

**Cambio político, religión y folletería
en la Nueva España, 1820**

**Tesina
Licenciatura en Historia
Asesor: Brian Connaughton**

Miguel Ángel Hernández Fuentes

*vs bon
Amor*

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa Marzo 2002

Contenido

Introducción	2
Capítulo 1. Constitución y partidos en la Nueva España	16
La Constitución de Cádiz como figura de autoridad en el discurso	16
Los partidos	30
Capítulo 2. Libertad de imprenta y folletería	46
Fines de la libertad de imprenta	46
Difusión de los impresos	50
Preocupación por el ambiente creado	62
Capítulo 3. Las discusiones sobre el tema religioso	73
Algunas novedades en los conceptos y sensibilidades religiosas	73
El debate sobre el estado de la religión en la Nueva España	78
Inquisición	90
Monacales	95
Participación política del clero	105
Conclusiones	112
Fuentes y Bibliografía	121

Contenido

Introducción	2
Capítulo 1. Constitución y partidos en la Nueva España	16
La Constitución de Cádiz como figura de autoridad en el discurso	16
Los partidos	30
Capítulo 2. Libertad de imprenta y folletería	46
Fines de la libertad de imprenta	46
Difusión de los impresos	50
Preocupación por el ambiente creado	62
Capítulo 3. Las discusiones sobre el tema religioso	73
Algunas novedades en los conceptos y sensibilidades religiosas	73
El debate sobre el estado de la religión en la Nueva España	78
Inquisición	90
Monacales	95
Participación política del clero	105
Conclusiones	112
Fuentes y Bibliografía	121

Introducción

Desde su creación en el siglo XVI el virreinato de la Nueva España tuvo una cultura política marcada en todas sus referencias por la unión entre el Trono y el Altar, es decir, por una serie de vínculos y premisas entre la monarquía española y la Iglesia católica en la que cada parte asumía funciones y compromisos destinados a preservar el funcionamiento del sistema. Los principios teóricos y jurídicos de la Corona partían del hecho de que el catolicismo era la religión oficial y que le debía brindar a ésta apoyo y protección ante las eventuales amenazas que pudieran surgir dentro o fuera del país. El brazo secular sostenía la pureza doctrinal cuando los ministros religiosos solicitaban su intervención. Por otro lado toda la estructura eclesial reposaba en las concesiones y prerrogativas que el Estado le otorgaba en materia de propiedad de bienes inmuebles y la administración de una parte de la riqueza de la nación mediante diversos mecanismos legales.

La Iglesia, por su parte, brindaba la justificación ideológica a la existencia de la monarquía; la hacía participar de unas metas trascendentales que tenían que ver con la felicidad eterna de los súbditos. Era, en materia moral, rectora del Estado, y por tanto de toda la sociedad.¹ Finalmente, un tercer actor que no hay que perder de vista era la misma sociedad, que venía a ser la destinataria, el objetivo de los esfuerzos tanto de la Corona como de la Iglesia. La religión estaba imbuida en todas las esferas de la vida pública y al mismo tiempo su práctica era un hecho social público. En palabras de Jean Pierre Bastian, “El catolicismo era la cultura y servía de principio identificador y unificador de una sociedad segmentada, diversificada”, como era la de la Nueva España.

¹ Brian Connaughton, *Ideología y Sociedad en Guadalajara (1788 - 1853)*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1992. pp. 31 - 53. En las mismas páginas el autor maneja una amplia bibliografía sobre el tema.

Gradualmente la unión del Trono y el Altar comenzó a verse afectada por el proceso de secularización que operaba en el occidente cristiano desde la época de la reforma protestante en el siglo XVI y que adquirió mayor fuerza durante el siglo XVIII mediante el movimiento intelectual conocido como *Ilustración*, que tuvo su manifestación española a través del pensamiento de ilustres figuras académicas y religiosas y que llegó a su apogeo en la esfera política mediante el programa reformista del monarca Carlos III a partir de 1759. La secularización puede comprenderse como un proceso en el cual la religión se vuelve una esfera más de entre las que existen en la sociedad (la política, la económica, la cultural en sus diversas manifestaciones, etc.), a la vez que tiende a privatizarse y a racionalizarse. También es frecuente que se pluralice, apareciendo varias opciones mediante la libertad de cultos. Así, las manifestaciones políticas, sociales y culturales se desprenden de la carga de referencias religiosas que tendían a normarlas y las sustituyen por otras de una racionalidad diferente.²

En el reino español el proceso de secularización adquirió mayor fuerza a partir de 1812, cuando se promulgó la Constitución de Cádiz y con ella una serie de reformas en el funcionamiento de la monarquía. El texto constitucional consagraba a la religión católica como la única de la nación en su artículo 12 y había una invocación a la Santísima Trinidad en sus primeras páginas, pero el lugar que se tenía deparado para la Iglesia era uno distinto al que tenía anteriormente, pues ahora su funcionamiento tendería a ser racionalizado desde el Estado, perdiendo así parte de su autonomía (como había pasado desde el reformismo borbónico), al tiempo que cedía parte de su tutela moral sobre éste y la sociedad, pues ahora tenía que competir con las premisas que conformaban el pensamiento moderno.³ Se dio paso así a una cultura política en la que se

² Bastian, Jean Pierre, "La lucha por la modernidad religiosas y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX", en Manuel Ramos Medina (coor), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México. Condumex. 1998., pp. 422 - 424.

³ Sobre el tema de la relación entre la Constitución de Cádiz y la religión católica, ver Ferrer Muñoz, Manuel, *La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España*. México.

combinaban los principios vigentes con premisas novedosas. En la Nueva España la Constitución de Cádiz no alteró en mucho los patrones políticos y culturales durante 1812, pues la guerra contra la insurgencia entretenía la atención de gobernantes y ciudadanos. Pero en 1820, el año de su reinstauración tras una rebelión de militares simpatizantes del liberalismo, su impacto político fue muy grande, pues el rechazo que generó el régimen constitucional entre varios de los sectores del virreinato, acentuado por la posterior llegada de las disposiciones de las Cortes en contra de los privilegios eclesiásticos dictadas entre julio y octubre del mismo año, fue uno de los factores principales que condujeron a estos sectores a decidirse por la consumación de la independencia mexicana.⁴

La Constitución permitió que se aplicaran jurídicamente algunas libertades que estaban restringidas anteriormente. Una de las de mayor significación fue la de libertad de imprenta, sancionada en su artículo 371. En la Nueva España la aplicación de la libertad de imprenta en 1820 dio pie a un intenso fenómeno de discusión pública encarnado en la producción de cientos de folletos impresos. Ahí se discutían temas de la vida nacional como lo referente al régimen constitucional, los cambios políticos que se estaban operando, su vinculación con formas de pensamiento ajenas a las tradicionales, el lugar de la religión y sus ministros en la sociedad y otras cuestiones afines. De todos estos, el que suscitó mayores emociones fue el debate sobre lo religioso, como se verá a lo largo de esta investigación. La cultura política novohispana se venía transformando desde el siglo XVIII, y en 1820 aparecieron de manera pública los resultados de ese proceso que se venía gestando, pues se enfrentaban visiones contrastantes sobre temas en

Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM. 1993. pp. 64 - 86.

⁴ Sobre la relación entre la aplicación de la Constitución y la respuesta de algunos sectores en la Nueva España a favor de la independencia, véase Bachman, John E., "Los panfletos de la Independencia", en *Historia Mexicana* XX: 2 (1971). El Colegio de México. pp. 522 - 538; López Cámara, Francisco, *La génesis del pensamiento liberal en México*. México. UNAM. 1977; Tella, Torcuato S. di, *Política nacional y popular en México, 1820 - 1846*. México. FCE. 1994; Carrillo Prieto, Ignacio, *La ideología jurídica en la constitución del estado mexicano, 1812 - 1824*. México. UNAM. 1986.

El término, continúa Sartori, fue utilizado por Locke, Hume y Rousseau para referirse a juicios subjetivos, a *pareceres* (a la palabra *opinión* se le asignaba el mismo contenido que a la palabra griega *doxa*), que eran emitidos desde la sociedad, y estos filósofos lo distinguían de los saberes y de las creencias: “las opiniones son convicciones frágiles y variables. Si se convierten en convicciones profundas y fuertemente enraizadas, entonces debemos llamarlas creencias”.⁸ En su calidad de convicciones, aunque sean “frágiles y variables”, tienen su importancia, pues expresan preocupaciones e intereses específicos al respecto de asuntos de interés general. Pero, de acuerdo a lo definido por Sartori, existen diversas opiniones entre los distintos públicos. Estas opiniones se manifiestan con mayor claridad cuando entran en conflicto, por eso la opinión pública está relacionada con la discusión y el debate. En ese sentido, nos resulta útil lo dicho por Alma Rosa Alva:

“Hay opinión pública cuando, ante una situación controvertida en torno a la cual giran intereses sociales o políticos, individuos o grupos asumen posturas determinadas, generando un debate público. Surgen pues, corrientes de opinión por parte de diversos sectores”.⁹

Así aparece el fenómeno de la opinión pública como un proceso que va gestándose continuamente alrededor de los temas de interés para todos. Lo público, explica Guerra, “nos remite siempre a la política: a concepciones de la comunidad como asociación neutral o voluntaria, al gobierno, a la legitimidad de las autoridades...”¹⁰ La aplicación de la Constitución de Cádiz en la Nueva España permitió que un sector de la sociedad comenzara a participar en las discusiones sobre temas de interés general, y al existir opiniones encontradas se perfilaron diferentes tendencias de opinión, o *partidos*, como se les llamaba en la época. Éstos, al mismo tiempo eran grupos políticos que se conformaron a partir de las sesiones de las Cortes de Cádiz en 1810 y que diferían en cuanto a la aplicación del sistema

⁸ Sartori, Giovanni, *Homo Videns, La Sociedad Teledirigida*. Madrid. Taurus. 1998. pp. 70 - 71.

⁹ Alva, Alma Rosa, “La opinión pública autónoma, una rareza”. *El Financiero*. 16.X.96., p. 64.

¹⁰ Guerra, op. cit., p. 7.

constitucional. Por otro lado, el término hacía referencia al hecho inédito de que circularan pareceres diversos y encontrados sobre cómo tenía que estar ordenada la vida política de la nación; anteriormente había un consenso total sobre estos temas, o al menos así quedaba de manifiesto. La opinión hasta ese momento era una sola y la compartían gobernantes y gobernados, pero la libertad de imprenta dejó ver que se venía gestando una pluralidad de opiniones en la Nueva España, reflejo muchas veces de las que aparecieron en la Metrópoli. Este escenario provocó la preocupación de muchos ciudadanos que veían cómo la opinión estaba dividida y que pensaban que era necesario unificarla de nuevo, ya fuese alrededor del anterior programa de gobierno, del nuevo que proponía la Constitución, o de algún otro que eventualmente emergiera y respondiera a los intereses de los grupos dirigentes en el país.

Una de las coincidencias entre los participantes de la discusión pública, era la convicción de que la opinión de los ciudadanos debía ser una sola, pues de lo contrario vendrían grandes males para todos. En el siguiente ejemplo tomado de un folleto de 1820, un defensor del constitucionalismo externaba su malestar por lo que estaba pasando, pues notaba que había quienes pensaban en contra del nuevo sistema, y que además estaban surgiendo opiniones demasiado peligrosas para la estabilidad política del país:

“¡Triste América!... ¡Infeliz patria mía! tu naciste para ser esclava, y tus hijos seguirán forzosamente tu suerte desgraciada. Mientras no se fije la opinión, mientras haya partidos entre tus habitantes, y mientras sus intereses sean opuestos, cada instante que pasa, es un escalón que conduce al humbral de la guerra más desastrosa.”¹¹

Fijar la opinión equivalía a aglutinar a todos los ciudadanos alrededor de un mismo proyecto.¹² En la folletería 1820 aparecen discursos encontrados: unos a

¹¹ J.M.R.H., *Los políticos locos, sueño segundo*. México. Oficina de Don Alejandro Valdés. 1820.

¹² Manuel Ferrer, en *La Constitución de Cádiz...*, op. cit., p. 293, explica que los escritores a favor de la Constitución estaban convencidos de que “no podía sostenerse una nación

favor de la Constitución y otros defendiendo aspectos de la tradición política y religiosa que estaban siendo sometidos a crítica. Pero además de ciertas diferencias en el lenguaje de cada discurso, había una serie de similitudes. Para estudiar estos aspectos hemos tomado la definición de discurso como “dispositivo conceptual articulado a través de un lenguaje particular,” en donde se propone una representación o forma de entender la realidad social de acuerdo a determinados intereses ideológicos, políticos o materiales.¹³ Las similitudes encontradas, en buena medida marcadas por referencias religiosas, pueden comprenderse mejor con el concepto de *hegemonía en la esfera discursiva*, la cual aparece “cuando un discurso impone un lenguaje referencial a los demás”.¹⁴ Los bandos en contienda participaban de similares referencias, principalmente provenientes de la religión católica, pero aplicando significados diferentes a esos símbolos y valores religiosos. Peter Guardino dice que todo “núcleo predominante de símbolos, no importa que se llame una ideología hegemónica, un marco discursivo, un código moral predominante, o la cultura política dominante, es en sí una arena para el conflicto.”¹⁵ Por otra parte, el acontecimiento constitucional complicó la hegemonía del pensamiento religioso en las esfera discursiva y política. Ahora, nuevos símbolos y figuras de autoridad estaban al parejo de las tradicionales. Por lo tanto las disputas discursivas tenían un campo más grande de confrontación.

El objetivo de este trabajo de investigación es encontrar las diversas percepciones y opiniones que los participantes de esa discusión generaron sobre los cambios en la cultura política que estaban presenciando y sobre la incidencia de éstos en su manera de entender y vivir la religión católica, a través de los testimonios encontrados en la folletería de 1820. Para ello se ha estudiado el impacto de la Constitución de Cádiz como figura de autoridad en la Nueva

que diera cabida a opiniones contrarias entre sí”, y por eso la vehemencia de los embates en contra de sus opositores.

¹³ Connaughton, Brian F., Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coordinadores), *Construcción de la legitimidad política...*, op. cit., pp. 14 - 15.

¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

España durante aquel año de 1820. Los cambios en la cultura política novohispana venían marcados por la aplicación de la Constitución, que contenía elementos pertenecientes a la cultura política moderna, como el principio de soberanía de la nación, derechos del ciudadano, imperio de la ley, etc.¹⁶ Esto involucraba una nueva forma de entender la relación de los hombres en sociedad, con las autoridades y entre sí. Por otro lado, la Constitución aportó elementos a favor del avance del proceso de secularización, pues la autoridad religiosa se veía limitada por la autoridad constitucional que encarnaba a la autoridad de la Nación y en última instancia la voluntad popular.

Todo esto chocó con la realidad política del virreinato, cuyos dirigentes obstaculizaron la íntegra aplicación del código constitucional. Pero en el ámbito formal y discursivo la Constitución se consagró como una figura de autoridad de la máxima importancia reconocida por todos los actores políticos, religiosos y sociales del momento. La contradicción entre realidad y formalidad al respecto del régimen constitucional se trata en el primer apartado del presente trabajo, así como la conformación de los *partidos* en la Nueva España, el *liberal* y el *servil*. El primero representaba a los partidarios de la Constitución y el segundo a sus oponentes; ambos encarnaban las diferentes tendencias en la opinión pública. A lo largo de ese primer apartado; así, se verá cómo lo convirtieron en un símbolo a través del cual sancionaban la realidad del virreinato y con el que descalificaban a sus contendientes. Todo en un mero nivel discursivo, pues la hegemonía constitucional aun no se hacía patente en la práctica de las instituciones políticas.¹⁷

¹⁵ Idem.

¹⁶ Carrillo Prieto, Ignacio, *op. cit.*, pp. 125 - 134.

¹⁷ Las instituciones son el lugar en donde se define la disputa por la hegemonía ideológica: "A través de las instituciones se realiza la lucha en torno a la imposición o a la apropiación de los símbolos de la convivencia social. Ésta incluye ideas, instituciones y principios legales y jurídicos. Los actores sociales se disputan su reformulación, o su preservación; esto es parte de la disputa ideológica por la hegemonía." Connaughton, Brian F., Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coordinadores), *Construcción de la legitimidad*

En el segundo apartado se revisan algunos aspectos de la producción y circulación de folletos, el medio de comunicación impresa que permitió que se realizaran todos estos debates en la Nueva España, a partir de la expedición del decreto de libertad de imprenta en junio de 1820. Los folletos son también identificados como *panfletos*, *piezas*, o más comúnmente *papeles*, según la terminología de la época. A sus autores se les denominaba *escritores*, y en los estudios históricos aparecen como *folletistas* o *publicistas*. En este trabajo se manejan indistintamente estas acepciones para referirse a dichos objetos impresos y a sus autores. Su formato convencional es de 18 por 12 cm. La mayoría tiene 2 o 4 hojas impresas por ambos lados, dando 4 y 8 páginas respectivamente, aunque algunos podían llegar a tener hasta 60 o más. Su precio promedio, según aparece al calce de algunos de ellos, era de un real. A partir de 1820 se convirtieron en la forma de producción impresa más importante que conoció el país. Actualmente existen diversas guías y catálogos que permiten al investigador agilizar la ubicación de temáticas en estas importantes fuentes primarias de la historia mexicana. La cantidad de piezas registradas en los instrumentos de investigación es de llamar la atención. Nicole Giron ha encontrado a través del proyecto sobre folletería mexicana que dirige actualmente un promedio de 447 títulos en promedio para los años del periodo 1821 - 1836, siendo el año de 1822 el que registra la mayor cantidad: un total de 1026. Por otro lado, en el catálogo de Amaya Garritz dedicado a impresos de la Nueva España de 1808 a 1821, figuran 1144 títulos para 1820, el año de nuestro estudio, mientras que para el año anterior, 1819, no se registran más de 60 piezas diferentes.¹⁸

política..., op. cit., p. 15.

¹⁸ Giron, Nicole, "El proyecto de Folletería Mexicana del siglo XIX: alcances y límites", *Secuencia*, 39: (septiembre-diciembre 1997), pp. 7 -24. El proyecto ha terminado en su primera etapa, la de búsqueda en archivos de México y del extranjero, dando como resultado un catálogo de alrededor de 20, 000 piezas para todo el siglo XIX. Amaya Garritz, *Impresos Novohispanos, 1808 - 1821*. México. UNAM. 1993, es el resultado de una investigación exhaustiva de búsqueda de folletos en diversos archivos para el periodo mencionado.

Por lo tanto se puede ubicar en 1820 el punto de partida de la producción de folletería mexicana (en ese momento novohispana); es cierto que el folleto era desde antes el medio para la reproducción impresa de sermones, oraciones religiosas y documentos oficiales, pero es a partir de ese momento que se abre a una variedad de temáticas de mayor amplitud y que la sociedad participa en su elaboración y en su lectura con mayor interés. Por eso la folletería es una de las mejores fuentes para el conocimiento de la política y de la cultura mexicana tal y como la percibían y la expresaban sus participantes. Como ha escrito un investigador del tema, en comparación con otros documentos, los folletos “permiten penetrar más en los temores y en las idealizaciones de la época” ya que “permitían una más libre expresión de las ideas”.¹⁹ Esa capacidad estaba dada por que con mucha frecuencia eran anónimos. De hecho, esa es la característica dominante en la folletería de 1820. Pocos autores se animaban a firmar sus producciones y entre estos pocos podemos encontrar a personajes que escribían prolíficamente y que eran muy conocidos por los lectores, como por ejemplo José Joaquín Fernández de Lizardi, el dominico Mariano Soto Guerrero y el presbítero poblano Juan Nepomuceno Troncoso.²⁰

Los folletos de 1820, año de su mayor producción en todo el siglo XIX, han sido utilizados por algunos investigadores como Manuel Ferrer Muñoz, Brian Connaughton, Torcuato S. di Tella, y Francisco López Cámara, como fuentes primarias en relación a los acontecimientos de la época y el estudio de las

¹⁹ Santillán, Gustavo, “La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821 - 1827)”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coors), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*. México. Miguel Ángel Porrúa y UNAM. 1995. pp. 197.

