estados”, se trataba de un asunto abierto a la discusión. Tan era así que los estudiosos de la teología y de los cánones habían determinado que la disciplina

⁴⁷ Ibid.

eclesiástica estaba compuesta por reglas que no podía calificarse de verdaderas o inmutables, sino que su bondad era relativa a las circunstancias de cada época, a las costumbres de las naciones y a las necesidades del pueblo cristiano. Este manejo que daban los publicistas liberales sobre la materia queda resumido en una advertencia que hizo el autor del *Hueso* a los jurados de imprenta, en caso de que quisieran censurar su obra. A ellos les pedía

Que tengan presente la distancia inmensa que hay entre dogmas y disciplina eclesiástica, entre el evangelio y los abusos, entre los primeros siglos del cristianismo y los que le sucedieron; y por último, que tengan presente que los vicios siempre serán vicios aunque se disfracen con el manto de religión, y que todo el que pretenda conservarla pura está obligado a atacarlos donde quiera que existan. Este es el deber de todo buen católico.⁴⁸

En los contenidos de sus impresos, los publicistas liberales se dieron a la tarea de discutir sobre las enmiendas que eran necesarias en la religión, bajo la consigna de que ello no era muestra de impiedad o de irreligiosidad, sino de un anhelo de purificar la práctica religiosa. Según su nivel cultural, los escritores trataron el tema; los de perfil más popular, como el Payo del Rosario y Luis Espino frecuentemente se quedaban en la denuncia a los abusos de los clérigos sobre la religión y sobre el pueblo, así como en la propaganda a favor de que las autoridades civiles ejercieran las facultades del Patronato sobre la Iglesia. Por otro lado, los publicistas que contaban con mayores conocimientos sobre los principios de la doctrina católica, sobre la historia de la Iglesia y de la disciplina eclesiástica, que estaban al tanto de las novedades que se registraban en torno a estos temas en el pensamiento contemporáneo, y que además tenían el talento para plasmar todos estos conocimientos en disertaciones impresas, se dieron a la empresa de persuadir a la opinión pública y de desafiar a los defensores de la autoridad de la Iglesia a que mostraran la validez de su causa.

En *El Hueso* se repetía el argumento expresado por Teresa de Mier en 1823, y sostenido por los publicistas liberales en el caso de Guadalajara, de que era una afrenta a la dignidad de la nación mexicana tener que solicitar el favor de la Santa Sede para ejercer el Patronato. Y es que el mismo orden

⁴⁸ “Advertencia”, en *Hay va ese hueso qué roer y que le metan el diente*, núm 1, 1826, p. 4.

natural mostraba que la sociedad civil antecedió a la religión: “¿puede existir un estado sin religión? si: ¿puede existir religión sin estado? No: luego el estado es anterior a la religión”. El sentido de la historia confirmaba esta verdad, pues los hombres se habían reunido para organizarse en sociedades desde que fueron creados, y no fue sino hasta muchos siglos después que Dios envió a su hijo para fundar la verdadera religión.⁴⁹ Este principio se había asentado en el ambiente político e intelectual mexicano, después de ser desarrollado por una vertiente del pensamiento político- teológico español. En él, predominaba la visión immanente de la existencia por encima de la trascendencia que colocaba los fines del hombre en la otra vida. En esta misma lógica, el derecho natural y el de gentes daban facultades a las naciones para que éstas se organizaran políticamente sin intervención de la potestad espiritual.

Crítica a la institución del sacerdocio

Al igual que otros problemas religiosos, la crítica a la institución del sacerdocio se formuló de una manera más abierta que en los años anteriores, contando los escritores públicos con la libertad de abordarlo desde diferentes posturas y empleando una interesante variedad de tonos, desde el análisis moderado hasta la crítica directa y mordaz. De tal forma, en las publicaciones impresas de corte liberal apareció una constante denuncia pública de los abusos que cometían los clérigos sobre el pueblo y sobre la misma religión católica, así como el análisis de las causas históricas que propiciaron la formación de una clerecía tan proclive a incurrir en tales desvaríos. Al mismo tiempo, se presentaba la propuesta de las soluciones a todos esos males; en otras palabras, se hacía propaganda a favor del ejercicio del Patronato por parte del Estado mexicano para que éste pusiera en marcha las reformas que requería el sector eclesiástico.

Un buen ejemplo de esta postura lo constituyen algunas expresiones que Fernández de Lizardi plasmó en sus periódicos entre 1824 y 1827. En una ocasión le pidió a los sacerdotes que “os acordéis que primero nacisteis

⁴⁹ *Hay va ese hueso qué roer y que le metan el diente*, núm 3, 1826, p. 16.

ciudadanos que ministros del altar, que la obligación que habéis contraído con la patria os obliga *semper et ubique*, siempre y en todas partes; que sois venerados como sacerdotes sólo en la Iglesia romana; pero sois americanos en todo el globo”.⁵⁰ Como puede apreciarse, en este planteamiento los valores patrióticos y la responsabilidad civil se colocan por encima de los vínculos corporativos del clero y de las normas de la disciplina eclesiástica, todo ello con la intención de manifestar que en las cuestiones del orden político y social los ministros religiosos deberían obedecer primero a la autoridad temporal que a sus jerarcas religiosos, dado el caso de que ambas potestades entraran en conflicto.

Así, en la crítica liberal al clero de la década de los años 1820 la cultura política moderna tuvo un peso importante, orientando los supuestos con que se juzgaba la labor del eclesiástico hacia fines de carácter inmanente: su utilidad social, el servicio que podían prestar a la nación, etc. Por otra parte, es importante resaltar que esa misma crítica se apoyó en los recursos que, a lo largo de la historia, se habían mantenido vigentes en la cultura católica para juzgar el comportamiento de los eclesiásticos. Tanto en la Sagrada Escritura, como en los textos de los Padres Apostólicos y en los cánones de la Iglesia se hallaba delineada la figura de lo que debía de ser un *buen sacerdote*. Podemos afirmar que, al menos durante estos años, los publicistas liberales prefirieron valerse de estos referentes para fundamentar su crítica, ya fuese por fines estratégicos, ya que el público al que estaban dirigidas sus obras era católico en su totalidad, o por motivo de sus convicciones religiosas, las cuales eran expuestas continuamente. Así, Pablo de Villavicencio, *El Payo del Rosario*, en un impreso de carácter bastante ríspido en el que denunciaba el exceso de lujo con el que vivían algunos eclesiásticos a costa del bienestar del pueblo, mencionaba dónde se encontraban los fundamentos de su crítica:

Para comprender esta verdad no necesito recurrir a las máximas heréticas del conde Volney, a las sátiras mordaces de Voltaire, al sistema impío de Diderot, ni a las doctrinas erróneas de Arrio, D’alambert [sic], Boulamgerm, Lutero, Calvino ni otros heresiarcas, a cuyas plumas han dado pábulo los malos sacerdotes: no señores, yo no peleo con armas vedadas. Las sentencias de los profetas serán mi

⁵⁰ Fernández de Lizardi, *Vigésimaquinta Conversación del Payo y el Sacristán*, México, 16 de diciembre de 1824.

morrión, la doctrina evangélica mi espada, y la razón natural mi escudo.⁵¹

En efecto, la crítica al clero del *Payo del Rosario* estuvo formulada a partir de consideraciones sobre la función sacerdotal tomadas de la misma cultura religiosa. Por ejemplo, para condenar los vicios de los malos eclesiásticos, solía valerse de una retórica que evoca las exhortaciones de los profetas del Antiguo Testamento a los sacerdotes que se desviaban de su misión: “vosotros, a la manera del buitre y la pantera, vivís de los gemidos del pobre”, les escribió en alguna ocasión,⁵² y en otra, citó las palabras de Ezequiel y de miqueas directamente.⁵³ Así como los profetas en la antigüedad habían denunciado la corrupción del sacerdocio por encargo de la divinidad, consideraba que a los escritores laicos de la época les asistía la misma autoridad, por lo que tenían el derecho, incluso la obligación, de denunciar el mal comportamiento de los clérigos:

¿Ven vds. cómo no son los filósofos, los masones, el Pensador, el Polar, ni el Payo del Rosario, los que los han ridiculizado a la vista de los sensatos, los que combaten vuestras simonías, los que vuelven por ese pueblo infeliz que habéis oprimido a merced de su ignorancia, sino el mismo Dios por boca de sus siervos, a quienes vosotros no podéis desmentir?⁵⁴

Entre abril y julio de 1826 Villavicencio publicó una serie de seis impresos titulados *Muerto que se le aparece al señor Provisor de México*, o simplemente *El Muerto*, en la que manifestó sus opiniones sobre los males que pesaban sobre el clero. La intención original de la publicación fue denunciar públicamente al Dr. Bucheli, provisor de la catedral de la ciudad de México, por haber mandado exhumar los restos del coronel José María Olaziregui, profanándolos de manera arbitraria, en la consideración del autor. El cadáver del militar se había enterrado en el convento de San Francisco en una ceremonia en la que sus compañeros de armas colocaron un guante dentro del ataúd como muestra de fraternidad, mismo que fue interpretado por algunos de

⁵¹ Payo, *Muerto*, 1826, núm. 4.

⁵² Payo, *Escarlatina*, 1825.

⁵³ “Sus sacerdotes [de Jerusalén] han cometido actos violentos violando mi ley, han profanado mis cosas consagradas...”, Ezequiel, 22:26. “Sus príncipes juzgan por cohecho, sus sacerdotes fallan por paga, sus profetas vaticinan por dinero”, Miqueas, 3:11. Ambos citados en Payo, *Muerto*, 1826, núm. 4.

⁵⁴ *Ibíd.*

los presentes como un símbolo masónico que evidenciaba la filiación tanto del coronel como de sus amigos a alguna de las logias que estaban condenadas por la Iglesia. El provisor mandó exhumar los restos de Olaziregui para retirar el guante con la obvia intención de hacer notorio que la Iglesia condenaba a la masonería y que sus afiliados quedaban separados de la comunidad de los fieles. Sin embargo, como lo apuntaba *El Payo del Rosario* en su publicación, el provisor no hizo ninguna declaración formal sobre el caso, pues no contaba con elementos para asegurar la filiación masónica del militar fallecido, de manera que, tras retirar la prenda en cuestión, mandó que el cadáver fuese regresado a su lugar de reposo.⁵⁵

Esta anécdota le sirvió al *Payo* para iniciar sus reflexiones sobre la situación en la que se encontraba el catolicismo en aquellos tiempos: qué cosas debían corregirse y qué reformas requería el sector eclesiástico. En el cuarto número de la publicación se despliega una crítica muy interesante al sacerdocio en la que se pueden encontrar los elementos característicos de la forma en la que los publicistas acometían la labor de enjuiciar al clero. El texto se compone de una reflexión introductoria en la que se contrastaban las diferencias entre los buenos y los malos sacerdotes; posteriormente, se justifica el derecho que tienen los creyentes católicos para denunciar los abusos de sus ministros religiosos, y finalmente, redondea sus argumentos con la mención de los problemas que acarrearaban los malos sacerdotes sobre el pueblo católico: al promover el fanatismo y la superstición para sacar provecho de su ignorancia; al explotar a los agricultores del país al exigirles el pago del diezmo; y al lucrar con la impartición de los sacramentos al pedir a los fieles contribuciones injustas, “simoniacas” y abusivas.

Tales abusos no sólo contrariaban los verdaderos fines del sacerdocio, sino que resultaban mucho más escandalosos en cuanto que contrastaban con la conducta de muchos clérigos que sí llevaban una vida acorde con su misión, en especial, aquellos que practicaban la caridad con los pobres y procuraban el bienestar común. Si este autor podía ser tan severo con los malos sacerdotes, también tenía la capacidad de elogiar las virtudes de los buenos:

El virtuoso sacerdote lleno de caridad ardiente, inflamado de un celo verdaderamente católico socorriendo al necesitado, persuadiendo con

⁵⁵ Payo, *Muerto*, 1826, núm. 1.

suavidad al libertino, y administrando a todos sin interés los tesoros y bienes de la Iglesia dejados por Jesucristo para el bien universal de las almas, hace la felicidad de los hombres; siembra en sus corazones la semilla pura del Evangelio, y contribuye a la moral de los pueblos y a la pureza de sus costumbres.⁵⁶

De tal manera el buen sacerdote cumplía con tres valiosas funciones: administrar esos “tesoros de la Iglesia” —con los que se hacía mención a los sacramentos y a la vida ritual que se vivían dentro de la Iglesia—, consolar espiritual y materialmente a los necesitados y contribuir a la educación de la sociedad. Cabe resaltar que si bien, esta manera de concebir la función sacerdotal muestra una innegable apertura hacia los valores ultraterrenos, tiende a valorar la presencia de los sacerdotes en la sociedad en cuanto que éstos ayudan a hacer mejor, más plena y feliz la vida de los individuos en el mundo presente. Por otra parte, en lo tocante a la educación y a la moralidad de los pueblos, el buen sacerdote debía trabajar a favor de las metas del Estado moderno. Se trataba pues, de una valoración en la que subsistían muchos de los elementos del pensamiento ilustrado que se actualizaba en medio de la cultura del primer liberalismo mexicano.

El contraste de lo anterior con lo que era posible decir sobre los malos sacerdotes en los medios impresos al inicio de la República Federal era notable. Del mismo *Payo* es la siguiente cita, tomada de un folleto en el que discute sobre la necesidad de retirarle al clero sus privilegios y sus ventajosas rentas, en el que además les reprocha a esos malos eclesiásticos su reticencia a aceptar sus errores, señalados por los publicistas y políticos liberales, así como su tendencia a buscar refugio en las autoridades y mal informar a la opinión pública para defender sus intereses:

El *mal sacerdote* que oye declamar contra las injustas exenciones que sufre el pueblo miserable a pretexto de religión, introducidas por el abuso [...] se dirige a las autoridades buscando apoyo a sus latrocinios. ¡Semidioses vagabundos! Que habéis vinculado vuestra holgazanería en los réditos de la preocupación, y que vivís narcotizados entre los inciensos de la veneración estúpida, descended de ese trono en que os ha colocado vuestra ociosidad y soberbia, descended a partir con el pobre pueblo los trabajos de la vida, que como a todo hombre os tocan.
57

⁵⁶ Payo, *Muerto*, 1826, núm. 4.

⁵⁷ Payo, *Escarlatina*, 1825.

Evidentemente la crítica iba dirigida en contra de los eclesiásticos que sacaban más provecho material del ejercicio de sus funciones, como los canónigos y los curas de parroquias ricas. Para hacer más notorio lo injusto de su situación privilegiada, les ponía como ejemplo a los “mil sacerdotes virtuosos, pobres, mal vestidos y fatigados con el enorme peso del trabajo que desempeñan dignamente las funciones de su ministerio”. Así, la mención de esos *buenos sacerdotes* servía para mostrar que la reforma eclesiástica era efectivamente posible, que se podía formar el tipo de clerecía que el pueblo católico deseaba tener, al mismo tiempo que resultaba eficaz para hacer más ominosas las acusaciones en contra de los eclesiásticos enriquecidos que se oponían a cualquier medida que afectara sus intereses materiales.

El contraste entre el buen y el mal sacerdote formó parte esencial del discurso crítico de esta generación de publicistas liberales en el México independiente. Siendo ellos mismos parte del laicado, de la feligresía mexicana, tenían una forma de justificarse en términos meramente religiosos para juzgar el desempeño de sus pastores, no obstante éstos no lo consideraran razón suficiente para que se valieran de la libertad de imprenta de esa manera. Para quienes compartían las opiniones del *Payo del Rosario*, la crítica que estaban recibiendo por entonces los eclesiásticos era muy merecida en vista de su mala conducta y del “escándalo de sus vicios”, causantes de la pérdida de prestigio que sufrían los ministros religiosos. Nada tenía que ver ese supuesto *odio anticlerical* que se les imputaba desde los púlpitos y en las publicaciones proclericales a escritores como Fernández de Lizardi, *El Polar* o al mismo *Payo*. Ellos, decía el autor —y no se cansaba de repetirlo— respetaban la sagrada investidura del sacerdocio, sin embargo no se detendrían en combatir sus vicios, ambiciones y abusos, más aún si eran en perjuicio del pueblo.⁵⁸ En el mismo sentido se expresaba Fernández de Lizardi:

Los señores eclesiásticos, por su alto carácter y sagrado instituto, son acreedores a nuestra consideración y respeto; pero éste tiene sus límites. Al eclesiástico sabio, virtuoso y patriota debemos colocarlo sobre las niñas de nuestros ojos, pero al revoltoso, al que abusa de su ministerio para sacrificar a sus hermanos, al traidor infame que tratare de vender su patria: ahorcarlo, ahorcarlo y breve.⁵⁹

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Fernández de Lizardi, *Vigésimaquinta Conversación del Payo y el Sacristán*, México, 16 de diciembre de 1824.

En los escritos liberales de estos años, el ministerio religioso siempre aparece como algo sagrado, como una investidura respetable que se merece la consideración y la caridad de los feligreses. Eran los vicios de los malos clérigos los que se denunciaban y los que los convertían en objeto del desprecio público. Así, se pone de manifiesto un modelo bipolar que enfrenta al buen con el mal sacerdote. En estos rasgos de la crítica al clero se hace patente de nueva cuenta el modo en el que los escritores de la época se asumían como formadores de la opinión pública: a partir de su proclamado compromiso con la nación se daban por autorizados para denunciar ante el público a todo aquél que, según su parecer, atentara contra el bienestar general. La condición eclesiástica no quedaba exenta de tal escrutinio ante la opinión. Además, como queda resumido en la anterior cita de Lizardi, se proporcionaba a los lectores los criterios para que ellos mismos juzgaran el comportamiento de los ministros religiosos. La virtud, la caridad y el patriotismo serían los principales rasgos que distinguirían al buen del mal sacerdote. El primero hacía honor a la religión y a su ministerio cuando trabajaba en beneficio de la patria y de la felicidad de los ciudadanos, mientras que el otro, movido por la ambición y por el vicio, terminaba por confundir a los feligreses, engañándolos bajo el velo de religión para ponerlos a merced del enemigo.

