

¿Reformar una “sociedad perfecta”?

Objetivos disputados y actores encontrados

La Iglesia Mexicana en la secuela a la Independencia nacional

¿To reform a “perfect society”? Argued goals and actors found

The Mexican Church towards the national Independence

Brian Connaughton
UAM-Iztapalapa

Resumen:

La Independencia dificultó la continuación del regalismo en las relaciones Iglesia-Estado porque, a pesar de que dominaba entre los políticos, no permitió ya una ecuación política única en la materia al faltar el poder real. Pese a ser definida como parte de la identidad nacional, la religión se sujetó en la práctica al debate y la opinión pública en su vivencia social. Las interpretaciones distintas en lo teórico, eclesiológico y práctico comenzaron a confrontarse. El liberalismo se adelantó en sus propuestas de reformismo crítico de las modalidades religiosas. Algunos clérigos compartieron las perspectivas liberales, mientras los preladados mexicanos y sus aliados demostraron tener una visión de reforma eclesiástica heterogénea, pero realizada bajo su propia autoridad. Si bien el reformismo liberal chocó con el reparo eclesiástico, el reformismo clerical topó con intereses y pareceres encontrados al interior del mismo clero.

Palabras clave: Regalismo, constitucionalismo, opinión pública, reforma eclesiástica

Summary:

Independence hindered the continuance of regalism as the prevalent doctrinal orientation in the mediation of Church-State relations. In the absence of royal power, it could no longer provide a single all-encompassing political perspective on the issue despite its favored status among politicians. Even while being defined as part of national identity, religion as lived became subject in practice to debate and public opinion. Distinct theoretical, ecclesiological and practical concerns began confronting one another. Liberalism took critical vanguard positions regarding reform of religious customs. Some clergymen shared liberal viewpoints, whereas Mexican prelates and their allies demonstrated a heterogeneous stance on ecclesiastical reform, but wished it necessarily to be carried out under their authority. If indeed liberal reformism collided with ecclesiastical misgivings, clerical reformism also met resistance from vested interests and contrary views from within the clergy itself.

Key words: Regalism, constitutionalism, public opinion, ecclesiastical reform

Un resultado irónico de la Independencia de México es que tuvo un costo alto para la Iglesia Mexicana. El proceso independentista no había arrojado ninguna problematización del carácter católico de los habitantes del país. Tanto el realismo heredado como el constitucionalismo gaditano y la insurgencia recla-

maron su protagonismo en defensa de la fe. Introdujeron, sin embargo, elementos diversos en cuanto a la relación entre la práctica de la fe, el papel del sacerdocio y la dirección política del Estado. Emilio Martínez Albesa ha argumentado que el gran perdedor del proceso independentista fue el regalismo en materia eclesiástica, practicado por todos los grupos, pero dando evidencia repetida de malograrse ante los nuevos retos en la esfera pública (Martínez Albesa, 2001).

La politización de las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y el Estado llevó a debates político-eclesiológicos relevantes. En ausencia del rey, en la visión del realismo imperante, las autoridades eclesiásticas tenían una obligación de conservar el Estado (Martínez Albesa, 2009: 586). Los insurgentes veían tal postura como incompatible con las funciones del sacerdocio de atender las necesidades religiosas de toda la grey, incluso la parte levantada en armas. Para expresar sus demandas ante la jerarquía eclesiástica, apelaron a fuentes jurisdiccionalistas y jansenistas para acotar la autoridad de sus prelados, y señalarles sus obligaciones. Al no recibir la respuesta exigida a sus demandas, cumplieron su amenaza de recurrir a los derechos del primitivo pueblo cristiano a elegir a sus propias autoridades eclesiásticas. Y en efecto los insurgentes, tanto en el centro del país como en Oaxaca, procedieron a nombrar vicarios castrenses con poderes equivalentes a los episcopales (Connaughton, 2014).

Cádiz, epicentro del constitucionalismo liberal mientras duró el cautiverio de Fernando VII, quedó constituido asimismo en eje del debate en torno a las prácticas del clero, y de instituciones antiguas como la Inquisición. La prensa gaditana discutió diferentes modelos eclesiásticos, a la vez que dio lugar a polémicas enconadas que se desparramaron hacia México mediante la distribución de sus impresos o vía la reimpresión de los mismos directamente en la prensa novohispana. Esto generó cierto debate entre los publicistas de las ciudades dentro del territorio defendido por el realismo. Una vez aprobada la Constitución de 1812, en ese mismo territorio realista de la Nueva España fueron publicados discursos gaditanos que reclamaron la absoluta necesidad de la supresión del Tribunal del Santo Oficio para que las prácticas eclesiásticas fueran compatibles con el régimen de libertades constitucionales (Connaughton, 2010b). La supresión sobrevino y la influencia de este proceso, en que la Constitución implicó adecuaciones en las modalidades aceptables para la defensa de la fe, influyó en la misma insurgencia. La Constitución de Apatzingán de 1814 omitió tratar del Santo Oficio.

Justamente a partir de 1814, empero, se detuvo el proceso gaditano cuando a su retorno a España Fernando VII invalidó la constitución y demás obra de

las Cortes, restableciendo el sistema absolutista anterior. En la Nueva España, salió a lucir una contradicción importante. Mientras prominentes figuras de la jerarquía eclesiástica habían defendido el constitucionalismo gaditano hasta ese momento, surgió en la nueva coyuntura una serie de ataques formidables al papel de Cádiz en la política eclesiástica junto con renovados denuestos a la insurgencia. Curiosamente, algunas de las denuncias venían de clérigos que hacía poco tiempo defendían la constitución (Connaughton, 2010c). Mientras el regalismo entendía un papel activo para el gobierno civil en materia eclesiástica en los tres campos políticos confrontados, el realista, el gaditano y el insurgente, como protector de la fe y guía en sus prácticas habituales autorizadas, quedaba claro que algunas autoridades eclesiásticas de la Nueva España expresaban ya un repudio no sólo a la insurgencia sino al liberalismo gaditano. No tardaría en asomarse un repudio similar al gobierno realista, como cuando en 1816 se confrontaron el nuevo obispo de Puebla, Antonio Joaquín Pérez Martínez, y el virrey Félix María Calleja, en cuanto a los medios empleados para acabar de aplacar la insurgencia. Pérez Martínez amenazó al virrey con hacerlo destituir, y Calleja ya no duró mucho en su puesto.¹ Pero marchando los años, la monarquía retornó a la Constitución de Cádiz en 1820, evidenciando la vulnerabilidad del absolutismo realista y poniendo en peligro a personajes como Pérez Martínez, pues éste había apoyado la supresión de la constitución y las Cortes en 1814. Así, en 1821 el obispo poblano se alió con Agustín de Iturbide para independizar a México bajo un gobierno monárquico independiente, pero el camino tampoco tuvo buen desenlace (Gómez Álvarez, 1997). La propuesta original de traer a Fernando VII o un miembro de su familia a gobernar no prosperó, y después que en 1822 el mismo Iturbide se hizo proclamar emperador, la nueva monarquía fue incapaz de mantenerse en el poder siquiera un año.

La coyuntura de cambio abierta en 1820 con la puesta en vigor de la Constitución de 1812, y luego continuada con la declaración de la Independencia en 1821, fue importante en términos de la confrontación renovada en torno a la religión y la política. Resalta el desgaste del regalismo señalado por Martínez Albesa. Fray Agustín Gutiérrez había pronunciado en Celaya el 9 de diciembre de 1818, un discurso sobre la educación en que de paso había llamado a la

¹ “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”, Ramo Infidencias, Exp. 1, fs. 1-26, Archivo General de la Nación (AGN), México, D. F.

constitución gaditana “infernial”, muy en sincronía con muchos de los pronunciamientos hechos entre 1814 y 1816. De pronto no pasó nada, o bien sólo una aparente aclamación por sus adeptos. Pero justo en 1820 comenzaron a salir las respuestas contrarias una vez reinstalada la libertad de imprenta. En un folleto de denuncia su autor acusó al fraile de ser un nuevo “Fr. Gerundio”, con intereses políticos crasos. Este autor, recreando un supuesto diálogo entre “Fr. Gerundio” y un tal “Fr. Justo”, hacía que éste le reclamara su falta de pruebas para sostener sus ideas. Dudaba “Fr. Justo” que su compañero hubiera leído siquiera la constitución y le formuló las siguientes preguntas como obligadas trancas a que había de saltar para sostener sus ideas:

“¿Tiene las luces y conocimientos legales, políticos, y económicos necesarios para pesar su utilidad e importancia? ¿Está impuesto en la historia civil de la nación, sus leyes primitivas, sus loables usos, costumbres, y vicisitudes que experimentó? ¿Ha indagado la causa del crecimiento del poder arbitrario, la de la decadencia del nacional? ¿Percibió los resortes que se pusieron en movimiento para trastornar las leyes fundamentales de la nación? ¿Sabe cuáles son los diques con que se contuvo el poder de la opinión hasta aprisionar el talento y poner trabas a la libertad patriótica con que hablaron nuestros abuelos?”