²⁰ En el catálogo de Amaya Garritz, *Impresos Novohispanos, 1808 - 1821*, op. cit., Fernández de Lizardi aparece como el autor con más número de piezas producidas en 1820: 28, a las que hay que añadir los 24 ejemplares de *El Conductor Eléctrico*, publicación periódica que también aparecía con el formato de folleto. Juan Nepomuceno Troncoso es el segundo escritor con 15 piezas y el p. Soto el tercero, con 9.

variantes en el pensamiento político.²¹ Sin embargo, no hemos encontrado estudios que estén dedicados a la folletería como tema específico de investigación, donde se atiendan aspectos como los referentes a su producción o su consumo social. Algunas observaciones sugerentes sobre la actividad del folletista fueron incluidas por Salvador Cárdenas en un artículo sobre la actividad de los publicistas mexicanos alrededor de la constitución de 1857. Define a estos escritores anónimos, integrantes de la minoría conciente de la sociedad, como “verdaderos configuradores de sistemas de representación mental”, pues a través de su actividad introducían en el mercado de ideas conceptos, referencias y valores a favor de la Constitución, que de otra manera no hubiesen llegado al mismo número de personas. De ahí encuentra que el folleto era un instrumento “didáctico, instructivo y concientizador”, que era empleado por esas minoría para divulgar un imaginario constitucionalista que en principio era ajeno a la mayoría de la población. ²² Varias de estas características las encontramos en los folletos de 1820. Finalmente, a lo largo de esta segunda parte, se citan ejemplos y observaciones que se hicieron en la época sobre de los duelos impresos (confrontaciones entre escritores mediante ofensivas verbales a través de sus panfletos que eran impugnadas y contra impugnadas a lo largo de varios ejemplares, y que mantenían sumamente entretenidos a los lectores) que caracterizaron la actividad publicitaria de ese año.

En el tercer apartado se revisan algunas de las temáticas religiosas que fueron tema de discusión en los folletos: cómo se encontraba la religión en ese momento, el significado de la ya entonces abolida Inquisición y la controversia sobre la reforma eclesiástica, particularmente sobre los privilegios del clero

²¹ En cuanto a la producción de folletos durante 1820, se puede aplicar lo mencionado por Nicole Giron: los flujos mayores de producción no se dan en los años de los grandes acontecimientos políticos, sino en momentos previos, lo cual indica la existencia de un proceso social que está madurando hacia una salida de tipo coyuntural. op. cit., p. 20.

²² Cárdenas G., Salvador, “La construcción del imaginario social ‘República Representativa’ en la folletería mexicana: 1856 - 1861”, *Historia Mexicana* XLVIII: 3 (1999). El Colegio de México. pp. 523 - 566.

regular. Los valores religiosos servían para sancionar el orden político, social y cultural; en los duelos impresos las referencias religiosas son las que se usaban con mayor frecuencia (y podríamos decir que prácticamente en todos los casos) para denostar y enjuiciar la postura del adversario en turno. Pero lo relevante es que en 1820 se abrió un debate público sobre el estado de la religión católica en la Nueva España en donde muchos escritores aprovecharon el nuevo clima de libertades para plantear críticas tanto a la Iglesia como a la forma en la que todos estaban viviendo su fe católica. La aplicación de la Constitución significó la creación de un nuevo marco jurídico y cultural desde el cual los individuos tendrían la oportunidad de refrescar sus ideas sobre lo religioso y de proponer modos de llevarlas a la práctica, a través de su conducta como fieles católicos. Para los novohispanos la asimilación de los principios de la Constitución y la familiarización con las categorías del pensamiento moderno se venía operando desde 1812, cuando se aplicó por primera vez el sistema constitucional, e incluso desde antes.²³

La folletería de la época nos permite constatar la existencia de ideas diversas sobre la Iglesia, sobre sus ministros y sobre cómo tenía que manifestarse la fe católica a través de comportamientos prácticos con respecto a las autoridades y a los demás integrantes de la sociedad. Estas ideas y propuestas sobre el deber ser del católico reflejan las preocupaciones intelectuales, religiosas y políticas de ese momento. También son el resultado de las diversas concepciones religiosas que imperaban entonces y que en varios puntos se contraponían, pero que cada actor vivía a su manera, incluso de formar ecléctica pero significativa para cada

²³ El proceso a través del cual los habitantes de la Nueva España se involucraron con las novedades del pensamiento político y filosófico y se acercaron a las obras de autores contemporáneos, manifestando así una preocupación tangible por estas cuestiones, comenzó desde mediados del siglo XVIII, como lo muestra el estudio de Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. México. El Colegio de México. 1945. pp. 87 – 95. por otro lado Francois- Xavier Guerra ha estudiado la influencia de una prensa peninsular favorable a las ideas

quien. En términos generales había una disputa entre los defensores del tradicionalismo religioso y un sector de católicos que, basándose en corrientes reformistas como el *jansenismo*, encontraban compatible la ortodoxia doctrinal con las novedades del pensamiento político moderno.²⁴ Entre este sector que apostaba a la integración con las premisas modernas no faltó la presencia de eclesiásticos, lo que demuestra la diversidad de pensamiento al interior del clero. En realidad existía una amplia gama de posiciones intermedias que de diversos modos y en diferentes proporciones integraban elementos de ambas tendencias de pensamiento.²⁵

El pensamiento tradicional, o el tradicionalismo religioso a comienzos del siglo XIX se distinguía por una serie de posturas y actitudes que se identificaban con el modo oficial en que la religión se venía practicando, tanto en lo cultural y lo político como en lo propiamente religioso:

“La perpetuación de la mancuerna entre el Estado y la Iglesia, y con una visión de la sociedad como un todo orgánico y armonioso protegido en su estructura y jerarquía por los valores culturales heredados. El énfasis en los temas religiosos ultraterrenos y los valores eternos, más que en el comportamiento social inmediato y en la persecución del *progreso*, era característico del tradicionalismo”.²⁶

Otros de sus rasgos eran el apego a la filosofía escolástica, a las directrices

ilustradas desde 1808 en América. Guerra, Francois-Xavier, *Modernidad e Independencia*. México. F.C.E. 1992.

²⁴ La pugna entre modernidad filosófica, o racionalismo, y tradición religiosa se evidenciaba desde las últimas décadas del siglo XVIII a través de distintos indicios, como el uso de cierta terminología que los defensores de la tradición usaban para denunciar a quienes sostenían las novedades de pensamiento. Pérez Marchand, op. cit., p.124.

²⁵ Sobre el pensamiento de los diversos sectores de eclesiásticos es conveniente recordar lo dicho en Connaughton, Brian, F y Andrés Lira (coors), *Las Fuentes eclesiásticas para la historia social de México*. México. UAM - Instituto Mora. 1996. p. 23: “la supuesta homogeneidad de su comportamiento estalla contra la realidad de su identificación con horizontes e intereses diferenciados.” En este sentido, ver Connaughton, Brian, *Ideología y Sociedad*, op. cit., pp. 32 - 40.

²⁶ *Ibidem*, p. 37.

de interpretación doctrinal del Concilio de Trento y, en el arte, a los modelos del barroco. El predominio de este modelo dentro de la Iglesia no excluía la posibilidad de que otras variantes eventualmente tomaran cierta fuerza y consiguieran adeptos entre algunos clérigos. El jansenismo español, una de esas variantes, encontró apoyo de la Corona durante la segunda mitad del siglo XVIII en su lucha por “liberar a la religión católica de la superstición popular, de una filosofía obsoleta y de la degradada arquitectura que se había impuesto en la construcción de las iglesias”.²⁷ Es decir, al interior de la Iglesia existían espacios para que posiciones diferentes a la dominante crecieran y eventualmente se convirtieran en alternativas políticas, como el jansenismo que formó parte del movimiento regalista del clero español. Estas posiciones reclamaban para sí la verdadera fidelidad a la ortodoxia doctrinal, y además no negaban el influjo del pensamiento moderno sobre ellas. El regreso del régimen constitucional en 1820 formó un escenario en el que estas disputas religiosas se ventilarían de una manera distinta, más abierta, tocando terreno con los asuntos públicos que se discutían. En sí, la religión era un asunto de interés general que estaba a discusión.

Nota: Los folletos consultados en esta investigación pertenecen al fondo de la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional. Las citas textuales respetan la ortografía y la puntuación original.

²⁷ Brading, David A., “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en Josefina Vázquez Zoraida, *Interpretaciones del siglo XVIII en México*. México. Nueva Imagen. 1992. pp. 215.

Capítulo 1

Constitución y Partidos en la Nueva España

La Constitución de Cádiz como figura de autoridad en el discurso público

En 1820, el año de su reinstalación, el sistema constitucional fue recibido, al menos formalmente, en medio de un clima de respeto y hasta veneración en la Nueva España. En los primeros meses de 1820 una rebelión dirigida por los militares Quiroga y Riego, logró que se restableciera el régimen constitucional en el reino español. Desde marzo habían llegado al puerto de Veracruz las primeras noticias sobre el levantamiento en la Metrópoli; las elites novohispanas siguieron con atención el transcurso de este conflicto a través de los informes que llegaban desde Europa, con unas cuatro o cinco semanas de retraso, hasta que en la última semana de mayo se recibieron las instrucciones para proclamar la Constitución en el virreinato. El 31 de ese mes el virrey Ruiz de Apodaca juró su cumplimiento ante la Audiencia. Las autoridades civiles, así como las religiosas, celebraron este acontecimiento y manifestaron su beneplácito y el deseo de que la Constitución guiara con éxito los destinos de la Nación. Mientras tanto, el grueso de la población mexicana no concedía mayor atención a estos eventos.²⁸ A partir de ese momento y durante los siguientes diecisiete meses, hasta la proclamación de la independencia de México en septiembre de 1821, el régimen constitucional regiría la vida institucional del virreinato, e incluso se retomaría como fundamento jurídico del México independiente hasta 1824.

²⁸ Lucas Alamán, refiere los actos formales con que se celebró la instauración del régimen constitucional en 1820, haciendo notar los conflictos políticos que le acompañaron y el ambiente de la época, en su *Historia de México*. Tomo V (1852). FCE - Instituto Cultural Helénico. México. 1985, pp. 23 - 35.

Los jerarcas religiosos, desde los púlpitos y también a través de cartas pastorales, no solamente dieron su aceptación, sino que exhortaron tanto a los clérigos como a la feligresía en general a cumplir con sus preceptos.²⁹ Es frecuente encontrar el calificativo de *santo* para referirse a este código político en diversos documentos y en la folletería de la época, lo mismo a la persona del rey Fernando VII, y al juramento que éste hizo de cumplirlo, en una solemne ceremonia realizada el día 9 de marzo de aquel año.

Estas referencias que muestran que los diversos actores políticos y religiosos del país recibieron el nuevo sistema con las debidas reverencias y formalidades, contrastan con otras que dan testimonio del clima de confrontación que generó la llegada del sistema constitucional a la Nueva España, y las consecuencias de estos acontecimientos para el futuro político del virreinato.³⁰ Surgió un intenso clima de discusión en que se enfrentaban visiones contrastantes sobre la naturaleza de la monarquía católica española, la filiación del reino de Nueva España a aquélla, la relación entre trono y altar, así como los deberes y derechos políticos que tenían los españoles americanos.³¹ El clima de opinión en Nueva España se encontró notablemente alterado a partir de que se juró la Constitución. El fenómeno de la superproducción folletística debió haberse acompañado de una intensificación de las discusiones en el espacio de lo privado que, en los niveles superiores de la sociedad novohispana, producían incertidumbres entre muchos individuos. En la segunda mitad de 1820 era difícil adivinar cuál sería el desenlace de esa situación, al menos cuál en términos políticos e institucionales. Personajes con capacidad de

²⁹ Cft. Carlos Herrejón, "Sermones y discursos del Primer Imperio", en Brian F. Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*. México. COLMICH - UAM - UNAM - COLMEX. 1999. p. 154. En principio, la Constitución recibió una buena recepción por parte del clero novohispano, como lo muestran los sermones cuando se referían a ella, mientras que los posteriores decretos de las Cortes fueron impugnados en algunas de estas piezas.

³⁰ Manuel Ferrer Muñoz, *La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España*. México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM. 1993. pp. 17 - 48.

³¹ Torcuato S. di Tella, *Política nacional y popular en México, 1820 - 1846*. México. FCE. 1994. pp. 62 - 85.

observación y sensibilidad ante fenómenos como estos, dejaron testimonio del clima que se estaba viviendo; tal fue el caso del fiscal de la audiencia de México, D. José Hipólito Odoardo, quien recogió sus impresiones en el informe que le envió al ministro de Gracia y Justicia, el 24 de octubre de aquel año, en donde se asienta que

“No es la Nueva España lo que era en Enero ó Febrero de este año. El espíritu público ha cambiado enteramente: las cabezas ántes pacíficas se han volcanizado, y si se echa la vista sobre todas las clases del vecindario, no se advierten mas que temores en unos, recelos en otros y esperanzas en los mas, de un cambio que consideran favorable y cuya naturaleza no se atreven á indicar. Así lo hemos palpado desde que se comenzaron á recibir en Marzo las primeras noticias del ejército de la isla de Leon.”³²

Uno de los factores que complicaban la situación política era la certeza que tenían algunos de que la autoridad virreinal mostraría notables reticencias en la aplicación del código. En los hechos, el proceder del Virrey no estuvo muy lejos del mostrado por sus antecesores Venegas y Calleja durante el anterior ensayo constitucional, de septiembre de 1812 a octubre de 1814, aunque mostró un poco más de empeño en aplicar los mandatos constitucionales. Aquéllos habían mostrado una excesiva renuencia a aplicar sus disposiciones, y se justificaban ante la Junta Central de Cádiz alegando que la guerra contra la insurgencia y las condiciones por las que atravesaba el país en ese momento impedían su aplicación, sobre todo en lo relativo a la descentralización de poderes en manos del virrey. Por su parte, los diversos sectores clericales manifestaron abiertamente sus recelos ante un régimen que tenía como fundamento la voluntad popular y que invocaba tantas referencias a la Francia revolucionaria y al pensamiento ilustrado. En septiembre de 1815 un dominico, el padre Mariano Soto Guerrero, denunció ante el Tribunal del Santo Oficio todo el texto constitucional por su vinculación con las ideas ilustradas de libertad y soberanía de la nación.³³ Esto fue más como un gesto

³² Citado en Alamán, op. cit., p. 43.

³³ Manuel Ferrer Muñoz, op. cit., p. 53.

simbólico que proclamaba la incompatibilidad de aquél con la religión católica, pues de hecho, Fernando VII ya lo había abolido el año anterior.

Como veremos más adelante, una de las diferencias más notables entre ambos periodos de práctica constitucional en la Nueva España, se encuentra en la aplicación de la ley de libertad de imprenta, mejor reglamentada en 1820, y promulgada en un momento en el que tenía una mayor significación política y social. Los partidarios del constitucionalismo encontraron en ésta un vehículo para exteriorizar sus opiniones y hacer una abierta propaganda a favor del nuevo sistema; la Constitución aparece en sus escritos y publicaciones como el supremo código que “libera de la opresión y la ignorancia al pueblo español”, entre otras muchas expresiones dirigidas a que la sociedad participara de este entusiasmo, y a que las autoridades cumplieran con el compromiso de aplicarla íntegramente.³⁴ Resulta interesante que frases similares que consagran la dignidad constitucional y que la presentan como el medio para la felicidad de la nación, aparezcan en todo tipo de documentos de la época: tanto en los oficiales emitidos por el gobierno, como en sermones y discursos eclesiásticos y también, de manera sugerente, en folletos cuyos autores fueron señalados, por los escritores pro-constitucionalistas, de estar conspirando en contra de la autoridad constitucional. El discurso de la época estaba dominado por ésta, y las diversas corrientes de opinión tenían que adecuar sus expresiones discursivas, fuesen del signo que fueran, a la nueva figura de autoridad.

Sin embargo, en la práctica política novohispana el cumplimiento constitucional distó de corresponder a estos altos honores. En buena medida, el gobierno virreinal juró la Constitución, gracias a que los grupos dirigentes del comercio en Veracruz y Jalapa, de tendencia *liberal*, según expresión de la época, y simpatizantes del constitucionalismo, presionaron a sus autoridades locales unos

³⁴ La frase citada aparece en el folleto del Pensador Mexicano, *El día nueve de julio*. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.

días antes para que hicieran lo propio, dejando al virrey Ruiz de Apodaca sin mucho margen de maniobra en caso de que intentase poner trabas a la instauración del régimen constitucional (parece que esta posibilidad era tenida como factible en ese momento, pues tanto Lucas Alamán como Lorenzo de Zavala la mencionan).³⁵

El Virrey sólo continuaba con la tendencia de resistirse a aplicar íntegramente el sistema constitucional que habían mostrado sus antecesores, aunque en varios de sus aspectos más significativos, desde el punto de vista de las libertades civiles, su aplicación fue casi inmediata, como en lo referente a la abolición del Santo Oficio, el restablecimiento de la libertad de imprenta, la liberación de presos por opiniones políticas, etc.³⁶ Además, promovió la publicación de los catecismos constitucionales: compendios de los principios de la Constitución escritos en un formato similar al de los catecismos religiosos; es decir, a partir de una serie de preguntas y respuestas se exponían la razón de ser del sistema, los aspectos en que aventajaba al sistema anterior, y otros temas.³⁷ En cuanto a los cambios políticos que enunciaba, como la descentralización de poderes, lo dispuesto en la Constitución chocó con un factor estratégico, señalado por Manuel Ferrer, que impidió que produjese las transformaciones políticas que esperaban sus partidarios: “una pequeña minoría opuesta a la Constitución y asentada en puestos clave continuaban reteniendo las riendas del poder e imposibilitando la implantación en ultramar del nuevo orden”. La alta burocracia, la mayor parte de la jerarquía eclesiástica y la oligarquía comerciante, compuesta en su mayoría por peninsulares, formaron un cuerpo compacto que no veía por qué apresurarse en la aplicación integral de los mandatos constitucionales, de por sí problemáticos de seguir. Esto daría pie a la denuncia y desencanto de los

³⁵ Alamán, op. cit., pp. 15 - 19. Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México, desde 1808 hasta 1830*. México. F.C.E. - Instituto Cultural Helénico. p. 87.

³⁶ Manuel Ferrer Muñoz, op. cit., pp. 18 - 22.

³⁷ Tanck de Estrada, Dorothy, “Los catecismos políticos: de la Revolución Francesa al México independiente”, en Solange Alberro et al, *La Revolución Francesa en México*.

entusiastas simpatizantes del nuevo régimen, que veían en éste una oportunidad para que todo el reino español se integrara al movimiento modernizador que ya se estaba efectuando en otros países de Europa y en Norteamérica. Lo anterior forma parte del complejo cuadro político y social que antecedió la independencia mexicana el año siguiente.³⁸

Ante el acontecimiento constitucional, los miembros de la jerarquía católica no tardaron en elaborar las adecuaciones que eran pertinentes en ese momento para que su discurso no quedara sin responder a las inquietudes que se manifestaban en algunos sectores de la sociedad, en especial los que simpatizaban abiertamente con el código gaditano, y todo esto sin necesidad de violentar sus principios doctrinales.³⁹ El clero regular tenía, además, que soportar la ola de críticas que se les presentaba y tomar provisiones para cuando fuesen dictadas las inminentes reformas que afectarían sus intereses corporativos. Como ejemplo de lo anterior, en la ciudad de México se reimprimieron dos folletos que procedían de España y cuyo contenido consistía en las cartas que dos superiores de órdenes monacales enviaban a sus subordinados con referencia a la puesta en vigor del régimen constitucional. En ambas cartas los superiores invitaban a sus frailes a aceptar con alegría lo que ahí se disponía. El clero regular se iba a ver pronto afectado por las disposiciones de las Cortes de Cádiz; la reforma para las órdenes regulares se dictaría unos meses después de la puesta en práctica de la Constitución, pero cabe resaltar que ésta no incluía directamente leyes que afectaran a las órdenes religiosas.⁴⁰ Por tanto, los superiores de las órdenes no

México. El Colegio de México. 1992. pp. 65 - 80.

³⁸ Manuel Ferrer Muñoz, "Impresos Novohispanos de 1821: ¿Independencia o sujeción a España?", en *Secuencia*, num. 37, enero - abril de 1997. p. 11.

³⁹ Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788 - 1853)*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1992. cap. 4. Aquí el autor encuentra en el discurso clerical de Guadalajara la capacidad que tuvo la jerarquía católica para adecuar su discurso a las necesidades de la época, mostrando que la Iglesia, en esta como en otras épocas, ha tenido la capacidad de reorganizar sus premisas a las condiciones intelectuales que se le presentaban.

⁴⁰ La reforma a los regulares dictada por las Cortes, se dictó mediante cuatro decretos

tenían inconveniente en darle su visto bueno, además de que el trono había solicitado a la Iglesia apoyar la obediencia a la Constitución.

