

Brian Connaughton
"Transiciones en la cultura político/religiosa
mexicana, siglo XVII. 1860: El agujón de la economía
política"
p. 447-466

Francisco Javier Cervantes Bello
Alicia Tecuanhuey Sandoval
María del Pilar Martínez López-Cano
(coordinadores)
Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX

México
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales
y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones
Históricas
2008
472 p.
cuadros

PDF
publicado: 25 de agosto de 2014
Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/podercivil/pcivil.html>

<http://www.historicasdigital.unam.mx>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2014, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

TRANSICIONES EN LA CULTURA
POLÍTICO/RELIGIOSA MEXICANA, SIGLO XVII
1860: EL AGUIJÓN DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

BRIAN CONNAUGHTON

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

¿Hay alguna manera de crear una visión de conjunto de cambios y permanencias en la cultura político/religiosa de México en los siglos XVIII-XIX? Para intentar una visión de este tipo, ¿qué tendríamos que buscar y cuál sería el eje del análisis? ¿Se trataría de relaciones Iglesia-Estado, del peso de los bienes eclesiásticos, de los mensajes espirituales, de la retórica preferida, del papel jugado por obispos y curas párrocos, seculares o regulares, de la correlación entre religiosidad y ciudadanía? ¿Sería posible establecer un eje rector para nuestras indagaciones o necesariamente trataríamos de ejes múltiples? ¿O estamos obligados a permanecer con un conjunto de temáticas interesantísimas pero con pocos o escasos nexos entre sí, y entre periodos?

Indudablemente, parte del problema de resolver tales incógnitas estriba no sólo en su complejidad inherente, con los obligados vínculos con la historia económica, social, cultural y política, o con las acotaciones temporales imprescindibles, sino en las polarizaciones que heredamos por motivo de ideologías arraigadas y las consiguientes escisiones incluso al interior de los grupos de creyentes. Hay preferencias por distintos modelos de Iglesia y religiosidad –como siempre ha habido–, las cuales se ampliaron por las intensas luchas desatadas desde el siglo XVIII.

Desde luego, ninguna prestidigitación puede reducir a uno lo que es naturalmente plural. Por lo cual no sería sensato pretender soslayar las dimensiones múltiples del fenómeno religioso en un

lugar dado ni tampoco diacrónicamente. Hay exigencias emanadas de la experiencia religiosa que le dan una particular arquitectura, orientada a la vivencia de las creencias y la depuración de las prácticas. Pero no es menos cierto que el entorno secular genera demandas de acomodo de lo religioso a los tiempos y los desafíos de la sociedad temporal. Desde esta perspectiva, la vivencia religiosa en un momento determinado refleja no sólo las tensiones propias de una experiencia íntima de la religión y sus exigencias por una comunidad de creyentes, sino asimismo las tensiones inherentes a las problemáticas terrenales de sus sociedades y Estados.

La simultaneidad y similitud de transformaciones en diversas sociedades con una misma religión obliga a elevar la mira para hallar la causa fundamental que puede articular fenómenos paralelos más allá de fronteras de lengua, cultura e identidad nacional. En este contexto, parece cada vez más necesario que veamos la historia político/religiosa de los siglos XVIII y XIX como parte de una extensa transformación que afectaba prácticamente a todo el mundo católico. Aunque había variedad en el ritmo de cambios y existían las particularidades de cada caso, hay grandes avenidas de valores y experiencias compartidas. Regía el fenómeno de la competencia internacional y la necesidad de poner un innovador énfasis en el papel del Estado como articulador de las energías nacionales. Los conceptos de economía política que comenzaban a compartirse más allá de fronteras nacionales, se orientaban al crecimiento económico y a la liberación de trabas que impedían lograrlo. Había un desencanto en aumento por las riquezas estancadas, los gastos improductivos y los valores tradicionales que distraían a la sociedad y al Estado de metas temporales apremiantes. Al insistir en que el Estado dirigiera la sociedad para alcanzar la competitividad internacional mediante mayores eficiencias productivas, comerciales, militares y educativas, se hizo hincapié en una burocracia estatal de intachable lealtad y la subordinación de los grupos tradicionales en que había descansado el aparato gubernamental anteriormente: la nobleza, el clero y grupos comerciales privilegiados. Se hurgaba en el pasado histórico y legal para hallar los precedentes que justificaran nuevos pasos claros y contundentes hacia la consolidación de un poder político capaz de actuar concertadamente para lograr sus propósitos.¹

¹ Sobre la economía política en los países católicos de Europa en el siglo XVIII, véanse John Robertson, "The Enlightenment above National Context: Political Eco-

En el Imperio español era el régimen borbónico, indudablemente, el que se asociaba con los mayores cambios, alimentándose de las inquietudes, críticas y propuestas de la tardía monarquía Habsburgo. Los estadistas borbónicos dieron nueva vida y frecuentemente nuevo sentido a la tradición regalista española, releyéndola en particular a la luz de la experiencia francesa del siglo XVIII. De este modo, el sustento de las ideas del Estado en materia religiosa incluyó nuevas referencias a autores franceses, flamencos e italianos. Se pretendía que se aunaran las metas de la Iglesia y el Estado, bajo la égida de éste, y que conjuntamente condujeran a la sociedad a niveles más eficaces de organización acorde con las necesidades que iría fijando la monarquía.²

En América, esta nueva pretensión de *sincronía político/religiosa dirigida por el Estado* se asociaría con la acelerada secularización de las doctrinas indígenas para centralizar el mando episcopal en una Iglesia cuyos obispos eran nombrados por el rey. Asimismo, numerosas actividades gubernamentales que tradicionalmente habían sido reservadas a los curas, ahora eran ejercidas exclusivamente por funcionarios del Estado.³ Creció una nueva sensibilidad

onomy in Eighteenth-Century Scotland and Naples", *The Historical Journal*, vol. 40, núm. 3, septiembre de 1997, pp. 667-697; Charles H. O'Brien, "Ideas on Religious Tolerance at the Time of Joseph II. A Study of the Enlightenment among Catholics in Austria", *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, vol. 59, núm.7, 1969, pp. 1-80; T. J. Hochstrasser, "Cardinal Migazzi and Reform Catholicism in the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy", en Ritchie Robertson y Judith Beniston (eds.), *Catholicism and Austrian Culture*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999; John H. R. Polt, "Jovellanos y la educación", en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12604287559151522976846/index.htm>.

