

La “metamorfosis en nuestra nación”. Iglesia y religiosidad en México: 1836-1855

Brian Connaughton*

Una matriz cultural compartida

En 1836, a quince años de la consumación de la Independencia, las descripciones de prácticas populares o de servicios religiosos en la república mexicana, nos revelan un país cuyos habitantes estaban inmersos en un denso tejido de nexos espirituales, en los cuales se fundían casi naturalmente las costumbres sociales y las actividades políticas. El catolicismo permeaba todos los ámbitos de la sociedad: los capitales eclesiásticos circulaban mediante préstamos en apoyo de numerosos negocios agrícolas, mineros e industriales;¹ la normatividad constitucional establecía al catolicismo como la religión nacional, mientras la política era realizada bajo el lema oficial de “Dios y Libertad”. Los nombres dados a los recién nacidos, las relaciones establecidas entre individuos dentro y fuera de la familia, las diversiones populares, los símbolos de identidad local, regional y nacional y la discusión sobre la moral pública en la joven nación

tenían su raíz común y su expresión habitual en referentes católicos. Los santos, las advocaciones marianas, las cruces, los templos, los días de guardar, los sacramentos que marcaban los ciclos normales de vida, así como los grandes pensadores y moralistas de la fe rebasaban el marco individual, de grupo o partido y constituían elementos de una matriz cultural compartida que daba color, inmediatez y sustancia a modos de vida, proyectos políticos y aspiraciones planteadas por los pensadores.² Los eclesiásticos eran

² Peter Boyd-Bowman, “Los nombres de pila en México desde 1540 hasta 1950”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 19, núm. 1, 1970, 12-48; Madame Calderón de La Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, 2 tt., trad., pról. y notas de Felipe Teixidor, México, Porrúa, 1977; William B. Taylor, *Shrines and Miraculous Images: Essays on Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico, 2011; William B. Taylor, “Santuarios y milagros en la secuela de la Independencia mexicana”, en Brian Connaughton (coord.), *op. cit.*, pp. 515-589; Brian Connaughton, “Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, México, IIH-UNAM, 2007, pp. 241-268; Brian Connaughton, “Religión y ciudadanía: crisis nacional y disputa por el legado cristiano en la época de Juárez”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Juárez. Historia y mito*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 243-267.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

¹ Juvenal Jaramillo M., “La economía decimal de la Iglesia de Michoacán a finales del régimen virreinal”; y Francisco Javier Cervantes Bello, “El dilema de las rentas eclesiásticas en una era de cambio, 1765-1847”, en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, UAM/BUAP, 2010, 45-98 y 99-130.

personajes prominentes a escala local y en el escenario nacional, conduciendo no sólo las actividades sociales y sacramentales que les fueron propias o incluso privativas, sino apareciendo como personeros de la política, las redes sociales y la vida popular.³

Los relatos de época dan realce a los esfuerzos constantes por lograr una mancuerna de lo religioso y lo civil en la política mexicana. Cuenta José Ramón Malo que al publicarse las Bases Orgánicas de 1843, parte de la ceremonia oficial incluyó lo siguiente:

Toda la comitiva [...], y además la Junta Legislativa y el Consejo de los Departamentos, se dirigieron entre la valla que formaba la tropa a la Catedral, yendo todos a pie y Su Excelencia [general Antonio López de Santa Anna] en coche, por faltarle un pie; en donde se contó un solemne *Te Deum* por el Ilustrísimo Señor Arzobispo y una famosa orquesta. De vuelta al Palacio y presente su Excelencia en el salón de etiqueta, se leyeron las bases por el Excelentísimo Señor Ministro de Relaciones y Gobernación, y prestaron el juramento a ellas el Ilustrísimo Señor Arzobispo y todos los jefes principales y autoridades [...].⁴

Cuando a su vez prestó juramento el presidente Santa Anna ante el Congreso el 4 de junio de 1844, hubo otro *Te Deum* en la catedral, y fue recibido allí “conforme previene el ritual romano para los Patronos”.⁵ La caída de Santa Anna a finales de 1844 no alteró este protocolo, pues al jurar ante el Congreso el nuevo presidente general José Joaquín Herrera el 16 de septiembre de 1845, también fue celebrado con misa y *Te Deum* en la catedral.⁶ Las autorida-

des daban su apoyo reiterado a las funciones eclesiásticas, como quedó manifiesto de manera singular con el despliegue cívico-religioso con que se celebró en la Catedral Metropolitana la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción el 26 de abril de 1854, mezclándose entre la feligresía el presidente y su gabinete, numerosos empleados, así como funcionarios eclesiásticos y simples fieles. En la noche hubo una procesión con iguales ribetes cívico-religiosos, y los espacios del palacio y la catedral fueron tratados como dos pilares de un mismo orden público armonioso.⁷

Tales demostraciones del apego al catolicismo como religión de Estado, y de los funcionarios religiosos a las instituciones del país, no eran meros alardes carentes de arraigo en los valores de la población. El 2 de junio de 1839, Carlos María de Bustamante comentaba complacido que las procesiones de *Corpus* habían sido muy solemnes y abundantemente concurridas, notando con gusto en medio de un año agitado el “mucho esmero en honrar el Santísimo Sacramento”.⁸ La piedad de las personas podía evidenciar la renovación y actualización de la herencia de la fe. Al dar su primera pastoral a su grey en Sonora a finales de 1837, que había estado trece años sin pastor, el nuevo obispo Lázaro de la Garza y Ballesteros utilizó un tono de sencillez y de compromiso llano con el trabajo evangélico que comenzaba, suplicando a sus fieles tener paciencia y prestarle cooperación. Prometía que habría sacerdotes nuevos y mejor educados pronto, porque fundaba un seminario del que carecía la diócesis, aunque lo haría con apenas tres cátedras por falta de recursos. Era tan inusitado el tono empleado por Garza que Carlos María de Bustamante expresaba que le parecía más “proclama que pastoral, [...] escrita de una manera nueva pero al alcance de sus diocesanos rústicos, [...]

³ Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, UAM-I/FCE, 2010.

⁴ José Ramón Malo, *Diario de sucesos notables de Don...*, Arreglados y anotados por el P. Mariano Cuevas S.J., México, Patria, 1948, t. I, pp. 226-227.

⁵ José Ramón Malo, *op. cit.*, t. I, p. 241.

⁶ *Ibidem*, p. 284.

⁷ *Ibidem*, t. II, pp. 423-425.

⁸ Carlos María de Bustamante, 2 de junio de 1839, en Josefina Zoraida Vázquez y Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (eds.), *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, México, El Colegio de México/CIESAS, 2003, CD 2.

lleno de devoción y caridad”.⁹ En diciembre de 1842, fray Manuel de San Crisóstomo pronunció un sermón en que expresaba reparos sobre cosas como “el amor insaciable de novedad” y la “vanidad” entre sus compatriotas, pero no sin asegurar a los creyentes que el catolicismo prometía “mejorar indefinidamente al hombre, perfeccionarlo y hacer de él un representante de la divinidad”. Más adelante se permitía exclamar “¡La religión católica! ¡El siglo XIX!, ¡qué liga tan necesaria! ¡qué enlace tan brillante! ¡qué unión tan importante al género humano!” Y asentaba que entre las prendas y logros del catolicismo no era menor su celo por la “libertad política”.¹⁰ Tan tardíamente como 1854, Teodosio Lares pudo afirmar —quizá con alguna exageración— que pese a todas las desavenencias entre partidos en el país, nunca se había puesto en entredicho el predominio continuado del catolicismo como la religión nacional “con exclusión de cualquiera otra”.¹¹

El manto de fe cubría anhelos encontrados

Ciertamente, por sucesos como los que acabamos de aludir, la observación de la virtual omnipresencia del catolicismo en la vida mexicana entre 1836 y 1855 es obligada en todo esfuerzo por comprender el periodo en la vida nacional. Pero no menos importante fueron las tensiones

⁹ *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María de Bustamante*, 18 de octubre de 1837.

¹⁰ “Fray Manuel de San Juan Crisóstomo, Sermón que el día 26 de diciembre de 1842 predicó en la santa iglesia Catedral de Guadalajara, en la función de acción de gracias con que el gobierno del departamento celebró los últimos sucesos de la capital de la República, [...]. Publíquese de orden del Excmo. Señor don Mariano Paredes y Arrillaga”, en *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, tomo XXV, núm. 2789, 10 de febrero de 1843, en *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., Anexos de febrero de 1843.