Argumentando que la constitución era santa, justa y necesaria, el autor pasó a denostar al fraile antigaditano. Lo acusó de estar al servicio, no de la verdad ni de la religión, sino de su propia búsqueda de favores del gobierno anticonstitucional de 1818. Imaginaba que “Fr. Gerundio” dijera: “Sigo al sol que alumbraba actualmente: le tiro al caído: no hago usos nuevos: y sí me arreglo a las máximas de los grandes maestros de esta ciencia [de la política].” Asimismo, le suponía una disposición de cambiar su discurso en cuanto se alterara la coyuntura política. Por ello, “Fr. Justo” concluyera asombrándose de “descaro tan criminal”²

Un regalismo que pretendiera expresar las relaciones Iglesia-Estado en una ecuación política única, con ascendiente gubernamental, lucía cada vez más débil e ineficaz al avanzar el siglo XIX. El ocaso de la monarquía absoluta quedaba asociado con un reformismo que apuntaba a refundar la sociedad en vías de hacerla más libre, actualizarla acorde con conceptos de economía política y po-

² *Viaje de Fr. Gerundio a la Nueva España...* (1820), especialmente pp. 9 y 16.

sibilitar su mayor competitividad a escala internacional (Portillo Valdéz, 2007a; Connaughton, 2008). En este contexto, el constitucionalismo incluso antes de la Independencia, y anterior a la constitución mexicana federal de 1824, presentaba escollos difíciles para el clero. Porque en el discurso prevaleciente entre liberales los clérigos eran vistos como aliados históricos de la tiranía absolutista, y el sexenio absolutista de 1814 a 1820 había confirmado tal apreciación para muchos.

Un folleto de 1820 es ilustrativo: *Un Bosquejo de los Fraudes*. Este reimpresso, publicado originalmente en 1813, otorgaba al gobierno el derecho de reforma de la propiedad eclesiástica y el número y organización de las órdenes regulares. Apoyándose en un dictamen de la Junta de Censura de Palma de Mallorca, el autor del folleto se amparó en las libertades de la Constitución. Puso al clero en la mira, como necesitado de reforma pero reacio a ella. Por ser contrario a los deseos reformistas, el clero lastraba el cambio: “El fanatismo de los sacerdotes y la ignorancia de los pueblos, había erigido en artículos de fe y naturalizado en casi toda la Europa las máximas de la tiranía.” Daba una visión del indebido ensanchamiento de la jurisdicción eclesiástica a través de los siglos anteriores, denunciaba al clero por haber traficado “en la credulidad humana, en la ignorancia general, en las esperanzas, terrores y tinieblas de la superstición”, así como en “falsas leyendas, milagros inventados” al servicio interesado del clero mismo y en desmedro de la virtud cristiana. Llegaba finalmente a pedir “asalariar el clero, y abolir los frailes”, pues “*mientras haya frailes..., habrá enemigos de la Constitución*”.³

Entre las respuestas hubo un folleto que lucía erudición y sostenía una postura liberal, de apego a la constitución nuevamente vigente y al gobierno monárquico moderado. Pero no contenía su indignación ante la asociación del clero con la tiranía, y se dedicó a argumentar que los grandes autores citados en su apoyo por el autor de *Un Bosquejo* –John Locke relativo al gobierno civil hacia finales del XVII, el barón de Montesquieu en torno al espíritu de las leyes a mediados del XVIII, Jean-Jacques Rousseau con el contrato social de 1762–, eran en realidad imitadores de grandes pensadores católicos de los siglos anteriores: “porque lo sustancial de sus sistemas ya lo habían enseñado los doctores católicos que les precedieron, y por decirlo de una vez lo tomaron de ellos”.⁴

El autor de este folleto hallaba entre los “escritorcillos” del día “odio al clero, y deseo de humillarlo”. El “espantoso cuadro que trazó de los excesos del clero”,

³ M.D.B. (1820), *Un bosquejo de los fraudes...*, citas en pp. 5-6, 15, 17 y 20. Las cursivas en el original.

⁴ F.O.S. (1821), *Conjuró contra duendes...*, p.10.

constituía “un muladar de inmundicia”, que parecía más bien orientado a rebajar la estima de que gozaba el clero. Soslayando este autor impugnar la libertad de imprenta, confió en que “el azote de la razón” pudiera refutar a los autores que no eran “ni del todo cristianos, ni del todo impíos”, pero se ocupaban “en travesuras malignas, impugnando y ridiculizando cuanto se les pone delante, aunque sea lo más sagrado”⁵

No obstante la crítica propinada por el anterior autor, José Joaquín Fernández de Lizardi echaría mano del folleto de *Un Bosquejo de los fraudes* para incitar a un debate en la prensa mexicana. Mientras algunos reclamaban que había que suprimir tales escritos, Lizardi expresaba lo siguiente, “Últimamente: yo puedo engañarme; pero soy de parecer que no debían recogerse sino impugnarse los papeles impíos. Así triunfa mejor la religión, así se ve que si hay genios díscolos y heréticos, hay también católicos y sabios que los enfrenen y confundan”⁶

Lizardi explicaría más en una secuela a ese folleto, pues a su parecer había asuntos que discutir en la materia, lo que hacía más necesaria la labor: “El ministerio de reformador es arduo y arriesgado, los abusos tienen muchos prosélitos, que son otros tantos enemigos del que los pretende desterrar de la sociedad.” Se colocaba entre “los que escribimos contra los abusos del siglo, y en especial contra los que se hallan al abrigo de la religión” y reclamaba que la función de crítico lego era más relevante por el incumplimiento de los especialistas religiosos para señalar los abusos y ofrecer un camino a su remiendo:

“Cuando... teólogos y canonistas enmudecen o tal vez apoyan y defienden los abusos por interés, por condescendencia, por miedo, por malicia y mil ocasiones por ignorancia, [¿]no será bueno que un secular despreocupado los combata en sus mismas trincheras; aunque no lo haga con la misma destreza que los sabios? Sí, seguramente, porque con decir algo, se instruye el pueblo, con callarlo todo, se queda ignorante como siempre.”

El asunto era identificar y curar las “enfermedades morales” de la vida pública.⁷ Fernández de Lizardi estaba acorde con la tradición regalista que asignaba la reforma eclesiástica al gobierno civil en su papel tutelar de la religión. Así planteaba que era obra de los legisladores:

⁵ F.O.S. (1821), *Conjuración contra duendes...*, pp. 11-13.

⁶ Fernández de Lizardi (1821), *Impugnación y defensa del folleto titulado*, p.8.

⁷ Fernández de Lizardi (1821), *Impugnación y defensa*, p. 4-6.

“... arreglar los diezmos, aumentar y dotar a los párrocos, extinguir muchas religiones, limitar el número de otras, suprimir los más días festivos, calcular con exactitud si conviene o no que la bula de la cruzada, santos lugares de Jerusalén, redención de cautivos y otros arbitrios espirituales se reformen o queden en el pie en que se hallan ...”⁸

El religioso dominico Francisco García de Carvajal negaría cualquier sutil ambivalencia que pretendía introducir Fernández de Lizardi. Aconsejaba al público:

“Huid, no cesaré de clamar, de esos discursos anti-católicos y por consiguiente anti-constitucionales, cuyos autores conspirando directamente como conspiran a que nuestra religión deje de ser la ortodoxa, una, santa, católica, y apostólica; deberemos reputarlos por verdaderos traidores, reos de estado, y merecedores del último suplicio”⁹

Para él, *Un Bosquejo* era lisa y llanamente un atentado que había que rechazar por completo: “el autor del *Bosquejo* y su *fautor*, son enemigos del Sacerdocio; luego de la Religión y de la Iglesia”. Refinaba su argumento: “Es inconcuso, que cualquier hombre ilustrado conoce, que no todas las acciones de los Santos fueron santas; pero esto mismo lo ignora el pueblo rudo y sencillo, y por eso es necesario separarlo del error, e impedir de que conciba una torpe y falsa idea del divino Sacerdocio”¹⁰ El predicador denunciaba “el sistema que ha [sido] adaptado de perseguir a la Iglesia alhagando [*sic*] una vez a sus ministros, y cien más despedazándolos”¹¹

En los años 1821 y 1822 saldrían numerosos impresos dedicados a la religión, la política y la nación.¹² Varias reformas entabladas en las cortes de Madrid fueron cuestionadas, mientras parte del discurso crítico peninsular hacia el clero fue retomado. Los debates, el encono y los impresos de España asumían nueva vida en los reimpressos en México, impulsando la polémica político-religiosa y la discusión de reformas eclesiásticas.¹³ Había signos evidentes de temor

⁸ Fernández de Lizardi (1821), *Impugnación y defensa*, p. 8.

⁹ García de Carvajal (1821), *Impugnación sin defensa*, pp. 16-17.

¹⁰ García de Carvajal (1821), *Impugnación sin defensa*, nota 2.

¹¹ García de Carvajal (1821), *Impugnación sin defensa*, nota 6.

¹² Véase, por ejemplo, *Tertulia de la aldea* [1821].