² Rosa María Martínez de Codes, "Cofradías y Capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808)", en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*, México, UNAM, 1998, pp. 17-33; Antonio Mestre Sanchis, "El Católico y Sapientísimo Van Espen. La Réception de la Pensée de Zeger-Bernard Van Espen dans l'Espagne du XVIIIe Siècle", en G. Cooman, M. Van Stiphout y B. Wauters (Éds.), *Zeger-Bernard Van Espen at the Crossroads of Canon Law, History, Theology and Church-State Relations*, Leuven, Bélgica, Leuven University Press y Peeters Leuven, 2003, pp. 267-297. En relación con la dimensión fiscal de esta nueva política, véanse también, en la presente obra, Rodolfo Aguirre, "El arzobispo de México, Ortega Montañés, y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709" y Francisco Javier Cervantes Bello, "El subsidio y las contribuciones del cabildo eclesiástico en Puebla".

³ Óscar Mazín Gómez, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones*, 1989, núm. 39, pp. 69-86; David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. Traducción de Mónica Utrilla

administrativa en donde, por principio, el cobro de impuestos, la administración de justicia y hasta la fijación de las grandes directrices de la organización y funcionamiento eclesiástico tenían que ser regidos directamente por el Estado y sus servidores públicos.⁴ A finales de los años sesenta y comienzos de los setenta se organizaron concilios eclesiásticos en los reinos americanos bajo la dirección expresa de la monarquía. Debían marcar una nueva etapa de colaboración entre los funcionarios civiles y eclesiásticos del rey. Si bien la iniciativa real aún no privaba de cierta autonomía de mando a las autoridades eclesiásticas, sí las sometía a la discreción y a las urgencias de la monarquía.⁵

Según el análisis de algunos autores, en España los pasos acelerados de la monarquía y sus portavoces provocaron una escisión en la Iglesia. Una se orientaba más a aceptar y colaborar con las nuevas metas del Estado y la otra era recelosa de sus tradicionales privilegios y de la autonomía relativa que los acompañaba.⁶ El cuadro resultante frecuentemente era de dos Iglesias, una ilustrada y orientada al cambio y otra recalcitrante y aferrada al pasado, aunque algún esfuerzo se ha hecho para mostrar fronteras sensibles en donde una escisión bífida estaría templada por intercambios de opiniones y exploraciones de carácter más sutil.⁷ Aunque los dogmas no parecen haber estado sujetos a severo cuestionamiento, la religiosidad entendida como las prácticas de la fe

de Neira, México: FCE, 1994; Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, 1996; William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*. Traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación y El Colegio de México, 1999, 2 vols.

⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Del tercer al cuarto concilio provincial mexicano", en *Historia Mexicana*, vol. xxxv (137), núm. 1, julio-septiembre de 1985, pp. 5-31.

⁵ Elisa Luque Alcaide, "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)", en *Historia Mexicana*, vol. xv (217), núm. 1, julio-septiembre de 2005, pp. 5-66; Luisa Zahino Peñafort (recop.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1999.

⁶ William J. Callahan, "The Origins of the Conservative Church in Spain, 1793-1823", en *European Studies Review*, 1, núm. 2, abril 1979, pp. 199-223; del mismo autor, "Two Spains and Two Churches, 1760-1835", en *Historical Reflections*, II, núm. 2, invierno, 1976, pp. 158-181; C. C. Noël, "Opposition to Enlightened Reform in Spain: Campomanes and the Clergy, 1765-1775", en *Societas*, III, núm. 1, invierno, 1973, pp. 21-43; C. C. Noël, "The Clerical Confrontation with the Enlightenment in Spain", en *European Studies Review*, v, núm. 2, abril de 1975, pp. 103-122.

⁷ Émile Appolis, *Entre jansenistes et zelanti. "Tiers parti" catholique au XVIIIe Siècle*, Paris, A. et J. Picard, 1960; y del mismo autor, *Les jansenistes espagnoles*, Bordeaux, Sobodi, 1966.

y los actos sociales del culto entraron al terreno del debate a través de las preocupaciones políticas del Estado y dentro de un horizonte europeo. Las zozobras de las monarquías católicas se unieron con las inquietudes religiosas orientadas a lograr una religiosidad más intensa y más auténtica. Durante décadas se pretendió que una práctica religiosa puntual, de íntima convicción y alto valor ético, adusta pero abierta a los cambios impulsados por el Estado, fuera el sostén tanto del esfuerzo de salvación como de la conformación ciudadana más ejemplar.

Para algunos, el abanderado mayor de esta nueva religiosidad era Pedro Rodríguez, el conde de Campomanes, promotor, según se ha afirmado, de una "ideología intrahumana, que marca el comportamiento del hombre *en* este mundo", aunque sin desatender los requerimientos de la vida eterna. La educación, el trabajo y el ahorro formarían un eje ético de la conducta orientada a "la felicidad como bienestar del mundo: ...el bien supremo por ahora". Un nuevo énfasis en la providencia humana como valor fundamental permitía colocar la riqueza como meta de una vida bien regida. La ociosidad, contrincante de esta actitud previsoras, se concibió enemiga del trabajo, valuada ahora "como expresión de la persona humana, resumen de sus valores, de su inteligencia y de su gracia sobrenatural". En este horizonte, la insistencia en un futuro mejor desplazaba al fatalismo. La previsión se volvió una obligación moral signada por la prudencia, la constancia y una conducta bien arreglada y laboriosa. El español del siglo XVIII y principios del XIX se esforzaba por "cabalgar entre la temporalidad y lo eterno, amar al mundo -criatura de Dios, no sinónima de pecado- al que pretend[ía] mejorar omnímodamente". Para algunos, echar abajo "la hojarasca barroca" de los comportamientos religiosos despejaría el camino para la recuperación del horizonte moral y piadoso de los primeros tiempos del cristianismo. Así, aun ante la amenaza que representaba la invasión francesa, España podía felicitarse de ser "una Nación que desea[ba] ser *feliz* y trabaja[ba] por serlo" a la vez que se predicaba la necesidad de la "felicidad pública e individual", encomiando las virtudes ciudadanas y de buen gobierno. Al decir de un autor español del siglo XX, la edad teológica había ya terminado, si bien no había un ataque ponderado a la religión.⁸

⁸ Alfredo Martínez Albiach, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, Facultad Teológica del Norte de España, 1969, pp. 201-223 y 252-256, cursivas del autor.