Fray José García Palomo, General de la orden de la Merced quien, aludiendo a las incertidumbres que podía levantar el periodo que iniciaba para los miembros de las congregaciones, dirigió palabras de aliento a sus religiosos, a la vez que los motivó a “mirad las cosas con los ojos de la imparcialidad, de la razón y de la Religión”. Y como un signo que debe traerles confianza en el porvenir, les recordó que “El Rey va delante de vosotros con su ejemplo, la Nación unánime aclama la Constitución: un juramento sagrado nos liga a su observancia.”⁴¹ El ánimo de la carta es conciliador en todos sentidos, pues el Padre General se dirigía a los integrantes de la orden con calor y benevolencia, invitándolos a encontrar en los sucesos de la época un mensaje del Todopoderoso y recordándoles la dignidad de su investidura, en un momento en que, como veremos más adelante, el clero regular sufría de notable desprestigio.

Por su parte, Fray Cirilo Alameda y Brea, General de los franciscanos, fue un poco más adelante en su carta a los miembros de la congregación. Aunque sólo se refería a la persona del Rey como sagrada, y no utilizó este adjetivo en sus referencias a la Constitución, exhortaba a sus frailes no sólo a evitar ponerle obstáculos a su cumplimiento, sino que les hacía ver que las circunstancias les presentaban la ocasión de brindar un valioso servicio al pueblo español a través de la difusión de los valores cívicos ahí contenidos. Les recordaba que ellos sabían lo que significaba vivir bajo una constitución “casi desde la cuna”, haciendo referencia a la regla de la orden franciscana. De tal forma que

expedidos entre el 17 de agosto y el 25 de octubre de 1820 que incluían: la supresión de la Compañía de Jesús, la ley de supresión de monacales y la ley de reforma de regulares. Veáse Alamán, op. cit., p.23.

⁴¹ Fr. José García Palomo, *Carta del General de la Merced*. Madrid. 23 de abril de 1820. Reimpreso en México, Oficina de D. Juan Bautista Arizpe. 1820.

“si nuestros compatriotas buscaren nuestro consejo enseñadles que la religión de nuestros padres ha de conservarse por leyes sabias y justas, como la única verdadera, según está prescrito en la Constitución; enseñadles que la persona del Rey es sagrada e inviolable...; hacedles que entiendan cuales son los derechos del ciudadano, cuales los de la Nacion, que pueden los tribunales... enseñadles que significa libertad en una sociedad constituida, como se renuncian los derechos, se transmiten al todo, y se retienen, y como esta hermosa union aconsejada á los hombres por Dios, por la naturaleza, y por la convivencia individual, es en procomun derecho de todos.”⁴²

En esta carta, los fundamentos teóricos del nuevo sistema quedaban legitimados desde una perspectiva religiosa: después de todo la autoridad monárquica y la constitucional eran compatibles. Las alusiones a los derechos del ciudadano, a las libertades sociales, y al pacto social llaman la atención, pues son manejadas en un sentido positivo y en perfecta consonancia con ideas tradicionales en el discurso social del catolicismo, como los de obediencia a la legítima autoridad y el de procuración del bien común. La capacidad que tenían los dirigentes religiosos para adecuar nuevas premisas a su discurso no era un evento nuevo; durante la época del reformismo borbónico se puso a prueba en reiteradas ocasiones. Como señala Brian Connaughton, con la Constitución pasó lo mismo, pues las ideas de cambio y renovación social no eran ajenas a los representantes clericales: “La representación popular era compatible en esta visión, con el orden y la disciplina sociales, y asimismo, con una soberanía popular ejercida primariamente por el Estado. El gradualismo y el constitucionalismo eran sus banderas.”⁴³

Una de las preocupaciones que con mayor urgencia movían a los defensores del régimen constitucional en Nueva España, era la de dejar en claro que religión

⁴² Fr. Cirilo Alameda y Brea, *Carta Pastoral del Exmó. y Rmó. Padre General de San Francisco, dirigida á todos sus religiosos de los dominios de las Españas*. Dada en Madrid, 1 de abril de 1820. Reimpreso en México. 1820. p. 4.

⁴³ Brian Connaughton en, op. cit., p. 177. Sobre la capacidad de los clérigos de Guadalajara para insertar los valores reformistas borbónicos dentro de una visión rectora de la Iglesia en la sociedad, véase pp. 123 - 137.

y Constitución eran perfectamente compatibles. Es factible pensar que la circulación de los anteriores folletos, durante el verano de 1820, fuera acompañada con la intención de disipar temores entre la población, que aún guardaba cariño por los regulares, y de dar la certeza de que el nuevo sistema no era su enemigo; por el contrario, sus superiores lo veían como un acontecimiento laudable. Así, avaladas por autoridades eclesiásticas (y antes por las civiles), se presentaron algunas figuras que fueron universalmente reconocidas, a las que se podía referir como *sanias* o *sagradas*, o que al menos se habían ganado la suficiente legitimidad entre los actores políticos de la época para sumarse a las que ya formaban el marco de autoridad vigente: el Rey, la Constitución, las Cortes aparecían entonces en un plano de similar autoridad.

Aunque políticamente no se aplicó de manera íntegra, y las leyes que sí llegaron a aplicarse no contaban con mecanismos jurídicos suficientes para respetarse, la Constitución aparece en la folletería de 1820, y en general en la discusión pública, como una figura de autoridad simbólica de mucho peso. Los que no pensaban, actuaban o se conducían según sus principios y sus valores, eran considerados individuos moralmente censurables, causantes de un terrible mal a la sociedad. Aquellos que hablaban en su contra y que cuestionaban su legitimidad no serían sancionados civilmente, pero a cambio eran expuestos ante la opinión pública como personas insensatas que estaban atentando contra la autoridad vigente, y por tanto eran malos ciudadanos y malos cristianos. Estas sanciones morales aparecían con demasiada frecuencia en la folletería, y ni siquiera los religiosos estaban a salvo de ellas.

El día 25 de julio en catedral el R.P. Fr. Nicolás de Santa María, dio un sermón en el que supuestamente se hicieron críticas abiertas en contra de la Constitución. Sus palabras causaron controversias entre algunos sectores de la sociedad novohispana, y despertaron la abierta censura de los partidarios del constitucionalismo. Entre éstos, José Joaquín Fernández de Lizardi, en el número

13 de *El Conductor Eléctrico*, periódico que publicó a lo largo de 1820, se apresuró a dejar el claro lo siguiente:

“Repito que no oí el sermón, y añado que respeto el carácter, virtud y letras del orador; pero si así lo dijo dijo mal: su proposición es subversiva, injuriosa al Rey y á la Nación en sus representantes, y demasiado perjudicial y escandalosa; mucho mas cuando ni en la hipótesis se puede, ni se debe decir, que la Constitución pueda ser causa de nuestra ruina espiritual, pues estamos bien seguros de la probidad de sus principios”.⁴⁴

En este sistema de autoridad simbólica, injuriar a la Constitución equivalía a injuriar al Rey y a la Nación. Para sus defensores, en ninguna circunstancia se podía decir que era causa de irreligión, ni de inmoralidad en las costumbres, pues las verdaderas causas de éstas estaban en otras partes, en los vicios humanos. Los religiosos, personas instruidas y con autoridad moral, tenían por tanto mayor responsabilidad al referirse a ella. Fernández de Lizardi señalaba que el púlpito era un lugar ventajoso para vertir opiniones; hablar desde ahí en contra de la Constitución era una actitud muy censurable, pues el pueblo rudo quedaba a merced de la autoridad del orador. Los años anteriores, marcados por el conflicto entre insurgentes y realistas, habían influido en el carácter de los sermones eclesiásticos, desde los cuales se lanzaban condenas en contra de unos y de otros; el púlpito era un lugar desde dónde se debatían cuestiones políticas.⁴⁵ Aquí, lo que llama la atención es la circunstancia inédita de que un laico estuviese utilizando un medio de comunicación pública, como lo era el periódico y en otros casos el folleto, para cuestionar y censurar las palabras de un religioso. Éste continuaba siendo una autoridad moral en la sociedad, y Fernández de Lizardi no dejaba de reconocerlo; pero al existir una figura de autoridad superior, que ya

⁴⁴ Citado en *El Teólogo Imparcial* # 2. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.

⁴⁵ Herrejón Peredo, Carlos, “Catolicismo y violencia en el discurso retórico, 1794 - 1814”, en Manuel Ramos Medina (coor), *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*. México. Condumex. 1998. pp. 395 - 409. Durante ese periodo, frecuentemente el sermón “se allegaba al género judicial para señalar a personas o grupos concretos”, y acusaba una marcada tendencia a la violencia verbal.

había sido sancionada oficialmente, los religiosos estaban comprometidos a respetarla y a no causar confusión entre el pueblo. ⁴⁶

Fr. José de Bartolomé, uno de los regulares más activo en la publicación de folletos, dedicó los números segundo y tercero de su publicación *El Teólogo Imparcial* a defenderse a él mismo y al R.P. Nicolás de Santa María de las imputaciones que les dirigía Fernández de Lizardi al respecto de lo anterior. El Pensador había escrito en su folleto *Un doliente de la Inquisición*, en contra del religioso por que supuestamente había expresado ideas que podían ser tachadas de *anticonstitucionales*. Éste, además de abordar otros temas en su tercer número del *Teólogo Imparcial*, explicó al público qué fue finalmente lo que lo llevó a esbozar su defensa ante las impugnaciones del Pensador: “confieso, estuve algunos días vacilante sobre responder a su papel; pero al fin hube de resolverme, contemplando la fea nota de anti constitucional que me infiere, y la cual vale tanto como reo de estado ó traidor á la patria. ¡Terrible cargo sin duda!”⁴⁷ Fr. José de Bartolomé, a diferencia de otros religiosos que fueron impugnados por sus opiniones sobre la Constitución en la folletería de la época, tuvo a bien publicar una defensa de su persona con la que intentaba reivindicarse ante la opinión pública. Quizás otros no lo consideraban necesario, pero esto nos muestra que para algunos integrantes del clero regular el imaginario constitucional estaba ya consolidado en la Nueva España, y que para entrar en la discusión pública se necesitaba seguir las reglas impuestas por este sistema de autoridad simbólica.

La censura a religiosos que usaban los púlpitos para hacer críticas a la Constitución o expresar sus desconfianzas podía llegar a ser bastante exagerada e irreverente; los autores de folletos incluso utilizaron el recurso de tachar de heréticas las palabras de estos religiosos. El autor anónimo de *El Machacarreta ó*

⁴⁶ Brian Connaughton, op. cit., p. 33, comenta sobre esta circunstancia “nueva e inaudita”, en la que los laicos están haciendo pregunta a sus prelados que antes no eran imaginables, particularmente a través de la folletería.

⁴⁷ *El Teólogo imparcial* # 3 . México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.

defensa de un carmelita, folleto publicado a finales del año en Puebla, tenía como propósito el defender a un amigo suyo que era acusado en un folleto publicado previamente de hablar mal de la Constitución:

“...un padre carmelita, que en el sermón que tuvo de Ntra. Sra. de la Rosa el día diez de septiembre de este año, había dicho mil heréticas pravedades contra el Santo Código de la Constitución, hasta decir que era una copa de veneno, según dice ese papel”.

El acusar a alguien de decir “mil heréticas pravedades” era parte del juego de símbolos que se estaba desarrollando: un laico enjuiciando, mediante categorías religiosas (la referencia a lo herético) a un clérigo por expresarse negativamente sobre el nuevo símbolo de autoridad. Después de la acusación, el castigo para el carmelita no provendría de ningún tribunal constituido, sino en todo caso de la opinión pública. Y aunque debió ser desconcertante para la mayoría de la sociedad novohispana el escuchar censuras de este tipo dirigidas a la persona de un religioso, y en cierta manera pensar que no tenían por qué ser tomadas en cuenta, había quienes se preocupaban por estas acusaciones y salían a la defensa de los religiosos censurados, como lo hizo el *Machacarreta*. Aquellos que guardaban recelos en contra del nuevo sistema se cuidaban de aparecer abiertamente como “anticonstitucionales”, antes bien, se presentaban como individuos respetuosos y leales al nuevo orden que se limitaban a señalar los excesos que otros cometían en su nombre. El *Machacarreta*, después de terminar con la defensa del carmelita, concluye con la siguiente exhortación a sus lectores:

“brindemos todos; por la Constitución, por nuestro amado Rey constitucional, por el augusto congreso de Cortes, que rompiendo los muros del más cruel despotismo, é ignorancia nos dieron aquel Código santo, por el inmortal Quiroga, y los demás héroes restauradores de nuestra felicidad.”⁴⁸

⁴⁸ El *machacarreta* ó *defensa de un Carmelita en carta de un amigo á su corresponsal*. Puebla. Imprenta Liberal. 3 de noviembre de 1820.

Todos sabían que Fernando VII fue forzado precisamente por Quiroga y otros militares a jurar la Constitución y que se necesitó un movimiento de más de dos meses de contienda armada para lograr este propósito político; asimismo, todos recordaban que Fernando optó por el absolutismo y que abolió aquélla en 1814. El hecho de que jurara el código gaditano de manera forzada no era ignorado por nadie y todo el entusiasmo constitucionalista parecía esquivar este hecho, refiriéndose al Rey y a la Constitución como dos entes que de manera natural hubieran unido sus potestades en provecho de la nación y del pueblo español. Tanto las autoridades en la península y en el virreinato como los escritores partidarios del constitucionalismo difundieron la imagen de esa unión y la utilizaron como símbolo de autoridad. Para poder hacer esto, se tuvo que recurrir a un artificio para adecuar los símbolos del poder a la nueva circunstancia política. Ferrer Muñoz explica que se inventó un mito sobre la disposición de Fernando VII en aceptar la Constitución, “útil para suavizar la brusquedad del viraje político y presentar al rey como piloto que deseaba de antiguo, aunque la presión de su entorno inmediato le impedía promoverlo”.⁴⁹ El régimen era desde ese momento una monarquía constitucional, nadie hablaría mal durante 1820 de estas figuras, al menos no públicamente; en la folletería de la época, como mencionamos más arriba, no aparecen críticas abiertas en su contra. Los sectores de ciudadanos que no simpatizaban con el régimen constitucional y que conocían las circunstancias bajo las que había operado el cambio político, no podían manifestar abiertamente sus diferencias y malestares. Así, incluso autores como *El Machacarreta*, que defendían a las víctimas de los escritores y de su vehemencia, tenían que repetir frases como “amado rey constitucional”, “augusto congreso de Cortes” e “inmortal Quiroga”, para demostrar su lealtad al sistema de autoridad vigente, y por lo tanto ser admitidos en la contienda publicitaria del momento, en la cual se exigía ese mínimo requisito a sus participantes.

⁴⁹ Manuel Ferrer Muñoz, *La Constitución de Cadiz*, op. cit, p. 296.

Los partidarios más entusiastas del constitucionalismo tendrían oportunidad a lo largo de 1820 y 1821 de quejarse y denunciar la parcialidad con que era administrada la aplicación del nuevo sistema. Pero mientras no cesaban en su entusiasmo por proclamar sus bondades y ventajas, las cuales superaban con mucho a lo que pudo haber ofrecido la monarquía absoluta; incluso aseguraban que tenía la capacidad de corregir los errores de ésta, llevando así a todo el pueblo español al encuentro con una nueva era de regeneración y felicidad. El día anterior al 9 de julio de 1820, José Joaquín Fernández de Lizardi publicó un folleto en el que invitaba a todos sus compatriotas a festejar con alegría y devoción esta importante fecha en la que se abrirían las sesiones de las Cortes y el Rey refrendaría su juramento ahora ante el Congreso, representante de la soberanía nacional. En esta pieza encontramos alusiones a esa nueva era que significaría un parteaguas en la historia de la nación, y que conduciría a todos a la felicidad:

“mañana jurará el Monarca solemnemente el código sagrado, á presencia de toda la Nacion unida por sus representantes: mañana se afirmará el Santuario de la ley, el templo de la Religion, y el trono del Monarca: mañana finalmente, perderán para siempre las esperanzas de reentronizarse en las Españas la ambicion ,el despotismo y tirania...romperá de una vez las cadenas de nuestra servidumbre, y atará las manos de vuestro despotismo: hará hablar á la sabiduria y enmudecer vuestra ignorancia: ella convertirá los esclavos en ciudadanos, los fanáticos en religiosos, los ociosos en trabajadores, los ineptos en hombres útiles al estado...”⁵⁰

La creencia en la entrada a una nueva era que rompería con los vicios del pasado encuentra sus antecedentes en la que se tuvo sobre la “era de la razón” durante la Revolución Francesa y durante el periodo de mayor actividad propagandística del naciente liberalismo español, entre 1808 y 1812. Francois - Xavier Guerra, dice que “esta nueva era es, para ellos, ciertamente, la de la razón, pero la de una razón que no se limita a obrar lentamente y en silencio para ir cambiando lentamente la sociedad, sino una razón que ha irrumpido bruscamente

⁵⁰ El Pensador Mejicano, *El día nueve de julio*. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.

en la historia para liberar a los pueblos”.⁵¹ En el folleto de Fernández de Lizardi, la Constitución es artífice y gestora de la entrada a una nueva era en la que no sólo la razón tendría un lugar garantizado en la conducción de la vida social, sino también la virtud. La razón, equivalente al conocimiento, y la virtud eran las fuerzas capaces de cambiar la vida de los españoles en todas sus dimensiones: como individuos activos en su relación con el estado, como personas que se enriquecen con el conocimiento útil, como hombres de fe, y como trabajadores dedicados a regenerar la industria del país, fuese cual fuese la labor a que se dedicaran. Todo esto a través de un rompimiento radical con el pasado y los vicios que anteriormente se habían fomentado. Aquél aparece en algunas piezas como una etapa superada en la que los hombres incurrían en conductas deleznable que ya no tenían cabida en el tiempo del nuevo sistema. En ese sentido un escritor que firmó su obra como *El Filósofo Liberal*, convocaba a sus conciudadanos a actuar de una manera distinta a la del pasado, refiriéndose a éste como “los días tenebrosos del servilismo”, una época en la que se actuaba y se juzgaba “en orden al despotismo” pero que había sido relegada; por el contrario, en los nuevos tiempos se les presentaba la oportunidad de conducir sus vidas de un modo más humano e ilustrado.⁵²

Los Partidos

Los propagandistas del constitucionalismo trabajaban difundiendo las bondades de su sistema ante la indiferencia de la mayoría de la población novohispana y el temor de que la autoridad virreinal asestara un golpe en su contra. La desconfianza en este sentido era grande y en buena medida tenía en qué estar fundada.⁵³ Estos temores se reflejaban en la folletería, en donde se

⁵¹ Francois - Xavier Guerra, *Modernidad e Independencia*. México. F.C.E. 1992. p. 238.

⁵² *El Filósofo Liberal*. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.

⁵³ Manuel Ferrer Muñoz, *La Constitución de Cadiz ...*, op. cit., pp. 278 - 293. Además del recuerdo de lo que pasó en 1814, existía la sospecha de una campaña en contra del sistema, y “la opinión era casi unánime en el sentido de que la voluntad de las

denunciaba la conducta de aquéllos que, detrás de sus palabras de apoyo al sistema, ocultaban otras intenciones. En el siguiente ejemplo tomado del folleto *Ataque a los hipócritas que seducen al pueblo* el autor, nuevamente anónimo, arremete en contra de aquellos que hacían peligrar al nuevo sistema y prevenía al público de su perniciosa influencia:

“ellos elogian la Constitución, al mismo tiempo que pretenden arruinarla: alerta: alerta: no os seduzcan, y nos priven con sus artes de la felicidad por quien derramaron su sangre nuestros hermanos los españoles del otro mundo. ¿Queremos vivir venturosos? pues defendamos á su ejemplo, y hasta rendir el espíritu la sabia Constitución, que nos transforma de esclavos viles, en libres ciudadanos, y de tristes autómatas del poder, en hombres capaces de apreciar sus derechos.”⁵⁴

En la gran mayoría de los folletos no se precisa quiénes eran esos que “pretenden arruinar” a la Constitución, ni en qué ambientes se movían, qué puestos ocupaban o con qué recursos contaban; simplemente se aludía a ellos, como dando por descontado que el público lector ya sabía a quiénes se estaban refiriendo.⁵⁵ En cambio, hay algunas piezas que describen, desde la particular perspectiva de sus autores, el ambiente político de la época, los grupos de interés y las divergencias ideológicas que existían entre estos, dando referencias más precisas sobre la personalidad de sus integrantes. Sin embargo, no se manejaban los nombres de personas concretas, siempre y cuando no hubiesen participado en una confrontación verbal a través de los papeles de la época, como se verá más adelante. Los grupos de interés que representaban tendencias de opinión se identificaban, a través de la folletería, como *partidos*. Casi siempre se aludía a dos, que en términos generales abarcaban la totalidad de la opinión pública de la Nueva España: el *liberal* y el *servil*. Se hablaba de *liberales* y *serviles*, pero al seno de

autoridades era descaradamente continuista”.

⁵⁴ *Ataque a los hipócritas que seducen al pueblo*. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.