¹³ Anónimo (1821a), *Un espejo para ver* (1821b), *Una advertencia reverente*.

por las discusiones en las Cortes, su prolongación en la prensa, y el impacto que tuvieran en las actitudes populares y las medidas legislativas que fueran tomadas. Fuese sobre reforma de regulares, o la afectación de los bienes eclesiásticos, la alarma que sonaba en España se hacía oír en México e incidía en temáticas, tonos y argumentos. La polarización no era favorable a un auténtico diálogo sobre reformas. El autor de *Una advertencia reverente* celebraba que había un gran avance en todos los asuntos atinentes a la organización de la sociedad civil. Pero le repugnaba el regalismo reformista en materias eclesiásticas y sentenciaba contundente: “A los legisladores civiles la civil legislación: a los eclesiásticos los negocios de la Iglesia.”¹⁴ Y en materia de los bienes eclesiásticos repasaba diversos argumentos orientados a cuestionarlos y someterlos a la autoridad del Estado y nociones de bienestar de la nación, y manifestaba:

“Escriban pues estos temerarios lo que quieran: anímense unos a otros, pidan reformas, destrucciones, mudanzas, novedades en todo... Vanos esfuerzos... delitos perdidos... En medio de sus gritos y descompasados clamores oigo yo una voz fuerte y penetrante, que atraviesa por todos los siglos, y me dice: *las puertas del infierno no prevalecerán contra mi Iglesia*”.¹⁵

En un segundo folleto el autor de *Una advertencia reverente* recalcaría que había un problema fundamental en torno a la autoridad para hacer cambios eclesiásticos:

“Jamás se puso en duda semejante cuestión en los reinos católicos hasta estos últimos calamitosos tiempos, en que confundiendo algunos pocos lo sagrado con lo profano, casi todo lo adjudicaron a la potestad secular por adular a los príncipes y a los representantes de los pueblos. Inventaron para esto los especiosos nombres de *Regalía, alta política eclesiástica*, y otros semejantes que interpretaron a su modo, y no al de la Iglesia Santa, que al mismo tiempo que reconoce en los príncipes el glorioso título de *protectores* de su fe y su disciplina (protectores, digo, y no legisladores...) interpuso siempre un muro de separación entre ambas potestades...”¹⁶

¹⁴ Anónimo (1821b), *Una advertencia reverente*, p. 7.

¹⁵ Anónimo (1821b), *Una advertencia reverente*, p. 26. Cursivas en el original.

¹⁶ Anónimo (1821c), *Segunda advertencia reverente*, p. 7.

El autor anónimo reconocía que las cuestiones ajenas al dogma eran móviles, y cabían tales asuntos bajo el nombre genérico de “disciplina”. Pese a ello, nuevamente asentaba de manera categórica:

“Pero es de fe católica que la Iglesia sola tiene esta facultad [de alterar la disciplina], ella sola puede mudar su disciplina en todo o en parte, y cuando y como le parezca conveniente; porque solo toca variar sus leyes, dispensarlas, revocarlas, o hacer otras de nuevo a la potestad misma a quien pertenece establecerlas; así como nadie sino la suprema potestad civil puede mudar las leyes civiles, interpretarlas auténticamente, y anularlas cuando guste”.¹⁷

En esta óptica, era “vilipendiada la disciplina actual de la Iglesia”, y desconocida la jerarquía eclesiástica. El autor reconocía que la Iglesia era “la congregación de los fieles cristianos”, pero acotaba que sus miembros debían “la obediencia a las autoridades constituidas, esto es, al Papa y a los obispos que le están unidos”. Los cánones, los concilios, las sagradas escrituras y las tradiciones sólo podían verse bajo su guía.¹⁸

Las Cortes habían procedido como si tuvieran plena autoridad en materia de reforma eclesiástica, abordando los diezmos y primicias. La confrontación consiguiente en España llegaba a México vía un reimpresso del canónigo de Zamora, Miguel Herrezuelo:

“Se dice que el Clero secular y regular se mantendrá a costa del erario de la Nación, asignando a cada eclesiástico una dotación competente a su ministerio: que los Diezmos y Primicias es una contribución enorme e insoportable, que gravita toda sobre la clase de labradores, debiendo estar sujetos a ella todos los fieles. Respondo a lo primero que los Ministros de Dios y de la Iglesia deben de tener asegurada su congrua sustentación, para que libres de los cuidados temporales, y separados de la negociación que les está prohibida por leyes divinas y eclesiásticas, vivan mancipados al culto divino. ¿Y qué seguridad podrían prometerse del Estado, cuando unas veces a pretexto de graves y urgentes necesidades, otras porque el

¹⁷ Anónimo (1821c), *Segunda advertencia reverente*, p. 8.

¹⁸ Anónimo (1821c), *Segunda advertencia reverente*, pp. 10-13.

erario está casi exhausto no se cumplen otras obligaciones tan religiosas como aquellas, y aunque lo estén pidiendo de rigurosa justicia?”.¹⁹

Herrezuelo apeló a un argumento que tendría enorme peso en México en los años siguientes:

“Se abusa, ... es necesario decirlo, se abusa del voto general de la Nación, queriendo hacerla entrar en unas ideas que se la resisten, como poco o nada conformes a los principios de la Religión y de piedad cristiana, que la distinguen y caracterizan entre los pueblos más cultos.”

Concebía un solo caso en que las Cortes pudieran afectar el régimen económico del clero: habiendo “una grave necesidad, y con calidad de reintegro”. Lo contrario rayaba en “una arbitrariedad sin límites, y el despotismo más refinado”, en momentos en que la constitución prometía “libertad individual, la igualdad y la seguridad de las propiedades y del Estado”.²⁰ Las Cortes no tenían por qué regular el número o la economía del clero, si no fuera para apoyar con recursos a párrocos de pocos ingresos, pese a que era común acusar al excesivo número de eclesiásticos de la decadencia económica, el estorbo que su riqueza representaba para la “circulación de capitales”, y su peso sobre los pobres. Pero Herrezuelo acreditaba tales ideas a “necios y falsos filósofos, pretendidos reformadores y engrandecedores [*sic*] de la Iglesia y el Estado”.²¹ Igual que en el caso del autor de *Una advertencia reverente* y *Una segunda advertencia reverente*, Herrezuelo desconfiaba de los reformadores, su pensamiento y motivación, adhiriéndose a un concepto de una Iglesia constituida y con sus normativas, así como su jerarquía de autoridades propias libre de nuevas ideas a discusión en las Cortes, los parlamentos y los periódicos.

Casi en sintonía con el aumento de polémica político-religiosa, el arzobispo Pedro Fonte abandonó México en cuanto el país tomó la ruta de la independencia en 1821, dejando acéfala la arquidiócesis. Los cabildos eclesiásticos estaban asimismo mermados. En los siguientes años el número de obispos iría disminuyendo por muertes, principalmente, aunque el obispo

¹⁹ Herrezuelo (1821), *Disertación teológico-jurídica*, p. 20. El autor era canónigo magistral de la Iglesia de Zamora, España.

²⁰ Herrezuelo (1821), *Disertación*, pp. 22 y 26.

²¹ Herrezuelo (1821), *Disertación*, p. 32.

peninsular de Oaxaca abandonaría el país en protesta por la expulsión de españoles en 1827. Para 1829 falleció el último obispo, Pérez Martínez de Puebla. Hasta finales de 1831 hubo el nombramiento de nuevos prelados, pero tardarían los cabildos en reponerse y la arquidiócesis así como la diócesis de Oaxaca quedarían acéfalas hasta diciembre de 1839 ya que sus prelados emigrados no habían renunciado a sus cargos ni muerto.

Los años veinte y treinta eran marcados por una inestabilidad creciente en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, mayor de la que había caracterizado al movimiento insurgente y proceso gaditano a partir de 1810, y mayor aún que el periodo de restauración de la Constitución de 1812 y luego proclamación de la Independencia. Durante el mismo breve imperio de Iturbide, los prelados mexicanos habían dictaminado que el patronato no sería heredado directa e inmediatamente al nuevo gobierno independiente de México. Determinaron que hacía falta un concordato con la Santa Sede para su ejercicio (Staples, 1976: 76-85; Pérez Memen, 1977: 272-276, *Colección eclesiástica mejicana*, Tomo I, 1834: 1-69). Sobrevendrían en los años y décadas siguientes una serie de negociaciones para lograr dicho concordato, y simultáneamente acuerdos y acomodos diversos mediante los cuales las autoridades eclesiásticas y civiles colaboraron estrechamente en público, y a menudo en privado, manejando ambas una deferencia hacia la otra parte correspondiente a un patronato virtual, si bien quizá con mayor reconocimiento de los justos reclamos de los prelados de cierto margen de autogestión (Costeloe, 1978; Connaughton, 2010a: 171-222). En los márgenes de estos entendimientos en marcha, había en la postura liberal de mayor vanguardia una profunda desconfianza hacia un concordato, pues sus adeptos juzgaban que el patronato correspondía a la soberanía del Estado (Connaughton, 2010d). Por la contraparte, quizá menos perceptible, existía entre algunos prelados el juicio de que la Independencia debía rendir una Iglesia más libre, así como lo era toda la nación, sin la pesada dependencia histórica entre el Estado y la Iglesia. Tal pensamiento no exoneraba al Estado de un deber de protección hacia una Iglesia nacional y exclusiva, pero entreveía una mayor libertad para una relativa autonomía eclesiástica (Connaughton, 2012b: 408-409).