¹¹ Archivo General de la Nación (AGN), Justicia eclesiástica, Teodosio Lares a Manuel Larrainzar, “Ministro plenipotenciario y enviado extraordinario de la República mejicana cerca de su Santidad”, 16 de marzo de 1854, vol. 64, ff. 44-50, cita en f. 47.

al interior de la matriz religiosa compartida y los deseos antagónicos de compatibilizar la religión con el localismo, por un lado, o con el nacionalismo por el otro, o la insistencia de ligar religión con la tradición y el orden, rivalizando con la pretensión no menos persistente de subrayar la levadura moral que implicaba el Evangelio, su convergencia con la razón y la conveniencia de construir los avances de la humanidad sobre estos mismos cimientos de la palabra divina. Desde el nacimiento del constitucionalismo hispanoamericano moderno en 1812, con la Constitución de Cádiz, la tensión entre fe religiosa única y libertad de discusión se manifestó en un creciente rechazo a la censura, socavando así cualquier poder inquisitorial y debilitando la consistencia de los diversos intentos posteriores de regular la prensa. Desde entonces también se notó una fricción cada vez más abierta en torno al papel del clero en la sociedad. Surgían incógnitas imposibles de soslayar y que siguieron vigentes entre 1836 y 1855: ¿la dirección espiritual de los clérigos tenía derecho a proyectarse en todas las actividades de la sociedad, o debía confinarse más estrictamente a los actos del culto? ¿Por su educación y prominencia los eclesiásticos debían ser susceptibles de cargos políticos, o —en su caso— cuáles restricciones eran procedentes? ¿Era prudente o atentatorio a la Independencia y libertades civiles acordar los aspectos externos del culto, y los nexos entre culto, educación o imprenta mediante un concordato con la Santa Sede? Ésta debía ser considerada ¿una potencia extranjera o un poder espiritual con legítima presencia en el país? ¿Las bulas papales debían pasar directamente a la población mexicana con autoridad legal, o debían estar sujetas a la aprobación de los órganos representativos del pueblo mexicano? Finalmente, ¿los bienes con los cuales la Iglesia mexicana costeaba sus actividades, los dineros que recibía por vía de diezmos y oblacones debían gozar de la garantía jurídica y poder coactivo del Estado?

No sólo en México, sino en el mundo católico en sentido lato, éstas fueron incógnitas sometidas a gran discusión entre 1836 y 1855. Las

respuestas no se dieron de una sola manera. El clero estuvo profundamente dividido. Hubo algunos planteamientos contundentes, pero a menudo los creyentes titubearon en sus respuestas. Durante la presidencia de Antonio López de Santa Anna y vicepresidencia de Valentín Gómez Farías en 1833-1834 hubo intentos de cambios trascendentes en materias eclesiásticas a nivel nacional y en muchos estados, pero en la larga transición que comenzó con la caída de ese gobierno quedaba poco claro qué medidas debían permanecer y cuáles abrogarse. Como han argumentado Josefina Vázquez, Reynaldo Sordo y William Fowler, la correlación de fuerzas políticas no quedó tan dominada por una sola perspectiva ideológica en esta época, sino persistió una dinámica de propósitos contrastados entre libertad y orden, y proliferaron múltiples esfuerzos para tender puentes entre los extremos desde la misma Constitución de las Siete leyes en 1836.¹² Esta situación influyó poderosamente las políticas gubernamentales en torno al arreglo formal de las relaciones Iglesia-Estado durante las negociaciones con Roma, en parte por conveniencia, y en parte porque los argumentos clásicamente liberales sobre el fomento económico eran compartidos ampliamente. Durante la gestión diplomática en Roma de Manuel Díez de Bonilla entre 1835 y 1839, el gobierno mexicano sostuvo la necesidad de reducir el diezmo formalmente a la mitad, es decir cinco por ciento, rehusó restaurar la coacción civil en el pago diezmal por temor a contrariar la legislación mexicana de 1833, y evadió cualquier compromiso de generalizar el pago de esta contribución eclesiástica a todos los sectores económicos como respuesta de agradecimiento

¹² Josefina Zoraida Vázquez, “Centralistas, conservadores y monarquistas, 1830-1853”, y William Fowler, “Carlos María de Bustamante: un tradicionalista liberal”, en Humberto Morales y William Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1850-1910)*, Puebla, BUAP /University of Saint Andrews/Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, 1999, pp. 59-85 y 115-133; Reynaldo Sordo Cedeño, *El Congreso en la primera república centralista*, México, El Colegio de México/Instituto Tecnológico Autónoma de México, 1993.

a la Santa Sede por la reducción pedida. Desde la gestión diplomática en Roma de Díez de Bonilla, hasta la de Manuel Larráinzar a mediados de los años cincuenta, todos los gobiernos mexicanos y sus portavoces ante la Santa Sede sostuvieron que las opiniones políticas y/o las condiciones agrícolas impedían restablecer efectivamente la coacción legal en el cobro del diezmo eclesiástico.¹³

Estos fueron años de grandes reveses para la nación en muchos frentes. El estado de guerra civil interna era tan recurrente que parecía constante, el fisco padecía un quebranto espantoso y los agiotistas se enseñoreaban sobre los gobiernos a expensas de la honorabilidad pública y la rendición de cuentas claras, mientras la merma de la agricultura era alarmante, la pobreza de la gente común lastimosa y hasta la incapacidad del gobierno para pagar sueldos a sus empleados era escandalosa. En 1836 México perdía todo control sobre Texas, en 1838 sufría una humillación a manos de Francia con la Guerra de los Pasteles y en los años cuarenta estallaba el prolongado y espinoso asunto de la separación o reincorporación de Yucatán a la nación. Asimismo, el escenario internacional era una época agitada. Francia —epicentro habitual de cambios políticos y sociales fundamentales— transitaba de la monarquía borbónica a la de Orleáns (1830), luego a la república (1848) y finalmente al imperio de Napoleón III (1851).

Como el caso francés ilustra, en estos años zozobraban los nexos entre religión y política, si bien persistió el modelo de su necesaria armonía. En todas partes la religión se volvía contenciosa. Pero aun así, en México todos la querían, pues era vista por unos como el elemento forzoso para recuperar el orden perdido y evitar la anarquía; otros planteaban que su poder vigorizante debía ponerse al servicio de

¹³ AGN, Justicia eclesiástica, “Borrador de las instrucciones que el Supremo Gob.o acordó dar en Junta de Ministros al Exmo. Sr. D. Manuel Díez de Bonilla, plenipotenciario de la República cerca de la Silla Apostólica”, vol. 63, ff. 45-91; “Instrucciones a nuestro enviado a Roma p.a el ejercicio del patronato y demás puntos eccos. q. lo necesiten”, vol. 63, ff. 379-431.

la regeneración nacional en un sentido identificado con los cambios de una época de luces y progreso. Todas las fuerzas políticas insistían en las prerrogativas de los gobiernos de la república a presentar para beneficios eclesiásticos o el derecho de excluir de los mismos a clérigos juzgados indeseables por las autoridades políticas. Tan tardíamente como 1854 Teodosio Lares, al servicio de Su Alteza Serenísima el general Antonio López de Santa Anna, insistía en que los gobiernos mexicanos disfrutaran de los derechos efectivos de patronato que habían tenido desde la Independencia, sin novedades. Entendía que el gobierno de la república podía intervenir en la subdivisión de las diócesis para crear nuevos obispados y asegurar servicios religiosos más efectivos para la población; que los templos utilizados como asilos para amparar presuntos criminales debían perder esa excepcionalidad; que el gobierno, y no el clero, debía formar los planes de estudio y otorgar los grados en la república; y la realización de un concordato con la Santa Sede sería para asegurar los amplios poderes que el gobierno ejercía de hecho y de manera constante en materia religiosa desde la Independencia.¹⁴ Los gobiernos mexicanos también venían planteando a la Santa Sede la necesidad de una reforma de regulares que sometiera a éstos a autoridades episcopales en el país, el otorgamiento papal de amplios poderes para los obispos mexicanos por la distancia desde Roma —acorde con los antecedentes coloniales—, uso de los diezmos para subvencionar a los párrocos y así reducir o suprimir las obvenciones parroquiales, y una reglamentación clara y precisa de los protocolos cívico-religiosos para abstraerlos de cualquier arbitrariedad en manos del clero nacional.¹⁵

¹⁴ AGN, Justicia eclesiástica, Teodosio Lares a Manuel Larrainzar, “Ministro plenipotenciario y enviado extraordinario de la República mejicana cerca de su Santidad”, septiembre de 1854, vol. 64, ff. 94-121, en especial ff. 116-119v.