Es forzoso admitir que el siglo XVIII se movía por “un nuevo concepto económico-social de la vida” que fomentaba el deseo de corregir las prácticas religiosas para evitar el “perjuicio imponderable del Estado”. La tendencia pudo ser más virulenta en la Austria de José II que en la España de Carlos III, pero el problema tenía raíces semejantes. Por tanto se perfilaron medidas similares y en el XVIII, en España, los puntos principales de un nuevo proyecto fueron: nueva religiosidad sí, pero también rigurosa disciplina eclesiástica, acotamiento de los bienes del clero, fin a la inmunidad fiscal y “mayor participación [del clero] en obras comunes del Estado y la Iglesia”. Se pretendió excluir del gobierno a aquellos sectores nobiliarios y eclesiásticos que pugnaban por intereses particulares. Se favoreció, en cambio, a funcionarios que se volvieran “máquinas indefectibles” de la nueva voluntad política. De esta manera, desde tiempos de Carlos III, “los nuevos conceptos económico-sociales de la época” sustentaron un *nacionalismo político*, al decir de Rodríguez Casado. Se propiciaba “la autoridad omnimoda del jefe del Estado y sus Consejeros, quienes debían [...] vigilar la vida de la sociedad en todas sus manifestaciones, a fin de dotarla de los instrumentos necesarios para su felicidad”.⁹

En la Nueva España, las tensiones asociadas con los cambios político/religiosos no parecen haberse desbordado al grado que lo hicieron en España. Aunque el IV Concilio mexicano jamás recibió las esperadas aprobaciones real y papal, ejerció una poderosa influencia y formaba parte de un proyecto que le trascendía. Antes y después del concilio fue evidente la preocupación por alcanzar una más intensa colaboración entre la Iglesia y el Estado en la persecución de metas político/religiosas. Desde 1762 el arzobispo Rubio y Salinas había instruido a sus curas párrocos acerca de la obligación de una “Residencia Personal, formal, activa, eficaz, y laboriosa” en sus curatos. Ellos regularmente debían predicar e instruir en la fe a toda la población. Su labor debía realizarse no sólo “en las Cabezeras, sino [...] en todos los demás Pueblos, Haciendas, Ingenios, y Obrages de sus Partidos”.¹⁰ En 1767 el arzobispo Lorenzana había

Martínez Albiach se ocupa para 1812 de [José María] Muñoz de Aguilar, *Sermón*, Granada, Imprenta del Ejército, 1812.

⁹ Vicente Rodríguez Casado, “Iglesia y Estado en el Reinado de Carlos III”, *Estudios Americanos*, vol. 1, núm. 1, septiembre de 1948, pp. 5-57.

¹⁰ *Carta circular del Illmo. Sr. Dr. D. Manuel Joseph Rubio y Salinas, Arzobispo de Mexico del Consejo de su Magestad, dirigida a los jueces eclesiasticos, y curas, assi seculares*

exhortado a su clero a alejarse de las discusiones entre las escuelas o corrientes teológicas y a fincar su atención en las fuentes originales del cristianismo, las claras determinaciones conciliares y en el sentido común para orientar una vida cristiana más recta en la población. En su lucha contra el laxismo moral, el arzobispo había asentado que “[e]l que obra con la opinion mas probable, siempre dá el mas sano dictamen á los Fieles, y conserva la Sociedad civil, procurando que se guarden las Leyes Divinas, y de Estado”.¹¹ Dos años después el obispo Rodríguez de Rivas de Guadalajara aseguraba que una buena educación cristiana desarraigaría la ociosidad, incrementando la producción y circulación de bienes a la vez que contribuiría a las finanzas públicas del Estado.¹² En sintonía con tales ideas, el arzobispo Núñez de Haro mantendría el alto tono moral que exigía el cumplimiento de las funciones sacerdotales en las décadas sucesivas.¹³ Las autoridades eclesiásticas promovían activamente una nueva actitud abierta y afirmativa hacia el indio por parte de los curas y enfatizaban una religiosidad de amor que privilegiaba la resurrección, la caridad y el perdón por encima del pecado, el diablo y la ira de Dios.¹⁴ En 1805, en un escenario interna-

como regulares de su Diocesi: Sobre la residencia personal en las Parrochias, Instrucción Christiana, y buen tratamiento que deben dár à sus Feligreses, Impresa en Mexico, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, junto à la Iglesia de las RR. MM. Capuchinas. Año de 1762. México, 25 febrero, 1762, 25 p.

¹¹ Nos D. Francisco Antonio Lorenzana, *por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostolica, Arzobispo de Mexico, y su Arzobispado, del Consejo de S. M. etc. Santa Visita del Pueblo de... y octubre... de 1767*, 15 p.

¹² *Carta pastoral, que el Illmo. Sr. Dr. D. Diego Rodriguez de Rivas, y Velasco, Obispo de la Ciudad de Guadalaxara, en el Nuevo Reyno de la Galicia, escribiò à su Grey, encargandole el cumplimiento de su obligacion, con la observancia de los preceptos de amar à Dios sobre todas las cosas, y al Proximo como à sí mismo*, Ciudad de Guadalaxara, 26 de agosto de 1769, 180 p.

¹³ Nos el Dr. D. Alonso Nuñez de Haro, y Peralta. *Por la Gracia de Dios, y de la Stâ. Sede Apostólica Arzobispo de México del Consejo de Su Mag. etc. Al Rector, Vice-Rector, Catedráticos, y Directores del Real Colegio Seminario de Instrucción, de Retiro voluntario, y Correccion de Topozotlan, y à todos los Sacerdotes, y demás Clérigos, que aspiran al Estado Sacerdotal en nuestro Arzobispado, salud, y nuestra Pastoral bendicion*, México, 15 de febrero de 1776, 266 p. con una adicional de erratas; Nos el Dr. D. Alonso Nuñez de Haro y Peralta *por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de México, del Consejo de S. M. etc. A nuestros amados Eclesiásticos Seculares, de qualquiera grado, dignidad, calidad y condicion que sean, y à todas las demas Personas de este Arzobispado, á quienes lo contenido en este Edicto toque o tocar pueda en alguna manera, salud, paz y gracia en nuestro Señor Jesuchristo*, Tacubaya, 22 de mayo de 1790. Sin paginación.

¹⁴ William B. Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 261-317; Taylor,

cional transformado significativamente por la Revolución francesa, un prominente clérigo metropolitano auguraba que si el Estado no se apoyaba en la religión, si no convenían Religión y Estado, “todo será ruina, y desolación de los Reynos”.¹⁵

Los esfuerzos episcopales por compatibilizar el comportamiento y las enseñanzas del clero con las necesidades del Estado y la armonía social no fueron suficientes para evitar roces. La sensación de creciente marginalización que proyectaban muchos clérigos corría paralelamente a la exasperación de funcionarios civiles de todos los niveles que hallaban difícil asentar su autoridad sin entrar en confrontaciones con eclesiásticos acostumbrados a defender su propia esfera de influencia.¹⁶ A veces se nota un tono de mayor aceptación de los cambios seculares en una diócesis que en otra, ya que unas regiones de México esperaban consolidarse con las reformas borbónicas mientras que otras manifestaban temores de perder su lugar ante un cambio importante en la política y los valores.¹⁷ Pero antes de la invasión napoleónica y el cambio de régimen en España en 1808, rara vez las tensiones llegaron a trastornar tan profundamente la sociedad novohispana como sucedía contemporáneamente en España. Es cierto, no obstante, que cada vez más llegaban “obras de filosofía política” a la Nueva España. Trataban “las nuevas leyes naturales de política y economía”, mismas que adquirieron nuevo peso y flexibilizaron la “definición de ortodoxia”, según lo planteó Richard Greenleaf.¹⁸ Simultáneamente el Estado proyec-

“El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa y UNAM, 1995, pp. 81-113, en especial 92-93.