La amenaza de un posible intento de reconquista española fue un elemento utilizado reiteradamente por la publicidad liberal para apresurar las transformaciones que requería el sector eclesiástico. En vista de ese eventual peligro, se le exigían mayores muestras de patriotismo a los clérigos, considerando la importante influencia que ejercían sobre la conciencia cívica de la población; mediante ella tenían la posibilidad de fomentar el nacionalismo mexicano o, por el contrario, de revivir sentimientos de sumisión ante la tiranía de Fernando VII.⁶⁰ Además, estaban llamados a colaborar en la tarea urgente de construir las instituciones políticas que demandaba la nación, que hiciesen realidad las promesas de libertad e igualdad ofrecidas a los ciudadanos por el sistema republicano. Así, los escritores liberales estaban impulsando una concepción sobre el rol político y social del eclesiástico que se asemejaba a la propuesta por los ilustrados españoles —y posteriormente por los liberales

⁶⁰ *Ibíd.*

doceañistas— en cuanto que se les exhortaba a comportarse como servidores del Estado, pero que vinculaba esa función a las metas más urgentes que debía alcanzar la nación mexicana: la consolidación de su independencia y de la república.

La renuencia que mostraban los clérigos para sujetarse a los dictados de la autoridad civil, que estaba apoyada por los fueros de que gozaban desde el pasado colonial y que fueron refrendados por la legislación de 1824, era inaceptable para quienes estaban convencidos de que la igualdad republicana debía convertirse en una realidad palpable para que se pudieran consolidar las instituciones del Estado mexicano. Los miembros del clero deberían sujetarse al dominio de las leyes de igual forma que todos los ciudadanos, y dejar de constituir un estamento especial que disfrutara de un tratamiento jurídico privilegiado, con sus tribunales particulares en los que, como se les acusaba, sus crímenes eran juzgados discrecionalmente por los miembros de su propia corporación.

Si bien, los publicistas liberales comprendían que todo ello se trataba de un conjunto de concesiones que las leyes mexicanas habían heredado del marco jurídico hispánico y que deberían de ser reformadas desde la autoridad del Estado, no dejaron de percibir que la tendencia histórica del clero había sido allegarse a esos privilegios, y que en la situación presente haría lo posible por salvaguardarlos. Esa tendencia debía ser evidenciada ante la opinión para comprender el problema en toda su magnitud, como lo hiciera Anastasio Cañedo en un folleto de 1825, *La voz de la libertad pronunciada en Jalisco* que firmó bajo el pseudónimo de “El enemigo de las cosas a medias”, después de que el clero de Jalisco lograra salir adelante en la querrela sobre la aplicación del artículo 7° de la Constitución de ese estado:

Los sacerdotes de todas las naciones y de todos los siglos, siempre y por siempre han querido formar en los estados jerarquía distinta y regirse por reglas muy diversas de las que gobiernan la masa del pueblo. Siempre han querido dominar a todas las autoridades temporales, porque haciendo descender la suya desde el empisto han pretendido colocar sobre todas las otras.⁶¹

⁶¹ Enemigo, *Voz*, 1825. Celia del Palacio atribuye la autoría de este folleto a Cañedo: Palacio, *Disputa*, 2001, 379- 380. Previamente, Brian Connaughton lo comentó en relación a la serie de impresos en los que se apoyó el derecho del estado soberano de Jalisco a ordenar la organización eclesial. Connaughton, *Ideología*, 1992, pp. 195 – 196.

Colocarse por encima de la sociedad y gozar de leyes particulares, además de constituir una corporación que producía un fuerte espíritu de adhesión entre sus miembros, eran algunos de los rasgos que caracterizaban a la clerecía y que fueron denunciados en los impresos liberales con la intención de promover la idea de la urgente necesidad de una reforma eclesiástica que fuese ejecutada desde la potestad civil. El *espíritu de corporación*, una de las trabas al avance de la modernidad legado del antiguo régimen, era opuesto a las aspiraciones de igualdad de todos los individuos ante la ley y de unanimidad de la voluntad general y de la opinión. Generaba intereses particulares que muchas veces eran contrarios a los de la sociedad en su conjunto, alrededor de los cuales se unificaban las voluntades y las inteligencias de los agremiados, conformando, de tal modo, un solo espíritu: “todos los que lo componen no hacen más que una sola persona, y por eso una es su voz, uno su entendimiento, uno su interés”, decía Cañedo con respecto a ese vínculo que se mantenía vigente en instituciones como el ejército y la Iglesia, pero que estaba revestido por el manto de lo sagrado en el caso de la última, lo que le daba una fuerza muy grande.

Esta primera generación de liberales mexicanos tenía entre sus miras abatir la fuerza de las corporaciones y de su *espíritu de partido*, que dividía las opiniones y afectaba la salud de la nación; que contradecía al modelo ideal de una sociedad formada por individuos; y que en el plano de lo práctico, ante la presencia de un gobierno débil, preservaba los privilegios sociales del pasado. Por tanto, podemos considerar esta oposición a la persistencia de estamentos como uno de los componentes esenciales de la crítica liberal en contra del clero: para escritores como Cañedo, Fernández de Lizardi y Villavicencio el sector eclesiástico se conducía bajo la inercia del orden estamental del pasado, por lo cual no embonaba con los principios ni las prácticas republicanas. Ese sería un primer elemento a tomarse en cuenta para atender más de cerca los motivos de la crítica de los liberales al clero.

A lo anterior hay que agregar que el carácter sagrado del ministerio sacerdotal, su función de guía espiritual de la sociedad, así como la veneración y obediencia que le tributaba el pueblo, convertían al clero católico en algo más que una de tantas corporaciones cuyos privilegios había que limitar. Como explica René Rémond, el clero constituye una categoría de individuos

diferenciada del pueblo creyente, “formado por hombres reclutados, educados y ordenados para que ejerzan un ministerio específico y dispongan de una autoridad moral superior, para que vivan apartados de los demás hombres y constituyan dentro de la sociedad un grupo aparte”. En la base de toda forma o expresión de anticlericalismo se encuentra una actitud de oposición a la existencia misma de una clase social de tales características; tal oposición se exaspera cuando se rechaza que el clérigo ejerza influencia sobre el comportamiento de los creyentes en aquellas cuestiones que van más allá de los asuntos meramente religiosos, en particular, sobre sus concepciones del orden político y social.⁶²

Es evidente que este último elemento, que Rémond considera “probablemente irreductible” en todas las formas de anticlericalismo, se hallaba presente entre las principales preocupaciones del pensamiento liberal mexicano. Mediante la instrucción religiosa y el poder del púlpito, los eclesiásticos moldeaban las nociones básicas de la población sobre el sentido de la vida social y de obediencia a las autoridades civiles. Los publicistas liberales no querían anular esta importante función que ejercía la Iglesia en México, sino ponerla al servicio de los intereses de la Nación, evitando que se desviara por canales incorrectos, como los que seguían los partidarios de la monarquía y del retorno a la dominación ibérica. Además, en sus impresos también se encontraban señalamientos sobre otros de los elementos constitutivos del estado eclesiástico: principalmente, el hecho de constituirse como un grupo aparte de la sociedad y el peligro que corría ésta frente a una corporación que concentraba la autoridad espiritual sin restricciones. Los publicistas se mostraron muy críticos con respecto a estas cuestiones, pero las manejaron de una manera igualmente cuidadosa —por muy heterodoxa que pudiese parecer a primera vista— moviéndose siempre dentro de los contornos del dogma católico.

Esto le confiere un cariz particular a la crítica clerical de esta generación de escritores públicos en relación con la que se formularía en décadas posteriores: ellos compartían con el resto de la sociedad la creencia de que el sacerdocio constituía, en esencia, una institución sagrada, un ministerio

⁶² Rémond, “Anticlericalismo”, 1987.

encomendado por Jesucristo a la Iglesia. En ese sentido reconocían la superioridad espiritual del clero, pero ese reconocimiento lo condicionaban en función del uso que éste hiciera con dicha autoridad, de que no abusara de ella y que, en todo caso, la utilizara a favor del pueblo. Si por el contrario, lo que imperaba eran los abusos, habría que buscar la forma de corregirlos, y para ello, se necesitaría conocer sus causas. Como lo expresara un autor anónimo, con respecto a la necesidad de denunciar los excesos del clero:

Quando se trata de una reforma se debe probar su necesidad y utilidad, lo cual es imposible sin referir los abusos, y éstos no se pueden expresar sin manifestar, a lo menos en lo general, sus autores, por respetables que sean, perdieron su derecho al respeto de esta clase desde que abusaron de ella, para los objetos contrarios al bien común.⁶³

Convencido en esta lógica de que se necesitaban señalar los abusos del clero y entender sus causas para evitarlos, a comienzos de 1827 Fernández de Lizardi publicó en su *Correo Semanario de México* un artículo sobre el celibato clerical, en el cual explicaba la relación que tenía el voto de castidad con el arraigo de lo él llamaba “orgullo sacerdotal”, con el espíritu de corporación del clero, y los muchos males que se habían derivado de ello. A lo largo de sus publicaciones, *El Pensador* abordó el asunto del celibato desde varias perspectivas. En cuanto a sus fundamentos históricos, repetía la argumentación manejada por los canonistas europeos que, a partir de una postura crítica, señalaban que, en sus orígenes, el celibato sólo había sido un consejo evangélico para quien quisiera ponerlo en práctica, pero que la Iglesia lo transformó en un voto obligatorio para todos sus clérigos. Desde el punto de vista de la moral, resaltaba los riesgos espirituales que corrían las personas que lo aceptaban sin estar preparadas para cumplirlo. Y finalmente, al abordarlo como un problema social y político, consideraba que la obligatoriedad del celibato tuvo como propósito aumentar la distancia entre los eclesiásticos y la sociedad, al darles un aura de virtud que servía para ganar la veneración del pueblo:

La fama de santidad, y las ventajas reales derivadas de ella [...] contribuyeron mucho a la propagación voluntaria del celibato eclesiástico, y no poco el deseo natural de los pontífices romanos de aumentar su autoridad. Cada uno consagra su voluntad a la corporación de que se reconoce miembro, y desea con ansia la elevación del jefe

⁶³ El Copiador, “Comunicado”, en *Correo Semanario de México*, 25 de abril de 1827.

que hace veces de cabeza moral. Mira los intereses comunes como propios, creyendo que: cuanto más honra, más poder y más riquezas tenga la cabeza de una corporación, tanto más han de refluir estas ventajas en cada uno de los miembros. Los pontífices romanos conocieron esta verdad, y prepararon poco a poco la elevación extraordinaria de los papas del siglo xi y siguientes, comenzando con la protección del celibato clerical que multiplicaba los agentes de las máximas ambiciosas disimuladas con el vestido de virtud.⁶⁴

El celibato, pues, se trataba pues de un mecanismo que reforzaba la lealtad y disciplina de los sacerdotes a sus jerarcas y que hacía más estrechos los vínculos entre todos los clérigos, al asumirse como una clase distinta con respecto al resto de la sociedad, formada por individuos que estaban desprendidos de lazos familiares y que podían ostentar de su castidad como signo visible de una calidad moral superior. Desafortunadamente, como la historia lo había demostrado, esta pretensión de superioridad dada por la continencia sexual se había combinado con la ambición de riquezas y de autoridad sobre las cuestiones temporales, dando como resultado un clero engreído, movido por intereses contrapuestos a los de la sociedad civil. Tal actitud era condenable desde el punto de vista moral, más aún si se tomaba en cuenta lo que al autor le parecía el hecho irrefutable de que la mayor parte de los sacerdotes no respetaban sus votos de castidad: “los clérigos son hoy más cautos, pero no más castos”, decía, pues se habían vuelto muy hábiles para simular que vivían célibes cuando muchos de ellos tenían concubinas e incluso hijos ilegítimos, con los consecuentes problemas sociales que ello acarrea.

El tratamiento del asunto del celibato religioso por parte de Fernández de Lizardi resulta muy interesante pues, como mencionábamos, lo abordó desde diferentes perspectivas a través de sus periódicos. En lo que se refiere a su manera de dimensionarlo desde el punto de vista político se puede apreciar la influencia de las opiniones de Juan Antonio Llorente, cuya obra, *Retrato político de los papas*, se estaba reproduciendo en las páginas del *Correo Semanario de México* en las mismas fechas en las que apareció el artículo sobre el celibato clerical. Llorente sostenía en dicha obra que la ley de continencia había aislado a los sacerdotes de la vida de la sociedad civil, de manera que “careciendo del amor de esposas e hijos, lo adquieren a su

⁶⁴ Fernández de Lizardi, “Concluye el artículo sobre el celibato clerical”, en *Correo Semanario de México*, 2 de mayo de 1827.

corporación”, y de ahí su deseo de enriquecer a la Iglesia y su tendencia a favorecer un orden legal que protegiera sus intereses aunque perjudicara al del resto de la sociedad.⁶⁵ La coincidencia de opiniones entre Fernández de Lizardi y Llorente permite notar que durante la época la cuestión del celibato se estaba discutiendo en los ambientes liberales del mundo hispánico bajo los mismos criterios y preocupaciones políticas y eclesiológicas. Se trataba de un problema abordado por teólogos y canonistas de otras épocas y que para entonces fue replanteado a partir de los principios de un liberalismo que subrayaba la preeminencia de los derechos civiles del pueblo y las atribuciones de la autoridad temporal frente a las pretensiones y abusos del clero.

El problema del celibato religioso presentaba otras aristas además de la de un asunto de política clerical que tenía consecuencias sobre el orden social; también se presentaba como una cuestión de disciplina eclesiástica, que incluso tenía repercusiones de tipo moral, al que se le habían dado diferentes respuestas a lo largo de la historia. En su artículo sobre el celibato de 1827, Fernández de Lizardi incluyó algunas consideraciones al respecto: Cristo nunca prohibió a sus apóstoles — los primeros obispos — que se casaran ni que vivieran en celibato. Por tanto, en los primeros siglos de historia de la Iglesia el matrimonio de los ministros era bien visto e incluso aconsejado por los primeros padres, por los obispos, etc. Además, la propuesta de convertir el celibato en obligación para los sacerdotes fue rechazada en el Concilio de Nicea, uno de los que gozaban de mayor respeto entre los historiadores eclesiásticos que mantenían una postura crítica frente al papado. A finales del siglo IV comenzó a ganar simpatías y para el XI, en la época del papa Gregorio VII, terminó por establecerse como se le conocía hasta la fecha.⁶⁶ Se trataba pues, de un punto de la disciplina interna de la Iglesia que fue introducido tardíamente en la historia, al que podía dársele marcha atrás en cualquier momento: en vista de los inconvenientes que producía, lo más deseable sería era su abolición.

⁶⁵ Juan Antonio Llorente, “Papas”, en *Correo Semanario de México*, 10 de enero de 1827. Estas consideraciones de Llorente sobre el celibato clerical salen a partir de su explicación sobre la historia del Concilio de Nicea del siglo IV en el que se discutió la cuestión sin llegarse a un acuerdo.

⁶⁶ Fernández de Lizardi, “Sobre el celibato clerical”, *Correo Semanario de México*, 25 de abril de 1827.

Una exposición más detallada de la postura de Lizardi sobre los aspectos morales del celibato religioso fue desarrollada en la primera época de su periódico *Conversaciones del Payo y el Sacristán*, en los números que se publicaron entre octubre y noviembre de 1824. En esa ocasión el autor se concentró en el problema que representaba el voto de castidad perpetua para las mujeres que ingresaban en la vida conventual, pero conforme avanzaba en su disertación hizo extensivas sus opiniones a la cuestión del celibato religioso en general, manifestando todas sus objeciones sobre su imposición obligatoria a los sacerdotes. La postura de Fernández de Lizardi consistía en que el voto de continencia era extremadamente difícil de cumplir, dada la tendencia de la naturaleza humana a buscar la satisfacción de sus impulsos y deseos de índole sexual, siendo muy pocas las personas que contaban con una auténtica disponibilidad y con la fortaleza necesaria para vivir en celibato. La gran mayoría de los hombres y mujeres del estado religioso no contaban con tal disposición, de manera que se producían todos los problemas y desórdenes que cada día daban motivo de escándalo. En breve, la Iglesia se había equivocado al convertir la continencia de los religiosos, en un voto obligatorio, cuando en los primeros siglos del cristianismo no había pasado de ser un consejo para quien quisiera libremente tomarlo.

Una variante del mismo problema: el celibato femenino

Siguiendo fiel a su manera de tratar los asuntos que presentaba al público, *El Pensador* emprendió la crítica al celibato religioso tratando de tomar en cuenta todas las facetas del problema, anticipando así las objeciones que podían hacerse a su argumentación. Para ello le resultó muy útil el formato de las *Conversaciones*, que se ajustaba al modelo muy socorrido en la época por los publicistas, de los diálogos entre dos personajes que sostenían una entretenida plática para analizar alguna cuestión del momento, ya fuese que discreparan o coincidiesen sobre ella. A través de este formato, Lizardi fue tocando los temas de la vocación de los religiosos al celibato, del papel de la gracia en el cumplimiento del voto, de las consecuencias espirituales que sufría la persona que no lo respetaba y el cuestionamiento al enorme valor que la Iglesia le confería a la continencia. El formato también le sirvió para dar respuesta a un

impreso clerical que polemizó con sus opiniones. Así, el autor le dio sustento a la postura que él y otros escritores como *El Polar* mantenían sobre la conveniencia de modificar el régimen del celibato religioso;⁶⁷ una reforma a la disciplina eclesiástica que debía ser llevada a cabo por la autoridad civil.