Aunque la Constitución de Cádiz sólo fue superada enteramente en México en 1824, cuando el 4 de octubre de ese año se proclamó la primera constitución federal de la república mexicana, hay un paralelo claro con la experiencia española. Cómo lo ha explicado José María Portillo Valdés para España, México procuró “transitar de la monarquía católica a la nación católica”. En su primera

fase mediante el constitucionalismo liberal, para México el de Cádiz, sí, pero más enfáticamente el de 1824, trataba de anclar la garantía de la religión en la nación soberana misma (Portillo Valdés, 2007b:17-35, cita en 20). Como lo ha destacado Portillo Valdés, la similitud entre el artículo 12 de la constitución gaditana y el Artículo 3 de la federalista mexicana es notable:

Artículo 12 de la Constitución de 1812: “La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.”

Artículo 3 de la Constitución federal mexicana de 1824.- “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la C. A. R. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra” (Portillo Valdés, 2007b: 27).

Cabe recoger el planteamiento de Portillo Valdés: “la religión no entró en el artículo que se ocupaba de derechos en un contexto de definición de la «nación española y de los españoles» sino bajo el título que se ocupaba de definir el territorio, la forma de gobierno y la ciudadanía...” (Portillo Valdés, 2007b: 22). Es paralelo el caso para México, pues el artículo figura en el Título I “De la nación mexicana, su territorio y religión”. El Título II se ocupa “De la forma de gobierno de la nación, de sus partes integrantes, y división de su poder supremo”. Pretendían los constitucionalistas que la religión, como el territorio, fuera un elemento definitorio y duradero, y la solidez de la garantía religiosa dentro de la carta constitucional ciudadana dio lugar, indudablemente en México igual que España, a lo que Portillo Valdés ha llamado “un pensamiento eclesiástico constitucionalista” (Portillo Valdés, 2007b: 29). Pero hubo un efecto simultáneo no tan claramente percibido: este constitucionalismo católico ligaba la religión y el clero a lo que la nación percibía como una protección “por leyes sabias y justas”. Sería la representación elegida de la nación que establecería las leyes y normativas respectivas de acuerdo con su comprensión de lo que era la opinión pública, justamente en momentos en que la prensa estaba surgiendo con gran fuerza y abordando, entre muchos tópicos, los de la religión, el clero, la libertad y el régimen de propiedad. Esto introducía un elemento no predeterminado, pese a la intención de algunos constitucionalistas, y a la vez que daba garantías a la religión y el clero, privaba de certidumbre las modalidades específicas que

podían determinarse (Portillo Valdés, 2007b: 33). Si bien la intención de ortodoxia religiosa estaba claramente presente, abría pautas para un cambio paulatino, pues la libertad de prensa fue sancionada en la constitución, y respaldada por la abolición de la Inquisición. A pesar de que la intervención de los obispos mediante Juntas de Censura pretendía relevar la censura inquisitorial, una revisión de los debates de prensa en España y México en tiempos constitucionales del temprano siglo XIX, no arroja evidencia de censura eficaz, si bien hay testimonios abundantes de una prensa católica robusta y polémica, dedicada a una defensa de las posturas de la jerarquía eclesiástica.

A mediados de la década de 1820 un autor del estado de Jalisco, que firmaba sus folletos como “El Polar”, se atrevió a afirmar que había una profunda necesidad de reforma en la iglesia, pidiendo abolir los cabildos eclesiásticos y los conventos, limitar la capacidad de censura editorial de los obispos, erigir el gobierno en censor de sermones y encargarle determinar el número de clérigos al servicio de las parroquias, suprimir el fuero, y realizar el pleno ejercicio por el Estado del patronato sobre la Iglesia. Sugería suprimir la injerencia del clero en la educación y excluir a los clérigos de los puestos públicos, así como recortar el esplendor del culto y los días de fiesta religiosa. Los bienes eclesiásticos eran cuestionados como antieconómicos, los canónigos tachados de ignorantes, y la legitimidad del clero puesta en duda por su alejamiento del procedimiento de elección popular como en los primeros tiempos de la cristiandad. Asociaba al clero con la tiranía, pues: “deben seguirse en la iglesia y los concilios los mismos principios [representativos] que en la nación y los congresos, y todo lo que se aparte de estas máximas, no podrá menos que llevar en sí el carácter de la arbitrariedad e injusticia” (Connaughton, 2012b: 239-243). Igual que en 1820-1822, el tono era acusativo y la respuesta a este tipo de folletos mostraba por lo general posturas clericales más defensivas que abiertas al debate en torno a reformas. Un folleto publicado en 1825 dentro de las polémicas sobre reforma eclesiástica, con pseudónimo pero probablemente de la pluma del clérigo José Manuel Covarrubias y Sierra, es ilustrativo:

“No compare usted pues a la Iglesia a una joven o niña (que para el caso lo mismo es) que habiendo sido antes hermosa, la han afeado después las viruelas; ni diga usted, como he oído que se dice por alguno, ya aquí en Guadalajara, lo que con escándalo del mundo decía Lutero en Alemania, esto es que la Iglesia en estos tiempos, está tan sucia como los paños de la

menstruada. La santidad y hermosura de la Iglesia jamás se altera, ni por los vicios de los malos cristianos, ni por la apostasía de los incrédulos.”²²

En la prensa de la Ciudad de México, para 1826-1827 había demandas de que la Iglesia fuera concebida como una república democrática, y el Papa como su presidente. En los estados surgían demandas para la aplicación de los diezmos a obras civiles, como bancos de fomento o escuelas. Hubo iniciativas para crear diócesis con base en los derechos de patronato, sin esperar algún acuerdo con la Santa Sede (Connaughton, 2002; 2012a). Los 19 estados de México podían aspirar a sus propias diócesis, y ya algunos entablaban mecanismos para recolectar los diezmos y retener la parte que correspondía a su jurisdicción estatal e intervenir en su uso. Había intentos desde las legislaturas de algunos estados por educar a los ciudadanos en sus derechos no sólo civiles, sino eclesiásticos, estableciendo salas de lectura que debían disponer de textos apropiados y con claro tinte liberal (Connaughton, en prensa).

La respuesta clerical seguía poniendo el énfasis en cuestiones de autoridad en materia eclesiástica, distinguiendo ésta de lo civil, y recurriendo a denuncias de tendencias jansenistas, heréticas y cismáticas. En Guadalajara fue publicado *El Defensor de la Religión*, periódico en las manos de clérigos eruditos esforzados en ubicar históricamente los “errores” impresos en la prensa mexicana que amenazaban con restar de las autoridades eclesiásticas las decisiones en torno a reformas, modelos de religiosidad y conductas aceptables. Su subtítulo es importante: *para impugnar los errores de los últimos siglos. Por algunos ciudadanos amantes de su Patria y Religión*. Fue publicado entre 1827 y 1829, y luego reeditado en 10 tomos entre 1830 y 1833. Su circulación llegó a ser muy amplia dentro y fuera de la diócesis de Guadalajara.²³

No todo, sin embargo, era polémica de tipo teórico o eclesiológico. Había apreciaciones distintas y confrontadas en cuanto a la situación que enfrentaban los clérigos mexicanos en sus parroquias, y en cuanto a los valores religiosos cotidianos de los habitantes. Mientras la prensa solía destacar el peso económico de los cobros por la administración de los sacramentos y el diezmo en el

²² Tepehuage (1825), *Respuesta de Tepehuage [sic]*, pp. 5-6. Connaughton (2012b: 318).

²³ *Defensor de la Religión. El que se publica en la Ciudad de Guadalajara Capital del Estado de Jalisco para impugnar los errores de los últimos siglos. Por algunos ciudadanos amantes de su Patria y Religión (1827-1830)*, en Connaughton (2012b:358-362).

ámbito parroquial y diocesano, planteando la necesidad de reformas, los portavoces eclesiásticos percibían una dinámica bien distinta.

Cuando a comienzos de los años treinta se reunieron comisionados legislativos con otros eclesiásticos para ponderar una reforma de aranceles en el Estado de Jalisco, saltaron las percepciones diferenciadas:

“Los señores comisionados por el honorable congreso, propusieron a la comisión eclesiástica en la segunda conferencia, la extinción de los derechos de arancel, substituyéndose a ellos la parte civil de los diezmos que cedería el estado en favor de las parroquias, y en caso de que ésta no bastase, el estado cubriría el déficit, y que si no lo cubría, se restituirían los aranceles”.