¹⁵ Juan Francisco Domínguez, *Conveniencia de la religión, y el estado. En diez discursos, sobre los mandamientos de Dios. Su autor..., cura más antiguo de ésta Santa Iglesia Catedral, con las licencias necesarias*, México, en la Oficina de Doña María Fernández Jáuregui, Calle de Santo Domingo, 1805, 256 p., cita en p. 7.

¹⁶ Taylor, *Ministros...*, y del mismo autor, *Entre el proceso global...*

¹⁷ Brian F. Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa, 2001. El capítulo 2, pp. 31-52, hace un cotejo entre la región de Guadalajara y la de Puebla en materia del discurso religioso. Para el caso de la diócesis de Michoacán, véanse: Óscar Mazín Gómez, *Entre dos majestades: el obispo y la iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1987; y Juvenal Jaramillo Magaña, *Hacia una iglesia beligerante. La gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784-1804). Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.

¹⁸ Richard E. Greenleaf, “The Mexican Inquisition and the Enlightenment 1763-

taba sus nuevos valores a América de modo que el protagonismo clerical y sus ingresos se vieron afectados. A distintos niveles, los mismos clérigos, no menos que los funcionarios reales, comenzaron a barajar un nuevo “eclecticismo filosófico” y conceptos de economía política en su pensamiento.¹⁹

En este contexto, los sucesos de 1808, que acabaron con la monarquía borbónica y dejaron a José Bonaparte como rey de España y las Indias, revelaron un creciente malestar incluso en las catedrales de la Nueva España, en donde era posible relacionar los sucesos en España con una larga trayectoria de desacato religioso que tenía su eje en Francia. Con matices mayores o menores, las desgracias de la metrópoli ya se veían como un castigo divino por su apartamiento del camino seguro de una prudente política católica.²⁰ Estos barruntos de disgusto en las catedrales tendrían su complemento en los movimientos de Miguel Hidalgo y José María Morelos, aunque entonces parecía que el rechazo a muchos de los cambios en la monarquía católica venían desproporcionalmente de los curas párrocos, quienes hallaban a diario más cortapisas al ejercicio efectivo de su autoridad con respecto a los tiempos anteriores.²¹ Taylor nos ha recordado en este contexto que las promesas borbónicas de prosperidad generalizada acabaron para muchos en “una visión quimérica de la eficiencia y la prosperidad” y un virtual despotismo más absoluto que ilustrado, mientras la antigua legitimidad religiosa había sido sustituida por la “búsqueda de la felicidad como una meta valiosa en su propio derecho”.²²

1805”, *New Mexico Historical Review*, vol. xli, núm. 3, julio de 1966, pp. 181-196; Monalisa Lina Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo xviii en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945, pp. 83-145.

¹⁹ Greenleaf, “The Mexican Inquisition...”, pp. 187-191; Jaramillo, *Hacia una iglesia beligerante...*; Taylor, “El camino de los curas...”, en Matute, Trejo y Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad...*, pp. 81-113; Brian F. Connaughton, *Clerical Ideology in a Revolutionary Age: the Guadalajara Church and the Idea of the Mexican Nation, 1778-1853*. Traducción de Mark Alan Healey, Calgary y Boulder, University of Calgary y University Press of Colorado, 2003, pp. 45-101.

²⁰ Ana Carolina Ibarra, “¿Malestar en las catedrales? Discursos, prácticas políticas y pareceres del alto clero en el año crucial de 1808”, en Brian Connaughton (coord.), *1750-1850: La Independencia de México a la luz de cien años*, en prensa.

²¹ Taylor, *Ministros...*

²² Taylor, “El camino de los curas...”, en Matute, Trejo y Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad...*, pp. 92 y 112; Carlos Marichal, “La bancarrota del virreinato: finanzas, guerra y política en la Nueva España, 1770-1808”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo xviii mexicano, El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, pp. 153-186; Gisela von Wobeser, *Dominación colonial*.

Quizá, en general, el periodo de 1810 a 1820 es aún poco claro en cuanto a su verdadero significado en materia político/religiosa. Sin embargo, parece que por entonces no sólo se definía la Independencia sino que se tomaban posiciones en relación con estas cuestiones. El cura Francisco Severo Maldonado, en el servicio de Miguel Hidalgo, se definía al condenar la apostasía de franceses y españoles ante el legado cristiano. Denostaba contra la agresión a la religión en Europa y consideraba que México era “un asilo á la Religion de Jesuchristo, fugitiva de la Europa, y amenazada de un total exterminio por los Napoleones”.²³

En el ámbito de las incertidumbres políticas y religiosas de los años siguientes, probablemente la mayoría de los curas párrocos se deslindaron tanto de un regalismo a ultranza como de un compromiso sostenido con el movimiento insurgente.²⁴ En círculos episcopales y entre canónigos había tensión. Los canónigos se mostraron divididos en 1812 cuando el gobierno pretendió desconocer el fuero eclesiástico con tal de reprimir más exitosamente la rebelión independentista, y en 1816 el obispo Antonio Joaquín Pérez Martínez de Puebla rompió con el acostumbrado regalismo episcopal para chocar con el virrey Félix María Calleja por su pesada forma de actuar ante los clérigos disidentes.²⁵ Incluso la

La consolidación de vales reales, 1804-1812, México, UNAM, 2003; John Coatsworth, “Los límites del absolutismo colonial: estado y economía en el siglo XVIII” en *Los orígenes del atraso, nueve ensayos de historia económica de México en los siglos XVIII y XIX*, México, Alianza, 1990, pp. 37-56.

²³ *El despertador americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.

²⁴ Taylor, en *Ministros...*, argumenta la neutralidad de la mayoría de los curas, mientras Juan Ortiz atribuye a éstos un papel más protagónico en un interesante ensayo: “De la subversión clerical al autoritarismo militar: o de cómo el clero perdió sus privilegios durante la guerra civil de 1810”, en Martha Terán y José Antonio Serrano Ortega (eds.), *Las guerras de independencia en la América española*, Zamora, Morelia y México, El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, pp. 205-215.