¹⁵ AGN, Justicia eclesiástica, “Instrucciones a nuestro enviado a Roma p.a el ejercicio del patronato y demás puntos eccos. q. lo necesiten” (1853), vol. 63, ff. 379-431. Para antecedentes, véase AGN, Justicia eclesiástica, vol. 15, ff. 241-250v.

Hoy es difícil recuperar en sentido cabal lo difícil que era separar la religión de la política, después de siglos de convergencia obligada y en un mundo donde aún prevalecían estados confesionales, y apartar la fe que todos compartían tan vivamente en cuestiones de identidad local y nacional. Habitualmente no habían sido fomentados tales deslindes y distinciones, y contrariamente los protocolos formales de los actos de gobierno a partir de la Independencia siguieron insistiendo en la mancuerna entre funcionarios eclesiásticos y civiles, si bien había un claro protagonismo de éstos en cuanto a su debida autoridad en asuntos temporales. Como se ha aludido, los protocolos públicos vigentes exigían la constante mancuerna de los funcionarios del orden temporal y espiritual: el *Te Deum* cantado en catedrales o templos locales era un acto religioso celebratorio que consumaba la toma de poder por un presidente, gobernador o afortunado alcalde, o incluso notificaba al público que un pronunciamiento cívico-militar estaba en vías de legitimarse como gobierno. Las fiestas cívicas solían poseer su vertiente espiritual, con misa en la iglesia o catedral, sermón patriótico, y una procesión compartida por clérigos, gobernantes y público. Como expresaba con toda claridad el Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos en 1845: “En un pueblo de religión única como México, el patronato no es un simple atavío, ni una exterioridad pomposa é imponente de la autoridad publica; es una necesidad positiva, y al Gobierno le falta un complemento mientras carezca de él”.¹⁶

Piques y ajustes pendientes

Las dos décadas siguientes a 1836 heredaron múltiples conflictos del periodo anterior, manteniendo vivas las susceptibilidades de los afectados. Entre 1827 y 1833, por ejemplo, muchos eclesiásticos fueron obligados a abandonar sus

¹⁶ AGN, Justicia eclesiástica, Bernardo Couto, Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos al Consejo de Gobierno, 18 de octubre de 1845, vol. 15, ff. 241-250v, cita en 250.



puestos o incluso salir del país, unos por ser españoles, otros por sus opiniones políticas o antipatías más personales. Juan Simón Angulo y Aragón, establecido en México desde los tres años de edad, fue marginado de su parroquia de Chilcuautla (hoy en el estado de Hidalgo) con base en la ley de expulsión de españoles del 10 de mayo de 1827. No sería reinstalado en su curato sino hasta el 21 de abril de 1837, habiendo tenido que cargar con los costos de mantener a un coadjutor en su parroquia mientras tanto.¹⁷ En el periodo bajo estudio, eclesiásticos como Manuel Posada y Joaquín Madrid que fueron expulsados por la famosa Ley del Caso del 23 de junio de 1833, a su regreso al país volvieron a ocupar sus destacados cargos como canónigo doctoral y canónigo magistral, respectivamente. Manuel Irisarri y Peralta, también expulsado, sería propuesto por el gobierno en 1849 como arzobispo de México, cargo que no recibió pese a la insistencia diplomática del representante mexicano en Roma.¹⁸

Las dos décadas entre la Constitución de 1836 y la Reforma, sin embargo, estaban lejos de representar una simple restauración de las cosas eclesiásticas a la situación que guardaban antes de las reformas realizadas en 1833-1834. La lacera experiencia de la Hacienda pública volvió la cuestión de los bienes eclesiásticos y los dineros de la Iglesia una problemática insoslayable que generaba propuestas reiteradas de reforma sujetas a posturas partidistas. No obstante, salía de un marco meramente ideológico para colocarse en el horizonte de la crisis de la nación y la búsqueda de una solución viable. Hubo gran continuidad durante todo el periodo en la insistencia del gobierno mexicano por una reforma de regulares, que incluía tanto una es-

tricta observación de la disciplina monástica como la aplicación de los sobrantes de sus bienes a gastos temporales y espirituales meritorios: pago de estipendios parroquiales para que pudieran suprimirse las obvenciones aportadas por una población empobrecida, así como fundación o mantenimiento de seminarios y hospitales.¹⁹

Al principio del periodo quedaban importantes pendientes en materia de jurisdicción eclesiástica que urgía resolver: había que obtener el reconocimiento oficial de la Independencia de México por la Santa Sede, logro sólo concertado a finales de 1836.²⁰ Colateralmente, el arzobispado de México y el obispado de Oaxaca estaban acéfalos por la salida del país de los obispos españoles Pedro Fonte en 1822 y de Manuel Isidoro Pérez Suárez en 1827, situación que despertaba profunda indignación incluso a fervientes creyentes como Carlos María de Bustamante, que denunciaba el “gravísimo perjuicio” causado a los fieles mexicanos.²¹ Al mantener estos prelados sus sedes episcopales, no habían podido nombrarse sucesores, situación difícil de resolver mientras la independencia de México careciera de reconocimiento por la Santa Sede. Los primeros diocesanos nombrados en el México independiente para Oaxaca y México fueron José Epigmenio Villanueva y Gómez de Eguirreta y Manuel Posada y Garduño, respectivamente, terminando así una larga orfandad el 23 de diciembre de 1839. Adicionalmente, había serios problemas con otros obispados existentes o por crear: Sonora era extremadamente pobre y carecía de seminario o cabildo eclesiástico a la usanza del resto del país —hasta que el nuevo obispo Garza fundó las primeras cátedras del

¹⁹ AGN, Justicia eclesiástica, “Borrador de las instrucciones”; AGN, Justicia eclesiástica, “Instrucciones a nuestro enviado a Roma”, ya citados.

²⁰ Manuel Díez de Bonilla a la Secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 30 de noviembre de 1836, en *Suplemento al Diario del Gobierno de la República Mexicana*, núm. 666, México, 1837, en *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., Anexo de febrero de 1837.

²¹ *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., 3 de enero de 1836 y 26 de enero de 1838, cita de esta última fecha.

¹⁷ *Servicios prestados por el Br. D. Juan Simón Angulo, cura propio y juez eclesiástico de Chilcuautla, en su carrera de administración*, México, 10 de noviembre de 1840, s.p.i.

¹⁸ Basilio José Arrillaga, *Recopilación de leyes, decretos y circulares de los supremos poderes de los Estados Unidos Mexicanos, formada de orden del supremo gobierno por el licenciado... Comprende junio y julio de 1833*, México, reimpresso por J. M. Lara, 1850, pp. 127-129.

seminario en 1837—; muchos obispados poseían ya cabildos eclesiásticos disminuidos en número por la muerte de sus canónigos y la falta de nuevos nombramientos, así como por la merma de ingresos que conllevó una baja significativa en el monto que podían ofrecer repartir entre sus miembros; el nuevo obispado de Veracruz, autorizado en 1846, no pudo establecerse sino hasta 1863 por la lucha entre las urbes estatales para establecer la sede donde más les convenía a cada una y otros problemas inmediatos; San Luis Potosí sólo pudo afirmarse en un nuevo carácter episcopal hasta 1854, después de una lucha que remontaba a finales de la época colonial y persistió en las primeras décadas de Independencia; se promovió la formación de un obispado para las Californias, Alta y Baja unidas, en 1836, y el primer obispo fue nombrado en abril de 1840, y consagrado en octubre del mismo año, pero su establecimiento quedó retrasado significativamente hasta diciembre de 1841 por múltiples dificultades de fuerte raíz social y económica. Después de la guerra con Estados Unidos, hubo que negociar nuevamente con la Santa Sede un obispo auxiliar para la Baja California, en vista de que la sede episcopal original había quedado del lado estadounidense.²²

Urgían decisiones fundamentales en torno al ejercicio del patronato civil sobre la Iglesia, dinámica que persistió sin llegar a buen puerto ni siquiera bajo el gobierno dictatorial de Santa Anna entre 1853 y 1855. Desde la perspectiva de todos los gobiernos mexicanos debía negociar-

se un concordato con Roma que fuera obligante y diera amplias seguridades a las autoridades del país de que los derechos ya ejercidos sobre materias eclesiásticas serían respetados a futuro. Por ello, mientras la Santa Sede proponía una bula de gracia para conceder el patronato por iniciativa propia, todos los gobiernos mexicanos declinaron tal solución.