Fue precisamente a partir de la referencia a tal asunto que el tema apareció en el periódico de Lizardi. En la *Decimacuarta conversación*, del 13 de octubre de 1824, el *payo* y el *sacristán* comentaban una noticia publicada en *El Sol* sobre una ley propuesta en Colombia para que las mujeres que quisieran profesar de monjas no tuvieran que hacer voto perpetuo de castidad, sino que lo renovarían cada tres o cuatro años, con el propósito de evitar que “haya monjas arrepentidas”, mujeres sumidas en la culpa y el desconsuelo al descubrirse incapaces de cumplir con un compromiso tan grande. Los dos personajes del periódico coincidían en lo acertado de la iniciativa y esperaban que pronto se formulara una reforma de ese tipo en México.⁶⁸ En los siguientes números de la publicación el autor desarrolló una puesta en escena entre ambos y un tercer personaje, *Rosita*, la hija del *payo*, a través de la cual se discutía sobre los riesgos e inconvenientes del voto perpetuo de castidad y el problema de la culpa que producía su cabal cumplimiento, para llegar a la conclusión de que el estado propio y más recomendable para las mujeres era el del matrimonio.

Rosita, una adolescente que acababa de llegar a la ciudad de México, tenía el propósito de ingresar a la vida religiosa, pero el *sacristán* y su tío logran persuadirla de que rectificara su decisión, mediante una serie de consideraciones sobre la vocación femenina como las siguientes: “Dios no creó a las mujeres para monjas, sino para casadas”, pues su principal función era formar familias y encargarse del cuidado de los hijos. Además, el matrimonio proporcionaba los medios para que la mujer se realizara espiritualmente por medio del cumplimiento de una serie de labores que podía llevar a cabo con agrado y de un reconocido beneficio social. “El matrimonio es sacramento y grande, y el celibatismo religioso no lo es. El matrimonio da una nueva gracia

⁶⁷ Palacio, *Disputa*, 2001, p. 399.

⁶⁸ Fernández de Lizardi, *Decimacuarta conversación del payo y el sacristán*, 13 de octubre de 1824.

especial; el voto de castidad añade gravamen sin dar gracia”.⁶⁹ Ante el supuesto comúnmente aceptado de que el voto otorgaba una gracia especial para poder cumplirlo, Lizardi pensaba que “la gracia nos ayudará a moderar nuestras inclinaciones naturales para que no declinen hacia el vicio, pero no pueden quitárnoslas”. Era una contradicción pensar que la gracia, fuerza dada por Dios para cumplir sus designios podía desaparecer un impulso que había sido puesto en nuestra naturaleza por el mismo Creador.⁷⁰ Por tanto, Lizardi cuestionaba la tradicional concepción sobre el papel de la gracia, pues pensaba que se estaba exagerando su potencial de acción.

El sentido del mandamiento consiste en ordenar las inclinaciones naturales de los seres humanos, evitar que conduzcan al vicio y a los excesos, no en negarlas o suprimirlas; el estado de vida adecuado para dejarlas libres es del matrimonio, institución tan digna, además de accesible para la mayoría de los humanos, al punto que el mismo Cristo la había elevado a la categoría de sacramento. La Iglesia proclamaba que el celibato era un estado de perfección, medio por el cual atraía a las mujeres a ingresar a la vida conventual, pero había que tomar en cuenta las dificultades que representaba su cumplimiento: “el estado de castidad es el más perfecto; pero no siempre lo más perfecto es lo más conveniente”. La continencia de los religiosos había sido recomendada en la Sagrada Escritura, pero no cualquiera podía cumplirla, menos aún las jovencitas que desconocían el terrible peso que deberían soportar el resto de sus vidas, como lo demostraba la historia de tantas mujeres que sufrían por no respetarlo de manera íntegra:

Los fantasmas agradables no se apartan de su imaginación, hasta dormida la persiguen; la naturaleza obra, su entendimiento se confunde, su corazón se comprime al advertir que todos los días ofende a Dios, aunque no sea un pensamiento consentido, que es una esposa adúltera de Jesucristo, que es una sacrílega recibiendo su cuerpo indignamente, y por último que es una réproba, una precita ...⁷¹

Tales eran las manifestaciones de la culpa que atormentaban a las religiosas que no contaban con una auténtica vocación al celibato, que al

⁶⁹ Fernández de Lizardi, *Vigésimaprima conversación del payo y el sacristán*, 20 de noviembre de 1824.

⁷⁰ Fernández de Lizardi, *Vigésima conversación del payo y el sacristán*, 17 de noviembre de 1824.

⁷¹ Fernández de Lizardi, *Decimosexta conversación del payo y el sacristán*, 22 de octubre de 1824.

parecer del *Pensador* eran la mayoría. La opinión de Lizardi con respecto a este punto consta de dos elementos, ambos inspirados en las bases de la moral sexual católica: primero, como punto de partida del análisis, se deja asentada la concepción tradicional de la moral católica sobre la debilidad de la carne y el principio de que todas las faltas de ese tipo no tienen parvedad de materia: se peca en contra del sexto mandamiento lo mismo con el acto que con el pensamiento. El segundo elemento es una concepción positiva sobre la práctica religiosa, muy a la manera de la visión del catolicismo que generada por la ilustración y retomada por el ideal del primer liberalismo de búsqueda de la felicidad social e individual. De tal forma, en la conjunción de ambos elementos, la concupiscencia como un impulso a controlar y la religión como un medio para mejorar la vida terrena, la solución adecuada al problema estaría en un estado de vida en el que se pudiera poner freno a los excesos de la concupiscencia y que al mismo tiempo procurara la felicidad de los individuos, tal y como lo era el sacramento matrimonial. El celibato, al contrario, no cumplía con esa segunda condición, pues se volvía un tormento para quienes no podían cumplirlo: “la religión que es consuelo, confort y perdón, se vuelve terrible para esas personas, con la imagen de un Dios justiciero y severo que las castigará”.⁷²

El autor consideraba tres salidas posibles a esta problemática: la primera, conservar el régimen de celibato tal y como era practicado, aunque sólo fuese accesible para muy pocas personas. La segunda, que los votos del monacato femenino se hicieran temporales, renovándose por libre aceptación de las monjas; y el tercero sería la abolición de la obligatoriedad del celibato, tanto para los hombres como para las mujeres entregados a la vida religiosa. Tal reforma sobre la disciplina eclesiástica promovería una mejora sustancial en la moralidad del clero, pues bajo el sistema vigente sólo se promovía la simulación de “muchos que toman el sacerdocio, pero que falsamente hacen voto de castidad, siendo además malos hombres, mientras otros buenos se abstienen de hacerlo porque honestamente reconocen que no podrán cumplir con tal obligación”. En el estado religioso se presentaban muchos males, como la coerción ejercida sobre un importante número de jóvenes que, sin contar con

⁷² Fernández de Lizardi, *Decimacuarta conversación del payo y el sacristán*, 13 de octubre de 1824.

una genuina vocación, eran forzados por sus familiares a profesar los votos religiosos. Por lo demás, al autor le parecían respetables todas las instituciones religiosas, pero urgía realizar esos cambios:

De todo lo dicho no se puede inferir que El Pensador aborrece el estado religioso, ni menos el de castidad como usted falsamente ha dicho [...] lo que este autor aborrece y detesta es la opresión, violencia y tiranía a que se hallan reducidas algunas pobres monjas, por haber hecho con indiscreción unos votos que Dios no les mandó [...] No se opone el Pensador a que haya vírgenes ni castos: séanlo enhorabuena los que recibieron de Dios esa gracia tan particular; pero no lo sean cuantos engañados por el fanatismo, seducidos por el interés y amenazados por la fuerza, abrazan un estado para el que no fueron llamados. Corresponda enhorabuena a la vocación de Dios el que se halle asegurado de ella.⁷³

La crítica que estaban formulando los publicistas liberales, tanto al sacerdocio como a la vida conventual, pretendía cubrir los diferentes aspectos de la cuestión eclesiástica de la manera más completa posible. Por ello, además de la denuncia de los abusos de los clérigos y de la presentación de lo que ellos consideraban las soluciones más racionales y efectivas, querían mostrar, siempre que lo permitiera la ocasión, que en sus disertaciones se examinaban las causas del problema a la luz de la razón y de las evidencias empíricas que encontraban en sus observaciones. Además, buscaban apoyo para sus argumentos en la autoridad de los pensadores más prestigiados del catolicismo de las diversas épocas de la historia. Esta manera de construir disertaciones fue aplicada por los escritores públicos en el tratamiento del carácter corporativo del clero y del celibato religioso, dos problemas que fueron vinculados entre sí para dejar de manifiesto que las instituciones eclesiásticas requerían de una pronta reforma.

El problema de la razón frente a la fe

Durante los últimos meses de 1826 y los primeros del año siguiente circuló en la ciudad de México un periódico que, desde su título y epígrafe se manifestaba como un reto publicitario lanzado a los teólogos de la Iglesia, y que desde la

⁷³ Fernández de Lizardi, *Vigésima conversación del payo y el sacristán*, 17 de noviembre de 1824.

aparición de su primer ejemplar causó la preocupación del clero.⁷⁴ Se trataba de *Hay va ese hueso qué roer y que le metan el diente*, publicación alrededor de 10 ejemplares editados en la imprenta de Martín Rivera que utilizó como epígrafe la frase de Voltaire “Nuestra ignorancia hace toda su ciencia”, como una evidente señal de beligerancia. El objetivo del periódico era combatir los errores que se habían inculcado al pueblo bajo el manto de la religión. Así, el autor (o autores) presentaban su empresa editorial como una más de las trincheras desde la que los *filósofos* defendían los verdaderos principios del catolicismo frente a la mentira consagrada por el clero y sus *teólogos* para “mantenerse en la prepotencia en que los había puesto la estupidez de los pueblos”. Se combatirían todas las imposturas con las que se había conseguido ese engaño: supersticiones, falsas devociones, milagros apócrifos y todo género de fábulas que se habían presentado como verdaderas para afianzar el estado de dominación sobre la sociedad. El método del que se valdría para librar esa batalla sería la reivindicación del uso de la razón, don concedido por el Creador a los hombres para alcanzar la felicidad en este mundo y para discernir entre el error y la verdad:

La razón se nos dio por guía en el sendero de la vida para distinguir lo justo de lo injusto, la virtud del vicio, lo que nos aprovecha de lo que nos daña: pero habiendo consentido en someter esta razón a la dirección ajena sin examinar los fundamentos de esta donación que se nos exigía, diciendo ser para nuestra felicidad, nos despojamos del presente más grande y necesario con el que el hacedor del hombre nos dotó. Desde entonces dejamos de ser razonables, pensamos como se quiso que pensáramos, obramos como se mandó que obráramos y todas nuestras acciones quedaron sometidas a la voluntad, antojos y caprichos de los mas astutos y atrevidos impostores que apoderándose del hombre desde la cuna hasta depositarlo en el sepulcro, clasificándolo a la manera de Lineo, por clases y especies, el género humano quedó reducido al rango de los rebaños de ovejas.

Efectivamente, podemos considerar al *Hueso* como una defensa del uso de la razón y de la crítica sobre los diversos aspectos que habían constituido el orden religioso heredado al México independiente, un orden fraguado en la historia del catolicismo desde hacía muchos siglos. En ese sentido, las materias contenidas en la obra y el enfoque que se le daban eran las mismas

⁷⁴ Hay una breve referencia sobre *El Hueso* en la que se mencionan estos datos en el periódico de Bustamante, *Voz de la Patria*, del 30 de abril de 1830.

que ocupaban a la crítica religiosa de la cultura política liberal, tal y como la manejaban otros publicistas de la época: historia del cristianismo, análisis de los fundamentos de la disciplina eclesiástica, y una crítica al estilo dogmático y autoritario con el cual el clero defendía la supuesta inmutabilidad del orden vigente en la Iglesia. Nuevamente, muy al estilo de la publicidad liberal, los intereses corporativos y las ambiciones del clero aparecen como el factor decisivo que incidió, a lo largo de la historia, en la configuración de las normas eclesiásticas. Siempre que se abría la discusión sobre algún punto difícil que dividiera las opiniones en los concilios o en las disputas entre obispos y autoridades civiles, terminaba por imponerse la postura que favoreciera más la consolidación del poder eclesial.

Después, esas decisiones se presentaban bajo el aspecto de sentencias inobjetables y se les cuidaba del mismo modo al que se preservaba el dogma y a la revelación, misión en la que estaban involucrados todos los miembros del clero en sus respectivas jerarquías: los especialistas, resguardando ese orden de la crítica de la nueva intelectualidad, los clérigos que estaban en contacto con la sociedad, enseñándolas como verdades incuestionables a través del púlpito. Por tanto, una de las cosas en las que más se empeñaba la publicación era en denunciar lo que sus autores consideraban la arbitrariedad y la falta de racionalidad de esos procesos de toma de decisión, así como en la manera en que se defendían de la crítica, tanto de la que realizaron algunos hombres en el pasado, como la que estaban haciendo los partidarios de la racionalidad moderna en aquel entonces. Una vez que había quedado abierta la discusión pública de los asuntos religiosos, todos estos aspectos quedaban expuestos al escrutinio de los liberales. Ellos estaban muy interesados en demostrar, por una parte, el bajo perfil de los argumentos que manejaban los guardianes de la ortodoxia cuando se trataba de proteger sus intereses y, sobretudo, su manera sistemática de cubrirlos bajo la autoridad. Se trataba, al mismo tiempo, de una crítica al desempeño de la intelectualidad del clero, forjada en la estructura de saberes de la época, educados en instituciones para formarse en las profesiones más prestigiadas del momento: teólogos, canonistas, legistas, y que ocupaban los principales cargos destinados para el ejercicio de la profesión: canonjías, curatos importantes y plazas de asesoría en los

obispos.⁷⁵ Frente a esta intelectualidad oficial se levantaba la figura del *filósofo*, con la que se quería encarnar al hombre que, sin importar cual fuese su nivel de formación académica, estaba abierto a las luces del siglo, y se valía de la razón para analizar los problemas que se presentaban en su entorno.

Las discusiones de *El Hueso* frente a los papeles clericales que salieron a su encuentro fueron una reedición más de la querrela publicitaria entre el *filósofo* y el *teólogo* durante la segunda mitad de la década de 1820. A lo largo de estas discusiones aparecen datos interesantes sobre el significado que tenían esas nociones en medio de la deliberación pública sobre religión. El vocablo *filósofo* tenía sobretodo un sentido de innovación, de confrontación con las convenciones del saber y del poder; cuando algún escritor se asumía como tal era evidente que buscaba provocar los escrúpulos de sus contrincantes, pues jugaba con las distintas connotaciones que producía la palabra. Por un lado, en su sentido tradicional, ésta se refería al individuo que estaba versado en la historia y en los métodos de la filosofía, que conocía los procedimientos de la lógica y que sabía aplicarlos a la resolución de cuestiones de cualquier género: políticas, religiosas, morales, etc.; en ese sentido los graduados de las profesiones oficiales eran filósofos. Un segundo significado tenía una fuerte carga peyorativa, pues hacía referencia directa a los ilustrados del siglo anterior, a los que se acusaba de haber producido la descomposición de las costumbres, sembrado el odio a la religión y preparado la revolución francesa. Finalmente, la palabra representaba motivo de orgullo para todos los que, en alguna medida, se afiliaban al racionalismo moderno y a las concepciones políticas y religiosas vinculadas con él.⁷⁶

Así, los publicistas liberales de 1820 que se firmaban como filósofos jugaban con esas dos acepciones de la palabra. Así procedió el autor de *El Hueso*, cuando se le pidió explicar porqué se firmaba como *el filósofo*, a lo que contestó que fue simplemente un recurso humorístico, cargado de ironía, para burlarse del temor que causaban los tan llevados y traídos filósofos: “¿no era muy natural que cuando se hablaba de las gerundiadas de nuestros sermoneros, de sus frías declamaciones y de sus rabiosas invectivas contra los

⁷⁵ Aguirre, *Mérito*, 2003, pp. 70 – 83.

⁷⁶ García, *Cortes*, 1998, pp. 107 – 109.

filósofos, no era muy natural, muy justo y puesto en regla el firmarse filósofo?⁷⁷ Al mismo tiempo, el autor se deslindó de la connotación revolucionaria y antirreligiosa que llevaba el término; no era de esa clase de filósofos ni pretendía defenderlos. Sin embargo, no decía quienes eran esos tales filósofos a quienes él mismo rechazaba, entre los que es de suponer que debiera encontrarse Voltaire, cuyas palabras había colocado como epígrafe de su publicación.