²⁵ Bando de 25 de junio y cuestiones sostenidas por su publicación”, 8 de agosto de 1812, en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México*, versión digital bajo la dirección de Virginia Guedea y Alfredo Ávila, México, UNAM, 2006, 6 vols., IV, núm. 92, 201 p.; “El ‘Ilustrador Americano’ -Número 23. -Septiembre 12 - Noticias de la campaña. Parte del señor Verdusco sobre movimientos de fuerzas. -Carta de doña M.T. a su amiga”, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, IV, número 104, 1812, 6 p. Incluye un parte de Verdusco de 29 de agosto de 1812, donde ataca al canónigo Mariano Beristain por su apoyo al gobierno virreinal en la supresión de la inmunidad eclesiástica a los insurgentes; “Parecer del promotor fiscal menos antiguo en el proceso contra fray Juan Nepomuceno

Iglesia de la Nueva Galicia, habitualmente optimista y de actitud conciliadora, perdió la compostura ante los cambios políticos. Sacudida por la ocupación de Guadalajara por las tropas de Miguel Hidalgo, a finales de 1810 y comienzos de 1811, mientras el Imperio español se hallaba sin rey legítimo desde 1808 y hasta 1814, dio muestras de alarma ante un desafío que concebía como un desaire por igual de las autoridades del Estado y de la Iglesia.²⁶ En Oaxaca, ante la ocupación de la capital por las tropas de José María Morelos, en 1812 y 1813, el cabildo eclesiástico se dividió siguiendo sus tendencias políticas. Incluso, un canónigo definitivamente pasó a las filas insurgentes y unió su suerte a la causa independentista.²⁷ En Puebla, otro clérigo prominente dio voz a la demanda de igualdad americana y, finalmente, de Independencia, a comienzos de los años veinte.²⁸ Asimismo, el obispo poblano Pérez Martínez al igual que el canónigo michoacano Manuel de la Bárcena hallarían motivos político/religiosos para auspiciar la Independencia en 1821, mientras otras autoridades eclesiásticas aún la resistían.²⁹

Por sus cuarteaduras, la corporación eclesiástica evidenciaba pareceres encontrados en torno al nuevo paradigma político/religioso resultante de las reformas borbónicas y no sólo posturas en torno a la Independencia. El ascendiente de la política, especialmente en su vertiente de *economía política*, se hacía sentir cada vez más. Sin embargo, muchos autores eclesiásticos no atendían plenamente algunas inquietudes que habían surgido en las décadas previas en torno a la religión, porque se centraban en encauzar una situación política precaria y defender el estatus del clero en tan móvil situación.

de Castro, fray Vicente Negreiros y fray Manuel Rosendi”, Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, III, número 110, 13 p., “Contestaciones entre el Exmo. Señor Virrey D. Felix María Calleja, y el Illmo. Sr. Obispo de Puebla Dr. D. Antonio Joaquín Pérez, sobre puntos relativos a la rebelión de estas provincias”, Archivo General de la Nación, *Ramo Infidencias*, Exp. 1, Fojas 1 a 26; Cristina Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la revolución de independencia, 1808-1812*, México, UNAM/BUAP, 1997, pp. 151-161.

²⁶ Connaughton, *Clerical Ideology*...

²⁷ Ana Carolina Ibarra, *El cabildo catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente*, México, El Colegio de Michoacán, 2000; y de la misma autora, *Clero y política en Oaxaca, biografía del Dr. San Martín*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/UNAM, 1996.

²⁸ Alicia Tecuanhuey Sandoval, “Juan Nepomuceno Troncoso. Un clérigo en los varios caminos hacia la Independencia. Puebla, 1808-1821”, en Connaughton (coord.), *1750-1850: La Independencia*...

²⁹ Connaughton, *Dimensiones*..., pp. 53-72.

En cambio, la libertad de imprenta declarada en 1812 permitió a José Joaquín Fernández de Lizardi por un breve momento retomar el planteamiento inicial de las reformas borbónicas: ¿qué cambios políticos y eclesiásticos eran necesarios para lograr un importante salto adelante en la eficacia del Estado y en la competitividad de la sociedad mexicana? En este contexto, Lizardi admitía que en México ya habían surgido fuertes críticas al clero, si bien no a la religión. Sus reflexiones en la ciudad de México apuntaban efectivamente al cambio de parámetros. Defendía al clero de sus detractores, sobre todo para destacar la importancia que tenían los clérigos para el Estado en tareas como el combate a la mendicidad y la miseria y en la realización de una campaña educativa que era urgente. Lizardi se unía a la demanda de un clero más adusto y de un culto más austero, a la vez que condenaba el excesivo orgullo eclesiástico, su afecto a los placeres seculares y su ambición de riqueza. Recalcaba que el clero formaba parte de la sociedad con los demás habitantes y debía regirse por las mismas leyes; criterio que retomaba, sin mencionar, la jurisprudencia regalista que floreció con los Borbones.³⁰

La impaciencia del virrey Calleja con los clérigos insurgentes y el obispo Pérez Martínez, las tensiones en el interior del clero, así como las propuestas de Lizardi de utilizar a los curas para nuevas tareas estatales y sociales, pisan un mismo terreno. El Estado y los fines temporales de la sociedad se estaban afirmando como los motores de la conducción de la empresa colectiva. Ni la teología ni mucho menos el dogma eran el eje fundamental de las consideraciones. La política y, particularmente, la economía política, pasaban a primera plana. En materia de religión, la praxis de la fe y los efectos de los comportamientos religiosos tomaban el control del imaginario público. Para 1821, incluso el sermón dominical había consumado un acelerado proceso de politización.³¹ Así, la desaparición del dominio español, que pudo plantearse en la década

³⁰ Carlos María de Bustamante, *Juguetero*, y José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Pensador Mexicano*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1987, 4 vols. Véase, en esta obra, *El Pensador Mexicano*, vol. III, tomo II, núm. 9, jueves 28 de octubre de 1813, pp. 75-86, especialmente pp. 84-85.

³¹ Carlos Herrejón Peredo, "La oratoria en Nueva España", *Relaciones*, México, núm. 57, invierno, 1994, 57-80; Carlos Herrejón Pereda: *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003, especialmente pp. 285-343.

independentista como propicia a un renacimiento de la fe pura en América, en el sentido que pugnaba contra los cambios políticos/religiosos de las reformas borbónicas, no produjo el desenlace que algunos esperaban.