Una cultura político-religiosa en movimiento

Los muchos eventos que implicaron mudanzas en la vivencia de la religión en México en estas dos décadas pueden contemplarse aisladamente, por rubros temáticos, o como elementos de un proceso en el cual la matriz cultural compartida en materia de fe dejó definitivamente de representar una tradición viva de inmediata aceptación al trasladar el enfoque a cuestiones políticas, culturales e incluso religiosas más allá del dogma. Es claro que tenía fuerte presencia la soberanía temporal de los gobiernos del país como un competidor con legitimidad propia en el escenario público, pero no menos significativo era el avance del nacionalismo entendido como la preocupación creciente por resolver los derroteros de la nación: la educación de los ciudadanos, la unidad de los habitantes, la defensa territorial, económica y financiera ante intereses extranjeros, así como el vigor y alcances de la cultura nacional. En el periodismo, la oratoria patriótica y la publicación de folletos y libros figuraban cada vez más como consideraciones de peso en la discusión pública. Finalmente, las novedades promovidas provocarían una fisura histórica fundamental en que algunos pensadores redefinirían el concepto de constitución nacional no en función de algún nuevo documento escrito, firmado en el congreso, y jurado por los funcionarios de la Iglesia y el Estado, sino en relación con las prácticas y costumbres del país que remontaban a la época colonial y constituían un referente obligado y prácticamente inamovible en la conducta de la vida pública. Lucas Alamán llegó a precisar el momento del

²² He tratado algunas de estas cuestiones en Brian Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 167-189; y Brian Connaughton, “El ocaso del proyecto de ‘Nación Católica’. Patronato Virtual, préstamos, y presiones regionales, 1821-1856”, en Brian Connaughton, *op. cit.*, 2010, pp.171-203. Sin embargo, hace falta un abordaje más amplio y profundo al respecto. David Carbajal López lo ha hecho para Veracruz en “Un obispado para Veracruz, 1799-1846. Del honor de la ciudad a la lealtad al Estado”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 62, núm. 1, 2005, pp. 181-208. Para el caso del obispado de California, véase Francis J. Weber, *Francisco García Diego, California’s Transition Bishop*, Los Ángeles, Dawson’s Book Shop, 1972, pp. 23-38.

cambio en 1839, alegando que fue cuando fray Manuel de San Crisóstomo aprovechó su sermón del 12 de diciembre de ese año para desarrollar “una idea que en aquel tiempo era todavía muy arriesgado presentar”, argumentando que la conquista y colonización de México habían sido procesos civilizatorios, de enorme momento religioso en la vida mexicana, cuyo peso debía medirse en los colegios y otras casas de estudios fundados, la formación de la Universidad, el fomento de la “literatura [...] filosófica”, las ciencias y la misma economía. Incluso el carácter mexicano que inspiró la Independencia nacional, en la óptica del predicador, evidenciaba la regia e indómita estampa castellana dejada en el habitante durante el virreinato.²³ Es decir, según lo entendía Alamán, el fraile había roto con la idea de que la época colonial hubiera sido una simple subyugación, y la había constituido en un periodo fundante de México, que debía figurar en todas las dinámicas y ecuaciones políticas y religiosas del México independiente. La Independencia, bajo esta luz, no podía ser un semillero de novedades sin atender a aquella época formativa. Eventualmente Alamán desarrollaría esta idea más a fondo en el periódico *El Universal* entre 1849 y 1855. Allí, la religión aparecería claramente como un elemento constitutivo que debía mantenerse en el epicentro de lo mexicano.²⁴

Si bien en este periodo estaba planteándose claramente la disyuntiva de un patrón de cambio más radical, o uno más atento a las normativas

culturales de origen colonial, las alteraciones reiteradas de la vida no se daban siempre de acuerdo con un solo signo ideológico. Desde el 18 de diciembre de 1835 su santidad Gregorio XVI, en respuesta a una solicitud del gobierno nacional, había autorizado a los obispos mexicanos a reducir selectivamente el número de días de fiesta religiosa o la importancia otorgada a ciertos santos dentro del ciclo devocional mexicano. Según Basilio Arrillaga, el breve papal respectivo había suscitado numerosas dudas y generado discusión entre los fieles. Arrillaga salió al paso de ellas con un sesudo análisis, citando a numerosas fuentes antiguas y modernas, para orientar la puesta en práctica de la autorización papal.²⁵ Curiosamente, todavía años después fue reportado que las dudas y disensiones en materia de las fiestas religiosas pertinentes seguían en pie y el representante mexicano en Roma esperaba una nueva decisión de la Santa Sede al respecto. Pero discusiones similares ya se venían dando en relación al uso de las campanas de las iglesias así como las prácticas sociales específicas en torno a las fiestas religiosas: los paseos con los cuales eran asociados a menudo, las socializaciones a base de procesiones, toma de bebidas espirituosas, ferias populares, etc.²⁶ Los cambios efectuados iban acompañados habitualmente con un llamado a una conducta moral más esmerada por parte de los católicos mexicanos. Arrillaga, por ejemplo, sugería que la reducción de los días de fiesta debía significar que fueran “mejor guardados los que se conserven”, en son de recelo ante las costumbres habituales en la materia. No perdía la oportunidad para traer a colación un dicho que sugería que “más se sostiene la república con la religión,

²³ Lucas Alamán y Francisco Lerdo de Tejada, *Noticia de la vida y escritos del reverendo padre fray Manuel de San Juan Crisóstomo, carmelita de la provincia de San Alberto de México: de apellido Nájera en el siglo...*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1954, pp. 15-19. El texto aparece solo pero con una portada antepuesta titulada *Corona fúnebre en honor de Fray Manuel de S. Juan Crisóstomo de la Orden de carmelitas descalzos*.

²⁴ Brian Connaughton, “El catolicismo y La doma del ‘espíritu constitucional del siglo’: la fragua del nacionalismo conservador mexicano en *El Universal* tras la derrota bélica de 1846-1848”, en Cecilia Noriega y Alicia Salmerón (coords.), *México: un siglo de historia constitucional (1808-1917)*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación/Instituto Mora, 2009, pp. 247-266.

²⁵ Basilio Arrillaga, *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 prelados diocesanos para disminuir los días de fiesta*, México, Imprenta de José M. F. de Lara, 1836.

²⁶ David Carbajal, “Utilité du public ou cause publique. Les corporations religieuses et les changements politiques à Orizaba (Mexique), 1700-1834”, tesis de doctorado, París, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2010.

que con las artes y oficios”.²⁷ Carlos María de Bustamante hacía un reparo ante la intervención de Arrillaga y dejaba entrever otra cosa notable ya: Arrillaga se otorgaba a sí mismo el derecho de representar la voz e intenciones del papa en el breve, y el político oaxaqueño sospechaba que lo hacía con el propósito de favorecer su propia carrera y obtener un nombramiento episcopal.²⁸ Bustamante, un férreo defensor de la fe católica y su importancia para la nación mexicana, manifestaba serias dudas en torno a la relación que debía guardarse con la Santa Sede, y los clérigos mexicanos no escapaban a su ojo censor: como actores públicos no eran menos sujetos de sus ácidas opiniones que cualesquiera políticos mexicanos. Se profundizaba, pues, en este periodo una lectura crítica de la actividad pública de los clérigos y las cuestiones religiosas.

Bustamante también manifestó su recelo frente al obispo de Monterrey, fray José María de Jesús Belaunzarán, y hacía notar que mientras éste ponía reparos para ir a administrar en su diócesis, el recién nombrado obispo de Sonora, Lázaro de la Garza, con toda prisa disponía encaminarse a su destino eclesiástico nortero.²⁹ El prelado regiomontano, designado en 1831 y remiso en la óptica de Bustamante, había rehusado vivir en su diócesis mientras no fueran revertidas las leyes de reforma eclesiástica dadas en los años de 1833 y 1834, y se hubiera restituido a la Iglesia mexicana el control completo de su disciplina externa, reconociéndosele plenamente su autoridad dogmática, y devolviéndosele todas sus inmunidades. Después de varias representaciones fallidas ante el gobierno nacional, a comienzos de 1837 Belaunzarán reiteraría sus argumentos, ofreciendo nuevamente dimitir a su cargo de prelado regiomontano. Citaba este obispo descontento a Basilio Arrillaga, exjesuita y miembro del Congreso nacional, en el sentido de que el Plan de Cuer-