⁵⁵ La única excepción al respecto que hemos encontrado en la folletería política de 1820 aparece citada por Manuel Ferrer Muñoz, en *La Constitución de Cádiz ...*, op. cit., p. 23., y corresponde a una nota publicada en *La Abeja Poblana*, donde se denuncia a un Secretario interino del virreinato de atribuir a la Constitución las causas de los problemas por los que atravesaba el país.

ambas tendencias de opinión podían señalarse otras divisiones, según la observación de algunos contemporáneos.

En la ciudad de México se publicó una serie de folletos con el título de *La leva forzosa*, firmada por *El Tocayo de Clarita*. El autor era uno de los defensores del constitucionalismo, y su intención era contribuir con sus folletos a que la opinión dejara de estar dividida y llegase a ser “verdaderamente constitucional”. En *La leva forzosa* se señalaban los escritos que atentaban contra el buen orden y se hacía sátira de ellos. En su segundo número se propuso que la opinión pública estaba dividida en cinco partidos, ordenados de acuerdo a su postura frente a la Constitución:

“Partido liberal prudente, arreglado á la Constitución.
Partido liberal indiscreto, porque la quiere sacar de su quicio.
Partido servil, porque repugna su benéfico sistema.
Partido de independenciam, porque se cree que ella lo autoriza.
Partido libertino, por el abuso que se hace de la libertad de imprenta.”

El partido *liberal prudente*, explicaba el autor, “sigue la senda del buen orden”, pues estaba a favor de la Constitución, del respeto a las autoridades civiles y religiosas, de la defensa y buen uso de las libertades constitucionales, y su conducta se caracterizaba por ser moderada; los del *partido liberal indiscreto* mostraban un ánimo exacerbado, porque exigían una plena observancia del “magno Código”; el *partido servil* se oponía a éste pues veía afectados sus intereses; el *partido de independenciam* le era también contrario, ya que “desprecia la solemne declaración de que este continente es parte integrante de la Monarquía”; y el *partido libertino* sólo lo desacreditaba con sus escritos ofensivos a las autoridades.⁵⁶

La posición política de este autor, que siguiendo su propia lógica pertenecería al *partido liberal prudente*, representa la de una porción importante de

⁵⁶ El Tocayo de Clarita, *La Leva Forzosa*, # 2. México. Oficina de D. Juan Bautista de

los escritores de 1820: la de aquellos que, estando a favor de que se aplicara la Constitución, comprendían que las circunstancias del momento y las propias exigencias de un cambio de sistema político harían que aquél fin se fuese realizando paulatinamente. Mientras tanto, lo que se necesitaba era apearse al orden, a la observancia de la ley constitucional y al respeto a las autoridades. La ciudadanía era corresponsable en que este proceso terminara bien logrado, haciendo un buen uso de la libertad de imprenta, pero censurando a quienes estuviesen aletargando el ritmo de los cambios o poniéndoles algún tipo de trabas.

Los *liberales indiscretos* y los *libertinos*, no alcanzaban a comprender que la defensa del nuevo sistema iba de la mano con el respeto a la autoridad; por eso, aunque su intención primaria era buena, sus escritos terminaban siendo perniciosos para la sociedad y tenían que ser censurados. En *La leva forzosa* se critica a los impresos que, en aras de ejercer la libertad de imprenta, arremeten contra "arzobispos, obispos, canónigos, curas, magistrados, jueces y en suma, de toda corporación y autoridad, sin perdonar á la suprema que es el Rey."⁵⁷ La diferencia entre el anterior tipo de liberales y los *prudentes*, residía básicamente en su forma de trabajar en pro de la Constitución, en los medios que elegía para entrar al debate público; los primeros se caracterizaban por su radicalismo y los segundos por su moderación, pero pueden considerarse variantes de una misma tendencia de opinión.⁵⁸ Así, tomando en consideración los criterios proporcionados por *El Tocayo de Clarita*, podemos señalar tres grandes tendencias en la opinión pública de 1820, o *partidos*, como se les llamaba entonces: liberales, serviles y partidarios de la independencia.

Arizpe. 1820.

⁵⁷ El Tocayo de Clarita, *La Leva Forzosa*, # 4. México. Oficina de D. Juan Bautista de Arizpe. 1820.

⁵⁸ Torcuato S. di Tella, *Política nacional y popular en México*, op. cit., p. 62., al revisar algunos folletos menciona que éstos: "revelan un sector de la opinión que se llama a sí mismo "liberal", pero que se disocia de la variedad mas agitadora y demagógica de tal ideología", y cómo estos escritores "se opusieron a los escritos más radicales y vulgares de cuyos excesos quisieron diferenciarse".

Dado que el régimen era la monarquía constitucional, ni los serviles ni los independentistas podían expresarse públicamente ni presentarse a la opinión como tales, pues los primeros estaban en contra del constitucionalismo (y de hecho la palabra *servil* era peyorativa pues había sido asignada por sus contrincantes), y los segundos necesariamente tenían que laborar en la clandestinidad. Torcuato S. di Tella dice sobre ellos: “algunos escritores aprovechaban la nueva libertad para hacer una encubierta propaganda independiente”, hasta que el movimiento de Iturbide y los sectores hegemónicos que lo apoyaron, permitió que se hablara abiertamente de la independencia en la primavera del año siguiente.⁵⁹

Los vocablos *liberal* y *servil* datan de los debates en las Cortes de Cádiz durante 1810. A partir de la invasión napoleónica a España, la apertura de las Cortes y las posteriores sesiones para la elaboración de la Constitución, los sectores afines al pensamiento moderno tuvieron la oportunidad, al tiempo de ganar posiciones políticas, de expresarse desde un espacio legítimo y oficial. Según la versión de Lucas Alamán, los que eran afines a la ilustración y a las ideas modernas, y que se agrupaban alrededor de la masonería, se distinguían del resto de diputados en las Cortes:

“Prevalcieron en la elección de diputados los elementos que habían concurrido á la revolucion que acababa de efectuarse: haber contribuido á ella, haber sido perseguido por liberal ó estar alistado en la masoneria, fueron los títulos que se buscaron en los candidatos, aunque tambien fueron nombrados muchos hombres de opinion independiente y que no pertenencian á las sociedades secretas, lo que hizo que desde la instalacion misma de las cortes, se encontransen estas divididas en dos partidos ...”

Se refería al partido liberal, interesado “en promover todas aquellas novedades que la revolucion francesa produjo, bajo la influencia de la filosofía del siglo pasado” y que también estaba compuesto por “eclesiásticos tenidos por jansenistas”, y al partido servil que “en materias políticas querían la monarquía

absoluta y en las eclesiásticas eran ultramontanos”, conformado por eclesiásticos y antiguos nobles. Buena parte de los diputados americanos fueron atraídos por las ideas liberales y por eso apoyaron la mayoría de las propuestas que presentó este partido, al momento de ser votadas.⁶⁰

El vocablo *liberal* utilizado para designar a individuos, grupos y partidos que se distinguen por asumir una determinada forma de cultura política surgió en Cádiz y luego se extendió por Europa y América Latina a lo largo del siglo XIX. Durante el debate sobre la libertad de imprenta, que se realizó entre octubre y noviembre de 1810, los diputados que estaban a favor de las reformas usaban frecuentemente en sus discursos el adjetivo *liberal* para referirse a los principios e ideas que sustentaban sus propuestas, según el testimonio del Conde de Toreno.⁶¹ El público que asistía a los debates comenzó a identificar a estos diputados como *liberales*. Contando con la simpatía de los espectadores gaditanos, y en medio de un clima de discusiones intensas, los - ya entonces- liberales españoles sacaron provecho de las circunstancias para darle un sentido trascendente al término, que reflejara la alta significación ética y espiritual que tenía la actividad política para ellos. Juan Marichal propone la tesis de que los liberales doceañistas quisieron recuperar el espíritu que imbuyó el abate Sièyes - representante de la ilustración francesa- a la ciencia política, cuando planteó que ésta había de ser la ciencia capaz de transformar las condiciones de vida de la gente en su provecho, la ciencia, no *de lo que es*, sino *del debe ser*.⁶²

Por otra parte, Marichal encuentra en el célebre ensayo de Sièyes, *¿Qué es el tercer estamento* una mención sobre lo que éste consideraba como lo contrario a lo que tendría que ser la política sana: las *ideas serviles*; es decir, las que se conforman con la realidad tal y como está y no admiten que dentro del campo de lo posible

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 92.

⁶⁰ Alamán,, *Historia de México ...*, op. cit. pp. 27 - 31.

⁶¹ Juan Marichal, *El Secreto de España*, Madrid. Taurus. 1995. pp. 37 - 38.

hay mucho todavía por alcanzar. Y luego sugiere la posibilidad de que los liberales, hallan rescatado el concepto de Siéyes para designar a los enemigos de la Constitución como *serviles*.⁶³ De tal manera, los vocablos *liberal* y *servil* habrían pasado de designar a las ideas defendidas a designar a sus promotores. Esta operación, que en términos gramaticales significó una expansión semántica del sustantivo *liberal*, al realizarse por los liberales doceañistas, introdujo toda una concepción, desde sus propias premisas, de la política en el reino español, de ellos mismos y de sus adversarios políticos, los serviles.⁶⁴ Así, mientras el *liberal* practica la política de manera ilustrada, generosa y desprendida en provecho de la nación y del pueblo español, el *servil* sólo da muestras de ignorancia, ambición, despotismo y mezquindad política.⁶⁵

El manejo que hacen los grupos en pugna por la hegemonía política y simbólica, de vocablos y términos que tienen una determinada carga ideológica, y que sirven para sancionar la realidad social, es un elemento muy importante para la comprensión de un ambiente político y cultural concreto. En palabras de Monelisa Pérez-Marchand, "La terminología refleja las inclinaciones ideológicas de una época."⁶⁶ Desde el siglo XVIII los simpatizantes de las nuevas formas de pensar fueron señalados mediante ciertos términos (*filósofos, espíritus fuertes, libertinos, etc.*) que evidenciaban su inclinación por el pensamiento ilustrado, condenado oficialmente por la Iglesia, y por tanto, incorrecto políticamente. El uso de esta terminología, dice Pérez-Marchand, "es reflejo de la creciente pugna entre modernidad y tradición filosófica"; los partidarios de la tradición, ubicados en los puestos directivos de la sociedad y al frente de las instituciones, cuando hallaban

⁶² *Ibidem*, p. 45.

⁶³ *Ibidem*, p. 46.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 32 -36.

⁶⁵ Francois-Xavier Guerra, *op. cit.*, pp. 247 - 248. El autor encuentra una mención al vocablo *servil* desde un año antes a la instalación de las Cortes, en el *Semanario Patriótico* del 25 de mayo de 1809, periódico de tendencia modernizante cuyos redactores formarían parte del grupo liberal durante las sesiones de Cádiz.

⁶⁶ Monelisa Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los*

una forma de pensar contraria a la oficial, difundían estos términos que facilitaban la identificación de los promotores del cambio.⁶⁷

A partir de la convocatoria a Cortes, los promotores de pensamiento moderno tuvieron la oportunidad de manejar una serie de conceptos que, desde sus premisas e intereses, sancionaban la realidad política, social y religiosa del momento. Se difundió toda una terminología que, además de ser una respuesta a la que provenía del pensamiento tradicional, añadía nuevas categorías para calificar las actitudes, inclinaciones y compromisos de los actores políticos del momento. Guerra señala que entre 1808 y 1810 comenzó a difundirse esta nueva terminología a través de la prensa política peninsular y que además era reproducida en América.⁶⁸ El público novohispano continuó al tanto de los acontecimientos políticos en la metrópoli y del desarrollo del pensamiento moderno. Además, la participación en las Cortes de algunos miembros de las élites políticas e intelectuales del virreinato, en calidad de diputados, los puso en contacto directo con los liberales españoles, con sus formas de pensar y sus modos de difundir la cultura política moderna. Para 1820 los nuevos términos y sus significados ya resultaban familiares para aquellos que participaban en los debates públicos, como dejó testimonio el autor anónimo del papel titulado *Serviles y Liberales*, quien mencionaba que antes de la instalación de las Cortes no se manejaban estas palabras,

“pero comenzaron las Córtes, y cateme V. aquí que nos hallamos con una porción de gentes que se llaman sabios, y á los demás trataban de ignorantes, y que se decían filósofos, políticos, económicos y despreocupados, y yo no sé que mas; y al resto de la nación, especialmente a su clero, me lo ponían de rancio, preocupado, supersticioso, fanático y otros tales epítetos.”

papeles de la Inquisición. México. El Colegio de México. 1945. p. 67.

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 124.

⁶⁸ Guerra, *op. cit.*, pp. 230. Se refiere a dos periódicos que se reimprimían en México: *El Semanario Patriótico de España*, cuyas copias circularon entre 1809 y 1810, y *El Espectador Sevillano*, reproducido durante 1810. Al proceso de apertura a la nueva racionalidad, Guerra lo denomina “la mutación de las élites americanas”.

El autor del folleto mostraba su malestar por el uso de todas estas categorías (o “epítetos” como él los designó) y estuvo decidido a demostrar que el uso que los liberales hacían de ellas era falaz y carente de fundamentos racionales; incluso intentó ir un poco más allá, al definir, según su entendimiento, lo que en realidad significaban *liberal* y *servil*: “por ideas liberales se entiende todo lo que se dirige á quitar las trabas que impiden á los hombres caminar libremente por las sendas de los amores á la felicidad de las borracheras, y todo lo demás que ambas cosas traen consigo”. Este camino en libertad conduce a una felicidad falsa, pues está marcada por el egoísmo y la subjetividad; no procura el bienestar general, sino la satisfacción de los intereses personales de una manera inmediata.

Para redondear su argumento, el autor encontró una sanción de índole religiosa en una cita de la vida de San Agustín, en donde éste hace referencia a que, durante la etapa licenciosa de su vida, fue dominado por “doctrinas que llaman liberales”, que hicieron que su práctica religiosa fuese falsa, y su ser “soberbio, supersticioso y vano”. Una vivencia religiosa falsa es por lo tanto supersticiosa; desde una perspectiva que tiende al tradicionalismo, que resalta el respeto y la obediencia a los ministros religiosos, así como la aceptación de las costumbres vigentes, el no cumplir con los anteriores lineamientos equivalía a dejar de lado muchos de los aspectos más importantes de la vivencia religiosa, a sustituirlos por otros y por lo tanto caer en la superstición. Así, le resultaba sencillo concluir que los liberales eran soberbios y supersticiosos, es decir, malos cristianos. Por lo que toca a los llamados serviles, sólo se detuvo a recordar que “en términos religiosos todos los cristianos somos siervos o esclavos”, en un intento por descargar al vocablo de sus implicaciones peyorativas. El asunto sobre el manejo de términos tenía que ser dejado en claro, y si era necesario, remitirse a la gramática, para que el lector entendiese de qué se trataba el juego propuesto por los liberales: ni más ni menos que confundir a todo mundo, así que

“las dos palabras á las que apelan, son dos solemnes barbarismos; por que aunque en nuestra lengua española se encuentran las dos palabras *liberal* y *servil*, ninguna de ellas ha sido sustantivo hasta ahora, sino adjetivos ambas, y ninguna necesidad habia de substantivarlas, en suposicion de que existen los dos sustantivos *siervo* y *libre* de donde se derivan. Pero era preciso inventar un par de términos que la gente no entendiese bien, para a su sombra embrollarlo todo.”⁶⁹

En la Nueva España los liberales habían conseguido, apoyados en su novedosa terminología, ganarse adeptos y confrontar a sus opositores, quienes continuaban aplicando los viejos vocablos que el pensamiento tradicional utilizaba para sancionar a aquellos que se desviaban de sus caminos. En un folleto impreso en la ciudad de Puebla, los vocablos *filósofo* y *espíritu fuerte*, acompañan a la definición que su autor hizo sobre lo que era un *liberal*:

“Ellos mismos se atribuyen con Pitágoras el título de filósofos por el amor que dicen tener á las ciencias, ó por sus deseos de hallar la verdad: se llaman espíritus fuertes; porque no se dejan llevar de las preocupaciones que degradan en su opinión a los demás hombres; se dicen liberales, porque con facilidad renuncian á sus opiniones antiguas, y siguen otras nuevas de mayor ilustración.”

En la percepción del autor anónimo de este folleto, *Los planes de la falsa filosofía*, publicado después de consumada la independencia mexicana, la forma de proceder de los liberales consistía en el abandono de las preocupaciones que siempre han mantenido atentos a los buenos cristianos, y en la sustitución de las “opiniones antiguas” por otras “nuevas de mayor ilustración”; el restar elementos al pensamiento tradicional y, en su lugar, insertar unos nuevos que le eran extraños. Esa tendencia, además, no era propia de los americanos, sino un mal proveniente de Europa que algunos insensatos estaban emulando. Se intentaba hacer conciencia de que las ideas modernas no eran fruto de una reflexión propia de los americanos, sino un mal invento del hombre europeo que no era necesario reproducir aquí:

⁶⁹ *Serviles y Liberales*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820. En cuanto a la cuestión del vocablo *liberal*, Juan Marichal demuestra que éste existía como adjetivo y también como sustantivo desde el siglo XVI en la lengua castellana. En op. cit., p. 34.

“Nada pues importa el que hallamos hecho los mayores sacrificios por romper los grillos del tirano de la Europa, si admitimos sus ideas de ilustración, y sus planes de reforma {...} En nosotros ha quedado la semilla de la corrupción sembrada por sus escritos en la Península. Algunos de los nuestros tratan de cultivarla: ya han manifestado sus ideas á la nación en los papeles publicos: por este medio han descendido sus ideas al pueblo que siempre ha sido sano”.⁷⁰

Aunque otros escritores frecuentemente denunciaban que los liberales intentaban implantar un nuevo sistema de ideas, a través de los testimonios anteriores se presenta otra lectura de aquella confrontación ideológica: el *filósofo*, el *espíritu fuerte*, tan solo estaba adulterando al sistema vigente, mediante ideas importadas. En este sentido, al estudiar los orígenes del liberalismo mexicano, Francisco López Cámara afirma que, para 1820 y 1821, no se puede hablar de un pensamiento liberal, “sino de una serie de *ideas* liberales que flotan en el ambiente de la época y se han vuelto un *lugar común*” y a las que se adscriben cierto tipo de personas que han adquirido una “determinada conciencia histórico social”.⁷¹ La cultura política (al igual que el pensamiento) estaba dominada por las estructuras tradicionales; las ideas liberales eran innovaciones a las que sus partidarios les estaban buscando el lugar adecuado dentro de la arquitectura de aquella cultura. Aún no se presentaba la sustitución de un sistema de ideas por otro nuevo, aunque algunas preocupaciones intelectuales de los propagandistas del constitucionalismo pudiesen apuntar en este sentido. Los liberales recurrían a referencias religiosas e invitaban a sus lectores al cumplimiento de las obligaciones cristianas, apoyando así la viabilidad de sus premisas en la legitimidad que otorgaba la observancia religiosa. Parecería que lo deseado era tan solo reformar el sistema vigente.

López Cámara propone que los partidarios del liberalismo habían sido anteriormente afines a la alternativa independentista, pero que, con el regreso del

⁷⁰ *He aquí los planes de la falsa filosofía contra la Religión y el Estado*. Puebla. Imprenta liberal de Troncoso Hermanos. 1821.

⁷¹ López Cámara, Francisco, *La génesis del pensamiento liberal en México*. México. UNAM.

constitucionalismo, prefirieron posponer el problema de la situación jurídica de la nación y avocarse a transformar “la situación jurídica del hombre como individuo social”, la cuál sólo podía conseguirse a través de la instauración de un régimen constitucional, en donde la clase media encontrara la posibilidad de un ascenso, ya fuese político, económico o social.⁷² En esto coincide Torcuato di Tella, al referirse a la posición de Fernández de Lizardi y de otros intelectuales que habían abandonado por el momento la causa de la independencia, o que nunca la habían tomado, pero que un año después se le sumarían, concentrándose por el momento “en las reformas religiosa y social, trabajando desde adentro del régimen.” El movimiento proliberal y proconstitucional, que tenía como principal medio de propaganda el uso de la imprenta, aparece en esta perspectiva como un intento de reformar el sistema de ideas vigente en sus dimensiones política, religiosa y social, estrechamente vinculadas entre sí.⁷³

El regreso del constitucionalismo significaría la introducción de una variante al interior del sistema, no su sustitución por otro. Varios de sus críticos y contrincantes, entre ellos los autores de los folletos citados, veían el problema en términos similares; estaban seguros del carácter coherente e inmutable de aquel sistema y se apoyaban en él para descalificar las propuestas reformistas. Para algunos liberales, la preocupación por reformar la cultura política y religiosa de su tiempo estaba motivada por una mística noble y excelsa, que llevaba a su cabal cumplimiento las máximas del cristianismo. Una especie de profesión de fe del liberalismo apareció en el folleto *El Filósofo Liberal*, en donde su autor explicaba sus convicciones:

“Soy filósofo, y como tal estoy enamorado de la hermosa incomparable sabiduría; busco ansioso la luz de la verdad; y deseo vivamente mi propia felicidad y la de mis semejantes. Soy liberal, y por lo mismo aborrezco la ignorancia y el engaño; huyo las tinieblas del error y de las preocupaciones;

1977. p. 246.