El nuevo tipo de pensamiento político/religioso que se consolidó bajo los Borbones mostraría una fuerte presencia en el México independiente, atentando contra una visión más tradicional de las relaciones entre religión y política, clero y Estado. Un predicador de 1816 se había adelantado a denunciar que había sobrevenido ya una época “en que [están] hechos todos jueces y fiscales de religión y estado, críticos y teólogos en todas materias”.³² En 1819, fray Servando Teresa de Mier llamaba la atención del público mexicano sobre las grandes experiencias reformadoras europeas en materia político/religiosa y exigía que se tomaran en cuenta en el país.³³ Y el 30 de agosto de 1823, otro orador religioso hacía notar en su sermón en la catedral metropolitana, al dirigirse –con tono de disgusto– a “un público ilustrado, y que se jacta de despreocupado”, que: “[n]o se oye en toda nuestra capital otra cosa, que invectivas contra la religion sacrosanta de Jesucristo”. Denunciaba el peligro de un “espíritu filosófico y seductor” que inclinaba a las personas a desconocer virtudes tradicionales, sublimes y de abnegación, a favor de valores como la libertad y la igualdad. Consideraba que los pensadores contemporáneos ya no respetaban el sentido que se le había dado a la herencia cristiana:

Una ilustracion, denominada tal por los sábios del mundo, hace frente y quiere contradecir lo mas sagrado del dogma y de la moral: se pone

³² José de S. Bartolomé, *El liberalismo y la rebelión confundidas por una tierna y delicada doncella. Sermón predicado el día 15 de mayo de 1816 en la profesión solemne de la R.M. María de la Encarnación, religiosa de velo negro en el observantísimo Convento de Santa Teresa la Antigua, hija de los señores D. Diego García Fernández, Capitán retirado, y de su esposa Doña María Dolores Quintanar. Lo dijo el R. P. Fr...., Carmelita descalzo, ex Lector de Filosofía, Teología escolástica y Moral, ex Prior de los conventos de Salvatierra, Valladolid y México, Calificador del Santo Oficio y examinador sinodal de este arzobispado, México, impreso en la oficina de la calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, 1817.*

³³ Edmundo O’Gorman (ed.), *Servando Teresa de Mier. Escritos y memorias*, México, UNAM, 1945. He tratado la Memoria más a fondo en mi artículo titulado “Clérigos federalistas: ¿Fenómeno de afinidad ideológica en la crisis de dos potestades?”, en Manuel Miño Grijalva, Mariana Terán Fuentes, Edgar Hurtado Hernández y Víctor Manuel González Esparza (coords.), *Raíces del federalismo mexicano*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas/Secretaría de Educación y Cultura del Gobierno del Estado de Zacatecas, 2005, pp. 71-87.

en duda y disputa con el mas insolente acaloramiento la doctrina y verdades del evangelio, acudiendo para conseguir este plan, á la sátira, crítica, mofa, sarcasmos y sofismas: este es el actual sistema, que se preconiza con el nombre de luces y despreocupacion: él toma incremento, y los ministros del santuario, con la mayor amargura de sus almas, ven la desolacion mas funesta, digna de ser llorada con lágrimas de sangre.

Parte importante de la élite política se sintió aludida. Tuvo que intervenir el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos para que en el escándalo que siguió fueran sopesadas las palabras del predicador.³⁴ Poco después, en el Congreso Constituyente imperó un clima de amplia discusión en donde se debatió la posibilidad de la tolerancia religiosa, sin que pudiera acordarse.³⁵ El padre Mier, personalidad de gran influencia dentro y fuera del Congreso, seguía insistiendo en la necesidad de regresar a la piedad antigua de la primera Iglesia cristiana y remover del horizonte político del nuevo Estado cualquier supeditación a intereses religiosos que pugnarán ilícitamente contra el bienestar nacional.³⁶ En consonancia con tales ideas un escritor asentaba, en 1825, que la “subsistencia” de la sociedad era el único criterio adecuado para juzgar el papel de la religión y el clero en México. Proponía una larga lista de reformas puntuales acordes con su visión de las necesidades del país para caminar hacia el progreso, pero sugería que lo mejor sería separar enteramente las cuestiones de religión de la Constitución porque “los pueblos [...] son libres para elegir el culto que mas les acomode, así como lo son para elegir el bien ó el mal”. En su óptica la felicidad del pueblo, meta fundamental de la sociedad, requería *tolerancia universal, libertad absoluta de imprenta y exclusión de toda religión dominante*.³⁷

No todos los miembros de la clase política eran tan categóricos como este escritor. Pero entre 1824 y 1827 se tomaron numerosas

³⁴ *Sumaria seguida sobre el sermón predicado en la Catedral de México el día 30 de agosto, por el R.P. Prior del Convento de Santo Domingo, en el año de 1823*, impreso en la oficina del ciudadano Alejandro Valdes, 1824, 37 p.

³⁵ Gustavo Santillán, “La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)”, en Matute, Trejo y Connaughton (coords.), *Estado...*, pp. 175-198.

³⁶ Servando Teresa de Mier, *Discurso sobre la encíclica del Papa León XII, 5ª impresión revisada y corregida por el autor*, México, Imprenta de la Federación, 1825. Mier criticaba precisamente al papado y sus aliados políticos conservadores.

³⁷ “Conjuración del Polar contra los abusos de la Iglesia”, en *La Estrella Polar. Pólemica federalista*, Guadalajara, Poderes de la Federación, 1977, pp. 83-93.

iniciativas en los estados de la Federación que demostraron el criterio bastante generalizado de que el bien temporal, signado en una hacienda pública sana y el desarrollo económico, era la meta directiva en el aspecto político. Si bien no hubo un ataque al dogma, se definió claramente una modalidad de acomodar las estructuras eclesiásticas a las necesidades de la nación tal y como lo entendían los grupos políticos activos en los estados. En el fondo, no cabe duda que se cuestionaban los orígenes de la autoridad en la Iglesia católica y quién tenía derecho a ejercerla. Un folleto de 1827 mostró el claro intento de subordinar la autoridad eclesiástica a la soberanía popular y a otorgar a las autoridades civiles el derecho a la toma de decisiones

Como hizo evidente un folleto de 1827, había un claro intento por subordinar la autoridad eclesiástica a la soberanía popular y otorgar el derecho en la toma de decisiones a las autoridades civiles, juzgadas más a propósito para velar por los intereses ciertos de la nación.³⁸

No sorprende, en este contexto, que los defensores de la Iglesia ubicaran las fuentes y la inspiración de las corrientes mencionadas en la Europa católica de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX.³⁹ Allí es donde la economía política de la época marcó el camino para que en los países católicos se variaran las bases de la relación Iglesia y Estados, con el propósito de que éstos asumieran activamente el acometido de orientarse a la competitividad internacional.

³⁸ José Guadalupe Gómez Huerta, *Proposiciones que el C. ..., diputado propietario por el Partido de la Villa de Tlaltenango presenta a la alta consideración del Honorable Congreso Zacatecano*, Zacatecas, Imprenta del gobierno a cargo de Pedro Piña, 1827. He enfocado diversos aspectos políticos de esta tensión entre el Estado y la Iglesia en "La Secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos y la evolución de las sensibilidades nacionales: una óptica de los papeles ministeriales, 1821-1854" en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX, México*, Condumex/El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1998, pp. 127-147; "Soberanía y religiosidad: la disputa por la grey en el movimiento de la reforma" en Alicia Tecuanhuey (coord.), *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, Siglos XIX-XX*, Puebla, Instituto de Ciencias y Artes-BUAP, 2002, pp. 101-121; "A Most Delicate Balance. Representative government, Public Opinion and Priests in Mexico, 1821-1834", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 17, núm. 1, 2001, pp. 41-69.