Pero la comisión eclesiástica no pudo aceptar tal propuesta. El canónigo Pedro Espinosa, fuerza importante en la composición de *El Defensor de la Religión*, mostró su lado práctico al redactar el documento eclesiástico al respecto. La revisión de la situación de las parroquias de Jalisco, basada ampliamente en informes de los párrocos, revelaba la “miseria a que se hallan reducidos casi todos los curatos”. La situación se había complicado por la resistencia a remunerar los servicios religiosos, ya que “algunos se han empeñado en desacreditar los derechos de arancel”. Siguiendo el tenor de la correspondencia de los curas, Espinosa afirmaba a guisa de ejemplo que los feligreses demandantes de servicios gratuitos por su pobreza luego gastaban “cuarenta o cincuenta pesos en cera, cajón, música, cohetes etc.”

Peor aún, los párrocos solían fiar dinero a sus feligreses para los servicios religiosos, a menudo sólo recuperando la mitad o la cuarta parte de lo fiado. Los derechos parroquiales no podían disminuirse, como querían algunos reformadores eclesiásticos, porque “lejos de sobrar no alcanzan ni con mucho al decente sostenimiento del culto y los ministros del altar”. Señalaba el canónigo el enorme tamaño de las jurisdicciones parroquiales, y carencia en la mayoría de los casos de un número adecuado de vicarios.

Aludía Espinosa a que muchos clérigos debían tener otros negocios para sustentarse, pese a que al proceder así violaban las normas canónicas. Su conducta era justificable, a su parecer, por la miseria en que vivían. Con cuidado estimó los gastos parroquiales, para el culto, vasos sagrados, vino, hostias, telas, velas, vestimenta, administración y mantenimiento de registros vitales, así como gas-

tos extraordinarios de reparación de inmuebles y similares. Aclaraba que todo lo calculaba a lo más bajo, sin incluir de pronto ni “una palabra de la congrua sustentación de los curas y demás ministros del altar”. Pero a juicio de Espinosa, al tasar los gastos, debería contemplarse que “una reforma justa y racional no consiste solamente en quitar lo que sobra, sino también en poner lo que falta”.

Agregó que “bien sé que el designar las cosas que son necesarias para el culto, es propio de la autoridad eclesiástica y no de los particulares, ni aun de la autoridad civil”. Pero el ejercicio matemático era para convencer a los legisladores.

Por el culto, así como honorario de curas y ministros asistentes, sumaba \$285,796, \$115,200 y \$280,000. El total excedía \$680,000. Pero los haberes en diezmos del Estado de Jalisco habían bajado estrepitosamente, especialmente desde que una Junta de Diezmos quitó al clero su cobro. Espinosa calculó que en el mejor de los casos, aun regresando el cobro del diezmo al clero, la parte correspondiente al Estado no pasaría de \$70,000, “poco más de la décima parte de lo necesario para el culto, curas y ministros”. El ofrecimiento de que el estado cubriera el faltante era ilusorio, pues Jalisco no había podido cumplir siquiera sus compromisos fiscales con la federación nacional. Tampoco podrían cubrirse estos gastos mediante los haberes eclesiásticos, ni siquiera contemplando “todas las obras pías, legados, capellanía aún de sangre, dotaciones y cofradías”. Simplemente eran insuficientes.

Resulta interesante en este contexto que la Iglesia de Jalisco no sólo estaba consciente del problema de pobreza y disparidad de ingresos entre las parroquias del estado, sino que había improvisado una medida para compensar la situación. Reportaba Espinosa en su informe lo siguiente:

“El señor gobernador de la mitra nos ha dicho a los que formamos la comisión eclesiástica, que habiendo apurado todos los arbitrios ha podido coleccionar de limosnas que le han dado varios sujetos hasta treinta mil pesos, con lo que ha socorrido las parroquias más necesitadas; pero que no ha sido posible hacerlo con todas”.²⁴

Otros eclesiásticos actuaron de manera similar. Cuando en 1833 fue suprimida la coacción civil para el cobro de los diezmos, el obispo de la diócesis de

²⁴ *Colección eclesiástica mejicana* (1834), tomo 3, pp. 300-347, especialmente pp. 304-305, 310-311, 313-336, 338-340, 342 y 344.

Michoacán, rápidamente realizó una redistribución de los diezmos para apoyar a sus párrocos en desmedro de la catedral (Guzmán Pérez, 2005: 66-71).

Pese al ambiente polémico en cuanto a reformas eclesiásticas, los obispos mexicanos colaboraron a menudo con el Ministerio de Justicia y Relaciones Eclesiásticas para disciplinar a sacerdotes de comportamiento indecoroso, a veces por su intromisión en política. Las cortes eclesiásticas también se ocuparon de las quejas de las feligresías en contra de sus curas o vicarios. En los juicios realizados aparecen menciones del marco constitucional y a veces firmaban convenios oficiales para normar las relaciones parroquiales descompuestas. Simultáneamente hubo esfuerzos por aunar el discurso del clero a tópicos de independencia nacional, el régimen constitucional y las igualdades ciudadanas. En varios seminarios conciliares hubo esfuerzos a partir de 1830, orientados a mejorar el programa de estudios, los textos utilizados y las condiciones para los alumnos, aunque Dennis Paul Ricker notó cierto aire defensivo en los cambios, un avance disparate en las reformas y falta de implementación o casos de discontinuidad en las mejoras diseñadas (Connaughton, 2009; Ricker, 1982).

Hay indicios de que clérigos ocupados en labores parroquiales alimentaban deseos de una reforma de aranceles, y a veces algo más. El cura de Ixtacalco, un pueblo indígena a las afueras de la Ciudad de México, se quejó no sólo de la resistencia de los feligreses a pagar por los servicios religiosos, bajo la influencia de nuevas ideas liberales, sino de la injusticia en el reparto de los diezmos diocesanos sin incluir a los párrocos. Fomentó congregaciones de Nuestra Señora de Guadalupe en los templos parroquiales para propiciar la espiritualidad sacramental de su grey, en particular la confesión, entabló la posibilidad de una reforma social que estribara en repartir equitativamente las chinampas, y proyectó un reglamento municipal y otro parroquial para normar todas las actividades de su curato. Se expresó simultáneamente muy crítico del patronato, pues ni la monarquía española había cumplido un papel adecuado al respecto.²⁵ Hubo incluso una rebelión en 1834 liderada por dos curas en que entre sus demandas figuró la supresión de los aranceles parroquiales, cubriendo la diferencia con los diezmos y fondos aportados por el Estado, en un intento por beneficiar a los más pobres. Aquí también se planteó un mejor reparto de la ri-

²⁵ Espinosa de los Monteros (2012: 70-71, 112-113, 122-123, 147, 157, 173-174, 201, 230-232, 240, 243, 248, 252-262 y 269).

queza y el poder como parte de la solución al problema encarado por los curas (Connaughton, 2010a: 285-286).

Estas reformas propuestas en 1831-1832 y 1834 poseían elementos políticos conservadores, como adversidad al liberalismo o incluso un extraño monarquismo indigenista en el segundo caso. Pero hubo sacerdotes afines a los planteamientos liberales para transformar a México. Entre 1826 y 1834 un buen número de sacerdotes fueron identificados con los yorkinos, un grupo político basado en la masonería de York que pretendía expulsar a los españoles, realizar medidas populares como proteger la producción textil del país, volver más democrática la política, y reformar al clero en un espíritu republicano (Sordo Cerdeño, 2010).²⁶ Clérigos participaron en los nuevos Institutos de Ciencias y Artes de inspiración liberal (Lempérieré, 1994). Los curas de Jalisco fueron señalados en 1841 como probables instigadores de la rebelión liberal ese año (Connaughton, 2010a: 331-332). Durante la guerra con Estados Unidos entre 1846 y 1848, no sólo se dieron ejemplos de sacerdotes liderando la resistencia contra la invasión, sino hubo discursos eclesiásticos que vinculaban liberalismo e independencia para la consolidación nacional, en una óptica que compatibilizaba las libertades republicanas y la fe católica. El sacerdote Andrés López de Nava, como ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos en 1847, defendió y justificó una desamortización eclesiástica que pretendía reunir \$15,000,000 de pesos para la causa bélica contra la invasión norteamericana. Hubo planteamientos eclesiásticos similares en 1853, incluso en medio del advenimiento del régimen dictatorial con el general Antonio López de Santa Anna (Connaughton, 2001, caps. 6, 7 y 9).

Existió, no obstante, una notable tendencia del clero a manifestar profunda preocupación ante una cultura política nacional inestable, con creciente ribetes anticlericales, y propensa a lo que la prensa conservadora llamaba anarquía. La dictadura o la monarquía se volvieron temas favoritos en la búsqueda de un antídoto a tal problemática. La cercanía de sectores importantes del clero al gobierno de Santa Anna de 1853 a 1855, fue lo bastante notable para generar severa crítica en la prensa y entre prominentes liberales (Portilla, 1856: 260-261).

²⁶ "Autos formados sobre la conducta del Presbítero Antonio Arroyo, ministro de Santiago Chignahuapan, por pertenecer a la logia yorkina", Fondo Episcopal, Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos, 1831, Caja 24, Exp. 14 Fs. 118, Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM).