En breve, el término *filósofo* era empleado para proclamar el uso de la razón sobre las materias religiosas, la cual había sido abandonada por los profesionales de la teología y de los cánones, pues no aplicaban todo el rigor crítico de la filosofía a sus materias. Ellos la usaban de una manera más simple: “ustedes creen ser filósofos por sólo haber sido buenos cristianos y por haber sometido sus entendimientos a las luces reveladas, entre las cuales y las naturales no hallaban contradicción alguna, que es lo que constituye ser filósofos según ustedes”. Así, en la discusión religiosa que se sostuvo en la primera República Federal, algunos términos del lenguaje político del primer liberalismo español se mantenían vigentes, conservando más o menos las mismas connotaciones, como fue el caso de los vocablos *filósofo* y *teólogo*. Con éste se hacía referencia, como ya vimos, tanto a los especialistas en teología como a los canonistas, historiadores y a todos los profesionistas de materias relacionadas con las ciencias eclesiásticas que, desde la perspectiva liberal, sólo se dedicaban a sancionar el conocimiento heredado del pasado para preservar los privilegios y abusos de los clérigos. No estarían comprometidos ni con las luces ni con el interés del pueblo, pues en lugar de ofrecerles una buena instrucción doctrinal sólo le daban una versión simplificada de los misterios de la religión y de las normas eclesiásticas, inculcando en algunos casos devociones basadas en historias ficticias. Por ello el autor de *El Hueso* les reprochaba: “vds. son filósofos en su gabinete y fuera de él cuentan fábulas”.⁷⁸

De acuerdo con la postura defendida por este tipo de escritores debería acortarse la distancia que mediaba entre los ámbitos académicos, en donde se

⁷⁷ *Hay va ese hueso qué roer y que le metan el diente, número octavo, 1827.*

⁷⁸ *Hay va ese hueso qué roer y que le metan el diente, número noveno. Primero para los autores del Quebrantahuesos, 1827, p 46.*

mostraba erudición y conocimiento de cuestiones de alta complejidad, y la instrucción religiosa del pueblo; los culpables de que prevaleciera tal estado de ignorancia eran los clérigos, que no sabían desempeñar dignamente su función pedagógica. Pero ese no era el único punto que la crítica liberal reprochaba a la labor del teólogo de cara a la sociedad. Desde que se había abierto el espacio de deliberación pública y se había puesto en debate los asuntos religiosos, los defensores de la autoridad de la Iglesia sólo habían llevado sus papeles a las imprentas para hacer exactamente lo mismo que hacían desde los púlpitos: lanzar anatemas en contra de los críticos del orden eclesial, presentando estos asuntos como si fueran intocables, valiéndose de la confusión de “la religión con los abusos, de los dogmas con los asuntos puramente de disciplina que no tocan a él, con lo que pretenden alucinar a los que no saben distinguir cosas tan opuestas”. Por ello, el *Hueso* exhortaba a los teólogos que entraban al debate público que realizaran un ejercicio de honestidad intelectual que evitara tantas confrontaciones estériles y que, en lugar de ello, contribuyeran a poner luz sobre los asuntos que se estaban discutiendo:

Definan ustedes primero lo que es religión y entonces podrán calificar de herejías proposiciones que no tienen de malo sino lo que ustedes quieren que tengan. Sin este paso necesario no harán sino hablar y declamar eternamente, confundir los términos, llenar pliegos de digresiones ajenas del asunto que se trata, ensuciar el papel y dejar el triunfo a esos que según ustedes no son sino sofistas.⁷⁹

Si los escritores liberales insistían tanto en esa exigencia de precisión conceptual era por que sabían que el lenguaje político y teológico que imperaba en el espacio público resultaba favorable a sus metas, lo que les daba una considerable ventaja sobre sus rivales.⁸⁰ Ese vocabulario se consolidó durante el proceso de gestación del liberalismo hispánico, y en lo referente a la cuestión religiosa contaba con existencia previa desde que había sido utilizado en el movimiento reformista del siglo XVIII. Ya hemos visto cómo los partidarios de la reforma religiosa se valían de la definición de disciplina

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ Como menciona Brian Connaughton, los impresos liberales eran “radicales y decisivos”, en contraste con “los malabarismos intelectuales y sociales” a los que tenían que recurrir los defensores del tradicionalismo religioso para hacer compatible la defensa de los intereses corporativos del clero con un discurso de renovación política y social. Connaughton, *Ideología*, 1992, p. 179.

eclesiástica, concebida como un terreno abierto a la deliberación que estaba claramente diferenciado del dogma, para fundamentar la validez de sus posturas desde el punto de vista religioso.

Otro aspecto que el autor (o autores) de *El Hueso* reprochaba a los teólogos era el limitado y pobre uso que hacían de la razón en su trabajo. Como consecuencia, la teología había dejado de cumplir con varios los objetivos para los que estaba hecha: “discutir los dogmas de la fe, estableciendo la certidumbre de ellos, sosteniéndolos contra aquellos que los combaten, ilustrando los puntos dudosos y contestados de la religión y administrando armas útiles contra los herejes”. En contraposición al manejo caprichoso que, según el autor, hacían los practicantes de la teología, ponía como ejemplo de lo que podía ser una ciencia eficaz para descubrir la verdad a la lógica, disciplina que se estaba explotando provechosamente en otros países para el progreso del conocimiento. La teología, en cambio, no presentaba la forma de un sistema de conocimientos ordenados, pues, dada la disposición anárquica de materias y criterios con los que se verificaban sus resultados, sólo podía decir que le resultaba algo completamente “incomprensible”. Para mostrar el modo abigarrado y arbitrario con el que los teólogos manejaban sus temas recurrió al conocido ejemplo de las múltiples categorías que se habían creado para definir a la gracia, “nomenclatura sólo entendida de los teólogos diestros en el arte de clasificar y dividir hasta el infinito, con lo que se consigue oscurecer la razón y tener siempre razón.”⁸¹

Un momento sumamente interesante en *El Hueso* fue su discusión con el *Quebrantahuesos* con respecto al papel de la razón en la comprensión de las verdades de la fe.⁸² Los autores de la publicación clerical sostuvieron una crítica al endiosamiento de la razón que venían haciendo los partidarios del pensamiento moderno y en particular a las aseveraciones del primer número de *El Hueso*. La razón tenía sus límites, no era una llave que abriera el entendimiento de todos los problemas filosóficos como los relativos al origen y destino del hombre, o las cuestiones sobre el alma y otros asuntos metafísicos, así como tampoco era un medio infalible para distinguir, en el campo de lo

⁸¹ *Hay va ese hueso qué roer y que le metan el diente, número noveno. Primero para los autores del Quebrantahuesos, 1827, p. 47.*

⁸² *Ibíd.*, p. 48.

ético, el límite de lo bueno y lo malo. Todo ello escapaba a las posibilidades del entendimiento humano y, por tanto, eran terreno de la revelación y de la fe, verdad evidente y proclamada desde la antigüedad por los mismos pensadores que habían sentado las bases de las luces modernas. De tal forma, se podía decir, como lo habían asentado los teólogos de la historia del cristianismo, que “la misma razón nos enseña y demuestra lo absurdo que es querer explicar cosas que no están a nuestro alcance”.⁸³

La respuesta de *El Hueso* no hizo sino confirmar ese supuesto: en efecto, todo lo que se comprende en la revelación son misterios que superan la capacidad del entendimiento humano. Sin embargo, la razón entraba en juego en la tarea teológica en el momento en que se requería construir un correcto orden expositivo de las verdades reveladas, cosa en la que los especialistas habían manifestado yerros notables, sobre todo porque se generaban diversos postulados inconexos entre sí: “las opiniones teológicas tan contradictorias en estas materias, ¿no nos demuestran hasta la evidencia los absurdos que se comenten cuando se abandona esta divina razón?”. Aquí el autor se estaba refiriendo a las famosas *disputas teológicas* en las que se había polemizado sobre temas que parecían irrelevantes y que habían dado material para que la crítica, tanto protestante como racionalista de los siglos recientes señalara las debilidades del pensamiento católico. Pero la intención del autor no era detenerse en esa problemática, sino en una más inmediata y cuyos resultados tenían incidencia directa sobre la cultura religiosa en el país: la cuestión del gobierno eclesiástico y el predominio del Estado sobre éste.

Para los centros del conocimiento y la reflexión teológica en Europa a comienzos del siglo XIX, la relación de la fe con la razón se convirtió en un problema cuya resolución era exigida por las condiciones de la época. Tanto el racionalismo como el pensamiento protestante lanzaban cuestionamientos al catolicismo, en especial en cuanto a los mecanismos de comprobación de sus principios doctrinales. Los pensadores católicos aceptaron el desafío, esbozando algunas respuestas al respecto. La cuestión que se presentó en la época es explicada por el teólogo Georg Muschalek. Como herencia del pensamiento cartesiano-kantiano, en el catolicismo se desarrolló

⁸³ *El Quebrantahuesos*, núm. 1, 1827, p. 3.

una teología de la fe, de índole apologética, que aceptó como medida de la certeza la del conocimiento ideal de las matemáticas y de las ciencias naturales. Se intentó elevar la certeza que se podía obtener, de forma puramente humana, sobre la existencia de Dios [...] en el afán de igualar la exactitud de las nuevas ciencias y sobre todo de rechazar el ataque de éstas contra la religión cristiana, se escaló cada vez más alto en la construcción de esta certeza racional y al final se subió demasiado.⁸⁴

Todas esas inquietudes pernearon al medio del pensamiento político y religioso y se hallan presentes en las publicaciones de nuestro periodo de estudio. *El Hueso* representa como un pionero en el medio público mexicano de esta tendencia que se preguntaba por el grado de certidumbre que se podía obtener sobre los dogmas de fe y que le exigía respuestas al respecto a la teología, movido por la preocupación de que los creyentes contaran con argumentos firmes para dar respuesta a las preguntas de los no católicos, de los “herejes”. En ese sentido, la queja de los publicistas liberales era que los teólogos mexicanos estaban muy desacreditados pues se hallaban cómodamente refugiados en una teología escolástica que no les exigía mayor esfuerzo de reflexión para abordar tales cuestiones. Consideraciones de este tipo surgieron en el intercambio de ideas entre *El Hueso* y *El Quebrantahueso*, un debate que inicio bajo el compromiso de no echar mano de los anatemas, “armas comunes en otro tiempo, en esta clase de disputas, pero que en el día no haría otra cosa que ponerlos en ridículo.”⁸⁵ Así, lo que en principio fue una discusión sobre los principios del gobierno eclesiástico derivó hacia otros temas, como la relación de la fe con el incipiente espíritu moderno, el problema de la textualidad o simbolismo de las narraciones del Antiguo Testamento y el papel que jugaba la alegoría en los relatos religiosos en general. Parece que la propuesta era conciliadora y moderada y que, en un lance de honestidad intelectual pocas veces visto en el estilo de las ásperas discusiones religiosas de la época.

⁸⁴ Muschalek, *Libertad*, 1971, p. 46

⁸⁵ *Hay va ese hueso qué roer y que le metan el diente, número noveno. Primero para los autores del Quebrantahuesos, 1827, pp.47 – 49.*

Educación religiosa del pueblo

La búsqueda de un modo eficaz para instruir al pueblo cristiano en los fundamentos de la religión fue un asunto que ocupó la atención de jerarcas de la Iglesia y teólogos en distintas épocas de la historia. Incluso, el tema estaba catalogado, al menos desde el siglo XVI, como uno de los puntos de disputa teológica alrededor de los cuales se enfrentaban las opiniones de los especialistas. Para el abate Bergier esas disputas eran una muestra de que la educación de los fieles era algo importante para la Iglesia, con lo que respondía a la imputación que hacían protestantes y racionalistas de que en el catolicismo se prefería mantener a los fieles ajenos al conocimiento sobre su fe: “es falso que ningún teólogo católico haya enseñado jamás que vale más dejar al pueblo en la ignorancia que instruirle; que le basta tener una fe implícita y una obediencia ciega a las órdenes de la Iglesia.” Con el fin de que los laicos conocieran de la mejor forma posible los contenidos de la doctrina, los mandamientos de la Iglesia y demás cuestiones útiles para dirigir su práctica religiosa, se habían elaborado y difundido entre la población de los países católicos explicaciones sobre la Sagrada Escritura, catecismos, exposiciones de la fe y libros de piedad.⁸⁶

No obstante, la Iglesia católica no pudo evitar la constante crítica que se le hacía por restringir la publicación de versiones de la Biblia en las lenguas vulgares, en contraste con la política protestante, en la que incluso se fomentaba la alfabetización de sus adeptos para estudiar la Sagrada Escritura. Por otro lado, en países como España los manuales y catecismos católicos fueron cuestionados por la manera simplista en que referían las distintas materias religiosas, teniendo como consecuencia que la vivencia religiosa de la sociedad estaba más sustentada en prácticas devocionales y en supersticiones que en el conocimiento de los principios de la fe.⁸⁷ La necesidad de brindarle al pueblo cristiano una instrucción religiosa, que estuviera basada directamente en las fuentes de la revelación, evitando así que la creencia popular se contaminara por mitos y leyendas, fue una de las cuestiones que, en materia religiosa, pusieron sobre la mesa los ilustrados españoles del siglo XVIII como

⁸⁶ Bergier, *Diccionario*, 1854, v. I, p. 104.

⁸⁷ Sarrailh, *España*, 1981, p. 665.

Jovellanos y Olavide, al reparar sobre el estado en que se encontraba la religiosidad del pueblo español. Ante sus ojos, ésta consistía en una serie de devociones surgidas a partir de la creencia en milagros inverosímiles y en historias sin comprobar que convertían a la religión en una mera práctica externa, ignorante y supersticiosa, que además estaba desprovista de aquel sentido de interioridad que era tan valioso para el catolicismo ilustrado.⁸⁸

El primer liberalismo español heredó estas preocupaciones, convirtiéndolas en un asunto de debate público, cuando, en medio de la confrontación librada entre los partidarios de las reformas políticas y sus enemigos entre 1810 y 1813, los primeros responsabilizaron al clero de la lamentable situación en que se hallaba la instrucción religiosa de los españoles. En las publicaciones impresas producidas en México a partir de 1820 el tema se llegó a tocar refiriéndolo como uno de los varios problemas religiosos que afectaban a la monarquía española, reproduciendo las opiniones y los argumentos de los impresos peninsulares a favor de la reforma eclesiástica que proponían las Cortes. Pero sería a mediados de la década que los escritores del país desarrollaron la discusión sobre la educación religiosa concentrándose principalmente en los problemas y necesidades que observaban en su entorno. Así, los autores liberales combatieron las supersticiones populares que observaban en la sociedad mexicana, explicando porqué las consideraban perniciosas: en los eventos religiosos de todo tipo, como en la celebración de los sacramentos, en los actos fúnebres y en las festividades parroquiales, subsistían manifestaciones de creencias no cristianas, ya fueran de origen indígena o español, que se hallaban muy alejadas del verdadero sentido de la celebración del culto católico y que tendían a distorsionarlo.

Por otra parte, para los publicistas liberales el aprecio tan arraigado que tenía la población del país por sus tradiciones religiosas, resultado de una educación deficiente y de la ignorancia sobre los principios fundamentales del catolicismo, era un problema que estaba vinculado directamente con el de la corrupción y los abusos del clero. Si los sacerdotes consentían y toleraban, e incluso llegaban a fomentar, los desatinos de la religiosidad popular, era porque

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 661 – 676.

sacaban provecho de éstos al menos de dos formas: una, directa, que consistía en las ganancias que se allegaban por la celebración de todo tipo de festividades religiosas y por medio de la venta de objetos devocionales; y otra, más de fondo, al mantener al pueblo en un estado de ignorancia y sumisión frente a sus autoridades religiosas.

La educación religiosa del pueblo fue concebida en los impresos de autores como Fernández de Lizardi y del Payo del Rosario como un asunto que tenía diversas implicaciones de la mayor importancia sobre la sociedad. Además de su primera función, de asistir a la formación de una feligresía conocedora de su doctrina y capaz de llevar a la práctica las virtudes cristianas de la caridad, solidaridad y tolerancia, se le consideraba como un factor capaz de equilibrar la desigual relación que existía entre los clérigos y los fieles, haciendo a éstos más conscientes de sus derechos y de las argucias con que el sacerdocio abusaba de la religión. Finalmente, los publicistas liberales sostuvieron que la educación religiosa tenía incidencia sobre la formación política de la ciudadanía, pues suponían que través de ella se conformaban en la mente de los individuos las nociones elementales sobre el orden, la autoridad de los gobernantes y los derechos de los gobernados; referentes que estaban en la base de la formación cívica de los mexicanos. Todas estas dimensiones que cubría la educación religiosa fueron señaladas con cierta frecuencia por los escritores liberales durante los primeros años de la República Federal; en la siguiente cita de un texto del Payo del Rosario se puede apreciar muy bien esa manera de concebirla:

He dicho que se enseñe a los pueblos el Evangelio puro, sin mezcla de superstición, porque sólo de este modo, y no de otro, se sacudirán ese yugo teocrático, porque así conocerán sus derechos políticos y sus obligaciones religiosas; porque así habrá ciudadanos libres sujetos a las leyes y no a los caprichos de los que mandan; cristianos justos llenos de piedad y beneficencia con sus hermanos, y no hipócritas, viciosos y armados de puñales en contra de los que no piensan como ellos; cristianos que sepan respetar a sus sacerdotes, pero sin ser esclavos envilecidos de ellos.⁸⁹

Ya que tantos aspectos del orden religioso y político de la nación dependían de que se pudiera impartir una buena instrucción de la doctrina cristiana, y en vista del lamentable estado en que ésta se hallaba, los liberales

⁸⁹ Payo, *Muerto*, núm. 2, 1826.

remitían la solución de tan serio problema al ámbito de la autoridad civil y a su facultad de reformar la disciplina eclesiástica, tal y como solían hacerlo con el resto de los problemas religiosos. Así, sería el Estado el que sentaría las líneas generales de acción para mejorar la educación religiosa del pueblo, instruyendo a los sacerdotes sobre la manera en la que se tendría que educar a la gente y eliminando las obvenciones parroquiales por un sistema de dotación del culto en el que los clérigos quedaran asalariados, evitando así la tentación de hacerse de ingresos adicionales por el cobro de celebraciones innecesarias y del permitir prácticas que resultaban ofensivas a la doctrina cristiana.⁹⁰

Fernández de Lizardi, mostró un interés constante a todo lo largo de su carrera como publicista sobre el asunto de la educación religiosa, quizás porque en él se conjugaban dos de sus mayores pasiones: la religión y la instrucción del pueblo. En los periódicos que produjo durante los primeros años de la República Federal, *Conversaciones del Payo y el Sacristán*, en sus dos épocas, y el *Correo Semanario de México*, abordó el tema desde todas las perspectivas que le eran posible: denunció los problemas religiosos y sociales que se derivaban de una defectuosa instrucción religiosa, los vinculó con los asuntos políticos del momento, apoyó la idea de que el Estado se encargara de dirigir su impartición e hizo propuestas concretas sobre los temas de los que podía tratar. Incluso se tomó un tiempo para hacer correcciones a uno de los principales instrumentos que utilizaba la Iglesia para instruir a la feligresía en la doctrina católica: el *Catecismo* del padre Ripalda.