⁷² *Ibidem*, p. 260.

⁷³ Di Tella, op. cit., p. 92.

y detesto el despotismo, la crueldad y la tiranía. Soy filósofo liberal y me holgaría infinito que no hubiese un solo servil; y de que todos trabajásemos, no en irritar los ánimos, ni en aumentar con nuestro proceder el número de serviles; sino en atraerlos por medio de la ilustración, que es propia de verdaderos filósofos; valiéndonos de la dulzura que forma el carácter y el distintivo de un sincero liberal; y usando de tales obras y palabras, que desmientan la sospecha de que nuestro sistema se opone á la Religión de Jesucristo, y que hagan ver al mundo, *que nuestra libertad no consiste, como creen algunos ignorantes, en que el hombre tenga la facultad para hacer cuanto se le antoje; sino en que pueda hacer todo lo que no perjudique á los derechos de otro, y no esté prohibido por las leyes.*"⁷⁴

Muchos de los escritores liberales no compartían la visión conciliadora del autor anterior y arremetían ferozmente en contra de quienes ellos consideraban la encarnación de los vicios de la época: los *serviles*. Tenían en la Constitución el arma para atacarlos y señalarlos como cosa superada por el ritmo de los tiempos, como se aprecia en la siguiente expresión, muy característica de la época: "Que Vm. es declarado y caprichudo servil, cuyo sistema, en el día debe de contar por muerto, o arrinconado."⁷⁵ El rechazo a la Constitución equivalía a apoyar lo obsoleto: la restricción a las libertades, al desarrollo de la nación y la defensa de costumbres e instituciones caducas y perniciosas, como el Tribunal del Santo Oficio. En la folletería de la época son señalados como serviles aquellos que en sus papeles hacían críticas al uso exagerado de las nuevas libertades, o que conspiraban en contra del sistema constitucional, pero pocas veces se hacen referencias a nombres concretos.

Uno de los pocos folletos en que se describe el comportamiento de ciertas autoridades de la Nueva España identificadas con el servilismo es *La casa de la demencia*, en donde el autor tuvo la capacidad de describir en pocas líneas en qué consistía, en cada caso, el comportamiento servil de cada una de las autoridades. Desde una perspectiva pro-constitucionalista, en esta pieza se puede observar,

⁷⁴ *El Filósofo Liberal*, op. cit. Las frases en cursivas corresponden a una cita textual que el autor tomó del folleto *El Catecismo político de la Constitución*, lección 2.

⁷⁵ *El Empanadero, La empanada y el arroz*. México. Oficina de D. Alejandro Valdéz. 1820.

como en otras de la época, que el *servilismo* era detectado como una serie de posiciones, de actitudes y respuestas prácticas que ciertos actores generaban ante las diversas aplicaciones de la Constitución, y no como una línea de pensamiento o un discurso bien estructurado. El autor describe la situación política e intelectual de la Nueva España mediante la metáfora de una casa que hospeda a tres tipos de locos: los locos serviles, los locos liberales y los locos imparciales, ubicados en diferentes patios. Cada uno de estos tipos de locos quieren influir en la opinión del resto de los habitantes de la casa, y lo intentan mediante distintas estrategias; los liberales mediante el uso de la libertad de imprenta y los serviles mediante acciones prácticas, o *misiones*, aludiendo a los diversos mecanismos de que se valían para conspirar contra la Constitución. Aquéllos ocupan al máximo el nuevo medio de discusión pública, mientras éstos persisten en la conspiración palaciega y en el uso de su autoridad para influenciar en algunos sectores de la población:

“Eran dignos de verse unos que se vistieron de obispos, como allí empezaron á echar bendiciones al pueblo, y nos querian persuadir la obediencia á la Constitucion, porque lo mandaba el Rey, declamando contra la libertad de imprenta: otros vestidos de religiosos impugnaban á cara descubierta esta libertad civil, fulminando anatemas contra *El amante de la Constitucion* y contra *pan y toros*, arguyendo de heréticos los escritos puramente políticos: otros con trajes de militares á la antigua persuadian al pueblo á una ciega obediencia al Rey, afirmando que la Constitucion le defraudaba su autoridad: otros vestidos de profetas anunciaban la vuelta de la Inquisicion y amenazaban con el potro, y á la hoguera á los que se declarasen sus enemigos: otros vestidos de gefes gritaban que no se podia observar la Constitucion *por las circunstancias*: otros con ropajes de filósofos probaban con silogismos en *bárbara*, que la soberanía de los reyes emana inmediata, y únicamente de Dios, y que es el mayor absurdo afirmar que reside esencialmente en la nacion: finalmente era tal la gritería, tal el bullicio, y las risadas de los espectadores, que no habría mas confusion en Babilonia”.⁷⁶

Llama la atención que se mencione a obispos, religiosos y militares a propósito de su postura ante la Constitución, en lo que termina siendo una crítica al sistema político de la Nueva España en su conjunto. En el relato, el autor

menciona que los serviles estaban preparando la guerra abierta a los liberales y al régimen constitucional e incluso ya se estaban armando: "Todo anunciaba un próximo rompimiento". Así, el autor de *La casa de la demencia* detectó los indicios del escenario político que, durante el año siguiente, daría lugar a la independencia del país. Una especie de denuncia disimulada de una gran conspiración mediante metáforas y sátiras, pero que debió resultar inteligible para muchos de los lectores de la época, consientes de las tensiones y conflictos que estaban viviendo las elites políticas y religiosas del virreinato. Testimonio también de que en cierto sector de la opinión pública se tenía conocimiento de que los grupos hegemónicos contrarios al liberalismo y a las decisiones de las Cortes, se preparaban para hacer un viraje decisivo en la relación política con la Metrópoli.⁷⁷

Los partidarios de la independencia, ya señalados en la folletería de la época (como se vio en otro ejemplo citado más arriba), eran una combinación de viejos insurgentes y de sectores antiliberales que, sin renegar de todos los contenidos del código gaditano, pensaban que su aplicación integral no era ni viable ni deseable en México; pero también de partidarios del liberalismo que por el momento se concentraban en la aplicación de la Constitución. En una época de confusión política e ideológica era difícil distinguir medios de fines. En la historiografía mexicana la pugna entre liberales y serviles aparece frecuentemente como una transmutación de la sostenida entre insurgentes y realistas unos años antes; los liberales serían los sucesores de los insurgentes y los serviles de los realistas.⁷⁸ Pero hemos hallado a través de la folletería de 1820 que había liberales, defensores de la Constitución y de las premisas del pensamiento moderno, que

⁷⁷ *La casa de la demencia, ó los políticos locos*. México. 1820. Oficina de D. Alejandro Valdés.

⁷⁸ Manuel Ferrer Muñoz, "Impresos Novohispanos de 1821", op. cit., pp. 25 -26, resalta la falta de consistencia ideológica en el movimiento que permitió la independencia: "El movimiento emancipador de los años veinte se arrojaba, en parte, con una ideología antiliberal, y si se promovía para asentar un régimen constitucional, también eran perceptibles los recelos hacia las nuevas instituciones de muchos de sus partidarios".

⁷⁸ Un representante de esta postura es Francisco López Cámara, quien encuentra en los liberales a los sucesores de los insurgentes. Véase op, cit., pp. 178 - 182.

rechazaban la independencia. El momento era complejo y existía una gama de posturas políticas bastante amplia y cambiante. Para el autor anónimo que venimos citando, de tendencia liberal, la opción independentista era condenable en ese momento (probablemente los últimos meses del año). En el *Sueño segundo*, folleto que continúa con la misma temática, hace alusión a la posible independencia, rechazándola y llamando a la unidad de españoles europeos y americanos para arreglar los males que atribulaban a la nación.⁷⁹

Para alejar las tentaciones separatistas y lograr un clima armónico en la sociedad novohispana, algunos escritores veían necesario superar el *espíritu de partido*, causa de todas las divisiones que se estaban viviendo; y para ello se encontraba necesario moderar el uso de las plumas, pues a través de éstas se difundían tales equívocos: “y á pretesto de acendrado patriotismo, diseminan [los escritores] entre la multitud el espíritu de partido, siempre funesto”.⁸⁰ Pero todos entendían que cada una de las distintas posiciones políticas estaban muy arraigadas en sus respectivos partidarios, y que se necesitaría que pasara algo fuera de lo común para unificar los criterios. Los liberales defendían una serie de premisas que, consideraban, tenían que incorporarse al sistema. Habían contribuido con su defensa del liberalismo, de la Constitución y del pensamiento moderno, a que se acelerara el proceso de mutación ideológica en la Nueva España que tenía, como una de sus principales características, la transición de una cultura política y social en la que dominaba una sola forma de entender la realidad, a otra en la que se divisaba una pluralidad de concepciones sobre ésta. Sin embargo, al igual que sus adversarios, añoraban la tranquilidad y la certidumbre que proporciona en un medio social la unanimidad de criterios.

⁷⁹ J.M.R.H., *Los políticos locos, sueño segundo*. México. Oficina de Don Alejandro Valdés. 1820. El texto se cita en la introducción de este trabajo.

⁸⁰ S.I.L., *La vapulación mas cruel á escritores miserables*. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.

Capítulo 2

Libertad de imprenta y folletería

Fines de la libertad de imprenta

Una de las primeras acciones que se realizaron después de jurarse la Constitución en la Nueva España fue el restablecimiento de la libertad de imprenta mediante un bando emitido por el Virrey Ruiz de Apodaca que se publicó el 19 de junio de 1820. Inmediatamente después se procedió a formar las juntas de censura encargadas de calificar los escritos que fuesen denunciados por excederse de los límites marcados por la misma ley, pues tanto la junta consultiva encargada de la aplicación de la Constitución en Madrid, como el virrey en Nueva España, habían subrayado que el objetivo de esta proclama era “hacer un uso moderado de esta libertad, empleándola en ilustrar al gobierno y en promover el bien de la nación”.⁸¹ La libertad de imprenta, consagrada en el artículo 371 de la Constitución de 1812, permaneció vigente en la Nueva España hasta el 31 de mayo de 1821, cuando el mismo Apodaca la prescribió en medio de la crisis política que suscitó el movimiento independentista de Iturbide.

Anteriormente, durante el primer ensayo constitucional, hubieron dos momentos en que se aplicó la libertad de imprenta en el virreinato: uno muy breve que duró del 5 de octubre de 1812 al 5 de diciembre del mismo año, durante la gestión del virrey Venegas, y que terminó cuando el mismo la suspendió mientras se intensificaba la guerra contra la insurgencia de Morelos; un incidente significativo que aconteció durante este primer momento fue el encarcelamiento de Fernández de Lizardi por escribir una crítica a la supresión del fuero de los eclesiásticos acusados de apoyar a la insurgencia. El segundo periodo inició cuando el virrey Calleja la restauró el 23 de junio de 1814, pero con mayores

⁸¹ Lucas Alamán, op. cit., p. 19.

restricciones que la vez anterior, para suspenderse de nuevo en julio de 1815, cuando volvió el absolutismo al reino español.⁸²

De acuerdo a los principios constitucionales, el fin de la libertad de imprenta consistía en que los ciudadanos ejercieran su capacidad crítica y difundieran sus conocimientos, lo primero en relación con las acciones del gobierno y lo segundo como un servicio que los escritores podrían realizar en favor de sus conciudadanos, compartiendo sus luces con todo aquel que se acercara a la lectura de sus producciones. En un folleto escrito en España y reimpresso en la ciudad de México bajo el título de *Bienes y males de la libertad de imprenta*, el autor explicaba en qué consistían las ventajas que traería un uso racional y moderado de esa libertad. Después de haber analizado la cuestión a la luz del pensamiento de teóricos como Bentham y de observar la experiencia de otros países, concluía que existe una correspondencia directa entre el ejercicio de la libertad de imprenta y la difusión del conocimiento, y por lo tanto muy provechosa para las naciones:

“Las ventajas de la libertad de imprenta son iguales á las ventajas del saber. Siendo la libertad de imprenta la causa mas poderosa de la existencia y de la difusión del saber, todo lo que disminuyan las ventajas que nacen de la libertad de imprenta, disminuyen las que nacen de la existencia y propagacion del saber”.

Aquí la cuestión es vista sin demasiadas complicaciones; “imprimir” es simplemente una variante o modificación de la facultad de “hablar”, y así como al hablar se puede, y se debe, transmitir el conocimiento y demás cosas provechosas, también la facultad de hablar puede, en el polo contrario, producir actos criminales. Existen los mismos riesgos con la libertad de imprenta, pues puede emplearse para difamar tanto al honor del gobierno como al de los particulares. El

⁸² Ferrer Muñoz, *La Constitución de Cádiz ...*, op. Cit, pp. 130 - 134. Ahí se ofrece una reseña de los principales acontecimientos alrededor de la libertad de imprenta entre 1812 - 1814.

riesgo siempre está latente, pero vale la pena afrontarlo y someterlo al arbitrio de la ley, pues las ventajas son muy superiores para el bienestar de todos; de lo contrario lo más probable sería que la nación se quedase en el atraso y la ignorancia.

La libertad de imprenta permitía el establecimiento de una nueva relación entre gobernantes y gobernados, pues ahora éstos podrían vigilar y dar a conocer las acciones de aquéllos, particularmente las que no favorecían los intereses nacionales: “Cuando en las instituciones del gobierno existen defectos reales es una ventaja para la nación el que se sepan. Por lo tanto, manifestarlos por medio de la imprenta no es un delito contra el gobierno.” Refiriéndose en especial a la burocracia, el autor del folleto sostenía que la observación que pudiese ejercer la sociedad sobre los “agentes de gobierno”, era una virtud que fortalecería la salud de la nación. Si de alguna manera se demostraba que los agentes de gobierno no estaban ejerciendo sus facultades para los propósitos propios de su cargo, y al contrario, estaban actuando conforme a sus intereses particulares (es decir, estaban atentando contra la probidad pública), entonces era necesario que sufrieran las sanciones pertinentes, comenzando con la denuncia ante la opinión. Pero la denuncia, al ser el comienzo de una discusión pública, requería estar bien fundamentada:

“Sobre el punto de *probidad pública* se debe notar que siempre que haya sido quebrantada por un agente de gobierno, es de la mayor importancia que el hecho no quede oculto. La facilidad de hacerlo saber por medio de la imprenta, es una de las ventajas que de ella puede sacar la sociedad. Las faltas de *probidad pública* son delitos que están bien definidas, y que naturalmente admiten prueba”.⁸³

En la idea del autor del folleto, los ciudadanos estaban dotados de esta nueva facultad, la de evidenciar las faltas de los agentes de gobierno en beneficio de la nación, gracias al ejercicio de la libertad de imprenta. Pero a esta nueva

⁸³ *Bienes y males de la libertad de imprenta*. México. Reimpreso en la oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros. pp. 2 - 3.

facultad correspondían nuevas responsabilidades; hacer un uso correcto y bien intencionado de ese nuevo derecho público era una obligación para todos los escritores. Si por el contrario, se ocupaba para denostar la persona de particulares o el prestigio y autoridad de ciertas instituciones, entonces los autores de escritos podrían ser legítimamente sancionados: tal era la función de las juntas de censura.

Las ideas vertidas en *Bienes y males de la libertad de imprenta* aparecen repetidas en muchas de las piezas de la época, ya fuesen para afirmar el derecho de los ciudadanos a expresarse y señalar a los gobernantes el rumbo a seguir, o para recordar a los escritores que sus producciones tenían que ser moderadas, prudentes y bien intencionadas, conforme al uso de la buena razón. Pero la calidad de la mayoría de estas piezas dista mucho de la del folleto que estamos citando. Éste consiste en una clara y ordenada exposición de los principios en que se funda el uso de la libertad de imprenta en una nación, mirando sus diversas implicaciones, tanto las positivas como las negativas, valorando los riesgos y proponiendo mecanismos para limitar las desventajas de su aplicación. El autor consiguió establecer en su disertación un equilibrio entre derechos y obligaciones muy acorde con los principios del orden republicano enunciados por los teóricos de la época. En cambio, gran parte de las piezas en la folletería de 1820 se caracterizan por tomar como bandera de la causa que se estuviese defendiendo, ya fuese la parte de los derechos o la de las responsabilidades, haciéndolo además de una manera categórica, a veces beligerante, para alzarse sobre sus adversarios en los duelos impresos que frecuentemente se realizaban. Sin embargo, no faltaron voces que, siguiendo la aspiración al equilibrio presente en *Bienes y males de la libertad de imprenta*, exhortaban a su uso responsable, pero comprometido con los nuevos valores constitucionales.

Difusión de los impresos

La extraordinaria cantidad de folletos publicados durante 1820 puede entenderse en buena medida si se considera que en la Nueva España ya se tenía la experiencia de los dos breves periodos de libertad de imprenta. Lo ocurrido entonces sirvió para crear el clima de efervescencia por la publicación de impresos de ese verano de 1820. Algunos polemistas ya se habían ganado fama y prestigio desde entonces, particularmente José Joaquín Fernández de Lizardi, conocido desde 1812 como *El Pensador Mexicano* por el título que le dio a una de sus publicaciones.⁸⁴ Casi todos los escritores optaban por permanecer en el anonimato y escribir bajo algún seudónimo, salvo unos pocos que ya habían ganado cierto prestigio desde los años anteriores y que mantenían una activa participación en el medio como el mismo Fernández de Lizardi o el fraile Mariano Soto.

En los primeros meses de 1820 se importaron folletos impresos en España que provocarían grandes polémicas en el virreinato, como fueron *El Amante de la Constitución* y *Pan y Toros*, piezas que debieron de ser conocidas en los ambientes de mayor ilustración antes de la emisión del bando del 19 de junio, pues el público y los escritores novohispanos ya estaban muy familiarizados con ellas para ese momento. *El Machacacarreta* alcanzaba a notar, para finales del año, que la libertad de imprenta había producido un cambio en la opinión de la gente sobre estos folletos, aludiendo a que ya había pasado algo de tiempo desde que se conocieron por primera vez en la Nueva España:

“tantos papeles impíos, y libertinos como han salido en estos últimos días, como por ejemplo la primera y segunda parte del amante de la Constitución, que al principio causó tanto horror aun á los mas corrompidos

⁸⁴ Fernández de Lizardi fue el escritor más renombrado de su tiempo. Uno de los pocos que firmaban sus piezas y que era conocido públicamente. Por eso la ciudadanía dirigía sus impresos a él con mucha frecuencia. Sobre su actividad publicitaria véase Manuel Ferrer, op. cit., pp. 69 - 73; Francisco López Cámara, op. cit., pp. 246 - 250; y Torcuato S. di Tella, op. cit., pp. 90 - 92.

y que ahora por haberse ya demasadamente familiarizado no causa la misma sensación.”⁸⁵

Por tanto es muy probable que la lectura de los papeles importados de la península fuese cosa común desde antes del mes de junio, y que los novohispanos aprovecharan la oportunidad para escribir tan pronto como se les presentó. Como un indicador de la rápida proliferación de folletos inmediatamente después de que se emitió el bando del 19 de junio, encontramos la propuesta del *Proyecto de la Sociedad Pública de Lectura* que publicó Fernández de Lizardi el día 22 del mes siguiente. Según el Proyecto, se iba abrir una accesoria en la calle de Cadena en donde estarían disponibles al público todos los papeles que habían salido a la luz y los que se siguiesen imprimiendo desde ese momento. Por el pago de un real, las personas podrían consultar todos los papeles que gustasen, con sólo el compromiso de cuidarlos y evitar maltratarlos. El público usuario tendría además la opción de quedarse a copiar los que fuesen de su interés, a la manera en que se hace en una hemeroteca. Las ventajas eran evidentes: siendo tanta la cantidad de folletos que aparecían día con día, la clientela podría mantenerse informada, al mismo tiempo que se fomentaría el gusto por la lectura y el consumo de estos productos impresos, como lo justificaba ante el posible reproche que pudiesen presentar algunos impresores y escritores, ya que aquel “que lea el papel y le guste, hará por comprarlo cuando pueda; mas aunque en efecto cayeran en algo las ventas, se debe tolerar esta falta por el provecho general que resulta de su pública lectura”.