Todavía años después, seguiría sonando la alegación del contubernio entre el alto clero y las fórmulas políticas contempladas como más conservadoras.²⁷

Aún entre políticos liberales particularmente sensibles a la importancia de la fe y el clero en la vida nacional mexicana, como Luis de la Rosa que siendo ministro del gobierno de Ignacio Comonfort en 1856 se opuso a la separación de Iglesia y Estado, había una creciente inquietud respecto a la aparente incapacidad del clero mexicano de entender y aceptar nuevas exigencias surgidas de la vida republicana del país. De la Rosa expresaría en 1851 su desconcierto porque “El clero es el primero que pretende substraerse de la obligación común de contribuir para los gastos públicos.” A pesar de la reforma en la distribución de diezmos en la Diócesis de Michoacán en los años 1830, con la intención de beneficiar a los párrocos, añadiría que “Dios por un designio incomprensible ha puesto una venda al clero católico de Méjico” en materia de la reforma indispensable de los aranceles parroquiales, pese a que él mismo contemplaba problemas graves por la insolencia gubernamental, lo inconveniente de una subordinación del clero al Estado, y necesidad de sostener un culto decoroso.²⁸

Pese a los reparos de De la Rosa, un político liberal de alto nivel, persistía en México el deseo de realizar reformas eclesiásticas consensuadas entre la jerarquía eclesiástica y las autoridades políticas. Un año clave fue el de 1851, mismo en que fueron postulados Clemente de Jesús Munguía para el obispado de Michoacán, y Lázaro de la Garza y Ballesteros para el arzobispado de México. El caso de Munguía iba a resultar altamente problemático, generando numerosas confrontaciones caracterizadas por los planteamientos del prelado en torno a las relaciones Iglesia-Estado. Munguía era un abogado además de eclesiástico, de amplia lectura, culto, y dedicado a la reforma de los estudios del Seminario de Morelia, del cual había sido rector. En sus escritos, evidenciaba su deseo de lograr el establecimiento de una república que garantizara los derechos de la Iglesia como una sociedad perfecta, plenamente capaz y autorizada para gobernarse a sí misma, pero protegida por un Estado católico de tipo confesional, si bien en un estado republicano, no monárquico.

De alguna manera el pensamiento de Munguía culminaba un pensamiento de ruptura con el regalismo histórico. En un sermón de 1812 el sacerdote José Joaquín Peredo, en plena guerra de independencia, definió la Iglesia como

²⁷ Véase la denuncia de Isidoro Olvera en Zarco (1956: 644).

²⁸ Rosa, (1851), *Observaciones sobre varios puntos*, pp. 17, 25-26.

un “Estado perfecto”, evidenciando una clara incomodidad ante el ejercicio del patronato real. Tras las reformas planteadas en 1833-1834, en que finalmente el Estado retiró su coacción para el cobro del diezmo y la guarda de los votos eclesiásticos de los regulares, si bien la desamortización fue evitada, este planteamiento de una Iglesia autónoma frente al gobierno creció, sin llegar a la contundencia de Munguía.

El obispo de Monterrey, José María de Jesús Belaunzarán acusó al gobierno de extralimitarse, señalando en particular la ley de arreglo de curatos y supresión de sacristías mayores, expresando que obedecería al gobierno exclusivamente en “la órbita de sus atribuciones, es decir, en lo que es puramente civil”.²⁹ El mismo obispo asentaría lo siguiente en el periódico *El Mosquito* poco después: “Lo temporal de la Iglesia, por sólo serlo, no está ni puede estar sujeto a la potestad civil.”³⁰ El discurso de Peredo de 1812 fue reimpresso en Puebla en 1835.³¹ Tanto el jesuita José Basilio Arrillaga como el obispo Francisco Pablo Vázquez de Puebla acusaban al Estado mexicano de haber abandonado sus deberes hacia la Iglesia al finalizar la década de los 1830.³² Para 1846, en medio de la guerra con Estados Unidos y las fuertes presiones ejercidas por el Estado sobre las finanzas eclesiásticas para obtener recursos para el esfuerzo bélico, los obispos de Guadalajara y Puebla reclamaron que el clero fuera tratado con igualdad ciudadana, ya que ni de privilegios ni de inmunidad eclesiástica gozaba ya (Connaughton, 2010a: 183). Finalmente fue el obispo Munguía de Michoacán quien quizá dio una expresión más cabal a la idea de la Iglesia como una sociedad perfecta que debía ser ajena a manejos regalistas. Y por ello ha sido común atribuirle una alta responsabilidad en la ruptura de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de la Reforma a partir de 1855 (Mijangos y González, 2015).

En esta óptica, Garza y Ballesteros era claramente una postulación episcopal más comprensible dentro de la perspectiva liberal. Fue nombrado obispo de Sonora desde 1837, y allí se había dedicado con ahínco y pocos recursos a disciplinar a su clero, así como espiritualizar su grey, dando un modelo de vida

²⁹ *Colección eclesiástica mejicana* (1834), tomo 3, pp. 64-65.

³⁰ *El Mosquito*, Suplemento al No. 8, martes 8 de marzo de 1834.

³¹ Peredo ([1812]1835), *Discurso dogmático*, Dedicatoria al Obispo Francisco Pablo Vázquez por Francisco Javier de la Peña.

³² Basilio Arrillaga fue citado por Belaunzarán (1837), Representación que dirige; [Vázquez] (1841), *Carta pastoral*.

austera y caritativa. Su dedicación a la evangelización cristiana y a marcar parámetros para la vida diocesana mediante textos impresos de gran claridad, con lineamientos reformistas expresos para la grey y el clero, llamó la atención del gobierno. Al lograr su nombramiento episcopal, el gobierno nacional tuvo que costear su mudanza a la capital y su arribo fue presenciado con cierto asombro, pues llegaba con vestimenta remendada y montando una mula. Pronto se dedicó a reimprimir algunos de sus escritos como obispo de Sonora, editar otros, plantear la redistribución de los diezmos para favorecer a los párrocos, y promover una intensa práctica de la fe. No obstante, él también acabaría enfrentado a los intentos de reformar la Iglesia mexicana por el gobierno liberal de La Reforma (Connaughton, 2010a: 382-404).

Los prelados mexicanos, y otros fieles afines a ellos, tenían una visión de reforma eclesiástica realizada desde la jerarquía, no desde el Estado regalista. Hubo claramente algún grado de aceptación de que los regulares, en particular, requerían de medidas para corregir la conducta de sus miembros e incluso el manejo de sus finanzas. Desde 1831 el nuevo obispo de Puebla, Francisco Pablo Vázquez, recibió el encargo de su reforma.³³ Seguramente respondiendo a informes que Vázquez le había dado, el papa Gregorio XVI señalaba en la bula respectiva el decaimiento de las órdenes regulares de hombres:

“De aquí el olvido y casi la ruina de las leyes y de la disciplina claustral, de aquí la perturbación de la jerarquía monástica y la independencia respecto de la autoridad de los primeros superiores: de aquí la inobservancia del régimen legítimo y del orden establecido en las constituciones apostólicas y por los sagrados cánones: de allí el que no sea bastante firme la autoridad de los superiores y aun de los capítulos provinciales”³⁴

El nuevo obispo Vázquez recibía el difícil encargo para que en persona o mediante vicarios seleccionados entre los regulares, inspeccionara y corrigiera las órdenes regulares de hombres, e incluso de mujeres cuando estuvieran directamente bajo la inspección de dichas órdenes en vez de su obispo diocesano (Mondragón Aguilera, 2008).

³³ *Bula del Señor Gregorio XVI* (1831).

³⁴ *Bula del Señor Gregorio XVI* (1831).

Así no había objeción de principio a las reformas. De la misma manera, el jesuita Dr. Basilio Arrillaga defendió la supresión de días de fiesta religiosa, que fue gestionada directamente con la Santa Sede.³⁵ Pero el progreso de tales reformas es poco claro. Por ejemplo, Francisco Pablo Vázquez reportaba en 1839 que aún no entraban plenamente en vigor las supresiones de días festivos religiosos, por diversas objeciones que habían surgido entre el mismo clero, agregando él algunas críticas propias.³⁶ El jesuita de cuarto grado Francisco Mendizábal proponía en 1841 el restablecimiento cabal de la orden en México, con una clara misión de reforma educativa y moral. Esperaba que tal suceso eliminara del país la multitud de lecturas nocivas cuya circulación observaba. Su hincapié en la reforma de costumbres fue presentado dentro de un horizonte republicano:

“Explicará [la compañía] a sus discípulos el sistema republicano de que tiene buenos escritos, les enseñará la Constitución y Jurisprudencia del país; porque nada de esto se opone a la ley del Crucificado: los dejará bien instruidos en la gran ciencia del cálculo, en los más ocultos secretos de la naturaleza, y en los descubrimientos más clásicos de la Astronomía moderna: los hará pasear, sin fatiga, todos los mares y regiones del universo, les abrirá el gran libro de los tiempos y de los sucesos del mundo...”³⁷

Pero quizá había una mayor incompatibilidad aquí de lo que algunos percibían. El obispo Belaunzarán, por contraste, representaba una apreciación distinta. Planteó que México sufría una “metamorfosis” nociva que lo alejaba de la vivencia cristiana debida. Él, por ello, concibió que las reformas fundamentales requeridas eran litúrgicas, porque la liturgia conducía a una percepción de las verdades cristianas básicas sin las cuales ser católico sonaba hueco, como un membrete más que una realidad vivida. Desde 1835 proponía tales reformas y las defendió claramente, como en el caso de la liturgia funeraria:

“La memoria de la muerte: a saber, la consideración de la brevedad de la vida presente, la eternidad de los castigos, y la gloria con que se remunerarán por Dios, Juez justísimo, o los pecados o las virtudes de

³⁵ Arrillaga (1836), *Satisfacción a las dudas*.