navaca (25 de mayo de 1834) había engañado al público prometiendo restaurar sus privilegios a la Iglesia, pues la legislatura nacional no había hecho nada a favor de la religión y la Iglesia. Belaunzarán, en apoyo de tal postura, negaba a los gobiernos temporales derechos en materia de rentas eclesiásticas y disciplina religiosa, esta última referida a las modalidades en uso en materia eclesiástica. Exigía el restablecimiento de los diezmos, el retorno a la coacción civil en apoyo de los votos monásticos, respeto a la autoridad de los obispos, y que dejaran de someterse materias que juzgaba como dogmáticas a “la opinión general”. Lamentaba las voces corrientes que se permitían condenar el celibato religioso y la virtud de la virginidad a la vez que discutían la licitud de la disolución del matrimonio. Detectaba el origen de tal “veneno” en libros y estampas que circulaban libremente. En suma, denunciaba una “metamorfosis en nuestra nación” que hacía imposible la labor de sus obispos e incierto el futuro de su vida religiosa. Reclamaba que mientras disminuía el número de clérigos por efecto de tales cambios, sin sacerdotes no había culto público, y sin éste no había religión que diera sustento al país.³⁰ Francisco Pablo Vázquez añadía su voz y autoridad a estas reflexiones en 1840, agregando que se ponía en peligro el bienestar de los ministros de la Iglesia, el culto público y los pobres porque eran promovidas ideas de economía que inclinaban a las personas a no pagar los diezmos. Atacaba a los que impugnaban el derecho de la Iglesia a cobrar esta contribución por sí, y planteaba que México corría el peligro

²⁷ Basilio Arrillaga, *Satisfacción a las dudas que se han suscitado sobre el breve de Nuestro Santísimo Padre...*, ed. cit., pp. 19-20.

²⁸ *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., 14 de mayo de 1836.

²⁹ *Idem*, 8 de octubre, 1837.

³⁰ José María de Jesús Belaunzarán, *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, 1837. La representación es firmada el 12 de enero de 1837, seguida de otra del 17 de febrero del mismo año. Las palabras de Arrillaga aparecen al final de una serie de documentos anexados a la segunda de las representaciones.

de pagar su desapego al diezmo mediante la venganza divina con desastres naturales.³¹

Desde luego, a despecho de las opiniones de Basilio Arrillaga, fray Belaunzarán y el obispo Vázquez, había voces que reclamaban cambios aún más profundos en materia religiosa. Un escrito anónimo, atribuido por Carlos María de Bustamante a Manuel Reyes Veramendi, pedía no sólo un retorno al federalismo para atajar “los infortunios” de la nación y su pronta disgregación por revueltas en los estados, sino que fueran declarados “propiedad de la nación [...] los bienes de manos muertas”, dotando el gobierno al clero únicamente de recursos suficientes para la conservación y sustento del culto.³² Poco después José María Tornel admitía que “inspira a muchos el deseo de convertir los bienes del clero mexicano en propiedad nacional”, pero procuró revertir esta postura con base en argumentos políticos y económicos sin apelar a la autoridad eclesiástica: ninguna sociedad podía existir sin religión, los bienes sustentaban ésta, y a su vez la fe religiosa ponía un “dique” conveniente a las “pasiones políticas”. Recordaba Tornel “la fisonomía moral y religiosa de nuestro pueblo”, el “saludable freno de la religión” y que “la religión es en los mexicanos una segunda naturaleza”. Su poder había quedado evidenciado en la consumación de la Independencia en 1821, no menos que en el derrocamiento del gobierno de 1833-1834. Afectar los bienes de la Iglesia pondría en riesgo todo el orden de propiedad, desataría la especulación de los agiotistas y el “despilfarro” de los gobiernos, acabaría con el clero y el esplendor del culto y haría desplomarse el valor de la propiedad. Tornel insistía que en México la soberanía del pueblo, en su opinión fa-

vorable al clero, debía respetarse en las prácticas establecidas, a despecho del decir de los pensadores liberales. Rechazando la reciente clausura de conventos y desamortización en España, y destacando en cambio el nuevo auge del catolicismo en Francia, no menos que la cabal participación de la Iglesia mexicana en el pago de las contribuciones fiscales generales, Tornel repudiaba cualquier afectación directa sobre los bienes eclesiásticos.³³ Pero las reiteradas crisis promovían nuevos conatos de desamortización, como se rumoreó de nuevo durante el conflicto con Francia en 1838.³⁴

A veces ni los defensores de los bienes eclesiásticos pensaban que las cosas pudieran permanecer tal como estaban. Voces del gobierno mexicano hablaban de una terrible decadencia de las órdenes regulares y el decaimiento no sólo de su conducta moral y presencia social, sino la merma de sus propiedades temporales. Carlos María de Bustamante proponía una modalidad específica para defender los bienes conventuales del país ante los peligros que les asediaban: cada diócesis establecería una junta conservadora de los bienes monacales para asegurar su eficaz administración, su debida protección, “la conservación del culto de Dios en sus templos, y el fomento de los establecimientos monásticos” amenazados con la ruina.³⁵ Bustamante ya había propuesto que México abriera sus puertas a los frailes expulsados de España por las reformas liberales recientes allí pero, anticipándose a la resistencia que tal medida provocaría en México, pretendía que promovieran la evangelización en las provincias más remotas y escasamente

³¹ Francisco Pablo Vázquez, *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, 1841. Fechado el 19 de noviembre de 1840.

³² *Allá van esas verdades, y tope en lo que topare*, México, Imprenta del Cosmopolita, 1837, reproducido en *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., Anexos de octubre de 1837; véase la descripción del folleto a Veramendi en *ibidem*, 23 de octubre de 1837.

³³ José María Tornel, *Carta de un filósofo sobre la ocupación de los bienes del clero mexicano*, México, Impreso por Miguel González, 1837, en *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., Anexos de noviembre de 1837.

³⁴ *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., 28 de noviembre de 1838.

³⁵ Carlos María de Bustamante, *Exposición que el licenciado don... dirigió al muy ilustre y venerable Cabildo Metropolitano, solicitando se instalare una Junta Conservadora de los bienes de los monacales para impedir su enajenación*, s.p.i, en *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., Anexos de octubre de 1837.

pobladas del país. Denunciaba Bustamante que las diócesis de Sonora, Durango y Monterrey carecían de sacerdotes, y lo mismo pasaba en la expuesta costa de Tamaulipas. En su visión, los frailes harían un servicio urgente a aquellas poblaciones, pero bajo la estricta autoridad de sus obispos y las autoridades gubernamentales, y de ninguna manera permitiendo la autonomía que anteriormente caracterizaba a los regulares.³⁶ No obstante, apenas en 1843 el gobierno decidió actuar para facilitar que los frailes expulsos se ocuparan de las misiones mexicanas.³⁷

El clero indudablemente sentía las presiones del momento dentro de la crisis que se profundizaba en el país por los pareceres políticos-religiosos encontrados, así como por la guerra en Texas, las rebeliones internas y la bancarrota fiscal del gobierno nacional. Ante la insistencia de éste, el cabildo eclesiástico arzobispal decidió en 1837 otorgarle un préstamo de 750 mil pesos, explícitamente sin consultar a la Santa Sede. La comisión encargada del asunto en el cabildo eclesiástico metropolitano ponderó que el gobierno había enajenado buena parte de sus entradas por las aduanas nacionales a sus insaciables acreedores en un ajuste de cuentas. La miseria pública había obligado al gobierno a rebajar el cobro de alcabalas; los préstamos gravosos de los agiotistas habían dejado en ruinas por un tiempo indefinido las finanzas de la nación, y la guerra en Texas empeoraba la situación. Recordaba que había un cambio fundamental entre la petición del gobierno de un préstamo eclesiástico en ese momento, y las medidas impositivas de 1833. La comisión consideró que estaban en peligro la “religión e independencia” del país. No tuvo empacho en citar

³⁶ Carlos María de Bustamante, “Reflexiones al supremo gobierno sobre la circular expedida el día 8 del presente mes de julio, y que se ha insertado en *El Cosmopolita*”, en *La Lima del Vulcano*, t. VI, número 13, martes 18 de julio de 1837, reproducido en *Diario histórico de México, 1822-1848*, de Carlos María Bustamante, ed. cit., Anexos de julio de 1837. La circular aludida negaba la admisión de los frailes españoles.