Cuando se emitía un folleto interesante, parece que las ventas podían ser altas y reportar ciertos beneficios económicos tanto para el autor como para el impresor. El mismo Fernández de Lizardi reconocía que la venta de sus panfletos le ayudaba en su economía personal, pero también afirmaba que lo importante era difundir la ilustración que proporcionaban los impresos: “Yo soy

⁸⁵ *El Machacarreta ó defensa de un Carmelita en carta de un amigo á su corresponsal*. Puebla.

escritor y tengo alacena de papeles y por lo mismo, si se verifican las pocas ventas, lo debo resentir primero y con doble motivo: pero estamos en el caso de ser útiles á nuestros semejantes, prefiriendo el bien público al privado.”⁸⁶ En algunas piezas del mismo año se hace referencia al proyecto de Lizardi. En *Tambien al berdugo azotan*, se presenta una crítica a ese proyecto por que en consideración del autor, con él se “pretendía arruinar todos los puestos de papeles públicos” y a los mismos autores. También se hace ahí una mención a un supuesto conflicto o discusión entre Lizardi y Mariano Ontiveros, impresor que se encargaba de la publicación de los trabajos de aquél, por el mismo motivo.⁸⁷ El proyecto del *Pensador* no prosperó, pero es un indicador de la euforia que se vivía en ese verano de 1820 por la publicación y lectura de estos papeles; desde el primer mes en que se reinstaló la libertad de imprenta, el fenómeno de circulación de folletos era considerable y ocupaba vivamente el interés del creciente público lector. Otro testimonio sobre el entusiasmo de esos días se encuentra en el papel titulado *El abogado Lego*, publicado el 30 de agosto, donde su autor externó su beneplácito ante la situación que estaba imperando en aquel momento, a la vez que mencionaba algo sobre la variedad de temas que se estaba tratando:

“Muchos y buenos papeles estan saliendo todos los dias, desde que se publicó la libertad de imprenta, ya reclamando los derechos de los ciudadanos, ya pidiendo el cumplimiento del Sagrado Código constitucional y declamando contra esos malvados serviles, y hasta han hablado acerca de que se les debe de dar el tratamiento de Don á los cómicos”⁸⁸

La población alfabetizada en la Nueva España era poca, y el círculo de lectores de estos impresos, aunque muy entusiastas y asiduos a las novedades que se reportaban día con día, debió comprender a una porción pequeña de la

Imprenta Liberal. 3 de noviembre de 1820.

⁸⁶ J.F.L., *Sociedad pública de lectura, por el Pensador Mexicano*. México. Oficina de D. Juan Bautista de Arizpe. Julio 22 de 1820. 4p.

⁸⁷ Chirrión, El, *También al berdugo azotan*. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.

⁸⁸ J.C.U., *El abogado lego*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 30 de agosto de 1820.

población. En principio lo razonable sería pensar que los contenidos de la folletería quedaban dentro de esta élite de lectores, pero hemos encontrado un testimonio que resulta interesante, donde se propone que también la gente pobre y analfabeta participaba de las noticias y discusiones impresas.⁸⁹ En la pieza titulada *Pulque para el reboltijo del Padre Soto* (en donde un escritor anónimo hace mofa de los folletos escritos por el fraile dominico Mariano Soto) se describe un diálogo imaginario entre una criada y su patrón. En el relato, la criada escucha en la calle lo que grita un vendedor de folletos, algo sobre un fraile conflictivo, y quedándose con la curiosidad, va a comentar el asunto con su comadre. Ésta, también analfabeta le pregunta a su marido, que sí sabe leer, de qué trataba la pieza en cuestión; él ya lo había leído y le explica que es la respuesta presentada por un hábil polemista, en contra de lo escrito por el fraile. Después de la explicación, la criada y su comadre ya están al tanto no sólo del contenido del folleto que aquélla escuchó anunciar, sino de toda la polémica sostenida en una serie de papeles publicados anteriormente, y hasta se dan el lujo de elaborar sus propias opiniones (las cuales resultan desfavorables al P. Soto). Así, la criada queda tan bien informada del asunto, que ya puede entablar un diálogo con su patrón en el que ambos hacen reflexiones sobre la función social del clero regular y sátiras en contra del fraile.

El contenido de la pieza es un recurso humorístico para atacar a ese personaje y apoyar a sus adversarios, pero entre las situaciones que reproduce es probable que algunas se hayan ajustado a realidades cotidianas. La existencia de un público no alfabetizado que tenía acceso, por medio de los gritos de los vendedores en la calle, a los encabezados o títulos de los folletos y a una parte de

⁸⁹ El segmento de la población de la Nueva España que recurría con frecuencia a la lectura de impresos debió de ser pequeña, pero iba más allá de los círculos académicos y de profesionistas. Monelisa Perez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII*, op. cit., p. 98, señala que algunas obras impresas censuradas por la Inquisición referentes a política y filosofía circulaban desde la década de 1790 "entre particulares de clase media, cocineros, peluqueros, etc." lo cual indica que el medio social recibía estas lecturas cada vez con mayor interés.

las noticias y de los duelos impresos, es un hecho factible, así como que fuese común una vía de comunicación verbal entre lectores y analfabetos en la que aquéllos complementarían la información que éstos tenían sobre lo que se estaba publicando. En todo caso también es probable que esta participación social de lo impreso más allá de los límites de la alfabetización se restringiera principalmente al ámbito de las noticias y de los aspectos más superficiales de las polémicas, mientras que los contenidos de mayor complejidad solamente fueran atendidos por el público que poseía cierto grado de educación.

En la misma folletería se pueden encontrar datos sobre la distribución y venta de los papeles. Son varias las piezas en donde los autores comentan cómo fue que se despertó su interés por adquirir un ejemplar de los que se publicaban: el pregón de los vendedores callejeros. Por ejemplo, las referencias que aparecen en *Censura de un ciudadano* nos hacen pensar que ésta era la forma más común de su distribución, al menos en la ciudad de México. Ahí se describe cómo los vendedores, al parecer muchachos de corta edad, iban gritando por las calles los curiosos títulos de las piezas hasta llamar la atención del público que transitaba por la ciudad. Según el relato del autor, un muchacho iba anunciando una pieza titulada *Primer cuartazo al Fernandino Constitucional*, que consistía en una impugnación de Fernández de Lizardi al conocido y controvertido *Fernandino Constitucional*, folleto que había causado molestias entre muchos de los lectores. En este caso, el *ciudadano* confiesa que se decidió a comprar la pieza atraído por su carácter polémico y porque entendía que Fernández de Lizardi era uno de los escritores más populares y atractivos para el público.

Es frecuente encontrar referencias de este tipo, pues la gente gustaba de comentar los principales acontecimientos del momento, y resulta que el mismo fenómeno de circulación de impresos era uno de los que más estaba llamando la atención de todos. Como veremos más adelante, la opinión se encontraba dividida, pues algunos hallaban provechosa la realización de tantos papeles, mientras que

otros se preocupaban por que lo dominante era la baja calidad de los escritos. Desde el comienzo de la libertad de imprenta se realizaron duelos impresos, en donde lo asentado en los papeles era discutido por uno o varios impugnadores, que a su vez podían ser contestados por el autor de la primera pieza o eventualmente por otro que entraba a formar parte de la discusión. Así, las disputas se extendían en varias piezas, en donde los escritores utilizaban recursos como la ironía, la sátira y la comicidad.⁹⁰ Durante el verano de 1820 el público se fue interesando por los duelos impresos y los títulos extravagantes eran la forma más eficaz que encontraron escritores y editores de mantenerlo al pendiente.

Los impresos se leían en muchos sitios del virreinato. A Puebla, su segunda ciudad en importancia, llegaban copias de los folletos impresos en México y algunos escritores residentes en esta ciudad se animaron a intervenir en las polémicas de la época. En Guadalajara también se consumía la producción que llegaba de la capital del virreinato, pero la política del intendente de la ciudad impidió que se aplicara la libertad de imprenta en esa ciudad.⁹¹ En el informe del fiscal Odoardo, encontramos otros datos sobre la distribución de los papeles, al entender del funcionario, bastante extendida por toda la Nueva España:

“Lo mismo que sucede en Méjico, se repite en las capitales de provincia y con mayoria de rason en las cabezas de partido y otros pueblos inferiores, en que es mayor la ignorancia de su vecindario, y menor la representacion de sus justicias. A ellos llegan los papeluchos de pliego y medio pliego con doctrinas sediciosas que lisonjean su inclinacion, y como parten sin correctivo de la residencia del gobierno, toman ocasion de esa circunstancia los tinterillos de los pueblos, para alucinarlos y persuadirles,

⁹⁰ Entre los escritores que mantenían más confrontaciones de este tipo hemos encontrado a Fernández de Lizardi y al P. Mariano Soto, en este y el siguiente capítulo se citan varias de las piezas en donde se les menciona. Carlos María de Bustamante comentó que “las lides literarias derivaban penosamente hacia lides personales e injuriosísimas.” Citado en Ferrer Muñoz, *La Constitución de Cádiz ...*, op. cit., p. 145.

⁹¹ J.N., *Predicar en Desierto, Sermón Perdido*. México. Oficina de J.M. Benavente y Socios. 1820.

que en esos proyectos están conformes las primeras autoridades del reino.”⁹²

Según el testimonio de Odoardo, una de las consecuencias de la fiebre por la lectura de folletos fue la proliferación de escritores, incluso en las ciudades pequeñas y pueblos. Los escritores locales a través de sus propios impresos hacían publicidad a los llegados de México o de Europa. Sobre el alcance de la distribución de estos materiales hay testimonios que reportan que las producciones americanas se reproducían en Europa y llegaban al público de aquellas latitudes. Al respecto hemos encontrado referencias en dos folletos donde se exhortaba a los escritores mexicanos a mejorar la calidad de sus papeles, haciéndoles notar que era una obligación mostrarle a los españoles europeos que contaban con la capacidad de escribir con calidad y con ilustración. La primera de estas referencias viene en *Carta confidencial sobre los papeles del día*, donde su autor se quejaba de algunas piezas escandalosas y mal escritas, y le recordaba a la comunidad de escritores mexicanos que había que tener presente que en Europa se tenía la idea de que los nacidos en América eran inferiores en inteligencia y en educación, por tanto:

“Los papeles del día serán la medida de la ilustracion: tiempo es de hacer conocer á la Europa, que la decantada degeneracion de la especie humana en este hemisferio ha sido una quimera abortada por las pasiones mas viles; y que somos hombres capaces de entrar en paralelo con las naciones mas heroicas y sábias, porque nuestros defectos han venido de causas accidentales que se van á remover [...] ¡Que desgracia que el *Fernandino Constitucional*, su *Palinodia*, el asqueroso diálogo del *Cafetero* y otros semejantes llegue á la Europa culta! Si yo hubiera estado en esa capital aunque con detrimento de mi bolsillo, habria recogido todos los ejemplares de tan peregrinas producciones para darles un destino ... no sé que hubiera hecho con ellos”.⁹³

⁹² Citado en Lucas Alamán, op. cit, pp. 46 - 47.

⁹³ Americano, El, *Carta confidencial sobre los papeles del día*. México. Oficina de D. Juan Bautista de Arizpe, 1820

El segundo testimonio aparece en *El Ignorante á los sabios*, pieza en la que se propone la existencia de un activo intercambio de ideas mediante la vía de los impresos, que supuestamente existía entre la península y el virreinato, y que debía ser un estímulo para que los escritores hiciesen lo mejor posible su trabajo:

“Como el Amante á la Constitucion se imprimió en Madrid, y llegó hasta nosotros, así llegará hasta Madrid lo que vosotros digais, sabios: hablad en favor de nuestra religion á fin de que allá vean que esta se haya mas bien fundada entre los que la aprendieron, que entre los que la enseñaron, y que los beneficios que recibimos como haber jurado el Rey y nosotros la Constitucion, los recibimos de Dios”.⁹⁴

Al notable incremento en la producción de materiales impresos acompañó, además del correspondiente incremento en el interés del público por su lectura, la inquietud de muchos individuos por ingresar al sector de los escritores de la época. En diversos folletos los autores explican cómo fue que les nació la preocupación por escribir, cuáles fueron las motivaciones que tuvieron para tomarse un tiempo, plasmar mediante la pluma sus opiniones y hacer el gasto necesario para que una imprenta editara sus materiales. Aunque restringida a un pequeño segmento de la población, la fiebre por imprimir era contagiosa y se transmitía ávidamente en ese 1820. Participar mediante la lectura y, en segunda instancia, mediante la escritura, de las ideas y polémicas que estaban en boga significaba ingresar a un estamento privilegiado de la sociedad mexicana. En el folleto *El Moledor constitucional* el autor nos proporciona una imagen de esta dinámica que involucraba a individuos como él con el mundo de lo impreso:

“A pocos días (del restablecimiento constitucional) me mandó un amigo varios impresos de la capital. Leolos y repentinamente me viene á la cabeza el proyecto de escribir tambien: pues aunque estoy retirado en el campo, alla en tiempo de entonces frecuenté las aulas, y conservo aficion á la lectura, que por una parte suele distraer mis soledades, y por otra me

⁹⁴ E. I., *El Ignorante á los sabios*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 12 de julio de 1820.

proporciona una sociedad, que de algun modo contrapesa la grotesca á que está uno condenado fuera de la Corte.”⁹⁵

La pieza aquí citada fue publicada en Puebla el 6 de agosto, a menos de dos meses de que se restableciera la libertad de imprenta, y el autor ya hace referencia a un número importante de papeles publicados. Es interesante la relación que el autor establece entre la lectura de folletos y la pertenencia a una “sociedad” que trasciende distancias y entornos. Está dirigido al *Pensador Mexicano*, el panfletista de más abolengo de entonces, cuya fama en este ámbito se había comenzado a gestar desde 1812. Algunos neófitos en los asuntos de la escritura preferían dirigirse en general a la opinión pública, y otros a algún autor conocido, siendo Fernández de Lizardi al que se recurría con mayor frecuencia.

Es el mismo caso que encontramos en *La Ciudadana al Pensador Mejicano*, pieza que llama la atención por estar firmada por una mujer, aunque de manera anónima. Tomando la representación de las inquietudes de las de su género, la autora comienza con una aclaración contundente: “Me parece que tambien á nosotras las mugeres nos debe comprehender la libertad de la prensa, pues aunque pese a ciertos señores, gozámos de la facultad de discurrir”. Luego se detiene a explicar por que se dirige a Fernández de Lizardi y con qué fines:

“Determinada ya á escribir, no dudé un punto en la eleccion del sujeto á quien me habia de dirigir [...] quiero ocupe la atencion de V., proponga en público dichos males con la gracia que le es característica, demuestre sus causas, y al mismo tiempo indique los remedios que halle por mas oportunos”

Los males a los que se refería la *Ciudadana* eran problemas de administración urbana, como los derivados de la venta de licor en las vinaterías en días festivos, los préstamos con intereses que hacían los tenderos, la higiene de las calles y la circulación de animales de carga en medio de la ciudad; para todo eso

⁹⁵ E. M.C. , *El moledor constitucional, al Pensador Megicano*. Puebla. Oficina del Gobierno. Agosto 6 de 1820.

solicitaba al Pensador que formulara algunas soluciones que sirviesen al gobierno para que éste luego emitiera bandos sobre tales problemas. Para redondear su escrito, la autora justificó los motivos de su breve pero sustanciosa disertación de acuerdo a los principios de la libertad de imprenta y del nuevo orden constitucional, sintiéndose afortunada de tomar parte en el proceso de discusión pública:

“De esta manera llegarán a oídos de los sabios que nos gobiernan (que no pueden saberlo ni verlo todo), tendrá efecto uno de los principales objetos de la libertad de imprenta, y llegará al colmo de la gloria que se ha merecido, y yo lograré la satisfacción de haber contribuido en algo á estos tan interesantes fines.”⁹⁶

Otros autores defendían el uso que muchos estaban haciendo de la libertad de imprenta como una necesidad para defender sus convicciones constitucionales y así brindar un importante servicio a la Nación, a pesar de que se toparan con el descrédito y la indiferencia por parte de sus conciudadanos, o incluso se enfrentaran peligros de otro tipo. Por eso, el *Machacacarreta* elogiaba a quienes por “decidido amor a la patria se han empeñado (aun con peligro de sus vidas) á hacer que aquí se plantifique en un todo aquella preciosa carta.” La idea, impregnada con una buena dosis de dramatismo, tomaba como referencia el caso del arresto que se hizo al folletista Rafael Dávila por publicar una pieza en donde se criticaba al virrey Apodaca.⁹⁷ En *Predicar en Desierto* también hay una defensa a Dávila, y además una explicación a la gente sobre cuales eran los anhelos que movían a los folletistas, concretamente de los liberales, y las penalidades a las que se veían sometidos por su actividad:

“¿Quereis veros delatados y andar en contestaciones, que pongan á vuestras familias en zozobra? Lo mejor de los dados es no jugarlos: quedaos

⁹⁶ La Ciudadana, *La Ciudadana al Pensador Mejicano*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

⁹⁷ *El Machacacarreta ó defensa de un Carmelita*, op. cit.

con vuestras reflexiones dentro de casa, porque al cabo de nada han de servir aunque las deis á la prensa, y os gritaran los muchachos: que predicar en desierto es sermón perdido”.

El arresto de Dávila servía como bandera para muchos escritores, que a partir de ese momento habían conseguido un héroe que encarnaba las supuestas penalidades por las que tendrían que atravesar aquellos empeñados, mediante el uso de las imprentas, en “remediar los abusos, [procurar] que se cumpla el Espíritu de la Constitución, el arreglo de la sociedad, mejorar las costumbres, engrandecer y prosperar la nación”. En *Predicar en Desierto* se afirma que a los escritores se les tachaba de ser malos ciudadanos, pero ellos tenían la convicción de ser lo contrario: patriotas agradecidos, moderados y cristianos; sus intenciones eran buenas, pero el ambiente les era adverso, la libertad en el virreinato no terminaba de establecerse, estaba siempre a medias y abundaba la ignorancia. Sus impugnadores carecían de la caridad cristiana y se ensañaban en su contra. Por lo tanto no había fruto, y lo único que restaba a los folletistas era sufrir con paciencia y confiar en la grandeza de su causa.⁸

Los folletistas liberales tenían delante de sí la misión de defender la Constitución al tiempo de difundir sus nobles principios y contagiar a sus conciudadanos en su devoción por el nuevo sistema. Manuel Ferrer considera que esta empresa chocó con la indiferencia de la mayoría de la población y el abierto rechazo a algunas reformas desprendidas de la Constitución, como la eclesiástica. La hiper producción de folletos, principalmente liberales, habría sido un esfuerzo por modificar tales percepciones en la sociedad, pero sin mayor fortuna.⁹ Los escritores se esmeraban en dirigir la opinión de los ciudadanos hacia la comprensión de los asuntos políticos, y esa es la razón por lo cual la inmensa

⁸ J. N., *Predicar en Desierto. Sermón Perdido*. México. Oficina de J.M. Benavente y Socios. 1820.

⁹ Manuel Ferrer, en *La Constitución de Cádiz ...*, op. cit., pp. 41 - 42, comenta que los autores de folletos no representaban la opinión, mas bien, “han de ser contemplados como apóstoles de las nuevas ideas que, consientes del rechazo popular, se empeñaban a

mayoría de los folletos trata tales cuestiones. La libertad de imprenta, se quejaban algunos, estaba destinada a ilustrar a la nación con diversos temas provechosos, entonces, ¿por qué el monopolio del tema político?. *El Americano Y.O.S.* contestó a esas impugnaciones, explicando que era primordial el difundir los principios políticos en la población, pues sin estos los demás conocimientos no podrían afianzarse, además de que era urgente extirpar la cizaña sembrada por los enemigos de la libertad durante los años del despotismo, en referencia al periodo en que se suprimió la Constitución:

“Quisieran algunos, que sepultando en eterno todo lo pasado, nada se escribiera en favor ni en contra de estas materias, y que los sábios ocuparan sus plumas en ilustrar á sus conciudadanos sobre la agricultura, industria, comercio y demas ramos de utilidad pública. Esta pretensión, si es parto de la sencillez, merece disculpa; pero si se advierte el resultado que debe producir, oculta un proyecto de la mas profunda y refinada malicia. Por seis años se han inculcado al pueblo las máximas mas perjudiciales en orden a la constitución y demás instituciones nuevas y ahora se quiere que dejando intactas las malignas persuaciones, que tan hondas raices echaron, se guarde un afectado silencio por amor a la paz [...] De otra suerte querer hablar de comercio é industria, cuando lo esencial del edificio está minado y amenazado ruina, es edificar sin cimiento y alucinar al público con ideas platónicas”.