Fiel a la concepción que proclamó en varias ocasiones sobre la labor del publicista, consistente en delatar los abusos públicos y en proponer, según el alcance de las propias luces, los remedios necesarios, Fernández de Lizardi dedicó algunas páginas del *Correo Semanario de México* a la crítica y corrección de ciertos textos impresos utilizados por la Iglesia para la educación religiosa del pueblo y para el fomento de la piedad popular: novenas devocionarias, un catecismo utilizado para la evangelización en las regiones tarahumaras y el célebre *Catecismo* del padre Ripalda. Para hacer válida tanto su crítica como su aportación sobre el tema, hizo alarde de sus conocimientos sobre diversos puntos fundamentales de la doctrina católica. Nuevamente

⁹⁰ Fernández de Lizardi, *Vigésima conversación del payo y el sacristán*, 2da época, 14 de junio de 1825.

aparece un escritor completamente en sintonía con el catolicismo ilustrado, que cuida exigentemente de la ortodoxia doctrinal, que no conciente imprecisiones frente a la explicación del dogma pues considera que ello conduce a la contaminación de la fe, pues la correcta comprensión del dogma es determinante para que el catolicismo sea practicado según el dictado del espíritu evangélico. Por otra parte, podemos notar que a Fernández de Lizardi le resultaba muy importante el uso de la razón en la instrucción religiosa, ya que la primera ocupaba un lugar central en la segunda: incluso para hacerle comprender al creyente qué cosas dentro de la verdad revelada estaban más allá del entendimiento racional, se requería proceder con cierta lógica.

Las novenas, libros de santos y lecturas devocionales que se producían en el mundo hispánico venían siendo objeto de la crítica de algunos sectores del clero que se preocupaban por encontrar en ese tipo de textos concepciones implícitas sobre la función de los santos y de los milagros obrados por ellos que no eran correctas desde el punto de vista doctrinal. Además, en la mayoría de los casos, no se aplicaban al fomento de la espiritualidad de los creyentes, ni aconsejaban ni proponían formas de vida virtuosas.⁹¹ Los santos, concebidos en el catolicismo como ejemplos de vida virtuosa para el conjunto de los fieles, estaban lejos de ser apreciados de esa manera, sino como una suerte de agentes mágicos capaces de realizar los caprichos de sus devotos en forma de milagros. Según el autor, en aquellos días gozaba de mucha popularidad una oración impresa bajo el título de *Exorcismo y evangelios del señor san José*, a la que la gente recurría para “ahuyentar a los demonios de la cabecera de los enfermos” y procurar su salud. El uso que se daba a la oración resultaba demasiado sospechoso. Pero en particular, Fernández de Lizardi señaló un error en la oración: se invocaba el poder de Jesucristo y después el del Santísimo Sacramento del Altar, como si se tratase de dos divinidades distintas, lo cual, sin más, le parecía una evidente herejía. Lo más preocupante para el autor era encontrar que la oración había sido impresa con licencia del ordinario del arzobispado desde hacía algunos años, lo que mostraba que a la censura eclesiástica se le colaban con frecuencia errores que confundirían al

⁹¹ Tomsich, *Jansenismo*, 1972, p. 79.

pueblo. A partir de este caso, Lizardi se comprometía ante su público a hacer campaña en su contra:

yo iré denunciando al señor provisor, por medio de mi periódico, novenas y devocioncitas tan desatinadas como ésta, para que su señoría las mande recoger, pues ya se ve que esos millones de novenas, con excepción de bien pocas, no son sino romances piadosos, que sólo sirven de aumentar el fanatismo de beatas misionarias, de desacreditar la religión, de inspirar una falsa confianza en Dios y sus santos, sin añadir jamás un grado de virtud al que las reza.⁹²

Fernández de Lizardi se mostraba bastante puntilloso ante las publicaciones que pretendían educar al pueblo en la doctrina cristiana, pero que lo hacían de mala manera, distorsionando los dogmas en aras de presentarlos de una manera sencilla a los lectores. Así procedió en relación a un libro publicado bajo el título de *Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumar, oraciones, doctrina cristiana, pláticas y otras cosas necesarias*, escrito por el padre Tellechea, misionero apostólico del colegio de Guadalupe de Zacatecas y expresidente de las misiones de la Tarahumara. Según la reseña que hizo *El Pensador* de esa obra, se trataba de un texto escrito en castellano y en lengua tarahumara con la finalidad de apoyar la evangelización de aquellas regiones. Las principales oraciones como el padrenuestro, el ave maría y el credo se hallaban escritas en ambos idiomas, pero llamaba la atención que en su versión castellana mostraban evidentes modificaciones, cambiando en algunas partes el sentido original de la oración. Incluso, señalaba Lizardi, en el credo se había incluido “la herejía de que todos los pecadores han de ser perdonados”.⁹³ Ese tipo de yerros también aparecían en la explicación que se hacía sobre el sacramento de la comunión, en la que se negaba la transubstanciación. A Lizardi le parecía muy preocupante que ese tipo de obras sirvieran para impartir la doctrina entre los tarahumaras, un pueblo que de por sí se encontraba en un estado de superstición lamentable a pesar de todos los esfuerzos hechos por el Estado en mantener aquellas misiones. Con impresos de esa clase, sería natural que “no se haya conseguido la ilustración de aquella pobre gente en los dogmas religiosos”. Se

⁹² “Exorcismo y evangelio del señor san José, *Correo Semanario de México*, 5, 20 de diciembre de 1826.

⁹³ “Impreso sin igual”, *Correo Semanario de México*, 2, 29 de noviembre de 1826.

lamentaba de que las autoridades civiles y religiosas permitieran la impresión de la obra del padre Tellechea.⁹⁴

Unas semanas después de la publicación del artículo anterior, a comienzos de enero de 1827, apareció en el *Correo Semanario* el aviso sobre la próxima circulación de un folleto escrito por el mismo autor en el que se evidenciarían, de manera más detenida y fundamentada, los errores contenidos en el *Catecismo* de Ripalda. Lizardi explicaba que la mayoría de la población no tenía conciencia de la ligereza con la que se trataban en el texto diversos puntos de la doctrina católica, lo cual le resultaba preocupante, pues a dicha obra se le trataba “con una veneración servil, que ha canonizado como verdades de fe varios despropósitos que contiene, algunos de los cuales pueden inducir a errores heréticos, principalmente a los ignorantes”. El folleto apareció bajo el título de *Dudas sobre el catecismo del padre Ripalda* y posteriormente se publicó en el mismo periódico. Era importante tratar esta obra pues era “el único prontuario por donde se ha aprendido y enseñado la doctrina cristiana”.⁹⁵

Efectivamente, la trascendencia del *Catecismo* del padre Ripalda, no sólo para la década de 1820, sino para toda la historia mexicana, queda muy bien definida en lo dicho por Adelina Arredondo: “si tuviesen que jerarquizarse en orden de importancia los libros de texto utilizados en la historia de la educación en México, el catecismo del padre Ripalda tendría que ocupar el primer lugar”. Esta obra fue publicada en 1618 por el jesuita Jerónimo Martínez de Ripalda bajo el título de *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, y desde el mismo siglo XVII fue bastante requerida en la Nueva España tanto para la enseñanza de la doctrina como para la del español, pues se tradujo a varias lenguas indígenas. Estaba basado en el modelo del catecismo propuesto por el Concilio de Trento.⁹⁶ Su contenido estaba estructurado en tres partes: una parte explicativa para el catequista, un apartado que incluía las oraciones básicas y, por último, la parte del catecismo propiamente dicho: la presentación de los principios de la doctrina a partir de una serie de preguntas y respuestas. En éstas el autor daba las definiciones

⁹⁴ “Concluye el análisis del impreso sin igual”, *Correo Semanario de México*, 3, 6 de diciembre de 1826.

⁹⁵ “Aviso”, *Correo Semanario de México* 8, 10 de enero de 1827.

⁹⁶ Arredondo López, *El Catecismo de Ripalda*, documento en línea.

sobre los artículos de fe, los mandamientos, etc., así como la explicación sobre su significado.

El método seguido por Fernández de Lizardi para criticar la obra consistió en seleccionar algunos fragmentos del catecismo en los que se podían apreciar de manera más evidente los errores en los que había incurrido el autor del *Catecismo*: definiciones imprecisas sobre el pecado, equivocaciones en el modo de explicar los mandamientos y su campo de aplicación, una recurrente ambigüedad en el tratamiento de los temas relativos a la sexualidad y confusión en cuanto a algunas definiciones dogmáticas. A Lizardi le parecía evidente la influencia negativa de este texto debido a la enorme autoridad de la que gozaba, que llevaba a la gente a repetir sus enunciados sin cuestionarles nada, asumiéndolos como verdades establecidas.

No hacía distinción entre el pecado mortal y el venial, ni siquiera mencionaba el factor de gravedad de materia. Sobre asuntos relativos al sexto mandamiento la definición sobre la lujuria era bastante ambigua: “apetito torpe a cosas carnales”. *El Pensador* no dejó pasar la oportunidad para burlarse de definición de la que “se seguiría que uno que tuviera tal cual apetito de comerse un guajolote en mole, cometería un pecado mortal de lujuria, pues en efecto tenía apetito de cosas carnales, y ya se sabe que los guajolotes no son de palo”. La definición sobre la castidad tampoco ofrecía mucho: “inclinación a la limpieza”. Lizardi no mencionó en ningún momento de su crítica que el *Catecismo* había sido escrito pensando en la educación religiosa de los niños, pero, obviando el punto, pareciera que en todo momento quería decirle a los lectores ¿de qué podía servirle al pueblo cristiano un instrumento pedagógico de esa clase?, ¿cómo podría desarrollarse una fe adulta si todo lo que se conocía de la doctrina cristiana se había aprendido de ese librito en el que la mayoría de las definiciones estaban mal planteadas? “Toda definición que no explica bien y exactamente lo definido es viciosa”, decía en autor en referencia tanto a las definiciones del pecado como a algunas que aparecían en el catecismo sobre los mandamientos. La del séptimo, por ejemplo, decía “lo quebranta quien a otro hace alguna manera de daño injusto o es causa de que otro lo haga”.⁹⁷ Otro ejemplo de la ambigüedad que dominaba en la obra era la

⁹⁷ “Dudas sobre el catecismo del Padre Ripalda”, *Correo Semanario de México*, 14, 21 de febrero de 1827.

respuesta que se daba a la pregunta ¿cómo nos tienta la carne? Decía Lizardi, “yo me confundo al ver cómo aquí convierte en pasiones malas las mismas que en otras partes califica de virtudes”.

En los asuntos que tenían que ver directamente con el dogma también se encontraban en el *Catecismo* deficiencias al menos en dos sentidos: algunas de las declaraciones dogmáticas eran mal explicadas, distorsionando el sentido correcto que le había dado la Iglesia, mientras que, en otros casos, a algunas materias se les daba el tratamiento que se le da al dogma, pero sin serlo en realidad, dando como resultado que “la mayor parte de las gentes de nuestra tierra creen de fe cuanto dice el *Catecismo* de Ripalda, y éste afirma como tales cosas que no son de fe”. Sobre los dogmas mal explicados, *El Pensador* opinaba que la lectura del Ripalda podía hacer incurrir en “errores heréticos” a todas las personas que no tenían oportunidad de aprender sobre estas materias por medio de otras fuentes. El mejor ejemplo de ello era la explicación sobre el sacramento de la Eucaristía que presentaba el *Catecismo*, que decía “por virtud de las palabras que el sacerdote dice en persona de Cristo, el pan se convierte en el cuerpo y el vino en la sangre de Nuestro Señor Jesucristo”. En realidad, como explica el abate Bergier, la Iglesia había definido que su presencia en el sacramento eucarístico, con todos sus atributos de Dios y hombre, se hallaba completa en ambas especies consagradas, en el pan y en el vino. Incluso, se había sostenido una disputa con los protestantes cuando éstos exigieron la comunión bajo las dos especies sosteniendo que era necesaria para la integridad del sacramento, es decir, aduciendo que sólo bajo esa circunstancia se hallaba realmente presente Jesucristo.⁹⁸ Teniendo conocimiento de ésta, la correcta definición, Lizardi mostraba su molestia y preocupación ante

una respuesta que lleva por la mano a los ignorantes a persuadirse de que en la hostia está el cuerpo sin sangre, y en el cáliz la sangre sin cuerpo, lo que es una herejía [...] el pan se convierte en su cuerpo y sangre y el vino en su sangre y cuerpo sacrosanto. Pregunte usted a cuantos quiera (que no sean teólogos ni estudiantes) ¿qué adoran en la hostia y en el cáliz?, y verá cómo los más responden que en la hostia el cuerpo y en el cáliz la sangre de Cristo.⁹⁹

⁹⁸ Bergier, *Diccionario*, 1854, v. I, p. 97.

⁹⁹ Fernández de Lizardi, “Continúan las dudas sobre el catecismo del padre Ripalda”, *Correo Semanario de México*, 15, 25 de febrero de 1827.

Equívocos del mismo tipo se hallaban en la declaración sobre la naturaleza divina de Jesucristo, que era imprecisa¹⁰⁰, en la afirmación de la existencia del limbo y en algunas aseveraciones sobre la Virgen María, que el autor del *Catecismo* asentaba como dogmas de fe, como su presencia en el cielo en cuerpo y alma o que había sido concebida sin pecado (creencia que sería proclamada como el dogma de Inmaculada concepción hasta 1854). Lizardi aclaraba sobre esas creencias que “una cosa es que la Iglesia lo crea *piadosamente*, y otra que lo sea de fe. Por consiguiente, es un abuso afirmarlo como tal en un catecismo”. Aquí se encontraba el meollo del asunto en la crítica de Fernández de Lizardi: en estos instrumentos de enseñanza de la doctrina católica se había introducido abusos que no hacían sino demostrar que en la instrucción religiosa del pueblo no interesaba tanto la integridad doctrinal de los conocimientos adquiridos, ni la precisión sobre los dogmas, ni que los creyentes supieran dar explicación sobre ellos, como el hecho de promover creencias y devociones que eran asentadas como artículos de fe. Una de las consecuencias a las que podía llevar esos abusos sería dar pie a “odios, malas voluntades, juicios falsos y escándalos de niños” en contra de quienes, en un conocimiento más puntual de la doctrina, negaran que la Asunción de María ni su Concepción fuesen misterios de fe.

Otra muestra que encontró Fernández de Lizardi de la ligereza con la que el autor del *Catecismo* había tratado los asuntos referentes al dogma fue su incapacidad para explicar que los misterios de la fe resultan incomprensibles para el entendimiento humano, y que por lo tanto no es necesario entenderlos para creerlos. El punto del catecismo al que se refería Lizardi era la pregunta “¿cómo sabremos bien creer?”, que era respondida “entendiendo bien el Credo y los artículos de la fe”. La respuesta no le parecía satisfactoria a *El Pensador*, pues en ella se confundían las nociones de creer y de entender, nociones completamente distintas. Los misterios de la fe como el de la Santísima Trinidad, la encarnación de Jesucristo, la maternidad virginal de María y la resurrección de los muertos en Día del Juicio eran materias no entendibles, pues

¹⁰⁰ “Dudas sobre el catecismo del padre Ripalda”, *Correo Semanario de México*, 14, 21 de febrero de 1827.

¿cómo habrían de ser misterios si estuvieran sujetos a nuestra limitada inteligencia? Sólo el padre Ripalda creyó que esto era muy fácil, y por eso muy cargado de razón dice: “¿luego obligados estamos a saber y entender esto?” “Si estamos —responde— porque no lo podemos cumplir sin entenderlo”. Éste es un disparate imperdonable. El Credo no está sujeto a la voluntad sino al cautiverio de la razón, y así el Credo es creíble, no entendible ni cumplible. Los mandamientos del Decálogo son entendible y cumplibles; así es que sin que podamos penetrar los misterios de la fe, podemos cumplir los preceptos del Decálogo, luego para cumplir éstos no es menester entender aquellos. Si esto es verdad, como lo es, el padre Ripalda claudicó según lo ha de costumbre.¹⁰¹

Como puede apreciarse, el sentido que Ripalda le dio a la expresión “entender”, es uno cercano a aprender o memorizar, acciones que le eran solicitadas al catecúmeno en su proceso de instrucción en la doctrina católica. Es difícil pensar que se les exigiera entender la profesión de fe en el sentido epistemológico al que se refería Fernández de Lizardi. De cualquier modo, el que el autor del catecismo no haya querido entrar en el terreno de explicaciones más finas y convincentes sobre la diferencia entre el creer y entender —aunque hubieran resultado de cierta complejidad para los niños, e incluso a buena parte de los mayores para los que estaba destinada la obra— le resultaba inaceptable a alguien de la mentalidad religiosa de Fernández de Lizardi.