³⁷ *Diario histórico de México, 1822-1848*, de Carlos María Bustamante, ed. cit., 29 de septiembre de 1843.

a autoridades canónicas —tanto ortodoxas como heterodoxas— para justificar su proceder sin autorización papal. Había que actuar con urgencia. La comisión recomendaba que en su conjunto la Iglesia mexicana prestara al gobierno tres millones de pesos, incluidos todos los obispados y conventos del país. Rechazaba que el temor a revoluciones futuras y amenazas similares pudiera justificar una negación del préstamo al gobierno. También rechazaba que la Iglesia pidiera la derogación de leyes que le incomodaban, vigentes desde 1833, como condición para otorgar su ayuda a la administración del presidente Bustamante. Dejaba claro que no quería exponer al clero a la crítica pública cuando se trataba de la “salvación de la patria”. Entre los firmantes del dictamen del cabildo eclesiástico figuraba Manuel Posada, expulsado del país por la Ley del Caso en 1833, y pronto a ser nombrado arzobispo de México en 1839, aunque enfrentó la oposición de los miembros del gabinete presidencial que temieron su oposición a brindar “todo el tesoro de la Iglesia” al gobierno.³⁸

Los buenos propósitos del cabildo eclesiástico de México no detendrían el proceso de mudanza en la cultura religiosa del país, como lo percibió claramente el obispo Vázquez en su pastoral de 1840. Al decir del obispo poblano, circulaban ideas económicas en pugna con los intereses temporales de la Iglesia. Esta temática recibió un importante empuje espiritual en 1839 cuando comenzaron a circular abundantemente en el país las *Obras Sueltas* escritas —salvo algunos ensayos reeditados en ellas de Manuel Abad y Queipo— y publicadas por José María Luis Mora en París. Mora, sacerdote y excolaborador de Valentín Gómez Farías en el gobierno reformista de 1833-1834, insistía en que la Iglesia se componía de dos grandes realidades: un cuerpo místico de todos los fieles que remitía

³⁸ *Dictamen de la comisión y acuerdo del Illmo. Cabildo Metropolitano de México, sobre hipotecar los bienes eclesiásticos para el empréstito que solicita el Supremo Gobierno*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1837. La opinión sobre la oposición a Posada para ser nombrado es de Bustamante, *Diario histórico de México, 1822-1848*, de Carlos María Bustamante, ed. cit., 10 de junio de 1839.

a la herencia espiritual de Cristo, y una temporalidad meramente secundaria, un simple apéndice cuestionable. En la primera ubicaba Mora el carácter sagrado de la Iglesia; en la segunda veía muchas desviaciones de las reglas de su divino fundador. La obra tendría una larga vida y ocasionaría la publicación en el mismo año de 1839, de cuatro folletos sustanciales para refutarla, todos de la pluma de Basilio Arrillaga. Es interesante que Arrillaga no sólo quiso acusar al doctor Mora de heterodoxo, sino muy ostensiblemente quería demostrar ante un público informado que este autor erraba en su argumentación e interpretación de las fuentes en que se basaba. Contemplaba que la obra de Mora pretendía destruir los derechos de la Iglesia institucional sobre sus rentas, y generar una identificación entre clero y despotismo político. Entendía que Mora era uno de los autores que convencían al público de que los principios de la economía moderna estaban en conflicto con el papel económico tradicional jugado por las instituciones eclesiásticas.³⁹

Carlos María de Bustamante hizo comentarios sobre las cartas que Arrillaga dirigía al padre Mora incluso antes de leerlas, por noticias que recibió de ellas. De antemano opinaba que a nadie le interesaba ya el tipo de erudición dogmática ostentada por el clérigo, pues era “moneda [que] ya no corre”.⁴⁰ Poco después, ya habiendo comenzado su revisión, opinaba que los escritos de Arrillaga contra Mora sólo daban auge a la venta de la obra entre el público lector mexicano, que ávidamente pedía el envío de centenares

de ejemplares desde París.⁴¹ Se estaban polarizando irremediablemente las posturas político-religiosas en México y Arrillaga era visto como ultramontano incluso por Bustamante, quien hacía elocuentes profesiones de su fe católica de manera reiterada y criticaba acerbamente a los pensadores mexicanos que juzgaba como anticlericales o antirreligiosos.⁴² En convalidación de lo dicho por Bustamante, cuando sucedió la revolución de 1841 que pretendía una renovación nacional que rompiera las inercias del país, el político jalisciense Sabás Sánchez Hidalgo inmediatamente plantearía en el Congreso nacional la necesidad de una reforma que desamortizara los bienes del clero como parte del esfuerzo por desbaratar “la funesta alianza que unía la clase militar a la eclesiástica”.⁴³ Tres años después, en 1844, en medio de un avance del liberalismo en Yucatán, igualmente fue planteada la necesidad de una reforma que afectara la estructura económica completa del clero yucateco, poniéndolo a sueldo a partir del erario público. En ejercicio virtual del poder de patronato, sin que mediara concordato alguno en la nación, el gobierno yucateco normaba los ingresos del clero y lo instruía en el cumplimiento de sus funciones espirituales, que quedarían bajo su vigilancia. El sacerdote que denunciaba estos sucesos recalca que tales medidas consumaban injustamente otras de 1840 y 1843.⁴⁴ Pero los problemas de la Iglesia no se confinaban a Yucatán.

En el contexto de los problemas económicos del gobierno nacional y lo que percibía con el

³⁹ Basilio Arrillaga, *Cartas dirigidas por el doctor Basilio Arrillaga al Doctor José María Luis Mora, Carta primera, citado ante el tribunal de la sana crítica, de la religión católica y de la verdadera política a responder por los fundamentos de sus opiniones sobre bienes eclesiásticos, producidas en el tomo primero de sus obras sueltas*, México, 1839; *Cartas dirigidas por el Doctor Basilio Arrillaga al doctor D. José María Luis Mora, Carta segunda*, México, 1839; *Cartas dirigidas por el Doctor Basilio Arrillaga al Doctor José María Luis Mora, Carta Tercera*, México 1839; *Cartas dirigidas por el Doctor Basilio Arrillaga al Doctor José María Luis Mora, Carta Cuarta*, México, 1839.

⁴⁰ *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., 16 de junio de 1839.

⁴¹ *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., 4 de julio de 1839.

⁴² Bustamante consideraba a Arrillaga como ultramontano desde mucho antes. *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., 9 de febrero, 14 de abril y 9 de junio de 1836.

⁴³ AGN, Justicia eclesiástica, “El S. Sánchez Hidalgo propone bases para el arreglo del estado civil del clero, y ocupación y aplicación de los bienes eclesiásticos”, vol. 138, ff. 24-29v, cita en f. 27.

⁴⁴ Domingo Campos, *Impugnación de un proyecto de decreto sobre rentas eclesiásticas, presentado por el gobernador de Yucatán a su asamblea departamental el 18 de abril del presente año por el Dr. D. Domingo Campos, Presbítero de aquel país*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1844,



deterioro de la moralidad nacional, Carlos María de Bustamante daba por válido en noviembre de 1845 un rumor de que sería arrestado el arzobispo de México, seguramente por no plerarse a las exigencias gubernamentales. Pues relataba Bustamante que un diputado por Guanajuato planteaba en el Congreso nacional que se hipotecase la cuarta parte de los bienes eclesiásticos para financiar la reconquista de Texas y el arzobispo Posada estaba dispuesto a recurrir a la excomunión de los diputados que votaran favorablemente la propuesta. El político y escritor oaxaqueño, siempre un poco escéptico de personajes eclesiásticos dentro de su auténtico fervor católico, pensaba que Posada podía estar actuando tanto por la “celebridad” y no sólo el celo religioso, queriendo convertirse en “el Santo Tomás de Cantorberi mexicano”.⁴⁵ José María Lafragua y Antonio Haro y Tamariz propondrían una desamortización de los bienes eclesiásticos en octubre de 1846.⁴⁶ El gobierno nacional presionó más intensamente que antes a las diócesis del país para que le prestaran dinero directamente o mediante hipotecas para destinarlo a la guerra con Estados Unidos.⁴⁷ Luego, el 11 de enero de 1847 la administración del vicepresidente Valentín Gómez Farías decretaría la desamortización de bienes eclesiásticos, mediante hipoteca o venta, por un valor de quince millones de pesos, programando la afectación inmediata de bienes por diez millones de pesos en las diócesis de México, Puebla, Guadalajara, Michoacán, Oaxaca y Durango. Los valores asignados variaban según el rango económico de las diócesis: Arzobispado de México: cinco millones de pesos; Puebla: dos millo-

nes de pesos; Guadalajara: 1.25 millones de pesos; Michoacán: 850 mil pesos; Oaxaca: 500 mil pesos; Durango: 400 mil pesos. Es significativo que los obispados de California, Chiapas, Monterrey, Sonora y Yucatán no fueron contemplados, y habitualmente ni tomados en cuenta para los préstamos gubernamentales debido a su extrema pobreza.⁴⁸