³⁶ Vázquez (1839), *El Dr. D. ..., por la gracia de Dios*.

³⁷ Mendizábal (1841), *Representación que al soberano*, pp. 8-9. [Fechado el 19 de mayo de 1841].

los malos y los buenos; el deseo de obrar bien considerando el poco tiempo que nos queda de vida... y, finalmente, el suave y dulce consuelo de unos bienes que esperamos gozar siempre, y unas delicias que sólo caben en la diestra de Dios”³⁸

Las reformas litúrgicas que deseaba el obispo Belaunzarán habrían revertido los cambios culturales que experimentaba el país. Implicaban una renovada piedad tradicional y seguramente costos más altos en gastos y tiempo invertido. No parecen haber tenido éxito.

El obispo de Sonora, Lázaro de la Garza y Ballesteros, tenía otra visión. A partir de una perspectiva adusta y disciplinada, basada en su formación en leyes canónicas y civiles, insistió en la pervivencia de una república católica en que el clero, sensible a su credo y a ciertos requerimientos del gobierno civil, afianzara una esfera de autonomía de mando. Para lograrlo, desarrolló un discurso dialogante con las autoridades civiles, y procuró poner la casa en orden al interior del clero. Trató de replicar los esfuerzos que estrenó en Sonora en la arquidiócesis de México, publicando sus pensamientos y orientaciones para disciplinar a su clero y asegurar tanto su obediencia como el cumplimiento estricto de sus deberes. Columna de su esfuerzo fue la organización de “conferencias sobre Religión, Teología Moral, Liturgia y demás puntos cuyo conocimiento es indispensable a un eclesiástico para el mejor desempeño de su sagrado ministerio”. Asentó claramente que gobernaría su arquidiócesis con autoridad episcopal plena, recurriendo a sus jueces eclesiásticos para asegurar la disciplina de sus sacerdotes, pues trataba de que “sus súbditos vivan con el arreglo de costumbres correspondiente a la santidad de su estado, y fuera de esto, que se mantengan con la idoneidad e instrucción necesarias para el cumplimiento de sus sagradas funciones.”³⁹ Y Garza y Ballesteros procedió acorde con sus palabras, si bien estaba consciente de los escasos ingresos de muchos curas, motivo por lo que planteó la necesidad de reestructurar el reparto de los diezmos a su favor (Connaughton, 2010a: 388).

Garza y Ballesteros no temía al conflicto ni las oposiciones. Cuando asumió su papel de obispo de Sonora, que carecía de cabildo eclesiástico, instituyó rápidamente un colegio y al clero colegial le designó ciertas funciones de ase-

³⁸ Belaunzarán (1835), *Breve tratado Litúrgico*, p.18.

³⁹ Garza y Ballesteros (1851), *Carta que el Dr. D. ...*, p. 8.

soría e incluso suplencia en caso de faltar el obispo. Estaba preocupado por la gran distancia entre la Ciudad de México y su diócesis, y la tendencia de que muriendo el obispo quedaría acéfala por largo tiempo. Como lo demuestra un folleto suyo, fue acusado de usurpar las funciones del arzobispo metropolitano e incluso de caer en herejía por someter la autoridad episcopal a la opinión del presbiterio. Seguro de sus propios conocimientos y buenas intenciones, espetaba: “no son novedades peligrosas las que he extendido, sino verdades incontestables, que acaso para algunas personas serán nuevas”.⁴⁰

Lo que queda evidente en las diversas reformas llevadas a cabo al interior del clero, con su atención a la autonomía eclesiástica por sus celosos promotores, es que la Iglesia no sólo encaraba hostilidad en su entorno, críticas y presiones reformistas de parte de un sector liberal entre la grey, sino contradicciones internas relevantes en el clero. Había antagonismos en materia de reforma eclesiástica entre las filas eclesiásticas, a la vez que oposición de intereses. En 1851, por dar un ejemplo que resalta esto último, un fraile publicaría un manual de elecciones para regulares. Había habido problemas recientes y pasados en los procesos electorales. Salía a paso de tales dificultades pretendiendo establecer una clara regla. Él lo plantearía así: “Siendo la materia de elecciones tan delicada como que de cualquiera falta o descuido pueden resultar mil nulidades; y siendo al mismo tiempo un asunto que pide algún estudio y libros, será conveniente tener a la mano algunos apuntes para los lances...”.⁴¹

El reformismo eclesiástico era como el sombrero de tres picos: los liberales acicateando por fuera, con algún apoyo eclesiástico individual, sectores reformistas por dentro dispersos y carentes de criterios homogéneos en una estructura eclesial aún descentralizada y muy desigual, y diversos intereses y puntos de vista que surgían en oposición dentro de la corporación eclesiástica. Al irrumpir con fuerza la opinión pública expresada en la prensa, había deteriorado la ecuación regalista entre Estado e Iglesia, máxime siendo cuestionado el patronato por algunos liberales y portavoces eclesiásticos y sin firmar jamás un concordato. Pero la Iglesia como “sociedad perfecta” no acababa de afianzarse. Cuando lo hiciera, habría cuentas pendientes de resolver al interior de la misma institución eclesiástica para que un reformismo propio pudiera afirmarse.

⁴⁰ Garza y Ballesteros (1840), *Respuesta á algunas observaciones*, pp. 19, 28, 33 y cita en p. 35.

⁴¹ [Suárez] (1850), *Manual de elecciones*, p. 8.

Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación (AGN), México D.F., Ramo Infidencias, Exp. 1
Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), México D.F., Fondo
Episcopal, Sección Provisorato, Serie Autos contra eclesiásticos.
El Mosquito, Suplemento al No. 8, martes 8 de marzo de 1834.

Fuentes éditas

ANÓNIMO (1821a), *Un espejo para ver las ocurrencias de la última moda, y un discurso sobre las monjas*, Impreso en Madrid y reimpresso en Méjico en la Imprenta de D. Mariano Ontiveros.

— (1821b), *Una advertencia reverente sobre materias eclesiásticas bienes y rentas de la Iglesia, y sobre regulares que un madrileño dirige a su Magestad y a los señores diputados de Cortes*, Impreso en Madrid, y reimpresso en Méjico oficina de D. Mariano Ontiveros.

— (1821c), *Segunda advertencia reverente sobre materias eclesiásticas que un madrileño dirige a S. M. y a los representantes de la nación juntos en las Cortes en los términos que la hizo en sus días el grande Osio obispo de Córdoba al Emperador Constancio su señor*, Impresa en Madrid, y reimpresa en Méjico oficina de D. Mariano Ontiveros.

ARRILLAGA, Basilio (1836), *Satisfacción a las dudas que se han suscitado sobre el breve de Nuestro Santísimo Padre el Señor Gregorio XVI de 18 de diciembre de 1835, en que faculta a nuestros preladados diocesanos para disminuir los días de fiesta*, México, Imprenta de José M. F. de Lara.

BELAUNZARÁN, José María de Jesús (1835), *Breve tratado Litúrgico sobre funerales, trabajado para el bien del pueblo cristiano, y para imprimir en los corazones de los fieles el verdadero deseo de una buena vida, con la memoria saludable de la muerte: Por el ilustrísimo señor D. fr. ...*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés [firmado 18 de febrero de 1835].

— (1837), *Representación que dirige, por el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, al Excmo. Sr. Presidente, y por su conducto al Soberano Congreso, sobre la anulación de las leyes de diezmos y demás contrarias a las libertades de la Iglesia Mexicana el Illmo. Sr. D. Fr. ...*, Obispo de Monterrey, México, Imprenta de Luis Abadiano.

Bula del Señor Gregorio XVI para la reforma de los frailes y monjas sujetas a estos (1831), México, Imprenta de Martín Rivera, dirigida por Tomás Guiol. *Colección eclesiástica mejicana*, (1834), México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 3 tomos.

Defensor de la Religión. El que se publica en la Ciudad de Guadalajara Capital del Estado de Jalisco para impugnar los errores de los últimos siglos. Por algunos ciudadanos amantes de su Patria y Religión, (1827-1830), 3 vols., Guadalajara, Imprenta a cargo de José Orosio Santos Plazuela.