³⁹ José Miguel Ramírez, *Contestación al discurso del señor Huerta pronunciado (según se dice en el impreso en Guadalajara) en la sesión secreta del 15 de mayo del presente año de 1827*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1827.

Esta situación creó un piso falso para la Iglesia y el clero mexicanos en los años que siguieron a 1821. Además, el desenlace de la década de lucha en torno a los destinos del país no favoreció al clero, aun cuando éste trató de convertirse, finalmente, en adalid del cambio en 1821. A lo largo de los años veinte el episcopado mexicano -ya sujeto a la crítica junto a su clero- desapareció por completo. Con la muerte del obispo de Puebla, Antonio Joaquín Pérez Martínez, el 26 de abril de 1829, México era un país sin episcopado, sin que hubiera arreglo alguno para la reposición de sus miembros hasta finales de 1831. Aun entonces, el deseo de conquistar un futuro mejor para la nación mediante la economía política, que impulsaba a los hombres de Estado a mantener la vista puesta en los sucesos de ultramar, no contemplaba ninguna restauración eclesiástica mexicana, por la cual la Iglesia recuperara el horizonte del poder preborbónico. Todo lo contrario. Las publicaciones de la época mantuvieron un alto nivel de debate en torno al significado de la religión y el clero en la vida nacional, mediante la edición de textos que primero habían visto la luz en los países católicos de Europa.⁴⁰

Los mismos clérigos, electos diputados y senadores, a título personal, polarizaron sus posturas políticas, demostraron el fuerte atractivo que incluso sobre ellos ejercían las ideas políticas más avanzadas y no defendieron de manera colectiva los intereses de la Iglesia en México. A partir de 1835, hubo un descenso marcado de representantes clericales en los congresos nacionales. Si bien existió un esfuerzo por parte de las altas autoridades eclesiásticas de hacer sentir la influencia episcopal en la política nacional, esto no logró restaurar enteramente la situación privilegiada de la Iglesia.⁴¹

El sacerdocio mismo estaba en discusión. En todos los niveles de la sociedad se manejaban conceptos encontrados en torno a lo que significaba ser un buen sacerdote y ciudadano. En 1842 un observador extranjero notaba que en el ámbito popular había resistencia a que el cura corrigiera las costumbres, aunque se toleraba su participación en política.⁴² No obstante, el impulso para la despoli-

⁴⁰ Brian Connaughton, "Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana, 1820-1860", en *Historia Mexicana*, vol. LV (219), núm. 3, enero-marzo de 2006, pp. 895-946.

⁴¹ Reynaldo Sordo Cedeño, "Los congresistas eclesiásticos en la nueva república", en Connaughton (coord.), *1750-1850: La Independencia...*

⁴² Luis Manuel del Rivero, *Méjico en 1842*, Madrid, Imprenta y Fundición de D. Eusebio Aguado, 1844.

tización del clero venía del gobierno federal y de los estados de la República. Contradictoriamente, en todos los ámbitos sociales, las fuerzas políticas establecidas o deseosas de establecerse buscaban servirse del clero para justificarse, pero los clérigos –independientemente de sus prendas personales– eran más botín para adornarse que justificativo medular del poder. Trataban, más que nada, de apropiarse de su autoridad moral para causas ajenas a la Iglesia. Si se hablaba de un sacerdote, modelo de cristiano y ciudadano, era para acomodarlo a las necesidades políticas. Quizá por eso los obispos nombrados a partir de 1831 aceptaron, en principio, el parámetro de un clero que se mantuviera alejado de la política.⁴³ Cuando se reformaron los diezmos en Michoacán (1833) y México (1845) por las diócesis respectivas, se actuó con el deseo evidente de cohesionar a un clero debilitado por divisiones intestinas y confundido por el cambio de su papel en la sociedad.⁴⁴

El prestigio del clero había sufrido en el largo pero eficaz ascenso de la economía política, desde las llamadas reformas borbónicas. Había continuado erosionándose después de la Independencia al grado que un observador norteamericano, en 1851, opinaba que la Iglesia mexicana, con su gloria y esplendor heredados, había perdido toda iniciativa en la sociedad.⁴⁵ Ese mismo año un escritor local planteó que desde la Independencia la Iglesia fue una fuerza social, sistemáticamente eliminada de representación política. Sus intereses zozobraban sin garantía alguna.⁴⁶ El hecho de que los mismos clérigos se confrontaran con la jerarquía eclesiástica en la defensa de sus intereses personales, apelando a sus derechos y libertades constitucionales, era sólo una prueba más del grado de marginalización al que el avance de la economía política había condenado a la Iglesia y al clero. Ya, más que nunca, ni sus propias

⁴³ Brian Connaughton, "Los curas y la feligresía ciudadana en México, siglo XIX", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones: España y México*. Madrid, Instituto de Cultura, Fundación Mapfre, en prensa.

⁴⁴ Connaughton, "Los curas y la feligresía ciudadana", en Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones...*

⁴⁵ Robert A. Wilson, *Mexico: Its Peasants and Its Priests; or, Adventures and Historical Researches in Mexico and Its Silver Mines During Parts of the Years 1851-52-53-54. With an Exposé of the Fabulous Character of the Story of the Conquest of Mexico by Cortez*, New York, Harper & Brothers, Publishers; London, Sampson Low, Son, & Co., 1856.

⁴⁶ *Un voto independiente, en la cuestión del juramento del Ilustrísimo Señor Obispo de Michoacán, Lic. D. Clemente Munguía*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, Calle del Veterano, núm. 6, 1851, pp. 8 y 11.

fuentes jurídicas parecían suficientes para amparar los derechos de los miembros de la corporación.⁴⁷

A mediados del siglo XIX la situación se presentaba incierta. Podía parecer un momento en el cual México estaba consumando la instauración de la nueva economía política, con los cambios consiguientes en la práctica de la religión, sin polarizaciones extremas. Al decir de sus mismos defensores en 1847, la Iglesia había sido reducida económicamente de acuerdo con los nuevos criterios imperantes y pagaba los impuestos igual que todos los ciudadanos. Su resistencia a la virtual desamortización de ese año estribaba en su incapacidad económica y en la injusticia de ser tratada de manera diferente a otros sectores sociales, tanto o más que en principios de otra índole.⁴⁸ Importantes reformas se habían iniciado para educar al clero en la disciplina eclesiástica; además, había una presunción política favorable a la injerencia estatal en todos los niveles educativos. Se fomentó la participación laica a nivel popular mediante las escuelas lancasterianas. Asimismo “[s]e fue debilitando la fuerza de la iglesia [...] por el establecimiento de los institutos [científicos y literarios], laicos en su mayor parte, o con un número mayor de maestros laicos, y después por la franca intervención del estado en la educación superior”. También se afectaron “los cursos de la carrera eclesiástica. Las materias y su duración fueron designados por el estado, así como el modo de examinar a los alumnos”. El Estado se convertía en “la última autoridad en cuanto a la educación superior”.⁴⁹

⁴⁷ Connaughton, “Los curas y la feligresía ciudadana”, en Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones...*; y Connaughton, *Dimensiones...*, capítulo 9, pp. 191-222. Rodríguez Casado, “Iglesia y Estado...”, pp. 18-19, ya había notado la apelación por eclesiásticos a los tribunales del Estado durante la época de Carlos III, mediante el recurso de fuerza que impugnaba los procedimientos de los tribunales eclesiásticos.