El decreto del 11 de enero de 1847 fue rechazado por el alto clero de México y un sector importante de la clase política. En los debates suscitados puede notarse el grado de polarización que el país había sufrido ya en materia de su fe, porque saltaron al escenario argumentos eclesiológicos y religiosos y las partes en conflicto no pudieron ponerse de acuerdo siquiera en el monto total que representaban los bienes eclesiásticos, su naturaleza, ni la facilidad de convertirlos en valores líquidos para la guerra. El diputado al Congreso nacional por Oaxaca, Francisco Banuet, afirmaba que en la Iglesia primitiva los bienes eran de toda la comunidad cristiana, es decir, la congregación eclesial latamente. Pero después una “pequeña parte de la Iglesia”, el clero, disputó sus derechos a la “totalidad de la misma Iglesia”. En sentido similar, el diputado por Jalisco Miguel García Vargas arremetía contra el obispo de Michoacán por su condena de la medida legislativa y de todo el Congreso en medio de la guerra con Estados Unidos, alegando que el obispo parecía no distinguir entre la defensa de “los templos vivos del Señor”, es decir los católicos mexicanos, y el simple mantenimiento de un “culto esplendoroso”. García Vargas aparentemente tenía una idea desmesurada del valor de los bienes en manos del clero, porque aludió a que la desamortización afectaba apenas a “una duodécima parte” del todo, lo cual significaría un total de 180 millones de pesos si la referencia era al total autorizado al gobierno, o de 120 millones si pensaba en términos de los 10 millones de pesos que se

⁴⁵ *Diario histórico de México, 1822-1848, de Carlos María Bustamante*, ed. cit., 11 y 27 de noviembre de 1845.

⁴⁶ Jan Bazant, *Antonio Haro y Tamariz y sus aventuras políticas, 1811-1869*, México, El Colegio de México, 1985, pp. 47-49; “Decreto de desamortización de Lafragua como diputado por Puebla, Revolución de la Ciudadela y Rebelión de los Polkos”, en Patricia Galeana (comp.), *José María Lafragua*, México, LIII Legislatura/Senado de la República, 1987, pp. 61-65.

⁴⁷ Brian Connaughton, “Agio, clero y bancarrota fiscal, 1846-1847”, en Brian Connaughton, *op. cit.*, 2010, pp. 203-223.

⁴⁸ Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas*, México, Imprenta del Comercio, 1876, t. V, pp. 246-252, núms. 2944 y 2945, 11 de enero de 1847.

querían recabar rápidamente. En cambio, otros diputados del congreso que objetaron la medida con referencia a su insuficiencia, peligrosidad e imprudencia, calculaban que el monto máximo de los bienes eclesiásticos apenas llegaría a un poco más de 67 millones de pesos. Sus cálculos en torno a la conversión de estos bienes muebles e inmuebles en dinero constante sugirieron que en la práctica la mayor parte de este valor era inafectable de inmediato, o se perdería irremediabilmente en las operaciones de conversión. En cambio, al proponer una contribución extraordinaria de guerra que debía afectar a toda la población, sólo exceptuando a los “proletarios”, diputados como el jalisciense Juan José Caserta, canónigo de Guadalajara, incluyeron expresamente a “todas las corporaciones así civiles como eclesiásticas, las cofradías y comunidades seculares y regulares que no sean del orden de los mendicantes [es decir, franciscanos]”.⁴⁹ El contraste resulta mayúsculo frente a la postura del obispo Belaunzarán de Monterrey, quien no sólo defendió los bienes eclesiásticos con fuentes de la tradición cristiana, sino además esquivó siquiera mencionar el estado de guerra en que se encontraba el país, la crisis brutal del fisco, y el embate de la nacionalidad que eran las referencias habituales de los que defendían la medida del 11 de enero, e incluso de los que la combatían con base en su carácter poco práctico.⁵⁰ Ante la propuesta gubernamental de desamortización para afrontar la guerra,

⁴⁹ *Cuestión sobre bienes de manos muertas. Discurso del Sr. Banuet en la sesión del 28 de enero. Voto particular de la minoría de la comisión especial de hacienda del soberano congreso general, sobre la ampliación de facultades que pide el gobierno, para llevarse a efecto la ley de ocupación de bienes eclesiásticos. Proposición presentada, y discurso pronunciado ante el soberano congreso nacional, en la sesión del día 28 del próximo pasado enero, por el Sr. D. Miguel García Vargas, diputado jalisciense, México, Imprenta de Torres, 1847, citas de Caserta Banueta (este último firmando junto con otros diputados) y García Vargas en 10, 25-26, y 29-31, respectivamente.*

⁵⁰ José María de Jesús Belaunzarán, *Breve exposición o defensa de los bienes, inmunidad y libertad de la iglesia por el illmo... Antiguo obispo de Linares*, México, Imprenta de Lara, 1847.

surgen así cuando menos tres posturas distintas: una que negaba su legitimidad eclesiástica, otra que cuestionaba su viabilidad, y aun la alternativa adicional que pedía recabar los fondos, pero de manera más equitativa.

Las diversas oposiciones a la ley de desamortización de enero de 1847 ocasionaron una rebelión llamada de los polkos, el 26 de febrero de ese año. Poco después, el 29 de marzo, el presidente Antonio López de Santa Anna declaraba nulo el decreto desamortizador.⁵¹ Pero es significativo que el día anterior fue decretada una ley que facultaba al presidente a recaudar mediante “convenios” con personas y corporaciones un total de 20 millones de pesos.⁵² El 19 de mayo Luis de la Rosa, ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, escribía al arzobispo de México —y a través de él a todos los diocesanos del país— exhortándolo a realizar un magno esfuerzo de cooperación económica con el gobierno. Su tono no fue complaciente. En medio de su reconocimiento al importante papel jugado por el clero en la historia y actualidad de México, de la Rosa insistió en que la condescendencia con la intolerancia religiosa e inmunidades jurídicas del clero habían debilitado a México e imposibilitado la colonización de sus enormes territorios deshabitados. En las palabras del ministro, “México lo ha sacrificado todo á sus creencias”. Auguraba de la Rosa que la derrota en la guerra llevaría de cualquier manera a la completa desamortización de los bienes eclesiásticos. Una conquista estadounidense conllevaría cambios aún mayores. Pero en vez de prometer al clero una vuelta a la situación anterior a la guerra en caso de triunfar la causa mexicana, añadía que “la tolerancia de todos los cultos cristianos, tal como se halla establecida en otros países, llegará a ser para la República de una necesidad imprescindible cuando, restablecida la paz, se adopte [...] un sistema de colonización grandioso”. El catolicismo tendría una

⁵¹ Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. V, núm. 2967, 29 de marzo de 1847, p. 263.

⁵² Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. V, núm. 2966, 28 de marzo de 1847, pp. 262-263.

protección especial por el gobierno, pero éste contemplaba que quedase sólo con “aquella parte de sus tesoros que es indispensable para la decencia del culto y para el decoro y subsistencia de sus ministros, [...] hospicios, hospitales y otros establecimientos de caridad o beneficencia”.⁵³

Las respuestas airadas a lo planteado por el ministro Luis de la Rosa ilustran mudanzas interesantes en el discurso defensor de la Iglesia institucional y sus prerrogativas en México. Un folleto anónimo de Guadalajara asociaba la intolerancia con la voz de la mayoría de los habitantes y, por ende, como un ejercicio claro de la soberanía popular. Precisaba que había muchos migrantes católicos deseosos de emigrar al país. Defendía la intolerancia con apelación a fuentes asociadas con los cambios desde la Revolución francesa de 1789, como el abate Gabriel Bonnot de Mably, quien insistía en la unión entre los ciudadanos. La opinión del doctor Mora a favor de la tolerancia en sus *Obras sueltas* era tachada de “voluntad de un partido”. La colonización de Texas y la pérdida de ese territorio fueron traídas a colación para subrayar la importancia de la unidad religiosa. Mientras el clero en México era el cimiento de la unión nacional, las medidas propuestas por el ministro de la Rosa sólo minaban su importancia en el país. Fue invocada la autoridad de George Washington y Alexander Hamilton a favor de la defensa de la unidad religiosa y los valores sociales del catolicismo. El ensayo de Mariano Otero de 1842, *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana*, fue citado para acusar al agio de los grandes problemas nacionales de México, mientras se permitía el polemista asentar que “el clero no abunda en riquezas y mucho menos de doce o quince años a esta parte”. El problema era crítico, pues de 1804 en adelante los grandes capitales eclesiásticos se redujeron estrepitosamente, a partir de 1824 la captación decimal fue reducida a eventualmente la cuarta parte de lo que

había sido, y hasta las obviaciones y derechos parroquiales habían decaído al punto de dejar insolventes a muchos párrocos. Una narrativa de profusos datos y razonamientos político-económicos permitieron al autor o autores de este folleto asentar que “Mataron la gallina de los huevos de oro”. Las diócesis no daban abasto para satisfacer los préstamos al gobierno, ni siquiera gravando económicamente a todas sus instituciones eclesiásticas y hasta rematando sus bienes. Sin embargo, mientras habían sido reducidas las canongías en las iglesias y moderado el culto, la Iglesia prosiguió con sus obras de beneficio público como hospitales y centros educativos acorde con las ideas ilustradas. Finalmente Jeremías Bentham (1748-1832) y Víctor Riqueti, marqués de Mirabeau (1715-1780) eran citados en defensa de los bienes de los religiosos y el autor anónimo remataba afirmando que “hoy día [...] el clero mexicano [...] está sujeto a todas las contribuciones” y no podía ser visto ya gozando las inmunidades que antiguamente le habían caracterizado.⁵⁴