Para el *Americano Y.O.S.* no podía existir ni paz ni engrandecimiento de la nación sino imperaban previamente la justicia y la verdad. A muchos escritores liberales el nuevo sistema político les permitía defender sus convicciones de manera pública, ya sin el problema de la censura que anteriormente tenían que enfrentar. Ahora quedaba convencer a los lectores de que, más allá de ciertos prejuicios, la Constitución traería muchos bienes para todos. Por eso era valioso el conocimiento de las ideas políticas modernas, incluso las de personajes que se habían convertido en sinónimos de maldad y odio a la religión, como los enciclopedistas franceses. Ya no había porque ocultar las fuentes del pensamiento moderno que estaba llegando a la Nueva España, y era conveniente que los lectores empezaran a desprenderse de temores infundados. Por ejemplo, algún

fondo en una campaña propagandista tan entusiasta como escasa en resultados”.

folletista se animó a presentar una breve defensa pública de los textos de Rousseau y de Voltaire:

“Las impiedades y contradicciones que encierran algunos de sus escritos, en nada perjudican á los verdaderos principios de política y legislación, ni á las sanas máximas de educación y de moral que se hallan esparcidas en ellos, y que se han adoptado con ventaja en toda la Europa, hasta en la misma capital del Sumo Pontífice”.¹⁰⁰

Preocupación por el ambiente creado

Junto a las voces satisfechas y entusiasmadas por lo que estaba pasando en cuanto a la proliferación de folletos, y al incremento en la participación social en su escritura y lectura, en la misma folletería de este año hemos encontrado varias piezas impresas en las que sus autores externaron su preocupación por lo que estaba pasando. En principio, porque veían que los escritores se estaban alejando de los principios para los que fue hecha la libertad de imprenta, pues la utilizaban con fines diferentes y la mayoría de los folletos no contribuían ni al bienestar de la nación ni a la ilustración de los ciudadanos. En la visión de Lucas Alamán, recogida algunos años después en su *Historia de México*, de 1852, el efecto dominante que arrojó del restablecimiento de la libertad de imprenta fue negativo, pues los autores sólo conseguían perturbar a los espíritus de aquella época y diseminar ideas sediciosas:

“... los folletos que cada día se publicaban en uso de la libertad de imprenta, con los títulos mas extraños y en los cuales, en el estilo mas propio para hacer impresion en el pueblo, se le excitaba á la revolucion, se reclamaba contra la conquista y los horrores de ella [...] Reimprimíanse ademas y eran leídos con empeño todos los papeles que se publicaban en el mismo sentido en España [...] El gobierno no podia conseguir que se castigase á los autores de estos papeles sediciosos, porque la junta de censura, compuesta de

¹⁰⁰ M. D.B., *Un Bosquejo de los fraudes, que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra santa religión*. Palma de Mallorca, 1813. Reimpreso en México. Oficina de D.J.M. Benavente y Socios. 1820.

individuos nombrados por las cortes y que profesaban las mismas opiniones que los escritores, los declaraba absueltos, y si alguna vez los condenaba en la primera calificación, en la segunda los absolvía completamente".¹⁰¹

Lo que encontramos en esta opinión de Alamán es el sentir de quienes no veía bien cómo se estaba utilizando la libertad de imprenta por la mayoría de los escritores de la época, y la incapacidad o indiferencia de las autoridades en limitar lo que consideraban un uso inapropiado y pernicioso de esa libertad. Otra crítica que hizo Alamán fue en contra de la baja calidad con que se estaban haciendo estos escritos: "todas estas producciones eran tales, que hoy no se pueden leer sin avergonzarse: algunas sin embargo como *La Chanfaina se quita*, escrita por el Lic. Azcárate, eran de personas capaces de escribir mucho mejor."¹⁰²

La preocupación por la calidad y la manera en que la mayoría estaba escribiendo fue compartida por otros durante este mismo año. En este sentido, una crítica bastante puntual a la situación en boga fue la presentada en el papel titulado *Sobre el abuso de la libertad de imprenta*, de autor anónimo. Ahí, se comienza recordando que los fines de aquella eran "ilustrar a la nación, refrenar el despotismo, y hacer conocer al gobierno la opinión pública", pero en cambio "se ha hecho servir á los odios, rencores y venganzas, ó á lo menos al interes y grangeria". Lo que con mayor frecuencia se podía encontrar, eran ataques en contra de individuos y de instituciones a partir de razonamientos pueriles y del interés por el lucro, pues entre más llamativos y extravagantes fueran los títulos, mejores eran las ventas. El efecto en la sociedad era pernicioso, pues tales opiniones se estaban vendiendo al público "como sentencias y dogmas políticos, de que resulta imbuir en errores a muchos del pueblo, y aun hacer vacilar á algunos gobernantes sobre si será semejante juicio el sentir comun". Aquí se tiene la preocupación por un público poco educado y acrítico, personas que "al ver

¹⁰¹ Lucas Alamán, op. cit., p. 45.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 46.

cualquier especie de letra en molde la dan por asentada”; a éstos los denomina como los “ignorantes del pueblo” que, por su misma falta de luces, quedaban a la merced de las falacias, torpezas y razonamientos simplistas de los malos escritores.

Es interesante notar que con la anterior categoría el autor no se estaba refiriendo a la población mayoritaria y analfabeta, sino a un sector de lectores que carecía de la formación intelectual necesaria para discernir sobre la calidad de los impresos. De hecho, estas carencias eran compartidas por los folletistas; los malos escritores eran víctimas de su propia ignorancia, y el autor se lamentaba de que los realmente capacitados para escribir no lo estuvieran haciendo. Pero después de todo quedaba otra alternativa; era lícito para cualquiera el escribir mientras se esforzara por hacerlo bien y con honestidad, tanto de tipo moral como intelectual:

“Procédase, pues, con meditación y estudio y consúltese a los sabios. No lo es quien piensa de este modo descansando en sus propias luces, y tenemos varios entre nosotros con quienes consultar. Si en cualquiera asunto nos preparamos para hablar, pensamos, inquirimos, leemos y preguntamos ¿por que no lo hemos de hacer para imprimir nuestros escritos?”¹⁰³

En el ya citado *Censura de un ciudadano* hay otra llamada de atención contra la situación prevaleciente. La opinión del autor se resume en lo siguiente: era provechoso que se escribieran y publicaran todo género de ideas, pero el modo de hacerlo no era menos importante, y éste tenía que estar marcado por la moderación y el buen gusto. Estos comentarios iban destinados a Fernández de Lizardi, pues en su folleto *Primer quartazo*, que supuestamente tenía la intención de censurar las torpezas y desatinos del *Fernandino Constitucional*, el autor encontró que la crítica estaba tan mal formulada como la pieza criticada, pues en ambos folletos sobran emociones y exasperación, y faltaban argumentos bien defendidos. Después de haber leído la pieza del *Pensador*, dice que estuvo de acuerdo con las ideas de fondo, pero no con la forma en que se expusieron:

¹⁰³ *Sobre el abuso de la libertad de imprenta*. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820..

“quede admirado al ver las iniciales de mi amigo el antiguo Pensador: digo amigo, pues aunque no le conozco ni de vista, le soy un tanto aficionado porque me han gustado algunas de las ideas de este *sabio desgraciado*. Confieso á vmds. que algo se lisongé mi amor propio mirando ya confirmada mi opinion, y sentia únicamente que el Pensador empezara con cuartazos la campaña literaria”

Terminaba exhortando a los dos escritores a ya no tener “las cabezas calientes”, a que mejor se serenaran y a que ya no difundiesen *ideas antipolíticas*; y a la sociedad en general la convocaba a la moderación, la unión y la fraternidad.¹⁰⁴ Fernández de Lizardi era un polemista reconocido por la calidad de su prosa y de su pensamiento; así como en muchos folletos se reconocía la importancia de su labor, en otros se le criticaba por no responder a las expectativas que el público tenía de su producción y, de cierta forma, por defraudarlo. En *Tambien al berdugo azotan* se le critica por el bajo perfil que había presentado *El Conductor Eléctrico*, periódico que Fernández de Lizardi publicó desde el restablecimiento de la libertad de imprenta y que aparecía varias veces al mes. El autor del folleto se quejaba de que después de 21 números de la publicación, ésta se había alejado de los fines y temáticas que el *Pensador* había ofrecido a los lectores cuando comenzó a distribuirse: “[había dicho] que nos explicaría algunos capítulos de la Constitución y insertaría poesías agradables, conduciéndonos eléctricamente de este modo por el camino de la ilustración al de la perfecta felicidad”, pero al contrario, los 21 ejemplares se habían ocupado en “meterse en críticas y trazar cuestiones que molestan y no son útiles á la sociedad”. Por eso le censuraba públicamente: “en esto ha faltado vd. completamente”.¹⁰⁵

El Conductor Eléctrico trataba también sobre temas religiosos y era uno de tantos medios por los cuales se vertían críticas en contra de la conducta de los eclesiásticos y de algunos vicios dentro de la Iglesia. En realidad eran muchos los folletistas que hacían críticas similares e incluso más viscerales en algunos casos,

¹⁰⁴ Ciudadano, *El, Censura de un ciudadano*. México. Imprenta de Arizpe. 1820.

pero sus escritos eran anónimos y, en cambio, la identidad del *Pensador* era conocida por todos. La apertura del debate religioso en la Nueva España y la posibilidad de que laicos estuviesen juzgando a los clérigos no dejó de afectar la susceptibilidad de muchos en aquel momento. Uno de los escritores alarmados por esa situación inédita le escribió a Fernández de Lizardi con el fin de persuadirlo sobre lo que estaba haciendo. Le daba la razón en que había algunos religiosos de conducta reprobable pero eran los menos, mientras que los folletos hacían creer a la gente que la mayoría del clero estaba corrompida. Nuevamente se presenta la figura de un pueblo ignorante al que los impresos lo estaban confundiendo, y que podía crearse un juicio equivocado sobre sus ministros religiosos:

“amigo mio, aunque es cierto en rigurosa lógica, que de puros particulares por muchos que sean, no se puede sacar una referencia universal; pero el pueblo al que usted escribe, aunque se compone de una parte ilustrada, y que puede discernir lo negro de lo blanco, pero tambien se compone de otra, que es la mayor, que no entiende de lógica, ni de precisiones escolásticas, y así de la multitud de sus particulares, tantos, tan repetidos y sin perdonar clase alguna, como vd. lo hace y ya tengo dicho, resulta un descrédito universal de todos los eclesiásticos.”¹⁰⁶

El grueso de la producción impresa de 1820 se puede adjudicar a autores simpatizantes de la Constitución y del liberalismo español. Muchos de ellos se asumían como liberales y tildaban a sus críticos y adversarios de serviles.¹⁰⁷ Pero entre quienes así mismo se llamaban *liberales* existían marcadas diferencias en su forma de escribir y en el modo de postular sus ideas. La preocupación por el

¹⁰⁵ Chirrión, El, *También al berdugo azotan*. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.

¹⁰⁶ Severo Censor, El, *Primera carta del Severo Censor al Pensador Mejicano*. México. Imprenta de D. Juan Bautista de Arizpe. 1820.

¹⁰⁷ El Severo Censor, en el mismo folleto, menciona algo al respecto, desde la perspectiva contraria a los liberales: “pues es costumbre corriente entre ellos, cuando se les ataca, impugna o censura, sustituir en lugar de razones, injurias, y tomándo el rábano por las hojas, notar á sus censores de anticonstitucionales y serviles acogiéndose á la sagrada égida de la Constitución, para intimidar así a sus adversarios y hacerles que callen y ellos puedan á salvo conducto injuriar y zaherir á los sagrados ministros del Santuario.”

ambiente creado procedía tanto de los liberales moderados como de los defensores del pensamiento tradicional; unos y otros estaban en desacuerdo con la baja calidad de la mayoría de los escritos y el tratamiento poco serio de las ideas políticas, que se presentaban de forma radical y poco ilustrativa (la frase *ideas antipolíticas* se usaba como referencia a tal manera de exponer la comprensión particular de la realidad). Un escritor que podríamos ubicar como “liberal moderado” escribió *La leva forzosa*, que pretendía ser una publicación periódica donde se iban a enjuiciar a los escritores que estuviesen haciendo mal uso de la libertad de imprenta. El autor se valió de algunos recursos comunes en la folletería de ese año: la sátira, el humor y la ironía. Por medio de personajes imaginarios que personificaban el ejercicio de la razón humana, presentaba un escenario metafórico en donde los malos escritores recibían su castigo:

“se ha creado una Ronda de policia constitucional, que se llamará La leva Forzosa, con solo el objeto de arrancar del seno de la sociedad cuantos vicios la infestan o infestaren con sus escritos, la cual saldrá dos ó tres veces al mes, aunque no en determinados dias, a perseguir y apresar todos los que hubiere á las manos para ponerlos arrestados á disposicion del Juicio Imparcial, quien les aplicará el condigno castigo.”¹⁰⁸

En cada ejemplar de *La leva forzosa* se enjuiciaban varios folletos que destacaban por su carácter controversial, pero finalmente se incurría en los mismos excesos que se criticaban. Entre los folletos donde se exhortaba a los escritores a hacer un uso atinado de la libertad de imprenta, notamos el interés de los autores por dejar en claro que no es que se estuviese enjuiciando el derecho que tenía la ciudadanía de ejercer aquella libertad, al contrario, su aspiración consistía en que se practicara racionalmente, para que así se alcanzarían los fines por los que tenía razón de ser. Uno de esos folletos, *Consejo a los escritores del día*, era una especie de recordatorio de la finalidad de la libertad de imprenta que, de acuerdo al art. 371 de la Constitución, consistía en “publicar ideas políticas en aras a la ilustración de la nación”. La misión de los escritores consistía básicamente en tres cosas:

“engrandecer a la nación con ideas políticas”, “tributar el homenaje debido á la religión” y motivar la obediencia a las autoridades.¹⁰⁹

Por el lado de los defensores del pensamiento tradicional, una de las preocupaciones principales surgió por que en los papeles se estaba criticando el orden religioso y social, y por tanto se estaba confundiendo a la población al proponer una visión heterodoxa del mundo, errónea y por supuesto perniciosa para todos. La confusión, la confrontación de ideas y el juicio que muchos se animaban a formular sobre las autoridades era el resultado de la circulación de panfletos: “¡Ese es el fruto de estos papeles juzgadores de todo, inspectores de la humana naturaleza, é interventores de cuantas acciones y sucesos se presentan á sus ojos!”. El *Teólogo imparcial*, seudónimo con el que escribía fray José de Bartolomé, encontraba peligrosa esa atribución concedida por la Constitución y que varios ciudadanos estaban ya ejerciendo. Sin cuestionar directamente la existencia de la libertad de imprenta, lo que hizo fue señalar el uso irreverente que estaban haciendo los malos escritores de ella, sobre todo cuando criticaban a las autoridades, tanto civiles como religiosas. No es que el autor estuviese a favor de pasar por alto los errores de las autoridades, pero juzgarlas olvidándose de su natural jerarquía, sin tomar en consideración el respeto que usualmente se les había tributado, equivalía a perder la concepción del orden social que había imperado hasta entonces. Por eso recriminaba, entre otros, al *Pensador Mexicano*, quien mediante su pluma embestía a cualquiera sin importar el lugar que ocupara en la sociedad: “para él lo mismo son los superiores que los inferiores, los ausentes y los presentes, los muertos que los vivos, los eclesiásticos que los seculares!”.¹¹⁰ El autor probablemente comprendía que detrás de todo estaba un nuevo modo de entender las relaciones y las jerarquías sociales, ya no como algo natural e inmutable, sino como una circunstancia susceptible de modificarse.

¹⁰⁸ Tocayo de Clarita, El, *La Leva Forzosa*, op. cit.

¹⁰⁹ J.V., *Consejo a los escritores del día*. México. Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramon. 1820.

¹¹⁰ *El Teólogo Imparcial*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

Los críticos del fenómeno de lo impreso en 1820 encontraban que los noveles escritores eran personas sin la preparación para escribir correctamente, que estaban dañando la cultura novohispana. Quienes realmente estaban calificados para emprender la tarea de ilustrar al pueblo con ideas útiles y políticas eran otros: los *sabios*, aquellos versados en la lógica, en el manejo del latín y en el estudio de los clásicos, de la filosofía y de la teología. Para unos, los *sabios* eran los eclesiásticos, quienes hasta el momento detentaban la hegemonía intelectual en la sociedad.¹¹¹ Quienes censuraban la baja calidad de los folletos, entendían que los *sabios* no aceptasen participar de esa moda; al ver que lo que estaba circulando era un cúmulo de ideas expuestas sin seriedad y alejada de las verdades tradicionalmente aceptadas, era comprensible que no quisiesen rebajarse al nivel de los demás folletistas. Tal era la interpretación del autor de *El tercer liberal a los bajos escritores*:

“Hasta ahora no han escrito mas que cuatro charlatanes, que no saben verdaderamente ni donde tienen las narices; y por ellos mentecatos ¿será justo padezca la reputacion de los muchos sabios que tenemos? Estos no han querido tomar la pluma, por no mezclarse en la basofia, y uno ú otro que la ha cojido, sus papeles han sido confundidos, y ni aun gritado por los endemoniados muchachos.”

A su entender, no se habían escrito cosas de provecho ni de utilidad para sus semejantes, sino puras bufonadas y los escritores, no contentos con eso, se habían enfrascado en duelos absurdos. Solo alarmaban al pueblo y llenaban de improperios al gobierno: “¿Ha habido alguno de vosotros, escritores de hombligo, que haya hablado de artes para fomentar la agricultura, planes para el comercio, ó

¹¹¹ Francisco López Cámara, op. cit., p. 281, propone que el clero había detentado hasta ese momento el monopolio, la exclusividad en materia de pensamiento, lo cual no era aceptado por los liberales. Por su parte, F.-X. Guerra, en op. cit., p. 272, menciona que los núcleos liberales de España en 1808 comenzaron a aplicar el vocablo *sabio* a los partidarios de las ideas modernas y ya no a los versados en teología o en la filosofía tradicional. En la folletería Nueva España hemos encontrado que se podía asignar a unos y a otros.

en fin de cualquiera de los otros objetos de la libertad de imprenta?¹¹² No obstante, algunos creían que la participación de los *sabios* era necesaria en ese momento, para evidenciar los errores que se estaban difundiendo tan rápidamente, sobre todo en materia religiosa. En *El ignorante a los sabios* el autor, al parecer un laico enfadado con la proliferación de ideas heterodoxas, hacía un llamado a los conocedores de la sana doctrina, para que participaran en la confrontación ideológica que se estaba librando en el que entonces aparecía como el campo de batalla por excelencia, el de lo impreso:

“pero confieso mi ignorancia, y me acojo al sagrado de los sabios, y doctos para que ellos sean mi desempeño: por que ahora deben emplear los talentos que Dios les ha dado, y no reservarlos solo para oposiciones á canongias, y para hacer piezas oratorias lucidas para los púlpitos, sino para rebatir estos papeles que ofenden nuestra Religion, porque soy de parecer que si al principio no se hace esto, irán saliendo otros y otros, y cuando volvamos la cara áDios Religion.”¹¹³

Puede notarse el entusiasmo del autor aquí citado, para quien la justa que se estaba lidiando no carecía de importancia; al contrario, en ella se estaba jugando el futuro de la religión y de la felicidad de la nación, pues la opinión del pueblo podía desviarse de las verdades consagradas desde siempre. Por lo tanto, sentía que la participación de los sabios era urgente. Esa misma sensación es lo que pudo mover a otro escritor autor de *Recuerdo a los teólogos mejicanos...* a emprender una curiosa acción. Según explicaba, tuvo ocasión de conocer el folleto importado de España *Bosquejo de los fraudes que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra Santa Religión*, en el que se hace crítica de la religiosidad popular en la península y de la falta de preparación del clero para dirigir la vida espiritual de la feligresía. El original de dicho papel, editado en Barcelona, se vendía muy caro y era escaso. A nuestro escritor anónimo le dio por hacer una reimpresión en México, para que llegara a manos de los católicos americanos y éstos, indignados

¹¹² Liberal, El, *El Tercer Liberal a los bajos escritores*. México. Oficina de D.J.M. Benavente y Socios. 1820.