⁴⁸ *Juicio imparcial sobre la circular del Sr. Rosa*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1847; Brian Connaughton, “Agio, clero y bancarrota fiscal, 1846-1847”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 14, núm. 2, 1998, pp. 263-285. En esta misma obra, José Enrique Covarrubias aborda aspectos importantes de esta disposición de defender la Iglesia por principios de economía política, en su estudio “La utilidad de la religión y de la Iglesia como argumento pro-clerical hacia mediados del siglo XIX en México”.

⁴⁹ Dennis Paul Ricker, “The lower secular clergy of central Mexico: 1821-1857”, tesis doctoral en historia, Austin, University of Texas at Austin, 1982; Berenise Bravo Rubio, “La gestión episcopal de Manuel Posada y Garduño. Cambios y permanencias en el gobierno del clero secular del arzobispado de México (1840-1846)”, tesis de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006; Marco Antonio Pérez Iturbe, “Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del Arzobispado de México 1851-1857. De la República Católica a la Liberal”, tesis de Maestría en Historia, Facultad de

Asimismo, diestramente la administración de José Joaquín Herrera escogió como arzobispo de México a Lázaro de la Garza y Ballesteros. Adusto, erudito y pío, el comienzo de su episcopado parecía un buen augurio para mantener cordiales relaciones entre el Estado y su Iglesia. Juró en los mismos términos que sus antecesores, se dedicó a reformar el clero y ponerlo al servicio de Dios y la nación y, a comienzos de la Reforma, procuró un diálogo comprensivo para lograr acuerdos con las autoridades civiles. Simultáneamente la misma administración del presidente Herrera promovió el nombramiento de Clemente de Jesús Munguía al obispado de Michoacán, quien antes del juramento hizo un escándalo sobre los términos de éste y, una vez que asumió la diócesis, prosiguió por un camino claro de confrontaciones y pleitos.⁵⁰

En este contexto, es posible que haya que replantear las transiciones en la cultura político/religiosa de México desde el periodo borbónico como una historia del triunfo ascendente si bien no cabal, de la economía política entre los miembros de la clase política, así como de la consiguiente transformación profunda de los valores religiosos. Eventualmente la ortodoxia religiosa de Garza y Ballesteros, no menos que el protagonismo político de Munguía, obrarían contra un tránsito pacífico a un nuevo régimen de economía política bajo el ascendiente del Estado reformador. Sin embargo, ese momento sólo llegó en 1857.⁵¹ El creciente predominio del nuevo horizonte inspirado en la economía política tropezó no sólo con la cerrada oposición del clero en 1857, sino con el umbral de sus propios fracasos, como había sucedido anteriormente con la invasión napoleónica de España y el derrumbe de la prosperidad imperial. La triste historia de derrotas nacionales de los años treinta y cuarenta –mucho más que la caída del gobierno reformista de Valentín Gómez Farías en 1834 y las impugnaciones liberales posteriores– abrió la puerta para que la nueva economía

Filosofía y Letras, UNAM, 2006. Para las citas, véase Anne Staples, “Alfabeto y catecismo, salvación del nuevo país”, en Josefina Zoraida Vázquez (Introd. y sel.), *La educación en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1995, pp. 69-92, particularmente 75 y 80-81. Sobre escuelas primarias, véase también a Dorothy Tanck de Estrada, “Las escuelas lancasterianas en la Ciudad de México: 1822-1842”, en Vázquez (Introd. y sel.), *La educación...*, pp. 49-68.

⁵⁰ David A. Brading, “Clemente de Jesús Munguía: Intransigencia ultramontana y la Reforma mexicana”, en Ramos Medina (coord.), *Historia de la Iglesia...*, pp. 13-45.

⁵¹ Brian Connaughton, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el Arzobispo Garza y Ballesteros”, mecanoescrito.

política se revirtiera. Mientras encerraba a la Iglesia y a la religión en una habitación de la casa o cosa pública, para que ésta fuera dirigida por el Estado, el mismo Estado comenzó a deshilvanarse.⁵²

Desde fines de la década de los veinte la hacienda pública, puntal de toda actividad estatal, entró en abierta crisis. Al desatarse la época del agio, fueron minándose progresivamente las bases del Estado y su capacidad para afrontar deudas extranjeras, invasiones y separatismos estatales y, desde luego, declinó cualquier posibilidad real de desarrollo y competitividad internacional que pudiera justificar su poder.⁵³ Después de la derrota de la guerra con Estados Unidos en 1846-1848 y la firma de un tratado oneroso para el país, el escenario estaba dado para poner de cabeza a la economía política y consumir la creciente escisión de la clase política nacional. La religión y el clero dejaron de ser vistos como subordinados a las altas responsabilidades de los estadistas, para ocupar, en el discurso conservador, el papel de sostenes indispensables de la identidad, los vínculos sociales y todo proyecto nacional. Se argumentaba que desde las reformas borbónicas hasta ese momento había sido un grave error pretender cambiar los elementos medulares de la sociedad, pues los intentos de cambio habían alterado su constitución orgánica e histórica, bases de su fortaleza hacia adentro y su mejor defensa hacia fuera.⁵⁴

⁵² La metáfora de la Iglesia encerrada en una habitación es de R. H. Tawney, según relata Taylor, "El camino de los curas...", pp. 93-94.

⁵³ Barbara A. Tenenbaum, *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*. Traducción de Mercedes Pizarro. México, FCE, 1985; Connaughton, "Agió...".

⁵⁴ He tratado esta dinámica más a fondo en Brian Connaughton, "Religión, conservadurismo y liberalismo. La economía política de la fe, 1821-1857", en Erika Pani (coord.), *Conservadurismos y derechos en la historia de México*, aceptado para publicación; y en Brian Connaughton, "El catolicismo y la doma del 'espíritu constitucional del siglo'", coloquio "Constituciones e historia constitucional", Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 21 y 22 de septiembre de 2006.