F.O.S. (1821), *Conjuro contra duendes, Carta de un religioso liberal a aun [sic] amigo suyo, que le pide su dictamen sobre el papel titulado Bosquejo de los fraudes, etc.*”, Méjico, Oficina de Alejandro Valdés.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín (1821), *Impugnación y defensa del folleto titulado: Un bosquejo de los fraudes que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra santa religión*, Impreso en Palma el año de 1813, reimpresso en Barcelona en 1820, reimpresso y recogido en México por el *Pensador Mexicano*, México, En la oficina de D. J. M. Benavente y Socios.

GARCÍA DE CARVAJAL, Francisco (1821), *Impugnación sin defensa de un bosquejo de los fraudes. Sermón dogmatico-moral que en la solemne y anual festividad del Santísimo Sacramento celebrada por la ilustre congregación de sus cocheros de la parroquia de San Sebastián de Méjico predicó en ella el día 1 de Enero de 1821...*, Méjico, Impreso en la oficina de D. Alejandro Valdés.

GARZA Y BALLESTEROS, Lázaro de la (1840), *Respuesta á algunas observaciones contra las constituciones del venerable colegio de San Juan Nepomuceno y de Santo Tomas de Aquino de la Santa iglesia de Sonora. Escrita por el Dr. D. ... Obispo de la misma Diócesis*, México, Imp. por Ignacio Cumplido. — (1851) *Carta que el Dr. D. ..., Arzobispo de México, dirige al venerable clero de su diócesis*, México, Imprenta del Colegio N. de San Gregorio.

HERREZUELO, Miguel de (1821), *Disertación teológico-jurídica en defensa del precepto que obliga a todos los fieles cristianos a pagar diezmos y primicias a la iglesia de Dios...*, Impresa en Madrid y reimpressa en Puebla en la del Gobierno.

M.D.B. (1820), *Un bosquejo de los fraudes, que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra santa Religión*, Impreso en Palma, 1813, reimpresso en Barcelona, 1820, y reimpresso en México en la oficina de D.J.M. Benavente y Socios.

- MENDIZÁBAL, Francisco (1841), *Representación que al soberano congreso dirige el presbítero Francisco Mendizábal*, México, Impresor Luis Abadino y Valdés.
- PEREDO, José Joaquín ([1812]1835), *Discurso dogmático sobre la jurisdicción eclesiástica*, por el Sr. Dr. D. ..., Impreso en México en la oficina de Ontiveros, 1812, y reimpresso en Puebla en la del C. José María Campos.
- ROSA, Luis de la (1851), *Observaciones sobre varios puntos concernientes a la administración pública del Estado de Zacatecas*, Baltimore, Juan Murphy y Compañía.
- [SUÁREZ, Fr. José] (1850), *Manual de elecciones o sean apuntes canónico-regulares, de lo que deben observarse en los capítulos provinciales, y otras elecciones, tanto de la regular, como de la más estrecha observancia de N.S. P. San Francisco. Compilados por un indigno hijo de la Santa Provincia de San Diego de México*, Guanajuato, Impreso por J. E. Oñate.
- TEPEHUAGE [sic] (1825), *Respuesta de Tepehuage [sic] al Sr. de la media palabra*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez.
- Tertulia de la aldea entre el cura, el alcalde y un vecino de ella* [1821], Guadalajara, imp. en la oficina de D. Mariano Rodríguez.
- VÁZQUEZ, Francisco Pablo (1839), *El Dr. D. ..., por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de la Puebla de los Ángeles a todos nuestros amados diocesanos salud y gracia en nuestro Señor Jesucristo* [Puebla], Imprenta antigua en el Portal de las Flores, pastoral firmada el 20 de diciembre.
- [—] (1841), *Carta pastoral del Exmo. e Illmo. Señor Obispo de Puebla a sus diocesanos labradores sobre el pago de diezmo*, México, Oficina de Galván a cargo de Mariano Arévalo.
- Viaje de Fr. Gerundio a la Nueva España. Contiene sus descubrimientos literarios* (1820), Méjico, Imprenta de D. Alejandro Valdés.

Bibliografía

- CONNAUGHTON, Brian (2001), *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, UAM-I y Miguel Ángel Porrúa.
- (2002), “La iglesia y el estado en México, 1821-1856”, en *Gran Historia de México Ilustrada*, Josefina Zoraida Vázquez (Coord.), vol. III: El Naci-

miento de México, 1750-1856. De las Reformas Borbónicas a la Reforma, México, Planeta DeAgostini, pp. 301-320.

— (2008), “Transiciones en la cultura política-religiosa mexicana, siglo XVIII-1860: El agujón de la economía política”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (Coords.), *Poder civil y catolicismo en México siglos XVI-XIX*, Puebla, ICSH/BUAP-IIH/UNAM, pp. 447-466.

— (2009), “Una frontera interna de inclusión/exclusión: la parroquia mexicana en los inicios del siglo XIX”, en Miguel Soto y Mónica Hidalgo (Coords.), *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión: Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, pp. 229-252.

— (2010a), *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: Religión, identidad y ciudadanía en México, Siglo XIX*, México, FCE/UAM-I.

— (2010b), “Los lindes teóricos de una inquietud de época: Cádiz y las lecturas paradigmáticas de la década independentista”, en Gustavo Leyva, Brian F. Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (Eds.), *Independencia y Revolución. Pasado, presente y futuro*, México, UAM/FCE, pp. 108-142.

— (2010c), “¿Politización de la religión o nueva sacralización de la política? El sermón en las mutaciones públicas de 1808-1824”, en Brian F. Connaughton (Coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, UAM/BUAP, pp. 160-200.

— (2010d), “República Federal y Patronato: el ascenso y descalabro de un proyecto”, en *Estudios de Historia moderna y Contemporánea de México*, vol. 39, núm. 39, enero-junio, pp. 5-70.

— (2012a), “Escollos Republicanos. Iglesia y Federalismo en la primera república mexicana”, en Josefina Zoraida Vázquez y José Antonio Serrano Ortega (Eds.), *Práctica y fracaso del primer federalismo mexicano, 1828-1836*, México, El Colegio de México, pp. 163-197.

— (2012b), *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, CONACULTA.

— (2014), “La prensa extranjera y la nueva sensibilidad religiosa mexicana, 1808-1827”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Andrés Lira González (Coords.), *México, 1808-1821. Las ideas y los hombres*, México, El Colegio de México, pp. 231-273

- (en prensa), “El constitucionalismo político-religioso, la Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas”, *Revista Relaciones*.
- COSTELOE, Michael P. (1978), *Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society.
- ESPINOSA DE LOS MONTEROS, Manuel (2012), *Miscelánea. Curato de Iztacalco (1831-1832)*. Edición, estudio introductorio y notas de Brian Connaughton, México, UAM/INEHRM.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina (1997), *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1812*, México, UNAM/BUAP.
- GUZMÁN PÉREZ, Moisés (2005), *Las relaciones clero-gobierno en Michoacán. La gestión episcopal de Juan Cayetano Gómez de Portugal 1831-1850*, México, Cámara de Diputados LIX Legislatura.
- LEMPÉRIÈRE, Annick (1994), “La formación de las elites liberales en el México del siglo XIX: Instituto de Ciencias y Artes del estado de Oaxaca”, *Secuencia*, núm. 30, 1994, pp. 57-94.
- MARTÍNEZ ALBESA, Emilio (2009), “Política y religión en la primera parte de la Guerra de Independencia mexicana, 1810-1818”, *Ecclesia*, XXIII, núm. 4, pp. 569-609.
- MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo (2015), *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma*, Lincoln, Nebraska University Press.
- MONDRAGÓN AGUILERA, Edgar Iván (2008), “Algunos trazos de la Orden de Predicadores desde la mirada del Obispo Francisco Pablo Vázquez, 1842-1843”, *Anuario dominicano*, Tomo IV, Puebla (1774-2008), vol. II, pp. 99-136.
- PÉREZ MEMEN, Fernando (1977), *El episcopado y la Independencia de México (1810-1836)*, México, Jus.
- PORTILLO VALDÉS, José María (2007a) “Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del constitucionalismo en España”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Coloquios. Puesto en línea el 28 de enero 2007. URL: <http://nuevomundo.revues.org/4160>
- (2007b), “De la monarquía católica a la nación de los católicos”, *Historia y Política*, núm. 17, enero-junio, pp. 17-35.
- RICKER, Dennis Paul (1982), “The Lower Secular Clergy of Central Mexico”, tesis doctoral, Austin, Universidad de Texas.

- SORDO CEDEÑO, Reynaldo (2010), “Los congresistas eclesiásticos en la nueva república”, en Brian Connaughton (Coord.), *1750-1850: La Independencia de México a la luz de cien años. Problemáticas y desenlaces de una larga transición*, México, UAM-I/Ediciones del Lirio, pp. 553-579.
- STAPLES, Anne (1976), *La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP (SepSetentas).
- ZARCO, Francisco (1956), *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente [1856-1857]*, Estudio preliminar de Antonio Martínez Báez con índices de Manuel Calvillo, México, El Colegio de México.

Recibido: Julio de 2015

Aceptado: Agosto de 2015