Para ese catolicismo de corte ilustrado que aspiraba mostrar la compatibilidad entre religión y razón, resultaba igualmente importantes los dos grandes campos en los que estaba dividida la religión: el del gobierno y organización de la Iglesia, que debía quedar sujeto al examen crítico y razonado, y el del dogma, en el que la razón humana se doblaba ante verdades que estaban más allá de su comprensión y que las aceptaba como un acto de fe. Toda la crítica liberal que hemos revisado con respecto a la educación religiosa del pueblo nos muestra que sus exigencias y reclamos no sólo estaban orientadas hacia el objetivo de formar una feligresía consiente de sus derechos que resistiera a la propensión del clero a abusar de ella y enriquecerse a su costa. Le era igualmente importante que los creyentes católicos conocieran bien sus fundamentos doctrinales, para que tuvieran una mejor idea sobre lo que significaba creer, que conocieran las definiciones de

¹⁰¹ Fernández de Lizardi, “Catecismo del padre Ripalda”, *Correo Semanario de México*, núm. 17, 14 de marzo de 1827.

los dogmas reconocidos por la Iglesia para que no incurrieran en desviaciones heréticas, y para que contaran con un criterio bien formado que hiciera imposible darle valor a la superstición y a las creencias populares que no eran más que pueriles caricaturas de las verdades reveladas.

En resumen, podemos identificar dos objetivos principales en la crítica del primer liberalismo mexicano a la educación religiosa de la época: la formación de una conciencia crítica en la feligresía sobre sus derechos frente a los abusos del clero y la enseñanza doctrinal dentro del marco de la ortodoxia más exigente. Ninguno de los dos objetivos se veían cerca de alcanzarse, y de ahí su desprecio hacia los instrumentos de enseñanza que, como los catecismos, estaban lejos de proporcionarle a los catecúmenos las herramientas conceptuales necesarias para que comprendieran los diferentes contenidos de la fe.

Juicio sobre la religiosidad popular y al fanatismo

Los publicistas liberales hallaron en la denuncia a todas las formas de ignorancia, superstición y fanatismo que se pudieran encontrar en la religiosidad popular una forma eficaz de hacer propaganda a favor de que la Nación ejerciera el Patronato, al mismo tiempo que cumplían con su compromiso de avisar a la opinión pública y a los gobernantes sobre los males que aquejaban a la sociedad. En la serie de folletos publicados por el *Payo del Rosario* en abril de 1826 bajo el título de *El Muerto*, se plantea una dura crítica a algunas tradiciones religiosas que practicaban las clases populares en México. En primer lugar, el autor se refería a la costumbre de levantar altares y ofrendas sobre los sepulcros de los difuntos. En su consideración, no se trataba más que de una “funesta herencia del gentilismo” —es decir, de la prácticas religiosas que se remontaba al pasado prehispánico— que era permitida por muchos curas para “perpetuar la ignorancia del pueblo infeliz” y para beneficiarse con el comercio de las imágenes y objetos devocionales que se utilizaban en la elaboración de los altares. Otra costumbre que al parecer era muy practicada y que mereció la desaprobación del autor, fue la de vestir el cadáver de los difuntos con los hábitos de alguna orden religiosa en la creencia de que les ganaría méritos en su tránsito a la vida eterna. Esos hábitos eran

vendidos por frailes, e incluso por curas y, suponía el *Payo del Rosario*, su venta debió significar un negocio exitoso, dada la cantidad de fieles que recurrían a esa práctica.¹⁰²

Por último, el autor hizo una descripción a detalle sobre la forma en la que se montaban las procesiones en las parroquias de los pueblos cercanos a la ciudad de México. Sobre todo, estaba interesado en mostrar que el significado que tenían para los fieles que participaban en ellas distaba considerablemente del que le daba la Iglesia católica, pues aquéllos le conferían un sentido mágico y supersticioso a los elementos que servían para adornar el evento, como a los estandartes y a las figuras religiosas que ellos mismos portaban. Por si fuera poco, decía que los curas hacían muchos negocios en la preparación del evento, desde la imposición de cuotas a las cofradías participantes, hasta la venta de artículos que llevaban los feligreses a lo largo de la procesión.¹⁰³

Fernández de Lizardi también se manifestó en contra de las costumbres populares que se practicaban con motivo de la celebración de los sacramentos y de los actos fúnebres. Por ejemplo, le parecía absurda y ofensiva a la religión la tradición de muchos pueblos indígenas de colocar itacates en los entierros de sus parientes, con la idea de que acompañarían a los muertos en su viaje.¹⁰⁴ La supervivencia de elementos provenientes de las culturas antiguas, tan característico del catolicismo popular practicado por los pueblos de indios en México, no podía sino parecerle una aberración, por lo que llegó a decir que ellos “ni son ni han sido cristianos sino en el nombre: no han pasado de unos idólatras con diferencia de ídolos. Tan ignorantes están de sus derechos como de la religión que los han hecho profesar sin entender”.¹⁰⁵ Para el autor, la responsabilidad de esta lamentable situación recaía por completo en los clérigos que no sólo toleraban sino que en ocasiones se aprovechaban de la práctica de creencias populares que no tenían nada que ver con la doctrina católica.

¹⁰² Payo, *Muerto*, 1826.

¹⁰³ Payo, *Muerto*, núm. 2, 1826.

¹⁰⁴ Fernández de Lizardi, *Tercera conversación del payo y el sacristán*, 4 de septiembre de 1824.

¹⁰⁵ Fernández de Lizardi, *Duodécima conversación del payo y el sacristán*, 6 de octubre de 1824.

Así, en su *Correo Semanario de México* denunció al cura de Santa María del Río, San Luis Potosí, quien fomentaba una curiosa costumbre practicada por sus feligreses cada viernes santo que consistía en dar entierro a figuritas que representaban a Cristo recién bajado de la Cruz. Lo que en principio parecía ser una tradición que fomentaba la piedad popular, se revelaba como una práctica supersticiosa, porque los indios de la parroquia, según informes con los que decía contar Fernández de Lizardi, veían en sus figuritas algo más que una simple representación de Cristo, sino que prácticamente las tomaban como objetos sagrados a los que tenían que “dar sepultura” en el atrio de la parroquia para evitarse una serie de males. Lo más aberrante del caso era que el mismo cura les cobraba una pequeña contribución por enterrarlos, a la manera de los responsos que pagaban los fieles en un funeral real. Ante conductas como estas, el autor lanzaba a los curas la siguiente exhortación: “Dejad ya, por Dios, de robar a vuestros feligreses. Enseñadles que para hacer devotos recuerdos de la pasión del Salvador, no necesitan sacar quinientos cristos. Hacedles ver que esas son supersticiones, y no concurráis vosotros mismos a mantenerlos en la idolatría por interés a estafarlos.”¹⁰⁶

Pero tales distorsiones en la manera de practicar la religión católica no eran exclusivas de los grupos populares, pues también se delataban entre los ricos, por ejemplo, en el modo en que celebraban el sacramento del bautismo, ostentando sus riquezas mediante la costumbre en la que los padrinos arrojaban dinero al leperaje, lo que le parecía un acto de mal gusto que no mostraba coherencia con la promesa bautismal de renunciar a las vanidades del mundo.¹⁰⁷ Incluso, llegó a proponer que, para solucionar ese abuso, los gobernantes multaran a quines lo hicieran.¹⁰⁸ Así, tanto las costumbres indígenas que se habían mezclado con las prácticas católicas, como las tradiciones de origen español de carácter supersticioso —devociones a ciertos santos y vírgenes, el culto a las reliquias, etc.—, que no eran sino la muestra de la ignorancia que imperaba en España y que había sido traída a América,

¹⁰⁶ *Correo Semanario de México*, 21, 11 de abril de 1827.

¹⁰⁷ Fernández de Lizardi, *Sexta conversación del payo y el sacristán*, 15 de septiembre de 1824.

¹⁰⁸ Fernández de Lizardi, *Decimanona conversación del payo y el sacristán*, 11 de noviembre de 1824.

fueron exhibidas por los escritores liberales como la muestra más evidente de la deficiente educación religiosa que imperaba en el país.

Otra de sus manifestaciones era el fanatismo, que a veces llegaba a tomar la forma de actitudes de intolerancia religiosa. Fernández de Lizardi tuvo la ocasión de denunciarlo por medio de un incidente que se produjo en agosto de 1824. Seth Hayden, un protestante de nacionalidad inglesa que se hallaba vecindado en la ciudad de México, fue asesinado por un desconocido que estalló en cólera al ver que no se arrodilló ante el paso del Santísimo Sacramento durante la procesión que se efectuaba cotidianamente por las calles de la ciudad. Fernández de Lizardi escribió a propósito del incidente que la atrocidad cometida por aquel sujeto demostraba “evidentemente el errado principio de instrucción religiosa que se ha seguido por desgracia en nuestro país, haciendo consistir la religión en puras prácticas exteriores y olvidando casi del todo la moral cristiana”. El Pensador veía en el crimen en contra de Hayden un exceso de celo religioso mal entendido, que en esa ocasión se había manifestado de la manera más brutal y que, desafortunadamente, se hallaba muy extendido entre la gente sencilla, lo que denotaba su profunda ignorancia tanto de las leyes divinas como de las civiles, las cuales promovían la comprensión y la tolerancia antes que el uso de la violencia para dirimir las diferencias entre los hombres.¹⁰⁹ En función de ello, sería responsabilidad de los clérigos enseñar que los cristianos “no debemos altercar, aborrecer, ni reñir con nadie por sus opiniones religiosas, pues el intolerantismo prueba, en los que lo tienen, demasiado orgullo, mucha ignorancia y ninguna inteligencia de la misma religión que se jactan defender.”¹¹⁰

Como puede notarse de los ejemplos anteriores, en su postura frente a la superstición y el fanatismo, escritores como Fernández de Lizardi y el *Payo del Rosario* se hallaban en total coincidencia con el catolicismo de la ilustración española y del liberalismo gaditano. Pugnaban por una práctica religiosa más auténtica, libre de parafernalias externas, que permitiera a los creyentes ahondar en el mensaje evangélico y transformar su conducta; por tanto rechazaban todo lo que se hallara en la religiosidad popular que contraviniera

¹⁰⁹ Fernández de Lizardi, *Segunda conversación del payo y el sacristán*, 1 de septiembre de 1824.

¹¹⁰ Fernández de Lizardi, *Vigésima conversación del payo y el sacristán*, 2da época, 14 de junio de 1825.

tal fin. Esta falta de sensibilidad de los publicistas liberales por las expresiones de religiosidad popular iba en dirección contraria a la política de tolerancia hacia las expresiones culturales de los pueblos que había seguido la Iglesia en México desde los inicios de la evangelización. Resulta interesante contrastar las opiniones anteriores con algo escrito al respecto por el mismo Fernández de Lizardi unos años antes, en 1813, en donde elogiaba a la Iglesia por su tolerancia ante un moderado grado de superstición en las prácticas religiosas populares:

De que el pueblo vulgar amontone prodigios y milagros apócrifos creyendo que son verdaderos, no se sigue otra cosa que un exceso de piedad y devoción, o cuando más, unas mentiras oficiosas que no pueden pasar de unos pecados veniales indeliberados; pero si se les prohíbe poner sus figuritas de plata o cera en los nichos de los santos, entapizar con retablos las columnas de los templos y abrir sus laminillas de cuando en cuando, este mismo vulgo declinará al otro extremo, esto es, a un exceso de impiedad; y persuadido de que todo milagro es falso o imposible, se negará a la creencia de los más autorizados, entrando en este número los que hizo el mismo Jesucristo.¹¹¹

Se puede apreciar que en ese entonces Fernández de Lizardi compartía con la Iglesia la idea de permitir hasta ciertos límites las exageraciones que se registraban en la piedad popular, considerándolas como un mal menor que podía pasarse por alto en aras de preservar un bien mayor, como lo era el mantener activa y vigorosa la religiosidad de la población. Incluso, puede notarse cierto grado de simpatía del autor hacia las prácticas devocionales que observaba en su entorno. Esta postura había cambiado por completo para mediados de los 1820, como hemos venido señalándolo, acercándose cada vez a la intransigencia característica del reformismo religioso hispano. Además de que ser una señal del grado de aceptación que habían ganado los principios del movimiento reformista en el espacio público mexicano, esta transformación en las opiniones de Lizardi tiene que contemplarse a la luz de los objetivos e intereses políticos que defendía en uno y en otro momento.

En 1813 Fernández de Lizardi era partidario de la instauración del constitucionalismo en la Nueva España en un momento en el que varias instituciones del sistema, como las elecciones y la libertad de imprenta, se hallaban suspendidas con motivo de la guerra de insurgencia. Además, la

¹¹¹ Fernández de Lizardi, "Continúa la apología de nuestra religión", en *El Pensador Mexicano*, núm. 14, 2 de diciembre de 1813.

política religiosa de las Cortes de Cádiz era vista con recelo en el virreinato, por lo que, una de las maneras más eficientes en las que un publicista podía colaborar con la causa constitucional era censurar lo que consideraba excesos de los liberales españoles en materias religiosas, pues advertía que tales manifestaciones daban sustento a los temores de quienes consideraban al constitucionalismo como un sistema político que podía ser contrario a la religión. Había que demostrar la compatibilidad de la constitución con la religión y deslindarse de las voces más radicales del liberalismo gaditano en materia religiosa.

Para comienzos de la república federal las condiciones eran muy distintas. Los escritores liberales ya no estaban dispuestos a condescender, al menos en su discurso, con estas concesiones que la Iglesia mexicana hacía a la religiosidad popular, por mucho que aquélla conociera los mecanismos que rigen el ritmo de la devoción y la piedad de los fieles. La defensa de la ortodoxia en la impartición de la doctrina y en la práctica del culto, iba de la mano, para ellos, con la depuración del gobierno de la Iglesia y su subordinación ante el Estado. Por ello, buscaban persuadir tanto a las autoridades civiles y religiosas, como al mismo público, de asumir una posición activa frente a la reproducción de las prácticas religiosas en las que se observaran señales de superstición o de desvíos de la verdadera doctrina católica. De hecho, el que se hubieran arraigado a lo largo del tiempo, era una muestra de que la Iglesia no estaba interesada en hacer algo para cambiarlas —ya fuera por indiferencia o porque sacaba provecho de ellas— y que la autoridad civil sería la única capaz de efectuar un cambio efectivo, erradicándolas por medio de las leyes. Mismo argumento que defenderían en relación con todos esos aspectos de la vida eclesial sobre los cuales hallaban abusos que se deberían corregir.¹¹²

¹¹² Tal argumento fue repetido constantemente por Fernández de Lizardi en las *Conversaciones del payo y el sacristán* y en el *Correo Semanario de México*, además en *El Hueso* y por otros autores.

Estos autores tenían conciencia del poder que tales prácticas tenían, pues se habían arraigado con el paso del tiempo: “los abusos cuando son antiguos adquieren el carácter de costumbres”, decía *El Pensador*, las cuales son inofensivas y no alteran el orden social, pero, las que ofendieran a la religión y a la moralidad, tendrían que ser erradicadas.¹¹³ Había que demostrarle a la sociedad su efecto pernicioso para avanzar en tal empresa, aun sabiendo que para la mayoría de las personas le resultaría muy difícil desprenderse de ellas, pues, como decía una frase de Llorente citada por el Payo del Rosario: “los hombres conservan con gusto las ideas religiosas recibidas de sus padres en la infancia, y no será pequeño triunfo hacerles dejar los abusos introducidos en el tiempo, por más perjudiciales que sean a sus intereses”.¹¹⁴

¹¹³ Fernández de Lizardi, *Decimanona conversación del payo y el sacristán*, 11 de noviembre de 1824.

¹¹⁴ Payo, *Muerto*, núm. 5, 1826.

La Iglesia como un instrumento al servicio de la nación: consideraciones finales

El movimiento reformista español generó entre la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX un conjunto de iniciativas para ordenar las bases del gobierno eclesiástico sujetándolo a la autoridad temporal y para revivificar la práctica del catolicismo. Buscaba que tanto los ministros del culto como los feligreses renovaran su religiosidad a partir de una espiritualidad de carácter interiorista y del puntual conocimiento de las bases de la religión. Ambas dimensiones del movimiento, la jurisdiccional y la espiritual, se nutrieron de diversas fuentes: del pensamiento teológico del Siglo de Oro español, del movimiento intelectual identificado como jansenista que encontró su concreción en las actas del Sínodo de Pistoya, así como en la influencia del galicanismo francés que llegó a su manifestación más extrema en la Constitución Civil del Clero decretada en la Francia revolucionaria.¹ Uno de los rasgos que se tiene que destacar del movimiento español se encuentra en el desarrollo de una evidente actitud de apertura intelectual que mostraron sus seguidores para tomar de entre todo ese caudal de ideas, de concepciones sobre lo religioso y su vínculo con el orden político, los elementos que más acomodaran con la realidad española, que pudieran coadyuvar en la corrección de lo que ellos consideraban abusos que se daban en la religión.

Por otra parte, como lo han señalado varios estudiosos del movimiento, el campo del pensamiento religioso se constituyó en uno de los terrenos por excelencia para la producción de iniciativas encaminadas a reformar el orden político y social. En ese sentido operó el jansenismo de las últimas décadas del siglo, el cual, a decir de Juan Marichal, “fue, sobre todo, el gesto táctico de los intelectuales españoles que aspiraban modificar la vida de su nación”.² Años después, los liberales gaditanos intentaron llevar a la práctica las ideas y principios que esos intelectuales habían vislumbrado a través de un programa de reforma eclesiástica que tuvo una efímera existencia. A pesar de ello, el reformismo religioso de los años 1810 – 1814 dejó una herencia fundamental para el futuro de España y de las naciones iberoamericanas, que ha sido

¹ Tomsich, *Jansenismo*, 1972, p. 192.