Múltiples folletos editados bajo la firma de autoridades eclesiásticas demostrarían que los jerarcas de la Iglesia católica en México no desconocían los fundamentos canónicos que podían traerse a colación para subrayar su derecho histórico y teológico a poseer bienes. La edición de textos de una y otra índole —unos con argumentos de economía política y cohesión nacional, y otros con referencias a grandes autoridades eclesiásticas— parece obedecer a una estrategia de adecuarse al discurso temporal imperante sin abandonar las fuentes de una autoridad trascendente y ajena a los dictados de la economía política moderna y los alegatos en torno al interés nacional. Dura disyuntiva para el clero: no podía desconocer enteramente los males de la patria y los remedios que la ciencia de la época propalaba, pero tampoco podía acogerse por completo a un horizonte de análisis que lo dejaba desprovisto de bases inexpugnables ante el gobierno y los críticos que veía como anticlericales.

⁵³ Luis de la Rosa, Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, México, 19 de mayo de 1847, s.p.i.

⁵⁴ *Algunas observaciones sobre la circular del señor Rosa*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1847.

La lucha por la herencia cristiana antes de la Reforma

En el periodo de 1836 a 1855 la religión no sólo siguió formando parte de la identidad de los mexicanos a nivel local, regional y nacional, sino se entretrejió con prácticamente todos los temas socioeconómicos y culturales del país según se expresaron en la prensa y el foro político. La tradición había sido de la búsqueda reiterada, constante, de mancuerna entre religión y política, entre clero y Estado. Los liberales no osaron atentar contra este ideal de armonía en la vida del país. Acorde con la libertad de imprenta y el fin de la Inquisición, que derivó del constitucionalismo gaditano de 1810 a 1814, se abrió la prensa a dirimir la diferencia de pareceres en el compartido deseo de aunar las voluntades ciudadanas en tan magna tarea. Los conflictos al respecto no eran nuevos, y hubo amplia confianza en las posibilidades de llegar a un entendido ilustrado no sólo por la fe, sino por las luces del siglo. Sacerdotes y fieles ciudadanos se abocaron a la tarea, y hubo concesiones y esfuerzos múltiples por acertar en una fórmula adecuada para una república caracterizada por sus compromisos gemelos de liberal y católica, en medio de las turbulencias de la época. Las concesiones de un lado y otro facilitaron la perpetuación de la búsqueda, y la paciencia prevaleció por encima de brotes de exasperación. La economía política no favorecía siempre claramente una postura más orientada al cambio, ya que incluso los bienes eclesiásticos pudieron defenderse con apelación a conceptos de actualidad económica y los protocolos político-religiosos y pública demostración de la fe podían contemplarse como sustentos de la cohesión de la nacionalidad y por ende la eficacia de la unión de los mexicanos.

Pese a lo dicho, al terminar el periodo bajo estudio había claramente dos posturas que disputaban la herencia cristiana de México. El entonces ya ex obispo de Linares, José María de Jesús Belaunzarán, señalaba el asedio que el alto clero experimentaba en la conducción de su grey, pues “el espíritu de novedad” abundaba y

las “opiniones de los hombres” querían imponerse a todos los temas. Pero, asentaba categórico el ex obispo, “la palabra de Dios es inmutable”. La inmunidad de los clérigos y los bienes eclesiásticos no podían someterse a discusión, pese a los problemas que ahora reconocía que afrontaba el país. El culto externo debía ser mantenido con holganza y la riqueza administrada por el clero debía darle seguro sostén. La Iglesia se hallaba en “tiempos borrascosos y de revoluciones”, como en la Independencia, cuando el clero estuvo dividido y el púlpito —en vez de fiel guía— estuvo convertido en eje de propagación de mensajes políticos encontrados. Proliferaban clubes y falsos profetas del cambio, la prensa atizaba los ánimos y no bastaban censuras para “poner diques” al error de desacato contra la “verdadera Iglesia” que la dejaba como “esclava [...] que sufre un yugo de opresión que la llena de ignominia”.⁵⁵

Apenas tres años después Francisco Zarco daría respuesta a este tipo de planteamiento mediante un artículo publicado en *El Siglo Diez y Nueve*, el 16 de octubre de 1855. En su visión, la última dictadura de Antonio López de Santa Anna, de 1853 a 1855, había sellado el final de tres décadas en la búsqueda de una mancuerna entre el Estado y la Iglesia en la política del país. Repudiaba el concordato que se empecinaba en firmar el presidente con la Santa Sede, porque fue un empeño “no por un espíritu de catolicismo, sino porque quiso encontrar en el clero un auxiliar a su opresión, y un muro a todo progreso y a todo adelanto”. Aludiendo a los términos que sospechaba como base del concordato, asentaba que “esas condiciones son perjudiciales al Estado y de ningún provecho a la religión”. Zarco no conocía puntualmente las posturas sostenidas en Roma por Manuel Larraínzar, enviado del gobierno santannista, pero sospechaba que el resultado de un concordato

⁵⁵ José María de Jesús Belaunzarán, *Contestación a la consulta hecha por un varón piadoso sobre ocupación de bienes eclesiásticos, por el Illmo. Sr. D. Fr. ...*, obispo antiguo de Linares, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1852.

sólo podía ser nocivo para México. Entendía la desesperación de Santa Anna por unir el aval de la Santa Sede a sus pretensiones de un poder omnímodo, y conocía las demandas que Roma venía imponiendo a los países que firmaban concordatos con ella: en materia educativa, la censura de la prensa, los diezmos respaldados por la coacción gubernamental, la protección a los bienes eclesiásticos y los privilegios otorgados a las autoridades eclesiásticas. Para Zarco, tales demandas no podían ser la base del futuro de México, pues eran “perjudiciales al [E]stado[,] a la libertad, sin ser convenientes a la Iglesia”. Zarco sin jamás atacar a

la religión, y a menudo ensalzándola, proponía el rompimiento de la mancuerna forzosa entre Iglesia y Estado, incluso religión y sociedad, aquellos vínculos que hasta ese momento habían sido fielmente sancionados por todas las constituciones, y convalidados por la práctica imperante en el territorio nacional.⁵⁶ En el Congreso constituyente de 1856 y la Constitución de 1857 logró imponerse una mayoría liberal moderada, que pretendía adelantar la agenda reformista en materia eclesiástica sin declarar la separación de Iglesia y Estado. Sólo la subsecuente Guerra de Tres Años, librada de 1858 a 1860, acabaría dando la victoria a la postura de Francisco Zarco.⁵⁷

⁵⁶ Francisco Zarco, “Editorial: concordato”, en *El Siglo Diez y Nueve de Francisco Zarco y su pensamiento constitucional* (estudio introductorio y compilación de Manuel González Oropeza), México, UNAM, 1993, pp. 43-48. Sobre el pensamiento religioso de Zarco véase Brian Connaughton, “La religiosidad de los liberales: Francisco Zarco y el acicate de la economía política”, en Patricia Galeana (coord.), *Presencia internacional de Juárez*, México, ARISI/Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008, pp. 69-83.

⁵⁷ Brian Connaughton, “De la tensión de compromiso al compromiso de gobernabilidad. Las Leyes de Reforma en el entramado de la conciencia política nacional”, en Brian Connaughton (coord.), *México durante la guerra de Reforma. Tomo I: Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 73-121.