² Marichal, *Secreto*, 1995, p. 26.

señalado por Emilio la Parra: la convicción de que “la reforma al clero era un elemento decisivo para la transformación de la sociedad.”³

El reformismo religioso se expandió a través de diversos ámbitos de la vida eclesiástica, política e intelectual de la monarquía, y se mantuvo muy cerca de ciertas posturas políticas con las que mantenían convergencia de objetivos, como lo fueron en su momento el regalismo y posteriormente el constitucionalismo gaditano. Una de las realizaciones que se produjeron en el ámbito de la cultura política hispánica a partir del encuentro entre el reformismo religioso y el primer liberalismo español, fue la publicación de opiniones religiosas en los medios impresos gracias a la promulgación de la ley de libertad de imprenta de 1810. Se trataba de una nueva práctica publicitaria que permitió que las opiniones religiosas salieran a la luz pública sin requerir de la censura eclesiástica y que le dio a los ciudadanos seculares la oportunidad de discutir sobre tales materias con los eclesiásticos.

Las manifestaciones del movimiento se hicieron presentes en la Nueva España durante los últimos años de su existencia como parte de la monarquía ibérica. Los temas, las lecturas y las iniciativas reformistas generadas en el terreno del pensamiento religioso español eran conocidos en los medios eclesiásticos, académicos y burocráticos del virreinato desde antes de la aplicación del constitucionalismo. Cualquier persona que, con motivo de su profesión o que simplemente se quisiera mantener al tanto de lo que se generaba sobre esta materia, podía disponer de los libros, folletos y periódicos que se introducían al virreinato, la mayoría de las veces sin contar con la aprobación de las autoridades.⁴ Resulta comprensible entender que tal interés se generara entre los individuos que pertenecían a una cultura política y jurídica bastante identificada con los fundamentos del gobierno eclesiástico y que sabían que se estaban produciendo en Europa importantes debates y reflexiones sobre esos asuntos. La soltura con la que los autores novohispanos abordaron problemas de cánones y de disciplina eclesiástica en las primeras publicaciones producidas bajo el amparo de la libertad de imprenta en 1812 nos sirve como referencia de ello.⁵

³ Parra, “Anticlericalismo”, pp. 41 – 42.

⁴ Pérez-Marchand, *Proceso*, 1945.

⁵ Lo abordamos con Bustamante y Lizardi en el primer capítulo.

Pero es lo ocurrido en términos de la actividad publicitaria durante el año de 1820 la mejor muestra de la conformación de un público en la Nueva España que no sólo estaba familiarizado con los debates sobre el gobierno eclesiástico, sino también con las novedades que sobre estas materias divulgaban los publicistas liberales al inicio del Trienio. Los novohispanos partidarios del constitucionalismo que eran asiduos lectores de los folletos y de la prensa liberal, pasaron en ese año a constituirse en autores de cientos de folletos en que apoyaron la reinstauración de la Constitución y las reformas eclesiásticas emprendidas por las Cortes.

Los contenidos de la mayoría de estos impresos novohispanos consistían básicamente en la reproducción de las premisas del constitucionalismo liberal y de los argumentos que a su favor venían divulgando los publicistas peninsulares desde 1809. Si acaso, los escritores de mayores alcances intelectuales, así como algunos funcionarios criollos que participaron intermitentemente en la labor publicitaria, tuvieron la capacidad de problematizar estas cuestiones con mayor grado de complejidad, citando además directamente a los principales tratadistas sobre estas cuestiones.⁶ Si bien, las principales líneas de argumentación y la manera de acometer los problemas a discutir estaban dadas por las pautas manejadas en los impresos españoles, también se hallaban presentes comentarios y reflexiones sobre la viabilidad de la aplicación de tales principios a la vida del virreinato, y sobre la situación particular de la Iglesia en la Nueva España. Estos elementos, que favorecieron el proceso de apropiación de las problemáticas generadas en la metrópoli a la vida política y religiosa novohispana, ganaron importancia a través de la discusión que se generó en los impresos entre los impulsores del constitucionalismo y los defensores del clero.

Tal fue el caso de uno de los temas más comentados entonces, el de la reforma al clero regular, sobre el cual algunos autores locales contrastaban el comportamiento de los regulares del virreinato con el de los peninsulares, mostrando que el de los primeros estaba mucho menos viciado que el de los últimos. De ese modo hacían notar que las recurrentes críticas de los folletistas

⁶ Además de Fernández de Lizardi, la principal figura en la actividad publicitaria de nuestro periodo de estudio, podemos mencionar a personajes como Sánchez de la Barquera. El suyo fue el caso de un funcionario que tuvo la capacidad de elaborar impresos políticos de muy alta calidad. Reyes Heróles, *Liberalismo*, 1972, vol. i.

liberales en contra de estos religiosos no hallaban sustento en su conducta, y que eran más bien resultado del afán de imitación a los escritores europeos. Por otra parte, al abordar el problema de la vida conventual, de sus vicios y su necesidad de reforma, los folletistas novohispanos sacaron a colación el tema de la participación del clero en la insurgencia; en algunos casos para defenderlo y poner de manifiesto la dureza con que había sido juzgado, y en otros para agregar otra queja a la lista de agravantes que pesaba en su contra. El tema, pues, se estaba vinculando con los problemas locales, lo que le daba mayor sentido a la discusión. En el momento en que se restableció el constitucionalismo los publicistas locales trataron los temas relacionados con la reforma eclesiástica desde dos perspectivas: la que tenía que ver con sus implicaciones para la monarquía en su conjunto y la que tocaba a sus repercusiones en el ámbito local. Y fue precisamente en la discusión, en la continua presentación de argumentos y en las réplicas que se hacían de una y otra parte, que los novohispanos los hicieron propios, los volvieron una cuestión que atañía directamente a sus intereses y preocupaciones.

De esta manera, al consumarse la independencia mexicana en 1821, ya se encontraba avanzado el proceso de conformación de un espacio público en el que los folletos y periódicos se convirtieron en canales de comunicación tanto de las ideas provenientes de la metrópoli como de las opiniones que se generaban localmente. Los postulados del reformismo religioso ya habían rebasado el ámbito restringido de los medios eclesiásticos y gubernamentales para saltar al de la publicidad impresa, en la que se comenzó a plantear la necesidad de fundar una relación entre la Iglesia y la naciente nación mexicana que resultara favorable a las autoridades civiles. La religión —entendiendo por ésta básicamente los asuntos de gobierno eclesiástico— se había convertido ya en un problema puesto a la discusión pública.

Ello debió facilitar la tarea de legisladores y autoridades civiles que comenzaron a reclamar el derecho del Estado mexicano a disponer de las mismas prerrogativas que anteriormente había gozado la Corona española sobre la Iglesia. Cuando se comenzó a tratar el asunto del Patronato durante el Imperio de Iturbide ya se contaba con cerca de dos años de polémicas en los impresos políticos sobre la conveniencia de la reforma religiosa impulsada por las Cortes españolas. El tema en sus distintas vertientes, la problemática que

se derivaba de emprender la reforma del orden eclesial desde la autoridad civil, ya resultaba bastante conocido para un público que fundamentalmente estaba conformado por miembros de las clases dirigentes del país. A ellos les tocaría, a partir de esos momentos y durante los años siguientes, manifestarse al respecto y emprender las iniciativas políticas conducentes para arreglar esos problemas.

Al dar inicio la experiencia republicana en el país, el principio de supremacía del orden civil sobre el eclesiástico fue utilizado por los intelectuales y políticos que defendieron el derecho de la Nación para ejercer el Patronato sobre la Iglesia, así como la facultad de los estados de la federación para emprender reformas sobre el sistema de diezmos, para dotar los gastos del culto, para crear y delimitar el tamaño de las diócesis e intervenir en el nombramiento de todas las jerarquías de clérigos, entre otros.⁷ Los discursos y los votos particulares de varios gobernadores y legisladores en los que se exponían las razones para sustentar tal postura, como los de Prisciliano Sánchez, Teresa de Mier y Juan Bautista Figueroa, dan constancia del grado de conocimiento y aceptación que se tenía en el medio político mexicano sobre las posiciones más avanzadas del pensamiento político-religioso desarrollado en la monarquía española en los años recientes. Ideas que, a su vez, se habían nutrido de las experiencias e ideas registradas en la Europa que transitaba de la Ilustración a los regímenes liberales del siglo XIX.⁸

Por su parte, los publicistas que compartían estas ideas no sólo festejaron y dieron su apoyo a la generación de tales iniciativas de política eclesiástica sino que, a su vez, éstas les sirvieron de respaldo para demostrarle a su público, tanto a los que pudieran simpatizar con sus ideas como a sus antagonistas en la discusión pública, que sus postulados no eran heterodoxas ni contrarias a la religión, sino que eran muy conformes con la felicidad de la patria y de la misma Iglesia, tanto así que los legisladores las estaban considerando para elevarlas al rango de leyes. A partir de esas iniciativas publicistas como Fernández de Lizardi, Pablo de Villavicencio y Anastasio Cañedo tuvieron la ocasión de dar rienda suelta a su creatividad y a sus talentos literarios en la búsqueda de las estrategias publicitarias que pudieran

⁷ Staples, *Iglesia*, 1977; Connaughton, *Ideología*, 1992.

⁸ Sobre esto, Pérez Memen, *Episcopado*, 1977; Tomsich, *Jansenismo*, 1972.

persuadir a la sociedad sobre la necesidad de sujetar a los clérigos a las autoridades civiles, representantes del pueblo y de la nueva soberanía.

Cabe hacer notar que las obras en las que estos autores expusieron de manera más completa sus opiniones religiosas solían aparecer alrededor de alguno de los episodios de la confrontación entre autoridades civiles y religiosas. Tal fue el caso de la publicación de varios de los folletos más incendiarios de *El Polar* con respecto a la discusión del artículo 7° de la Constitución de Jalisco, o las exposiciones que hicieron Fernández de Lizardi y el periódico *El Hueso* sobre los fundamentos de la disciplina eclesiástica en medio del debate suscitado por el dictamen del Senado de febrero de 1826, en que se daban las instrucciones al enviado del gobierno mexicano a la Santa Sede. De tal forma, los ámbitos de la actividad política y de la publicitaria se retroalimentaban recíprocamente en el desarrollo del debate religioso en México; una querrela en la que se hallaban en disputa, por un lado, la dirección jurisdiccional de la Iglesia, y por otro, la creación de un estado de opinión que terminara favoreciendo a alguno de los bandos en conflicto.

En el contexto de polarización entre la autoridad civil y la Iglesia que marcó al inicio de la primera República Federal, los publicistas liberales hallaron las condiciones necesarias para expresar su pensamiento político y religioso de una manera más abierta aun que en los primeros años de libertad de imprenta. Después de defender lo que consideraban el derecho incontestable a opinar sobre asuntos religiosos, se dieron a la tarea de apoyar la reforma eclesiástica en México sobre las dimensiones de lo jurisdiccional y de lo espiritual, en consonancia con las tendencias trazadas por el reformismo español.

El primero de estos aspectos, la publicación de opiniones religiosas, se trataba de una facultad reconocida por las leyes de libertad de imprenta, por lo que desde la perspectiva de la legislación civil no existía mayor inconveniente en expresar sus ideas sobre estas materias. Si bien, justificaron el ejercicio de su escritura religiosa en esa atribución legal, no dejaron sin respuesta los reclamos que les presentaban las autoridades eclesiásticas, y los folletistas que les apoyaban, en el sentido de que la Iglesia tenía prohibido a los laicos escribir sobre religión. Para mostrar que sus opiniones estaban apegadas al catolicismo y que podían resultar provechosas para la religión, era necesario

despejar dudas sobre la cuestión, pero en términos de la misma cultura católica.

Así, sostuvieron que el ciudadano seglar podía tocar los asuntos religiosos siempre que contara con la suficiente ilustración y conocimiento de esas materias, además de que en sus impresos no se cuestionara el dogma, se hiciera honor a la religión, se impugnara el error y se defendiera la verdad. Contando con estos requisitos, su obra no podría contravenir el espíritu de ningún mandato evangélico ni de ningún canon de la Iglesia. Reconocían que, si en el pasado se había restringido a los laicos la oportunidad de opinar sobre religión era porque, en general y salvo algunas ilustres excepciones, resultaba cierto que no estaban lo suficientemente instruidos sobre la materia. Pero ello había cambiado: las luces se difundían por todas partes, los hombres comenzaban a librarse de las ataduras que les habían impedido hacer uso de su razón, el principal don otorgado por el Creador, y ello se comprobaba en el hecho de que muchos laicos estuvieran en posibilidad de generar valiosas opiniones religiosas que pudiesen resultar de utilidad al resto de los ciudadanos y a formar la opinión pública.

En cuanto al apoyo a las inquietudes reformistas en México, los publicistas liberales encontraron un medio eficaz en la divulgación de las ideas y los principios que podían sustentarlos. Ya fuera mediante la cita de autores prestigiados, desde canonistas de siglos anteriores como Bossuet y Fleury hasta los tratadistas más apreciados del momento como De Pradt y Llorente, o repitiendo los criterios que habían quedado asentados en el pensamiento religioso hispánico durante el medio siglo anterior, los escritores mexicanos buscaron persuadir a sus lectores sobre la conveniencia de establecer una política eclesiástica que favoreciera los intereses de la naciente nación.

Las directrices del pensamiento religioso de los participantes en la discusión, tanto de los liberales como de los apologistas del clero, fueron forjadas en el contexto de las disputas político-teológicas que tenían su centro en la España peninsular en las décadas anteriores. De ahí que la asimilación tan fácil e inmediata de esas ideas nos sirva como indicador del grado de similitud e identificación que existía con aquélla, un mundo cultural con el cual no se podían romper lazos con la misma facilidad con la que se habían roto los vínculos políticos. Las premisas del movimiento reformista español, tal y como

habían evolucionado hasta comienzos del Trienio liberal —purificación del clero, sumisión del gobierno de la Iglesia al poder civil, independencia ante la política del papado, presencia de una visión inmanente que privilegia los fines de la sociedad civil sobre los trascendentes— venían muy bien para apoyar los objetivos religiosos de los primeros liberales mexicanos. Ellos querían que la reforma eclesiástica fuera el primer paso en el proceso de consolidación de las instituciones liberales en México, de la instauración del republicanismo, del cambio de la sociedad y de la misma práctica religiosa. En suma, podemos decir que mantuvieron la misma aspiración que, según Gérard Dufour, tuvo un lugar central en el pensamiento de Juan Antonio Llorente: “considerar a la Iglesia como un instrumento al servicio del país”.⁹

Todo esto nos conduce al interesante problema de las influencias, las coincidencias y los préstamos culturales efectuados en nuestro país durante el siglo XIX, en el cual, como ha señalado Brian Connaughton, forman parte de “un complejo proceso en que los pensadores mexicanos evaluaban y definían posturas de cambio o de continuidad en un diálogo con los autores, tanto nacionales como extranjeros”, un proceso de evidente valor intelectual que estaba muy lejos de la simple imitación o copia de ideas. Por otra parte, menciona el autor, la distinción entre lo propio y lo ajeno operaba de una manera distinta a la que podríamos suponer a la distancia.¹⁰ Efectivamente, cuando los escritores mexicanos se referían a los autores españoles de la época de la ilustración, así como al “sabio Llorente”, una de las figuras más apreciadas en ese momento, lo hacían en términos que denotaban la cercanía y el sentimiento de identificación que se genera ante alguien que pertenece a la tradición cultural propia. Pudimos notar que algo parecido sucedía, incluso, ante autores de otras nacionalidades pero que, mediante su catolicismo, producían un vínculo intelectual y afectivo sobre los publicistas mexicanos: desde San Juan Crisóstomo hasta Claude Fleury eran vistos como correligionarios que los habían antecedido en la tarea de edificar una Iglesia más virtuosa que armonizara su misión con los objetivos de la sociedad civil.

La labor publicitaria permitía engarzar las aspiraciones de cambio que se estaban produciendo en el país con las respuestas otorgadas por autores

⁹ Dufour, “Ideas”, 1988, p. 21.

¹⁰ Connaughton, “Voces”, 2006, pp. 896 – 905.

extranjeros mediante la identificación con sus motivaciones, permitiendo que la apropiación de sus ideas se realizara de manera más rápida entre los primeros liberales mexicanos. Así, en el medio político e intelectual local, en el seno de las opiniones que circulaban en su espacio público, circularon con solvencia los mismos problemas y referentes que en la Europa católica. Por otra parte, como ya se mencionó, los escritores públicos dieron un lugar importante a la difusión de las iniciativas que estaban preparando los políticos del país. Vimos a Fernández de Lizardi y a *El Polar* aplaudir los discursos de un Prisciliano Sánchez, comentándolos y resaltando la bondad de sus propuestas como una manera de hacer más popular y aceptable la idea de la reforma religiosa.

Los publicistas estaban convencidos de que el atraso en instrucción religiosa que sufría el pueblo era muy grande y que, a causa de la ignorancia y la manipulación de que era objeto por parte de los malos clérigos, se opondría a cualquier reforma. Por tanto, como expresó recurrentemente Fernández de Lizardi en su obra publicitaria, por el propio interés de la Iglesia católica se necesitaba “instruir al pueblo acerca de lo que es la religión en su origen, cuál es su dogma, cuál es su disciplina eclesiástica, cuáles son las reformas que se pretenden”, además de denunciar las argucias de que se valdría el clero, o al menos su parte más viciada, para obstaculizar su realización.¹¹ Por eso se hacía necesario que los ciudadanos laicos que habían incursionado en la deliberación pública pudieran hablar de religión, pues se requería que todas las voces colaboraran en la renovación del sector eclesiástico.

A pesar de la rispidez que en algunos momentos alcanzó su crítica al clero y de su abierta inconformidad ante el modo en que se practicaba el catolicismo en el país, las obras religiosas de nuestros primeros publicistas se mantuvieron dentro de los parámetros que ellos mismos se fijaron. No formularon cuestionamientos al contenido del dogma, ni pusieron en duda que la católica fuese la religión verdadera. Incluso, en su crítica al clero —en la que proponían reformas sustanciales como la supresión del celibato con el fin de que el sector eclesiástico dejara de concebirse como un estamento superior en la sociedad— no llegaron a atacar a la institución del sacerdocio en sí misma.

¹¹ Fernández de Lizardi, *Impugnación*, 1821.

Esta contención de la crítica religiosa dentro de los límites mencionados, crítica que era elaborada por el sector de intelectuales que podía llevarla más lejos en ese momento, nos muestra el grado en que el catolicismo seguía operando como factor de adhesión de los individuos en la sociedad, y también que éstos se mantenían firmes en su convicción religiosa, o al menos así lo manifestaban públicamente, no obstante su compromiso con el racionalismo moderno y su apertura a las innovaciones intelectuales que se estaban produciendo en el occidente decimonónico. Al menos durante la década de 1820. En España, durante esos mismos años y en un ambiente publicitario en el que se manejaban postulados religiosos semejantes, algunos personajes de la intelectualidad comenzaron a transitar hacia posturas heterodoxas, y en algunos casos al ateísmo, manifestándolo en sus publicaciones.¹² En el México independiente habrá que esperar algunos años más para encontrar las primeras expresiones en ese sentido. Para entonces no sólo habría avanzado el proceso de secularización en el país, sino también cambiado las condiciones que permitían enunciar opiniones religiosas en el espacio público. Sería interesante conocer más a detalle los elementos que posibilitaron la creación de un discurso de ruptura con el catolicismo mediante nuevos estudios.

Los escritores públicos en México, a pesar de sus desencuentros con el clero y su cada vez más abierta condena a la política de la Santa Sede, se mantuvieron constantes durante el periodo que abarca nuestro trabajo en los principios reformistas a los que estaban adscritos: supremacía de la sociedad y de la autoridad civil sobre la Iglesia; ortodoxia en cuanto al dogma y rigorismo en materia moral, muy a la manera del profesado por el reformismo español de las décadas anteriores; tolerancia y respeto ante las demás religiones y equiparación de la virtud evangélica con la virtud cívica propugnada por el republicanismo. Por otra parte, en los impresos de autores como Fernández de Lizardi y del *Payo del Rosario* es particularmente apreciable la fuerza de un genuino celo religioso, orientado por las ideas que adoptaron a lo largo de su trayectoria publicitaria. Su empeño en reformar a la Iglesia se sostenía en una clara convicción en sus principios políticos, pero también en los religiosos.

¹² Parra, "Anticlericalismo", 1991, p. 123.

La libertad de imprenta les permitió tomar parte en el terreno de la disputa teológico-política, un ámbito de deliberación de larga tradición en la religión católica que consistía en proponer y debatir sobre aquellos aspectos de la disciplina eclesiástica que estaban sujetos a un constante reacomodo. Pero esta incursión fue realizada en combinación con las premisas del naciente liberalismo iberoamericano, una cultura política basada en un nuevo concepto de la autoridad y de la legitimidad política que además tenía como dos de sus principales valores el uso de la razón sobre todas las realidades humanas y el goce de la libertad. Estos principios, en combinación con la certeza de que la reforma de la Iglesia era el paso previo y necesario a cualquiera de las transformaciones que requería el país, fueron las principales motivaciones políticas de su pensamiento religioso.

Las ideas político-teológicas que fueron tan bien aceptadas en el medio liberal mexicano eran consideradas, por otra parte, muy afines con el republicanismo, por lo que pudieron ser ampliamente publicitadas en el momento en el que éste se convirtió en la forma de gobierno del país. La concepción de una Iglesia descentralizada que operara como una suerte república de obispos fortalecidos en su jurisdicción, la supresión de títulos eclesiásticos inútiles —especialmente las canonjías— la tolerancia hacia otras religiones y la reiterada insistencia sobre el carácter democrático que debería tener la elección de clérigos, fueron algunos de los postulados que los publicistas liberales tuvieron la oportunidad de promover con mayor libertad y con mayores ventajas al instaurarse la primera república federal. Además, se le pedía a la Iglesia que colaborara en la construcción de una ciudadanía madura capacitada para vivir en una república, que conociera y estuviera dispuesta a exigir el cumplimiento de sus derechos políticos. Tal objetivo sólo podría alcanzarse cuando el sector eclesiástico hubiese promovido el conocimiento de los derechos que tenían los ciudadanos en su calidad de miembros de la Iglesia.

Así pues, la instauración de la república significó para los publicistas mexicanos la oportunidad de proclamar estas propuestas de cambio sobre la Iglesia, y también, de imprimirle un sello propio a sus ideas, opiniones y estrategias publicitarias.

El momento se prestaba para abrir paso a la reflexión y a la creatividad, para concretar producciones sobre el tema religioso de mayor originalidad en relación con las producciones de los publicistas españoles, quienes habían abordado estos mismos asuntos, pero que nunca tuvieron la oportunidad de convertirlos en temas de discusión en referencia a su aplicación en un sistema republicano.

Fuentes primarias

Documentales

Congreso de los diputados, Diario de sesiones, serie histórica. Legislatura 1820 [CD-ROM], Madrid, 2002.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808 – 1957*. México, Editorial Porrúa, 1957.

Hemerográficas

Conversaciones del Payo y el Sacristán, México, 1824 – 1825

Correo Semanario de México, México, 1827

Hay va ese hueso que roer y que le metan el diente, México, 1826 – 1827

Semanario patriótico Americano

El Pensador Mexicano, México, 1812 – 1814

El Sol, México, 1825 – 1827.

Folletería e impresos

A-LA-MI-RE, *Judía y contrajudía. El Pensador Mejicano es pura contradicción*, México, Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramón, 1820.

Americano Y. O. S., *El Anécdota importante relativa a la Inquisición de España y varias reflexiones sobre el mismo asunto*. México. Imprenta de D. Mariano Ontiveros. 1820.

Ataque a los hipócritas que seducen al pueblo, México, Oficina de Alejandro Valdés, 1820.

Bienes y males de la libertad de imprenta. México, Reimpreso en la Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1820.

Constitución política de la Monarquía española, promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812. Madrid, Imprenta Nacional de Madrid, 1820.

D. Quidam, *La peor cuña del peor palo*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

- E. I., *El ignorante á los sabios*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 1820.
- Empanadero, El, *La empanada y el arroz*, México. Oficina de D. Alejandro Valdés, 1820.
- Enemigo de las cosas a medias, El, *La voz de la libertad pronunciada en Jalisco*. Guadalajara, reimpreso, México, Oficina del finado Ontiveros, 1825.
- Estrada, Francisco, *La verdad vindicada contra la insurgencia y sus satélites, por el lic. Francisco Estrada*. México, Imprenta de doña María Fernández de Jáuregui, 1812.
- Frayle despreocupado, El*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 1820.
- Fernández de San Salvador, Agustín Pomposo, *Convite a los verdaderos amantes de la religión católica y de la patria*. México, Imprenta de Ontiveros, 1812.
- Filósofo Liberal, El*, México, Imprenta de Ontiveros, 1820.
- Frayles no y frayles sí*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 20 de julio de 1820.
- García de Torres, José Julio, *El vindicador del clero mexicano, a su antagonista B*. México, D. Manuel Antonio Valdés, Impresor de Cámara de S. M., 1812.
- , *Vindicación del clero mexicano vulnerado en las anotaciones que publicó el M. R. P. Fr. José Joaquín Oyarzábal contra la representación que el mismo clero dirigió al Ilmo. Y venerable Cabildo Sede-vacante promoviendo la defensa de su inmunidad personal. Formóla el Dr. y Mtro. Don Joseph Julio García de Torres, ex-Rector dos veces de la Real y Pontificia Universidad*. México, D. Manuel Antonio Valdés, Impresor de Cámara de S. M., 1812.
- Guridi y Alcocer, José Miguel, “Exhortación para el juramento de la Constitución española”, en Francisco Pimentel, *Obras completas*, México, Tipografía económica, 1904, tomo V, pp. 457 – 459.
- He aquí los planes de la falsa filosofía contra la Religión y el Estado*. Puebla. Imprenta liberal de Troncoso Hermanos. 1821.
- J. M. D. G., *El enemigo acérrimo de los anti – monacos. La Religión y el Estado, estan apoyadas por el clero secular y regular*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 1820.
- J. M. R. H., *Triunfo del Amante de la Constitución*. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

La libertad de la imprenta. Voto que sobre la materia dio el sr. Diputado Mejía, en el Congreso de las Cortes generales y extraordinarias cuando se discutía este punto. México, Oficina de D. Alejandro Valdés, 1820.

M. D. B., *Un Bosquejo de los fraudes, que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra santa religión.* Palma de Mallorca, 1813. Reimpreso en México. Oficina de D. J. M. Benavente y Socios. 1820.

Machacarreta ó defensa de un Carmelita en carta de un amigo á su Corresponsal, El, Puebla, Imprenta Liberal, 3 de noviembre de 1820.

Marquetti, Juan, *Prospecto de una obra contra la autoridad de la Iglesia y del Papa. La cual jamás se ha compuesto, ni tampoco saldrá a la luz; más sin embargo, los modernos reformadores de la disciplina eclesiástica siempre la suponen evidentemente acabada, para fundar sobre ellas sus proyectos. Propónese para el público, por si hay quien pueda desempeñarla.* México, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1826.

N. *Refuerzo al Benemérito Amante de la Constitución, contra el papel titulado, censura de un liberal.* México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

Pan y Toros. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.

Payo del Rosario, el, *Escarlatina furiosa del monigote Valdés y el Amante de la Iglesia,* México, Oficina de D. Mariano Ontiveros, 12 de agosto de 1825.

Payo del Rosario, el, *Muerto que se le aparece al señor Provisor de México.* México, Oficina de la testamentaría de Ontiveros, 1826.

Reboltijo del Padre Soto. México. Oficina de D. Manuel Salas. 1820.

Recuerdo á los sabios mejicanos contra el papel titulado: Bosquejo de los fraudes que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra santa Religión. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

Reglamento de libertad de imprenta, México, Oficina de Alejandro Valdés, 1820.

“Representación de los odores de México a las Cortes de España contra la Constitución de 1812”, en Carlos María de Bustamante, *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana.* México, vol. IV, pp. 27 – 136.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala. Madrid, Imprenta Real, 1785.

Santoyo Francisco, *Triunfará la liga si al obispo no se castiga,* México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 18 de febrero de 1824.

Santoyo, Francisco, *Al obispo de Sonora es menester ahorcarlo ahora*, México, Oficina de Don Mariano Ontiveros, 5 de febrero de 1825.

Sobre el abuso de la libertad de imprenta. México, Oficina de Alejandro Valdés, 1820.

Soto, Fr. Mariano, *La Palinodia de J. F. L. Pensador Mexicano*. México. Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramón. 1820.

Fuentes secundarias

Aguirre Sandoval, Rodolfo, *El mérito y la estrategia, Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. México, UNAN/CESU/ Plaza y Valdés, 2003.

Alamán, Lucas, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Instituto Cultural Helénico, Fondo de Cultura Económica, 1985, 5 vols., (Clásicos de la Historia de México).

Anna, Timothy E., *la caída del gobierno español en la ciudad de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Arredondo López, María Adelina, “El catecismo de Ripalda”, en *Publicaciones Digitales DGSCA/UNAM* [en línea], México, UNAM, 2004, <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/diccionario/html/articulos/sec_1.htm>

Bénichou, Paul, *La coronación del escritor: ensayo sobre el advenimiento de un poder espiritual laico en la Francia moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Bergier, Nicolás Silvestre, *Diccionario de teología*. París, librería de Garnier Hermanos, 1854, 4v.

Brading, David, “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en Josefina Zoraida Vázquez (comp.) *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, pp. 187 – 215.

Castillo Hernández, Diego, “La opinión pública y la libertad de imprenta: sus repercusiones en el sentimiento antihispanista en los primeros años del México independiente.” Tesis de Maestría. México. Instituto Mora. 2004.

Connaughton, Brian F., *Ideología y Sociedad en Guadalajara (1788 – 1853)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

_____, “La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente. Puebla (1827 – 1853)”, en Álvaro

Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, 1995, pp. 223 – 250.

_____, “Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana, 1820 – 1860”, en *Historia mexicana*, LV:3 (219) ene – mar 2006, pp. 895 – 946.

Coudart, Lawrence, “En torno al correo de lectores de *El Sol* (1823 – 1823): espacio periodístico y opinión pública”, en Cristina Gómez Álvarez y Miguel Soto (coords.), *Transición y cultura política. De la Colonia al México independiente*, México, UNAM, 2004, pp. 67 – 110.

Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1995.

Delgado Carrancó, Susana, *Libertad de imprenta, política y educación: su planteamiento y discusión en el Diario de México, 1810 – 1817*. México, Instituto Mora, 2006.

Dufour, Gérard, “Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 10, 1988, Madrid, pp. 11 – 21.

Enciclopedia Universal ilustrada Europeo – Americana, Madrid, Espasa - Calpe, S. A., 1915.

Farriss, N. M., *la Corona y el Clero en el México colonial, 1579 – 1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. México, Fonfo de Cultura Económica, 1995.

Ferrer Muñoz, Manuel, *La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España, (Pugna entre antiguo y nuevo régimen en el virreinato 1810 – 1821)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1993.

Fuentes, Juan Francisco y Javier Fernández Sebastián, “Liberalismo”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 413 – 428.

García Godoy, María Teresa, *Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mejicano (1810 – 1814)*. Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998.

Garritz, Amaya y Virginia Guedea, *Impresos novohispanos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1990.

Guerra, François – Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, F.C.E. / Editorial Mapfre, 2001.

- _____ y Annick Lempérière (coords.), *Los espacios públicos en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821 – 1853*, México, Siglo XXI editores, 1987.
- Landavazo, Marco Antonio, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginarios monárquicos en una época de crisis. Nueva España 1808 – 1822*, México, El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo/El Colegio de Michoacán, 2001.
- Lempérière, Annick, “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”, en François–Xavier Guerra y Annick Lempérière (coords.), *Los espacios públicos en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp.
- Marichal, Juan, *El Secreto de España: ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995.
- Meza Rocío y Luis Olivera, *Catálogo de la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1811 – 1821*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1996.
- Morales, Francisco, *Clero y política en México (1767 – 1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, SEP, colección SepSetentas, 1975.
- Muschalek, Georg, *Libertad y certeza en la fe*, Barcelona, Editorial Herder, 1971.
- Neal, Clarece, “Freedom of the Press in New Spain, 1810 – 1820”, en Nettie Lee Benson (ed.), *Mexico and the Spanish Cortes, 1810 – 1822: eight essays*. Austin, University of Texas Press, 1976, pp. 87 – 112.
- Palacio, Celia del, *La disputa por las conciencias: los inicios de la prensa en Guadalajara, 1809-1835*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2001.
- Parra López, Emilio la, *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert / Diputación Provincial Alicante, 1985.
- _____, “Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750 – 1833)”, en Emilio la Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.) *El anticlericalismo español contemporáneo*, Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 1998, pp. 17- 66.
- _____, “Iglesia”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 355 – 359.

- Perujo, Niceto Alonso y Juan Pérez Angulo, *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*. Barcelona Librería de Subirana Hermanos, editores, 1885.
- Pérez Memen, Fernando, *El episcopado y la independencia de México*, México, Jus, 1977.
- Rémond, René, “Anticlericalismo”, en Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Heder, 1987.
- Rojas, Rafael, *La escritura de la independencia. El surgimiento de la opinión pública en México*, México, CIDE / Taurus, 2003.
- Ruiz Guerra, Rubén, “La libertad religiosa: pilar de la libertad política”, en Cristina Gómez Álvarez y Miguel Soto (coords.), *Transición y cultura política. De la Colonia al México independiente*, México, UNAM, 2004, pp. 67 – 110.
- Rumeu de Armas, Antonio, *Historia de la censura gubernativa en España*. Madrid, M. Aguilar, 1940.
- Santillán, Gustavo en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, 1995.
- Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Solís, Ramón, *El Cádiz de las Cortes: la vida en la ciudad de los años 1810 a 1813*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.
- Staples, Anne, *La Iglesia en la primera República Federal Mexicana, 1824 – 1835*, México, SEP(SepSetentas), 1976.
- Suárez Verdeguer, Federico, “Las Cortes de Cádiz”, en Luis Suárez Fernández (coord.), *Historia general de España y América*. Madrid, Ediciones Rialp, T. XII, 1981, pp. 249 – 335.
- Tella, Torcuato S. di, *Política nacional y popular en México, 1820 – 1847*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Tomsich, María Giovanna, *El Jansenismo en España, estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1972.
- Torres Puga, Gabriel, *Notas sobre el desprestigio de la Inquisición en la Nueva España: 1808 – 1820*. México, Academia Mexicana de la Historia, 2000, pp. 39 – 62.



INSTITUTO MORA
BIBLIOTECA



3 3291 00119 6829

A white rectangular label is affixed to the bottom right corner of the cover. It contains the text "INSTITUTO MORA" and "BIBLIOTECA" at the top, a standard barcode in the middle, and the identification number "3 3291 00119 6829" at the bottom.