¹¹³ E.I., *El ignorante á los sabios*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 20 de julio de 1820.

por su contenido, tomaran la pluma e instruyesen al pueblo, preveniéndolos así en contra de sus peligrosos contenidos. Pero nadie escribió en su contra, y mientras, el vulgo se impregnaba de máximas erróneas, pues el papel había corrido con bastante aceptación. Por tanto, el autor tuvo que aclarar sus intenciones mediante la publicación de una nueva pieza en donde dejase en claro que su aspiración consistía en mover a quienes podían defender la sana doctrina:

“Sábios, sábios de Méjico, ya es tiempo de hablar no con denuestos, no con sátiras, no con injurias y denuncias que solo encienden, é indisponen los ánimos; sino con razones poderosas, con escritos luminosos y con la verdad evangélica, siguiendo el ejemplo de los Apóstoles y los Santos Padres, quienes no trataban de zaherir á los hereges y sepultar sus obras; sino de impugnarlos y convencerlos, y feliz yo si por este medio lograrse arrancar el candado que sella los labios de nuestros directores y maestros.”¹¹⁴

Una curiosa manera de motivar a los expertos en ortodoxia a entrar en el debate de la época mediante el uso de lo mejor de sus inteligencias. O quizá un ingenioso artificio para proponer a los defensores de la tradición que era preferible dejar de lado los anatemas desde los púlpitos, y seguir en su defensa de la religión, pero ateniéndose al uso de la razón y de la generosidad intelectual. En cambio, algunos escritores optaron por censurar directamente a los clérigos que hablaban en contra de la Constitución y que se oponían a todas las manifestaciones del pensamiento moderno, como vimos en algunos ejemplos citados más arriba. Otro tipo de denuncia que se hacía en su contra, y en general de aquellos tachados como serviles, era que no externaban por lo claro sus ideas ni su programa político a través de lo impreso, sino que realizaban gestiones a espaldas del público conspirando contra el nuevo sistema:

“Os quieren persuadir, que son celosos defensores de la Sacrosanta Religión de Jesucristo, cuando no pasan de unos hipócritas procuradores de sus intereses; y si nó, ¿Por que no impugnan públicamente los errores que

¹¹⁴ *Recuerdo á los sabios mejicanos contra el papel titulado: Bosquejo de los fraudes que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra santa Religión.* México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

advierten? ¿Por que no os hacen ver en sus escritos, lo mismo que vierten en las conversaciones particulares?, ¿No están para ellos, como para todos, francas las imprentas?"¹¹⁵

Los escritores liberales exigían así a todos los actores políticos y sociales mostrar sus posturas de manera clara y abierta a la opinión del público, asegurando además que el mejor medio para hacerlo era mediante la publicación de impresos. Pero esta exigencia no significaba mucho para las élites del virreinato quienes continuaban operando los cambios políticos que respondían a sus intereses sin reparar mayormente en aquella. Sin embargo, a través de la lectura de los panfletos citados podemos notar que entre la incipiente ciudadanía de la Nueva España se iba imponiendo la convicción de que el folleto era el medio más importante para la difusión, defensa o combate de opiniones políticas. Algunos sectores que en un principio lo despreciaban, eventualmente tomaron conciencia de su fuerza y de su impacto, y vieron cómo se convirtió en un factor con peso propio. La cultura política de la época seguía privilegiando al espacio privado como el lugar desde el cual se gestaban las decisiones fundamentales y se llegaba a acuerdos entre los actores políticos. Pero el folleto en 1820, irrumpió en ese escenario como una forma de discusión pública que apuntaba hacia formas modernas de convivencia política en México.

¹¹⁵ *Ataque a los hipócritas que seducen al Pueblo*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

Capítulo 3

Las discusiones sobre el tema religioso

Algunas novedades en los conceptos y sensibilidades religiosas.

La unión del trono y el altar como cabezas de la monarquía española se había alterado desde el siglo XVIII a través del conflictivo proceso de reformas emprendido por los Borbones. En particular, el rey Carlos III impulsó la aplicación de una serie de premisas en la administración pública y en el ordenamiento de la Iglesia tendiente a racionalizar a ambas entidades. El efecto que tuvieron las reformas borbónicas fue múltiple y se hizo patente en diversos campos de la vida social y espiritual de la Corona. Se trataba de una nueva mentalidad que buscaba modernizar al reino español y, para ello, construir una Iglesia a la medida de los objetivos que se querían alcanzar.¹¹⁶ El constitucionalismo gaditano fue una confirmación de esas premisas; un paso más en el camino hacia la modernización política y cultural de España y sus colonias. Aunque se quería incrementar la distancia entre Trono y Altar, los redactores del código de 1812 comprendían que algunas cosas no podían cambiarse sin violentar la naturaleza de la nación. Tanto en la Península como en América, además de las múltiples funciones que realizaba el clero en la sociedad, y de la autoridad moral que aquél ejercía sobre ésta, el catolicismo jugaba un papel de primer orden; en palabras de Jean- Pierre Bastian, “el catolicismo era la cultura y servía de principio identificador y unificador de una sociedad segmentada, diversificada”.¹¹⁷

¹¹⁶ Un análisis del impacto de la reforma eclesiástica durante el periodo borbónico en la iglesia mexicana aparece en Pérez Memen, Fernando, *El episcopado y la independencia de México 1810 - 1836*. México. Jus. 1977. pp. 16 - 56. Los ejes de la reforma eclesiástica impulsada por Carlos III entre 1759 y 1790 fueron el ataque a la Inquisición y a los jesuitas, el fomento de la ilustración del clero, la restricción del fuero eclesiástico y la implementación de diversas medidas administrativas.

¹¹⁷ Bastian, Jean Pierre, “La lucha por la modernidad religiosa ...”, op. cit., p. 424.

La apreciación de Bastian cabe para las diversas áreas de la cultura novohispana. En el caso de la cultura política, todas las premisas, los puntos de referencia y los símbolos de autoridad estaban envueltos por el catolicismo. Para quienes proponían el camino de la modernización, no necesariamente se estaban dejando de lado las preocupaciones religiosas, sino que ahora, junto a éstas se sumaba la preocupación por construir una sociedad más apegada a la nueva visión del hombre: la felicidad, el progreso, la justicia y la libertad eran las nuevas metas que la sociedad debería alcanzar. La coexistencia de la visión tradicional y la moderna durante 1820 en la Nueva España se presentó casi siempre en abierto conflicto, aunque no faltaran voces conciliadoras que proponían la posibilidad de una conveniente amalgama de principios. Ambas aludían a lo religioso para legitimarse y buscaban en distintas fuentes del pensamiento católico los fundamentos en qué sustentar sus respectivas empresas de conservación o de transformación del orden político y social. Peter Guardino ha empleado para el análisis de las culturas políticas el concepto de *código hegemónico*, que se refiere al conjunto de premisas de índole moral que está en la parte medular de cualquier propuesta que aspira a convertirse en la hegemónica en un momento histórico concreto, y que necesariamente debe “aludir a los intereses y expectativas de la población”. En una sociedad, los grupos y los individuos con intereses contrapuestos y con la misma aspiración de llegar a ocupar la dirección de las instituciones, mantienen una discusión constante sobre los significados y las implicaciones prácticas del código hegemónico:

“Al reconstruir el código en el discurso, los diversos sujetos sociales lo hacen de acuerdo con sus propios intereses; aplican significados diferentes a símbolos, valores y recuerdos históricos que forman los elementos integrantes de la ideología hegemónica”.¹¹⁸

Los símbolos y valores religiosos representaban al final de la época colonial una de las principales fuentes de legitimidad para la cultura política de la época.

¹¹⁸ Citado en Connaughton, Brian F., Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, *Construcción de la legitimidad política en México durante el siglo XIX*. México. COLMICH - UAM -

Pero sus significados y sus implicaciones prácticas eran de diversos signos. La historia del catolicismo se ha caracterizado por la existencia de múltiples vertientes en el pensamiento clerical y por la discusión permanente sobre la interpretación de la doctrina cristiana, sobre todo en lo referente a las relaciones entre el mundo de lo espiritual y el mundo de lo social.¹¹⁹ Durante el reformismo borbónico, dos tendencias clericales chocaron entre sí, la *regalista* (que albergaba corrientes de pensamiento como el jansenismo), mas celosa “que de los derechos de la Iglesia, de los privilegios de la Corona”, y la *ultramontana*, vinculada con los intereses de la Iglesia como una institución que aspira a ser completamente autónoma, y por lo tanto defensora de las posiciones del papado. A la larga el regalismo borbónico contribuyó a que se alteraran las concepciones sobre lo religioso, al menos en ciertos sectores de la sociedad eclesial y de la civil, pues, como concluye Fernando Pérez Memen, aquél “creó el ambiente propicio a las nuevas ideas con sus medidas de reforma eclesiástica que tendieron a limitar el poder secular de la Iglesia.”¹²⁰ Por ejemplo, la vida cultural amplió sus márgenes cuando se relajaron los controles tanto eclesiales como civiles sobre la propagación de las ideas modernas, entre ellas las provenientes de la ilustración francesa.¹²¹

Al interior de la vida de la Iglesia también se marcaron cambios destacables en la segunda mitad del siglo XVIII, como resultado de la reforma eclesiástica emprendida a partir de la administración de Carlos III (1759 - 1789).

COLMEX. 1999. p. 14

¹¹⁹ Brian Connaughton en *Ideología y sociedad...* op. cit., p. 137, menciona dos tendencias en el pensamiento clerical para comienzos del siglo XIX: la ultraterrena y la modernizante; la primera apostaba por el tradicionalismo. Durante la época del reformismo borbónico, la disputa entre regalistas y ultramontanos derivó en diferentes interpretaciones de la doctrina católica: Brading, David, “El Jansenismo español y la caída de la monarquía española en México”, *Interpretaciones del siglo XVIII*. México. Nueva Imagen. 1992. pp. 190 - 199.

¹²⁰ Pérez Memen, Fernando, op. cit., p. 51.

¹²¹ Pérez Marchand, Monelisa, op. cit., p. 130. Gracias a las reformas, las prohibiciones eclesiásticas habían perdido su fuerza, en especial las de la Inquisición, a finales del siglo XVIII, así que de diversas formas se manifestaba una “admiración incondicional que comenzaba a perfilarse hacia el espíritu francés, que suelta y desenvueltamente se había

William B. Taylor en su estudio sobre la condición sacerdotal de esa época, *Ministros de lo Sagrado*, enumera lo que él considera las novedades en materia de conceptos y sensibilidades religiosas que se gestaron a lo largo del siglo XVIII: una concepción optimista sobre la condición de lo humano; el avance de una iconografía que privilegia imágenes como las de Cristo resucitado y de un Dios Padre amoroso; el principio del amor, por encima del temor, como fundamento de la fe del creyente; una interpretación de los diez mandamientos más afirmativa y social. Como suma de lo anterior, se le otorgó una nueva relevancia a la virtud teológica de la caridad, “la obligación mutua entre los creyentes”, pues se ubicó en una de las posiciones principales de la pastoral católica; ya de por sí considerada importante, ahora se recalcaba que era un medio privilegiado para conseguir la gracia.¹²² Encontró un lugar importante en el discurso de la época, tanto en el clerical como en el civil, y se le relacionó con las aspiraciones de justicia y felicidad terrena, que eran parte de las novedades propuesta por el reformismo borbónico. Algunos preladados aplicaron el concepto de caridad en sus programas pastorales de acuerdo a la orientación que estaba tomando en ese momento: la social. Tal fue el caso de los obispos Antonio de San Miguel de Michoacán con su “teología política de la caridad”, y de Juan Ruiz de Cabañas en Guadalajara a través de su obra diocesana, concentrada en atender necesidades sociales.¹²³ El imperativo por llevar el cumplimiento de la caridad a todos los campos de la vida social fue recordado por algunos folletistas en 1820, cuando el absolutismo fue relevado por el constitucionalismo, pues seguía siendo uno de los valores puntales en la época. En la siguiente cita, tomada del folleto *Caridad Constitucional*, podemos

inclinado hacia la filosofía política”.

¹²² Taylor, William, B., *Ministros de lo sagrado : sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Zamora. El Colegio de Michoacán - Secretaría de Gobernación - El Colegio de México. 1999. pp. 668 - 689.

¹²³ Sobre algunos aspectos del pensamiento de Antonio de San Miguel, ver Herrejón Peredo, Carlos, “El sermón en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII”, en Nelly Sigaut, *La iglesia católica en México*. México. El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación. 1997. pp. 252 - 258. Para el caso del obispo Cabañas, Connaughton, Brian, *Ideología y Sociedad...*, op. cit., pp. 96 - 106.

apreciar cómo el autor presentaba a la virtud cristiana de la caridad como condición para la felicidad de las naciones:

“Es comun sentir de teólogos y juristas. que donde no hay caridad no hay justicia. Opinion divina á la verdad, que formando la gloria mas inefable del catolicismo, en ella consiste la prosperidad del estado, la tranquilidad de los pueblos, y la permanencia de los pueblos.”

Y ya que “esta preciosa virtud es puntualmente la que se derrama por toda nuestra sabia constitución”, exhortaba a todos los actores políticos y sociales de la Nueva España a cumplir con la caridad mediante el auxilio a viudas, deudores, huérfanos, a familias indigentes, vagos y en fin, que “se aplicase la justicia en todo”.¹²⁴ Es el caso de un folletista que quería presentar a la opinión pública la compatibilidad entre Constitución y religión, y precisamente a través de uno de los valores religiosos en boga que más fácilmente se podía desplazar al campo de la ética social y civil, además que servía para que reluciera la nobleza moral del nuevo sistema.

Al mismo tiempo que se dio renovada importancia al concepto de caridad, otros como el de “reforma a las costumbres” y “bienestar social” comenzaron a manejarse con frecuencia en el discurso clerical. Ambos, provenientes del campo de la teología moral, se referían a la necesidad de una vivencia de la fe más auténtica y apegada a los principios evangélicos entre todos los miembros de la Iglesia, fe que se manifestaba a través de una mayor preocupación por las condiciones de vida de los hombres en la sociedad y por el comportamiento de cada individuo como responsable del bienestar de sus semejantes. En principio, se consideraba que la difusión de estos conceptos novedosos en el campo de lo religioso iban a resultar un apoyo fundamental para el proyecto borbónico, pues se vinculaban con los ideales de felicidad, justicia y de progreso de la nación. Y de hecho así sucedió hasta las primeras décadas del siglo XIX, pues en diversos

¹²⁴ *Caridad Constitucional*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

ámbitos líderes civiles y eclesiásticos supieron lograr la conjunción de valores religiosos con el proyecto modernizante en el discurso de la época.¹²⁵ Sin embargo, algunos actores sociales y miembros de la Iglesia utilizaron estos valores en otro sentido pues, como comenta William Taylor, “pudieron servir para criticar, más que para justificar, las reformas borbónicas”: las nuevas sensibilidades religiosas se convirtieron en parte de los factores que produjeron el emergente pensamiento político y social de los líderes de la insurgencia en la Nueva España, particularmente entre los curas párrocos. En el transcurso de unos años, las nuevas concepciones religiosas pasaron de ser usadas para legitimar el proyecto borbónico, a ser uno de los fundamentos ideológicos que mayor vigor le inyectaron al movimiento insurgente. Los valores de caridad, justicia y amor siempre han estado presentes en la doctrina católica, pero en ciertos periodos han cobrado mayor preeminencia dentro del discurso clerical y de la acción pastoral de la Iglesia. Durante la época del reformismo borbónico se le dio nuevo impulso a estos elementos. De ahí que Taylor concluya que “la crítica al sistema provino más desde la ideología del viejo orden que más allá de él”.¹²⁶

El debate sobre el estado de la religión en la Nueva España

Así, a los conceptos provenientes del campo de la teología moral los eclesiásticos le dieron usos tan opuestos como justificar y después enjuiciar al proyecto borbónico. Pero éste no fue el único campo de crítica en donde se utilizaron. En 1820, a través de la folletería, se abrió un debate sobre el estado general de la religión, sobre cómo vivía su catolicidad tanto la feligresía como los mismos eclesiásticos, y qué responsabilidades tenían éstos, no sólo con respecto a lo espiritual sino también en su relación con el mundo temporal. Los ejes de la discusión de ese debate giraban alrededor de lo que se entendía, o se quería

¹²⁵ Connaughton, Brian, *Ideología y Sociedad*, op. cit., p.63, explica la capacidad discursiva del clero en Guadalajara para retomar las inquietudes del momento.

¹²⁶ Taylor, William, B., op. cit., p. 691.

entender por los contenidos de la doctrina católica, pero en particular en lo referente al dominio de la moral. La crítica a la conducta de los eclesiásticos en buena parte de los folletos de la época está planteada en términos morales: incluso en los argumentos sobre la conveniencia de alejar a los ministros del culto de las cuestiones políticas, los polemistas de la época sostuvieron que aquéllos tenían que cumplir con el imperativo moral de atender en todo a sus feligreses, y por tanto, el ocuparse de asuntos políticos hacía que descuidaran el cumplimiento de su misión. Y lo mismo pasaba cuando se evaluaba la actividad pastoral de la Iglesia, cuyos resultados se traducían en el tipo de religiosidad y en la forma de vida que llevaba el pueblo católico; la religiosidad popular, alejada de los verdaderos preceptos cristianos y sustentada en una serie de temores y supersticiones, era moralmente inaceptable, así como el descuido en el que tenían los clérigos a su pueblo.

A partir del verano de 1820 se abrió en Nueva España un importante debate público sobre el estado general de la religión, en donde se discutieron todo tipo de cuestiones, desde la conducta de los eclesiásticos (en especial de los monacales), hasta tópicos tocantes a la naturaleza de la Iglesia y el problema de la relación que mantenía con el poder secular, pasando por la crítica a la política de los altos jerarcas, incluido el mismo Papa, y a la interpretación que éstos hacían de las sagradas escrituras, de la tradición y del conjunto de la doctrina católica. Los folletistas identificados como *liberales* tomaban la bandera de la reforma eclesiástica en aras del bienestar de la nación y de la fidelidad al Evangelio de Jesucristo. Desde su perspectiva, la crítica a los aspectos censurables en la Iglesia era legítima desde el punto de vista doctrinal: su pugna por la pureza de la religión estaba apegada a la verdadera ortodoxia y a las fuentes de la religión, y por tanto y a pesar de lo que opinaran sus contrincantes, eran buenos católicos. Quienes emprendían la defensa de los privilegios que tradicionalmente habían gozado los eclesiásticos, así como la de la persona de éstos, y de la cultura

tradicional religiosa, eran tachados de *serviles*. Sin embargo como veremos más adelante, existieron diversas posiciones intermedias.

El debate sobre la reforma eclesiástica abierto en las Cortes de Cádiz revivió a partir de la instauración del constitucionalismo en 1820, pero entonces no quedó restringido a los círculos de diputados, sino que se convirtió en un asunto de interés público que llamaba la atención de la sociedad tanto en la península como en América. El delineamiento de los grupos políticos en ambos lados del océano fue influenciado de manera importante por este debate, así como su posterior evolución.¹²⁷ Tan pronto como se restableció la libertad de imprenta en la Nueva España, los folletos sobre asuntos religiosos se difundieron y encontraron un público interesado en seguir de cerca las polémicas impresas. Parece que desde antes, desde los primeros meses del año, habían llegado de Europa algunas piezas impresas que causaron revuelo entre los lectores por hacer críticas abiertas a la religión y a la conducta de los eclesiásticos.

Uno de esos folletos titulado *Pan y Toros* levantó una intensa polémica en México, pues en él se señalaban fuertes censuras a diversos aspectos de la cultura española que entorpecían el camino de la nación al progreso y a las luces que se habían alcanzado en otros países de Europa. En lo concerniente a la religión, en el folleto se responsabiliza a la jerarquía eclesiástica de la situación lamentable en que se encontraba la religión católica entre los españoles, todo como consecuencia de su débil formación religiosa y el abandono de los estudios teológicos. Por lo tanto, no era de extrañar que en los últimos tiempos “millares de obispos”, no hubiesen cumplido con su misión de predicar el evangelio. En *Pan y Toros* se llamaba la atención para que tanto los eclesiásticos como la feligresía tomaran conciencia de los vicios en que esa porción de la Iglesia había caído, proponiendo una vuelta al espíritu que movió a los primeros cristianos y a una interpretación

¹²⁷ Ferrer Muñoz, *op. cit.*, p. 63, cita lo dicho por Sánchez Agesta al respecto: “considera que el conflicto religioso fue la mas grave y negativa herencia que dejaron las Cortes a la generaciones posteriores.”

madura de las verdades teológicas contenidas en las fuentes de la Revelación, libre de los criterios dictados desde Roma:

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

La posición que asumía el autor sobre la forma en que se tenía que relacionar la iglesia católica española con el papado fue tildada de *jansenista* por los detractores del folleto, y en ese sentido podría pensarse que *Pan y Toros* era una expresión de la corriente *regalista* del clero español. Pero la crítica iba más al fondo y superaba el terreno de las querellas entre ultramontanos y regalistas, ya que la subordinación a las disposiciones romanas era sólo una de las varias causas del rezago espiritual de la Iglesia en España que ahí se señalaban. Además había que contar con los despropósitos del clero, que habían derivado en vicios muy arraigados en la cultura católica española, y de los cuales no estaban a salvo los demás países católicos. Por ejemplo, se condenaba que se hubiese alejado al pueblo del conocimiento de las sagradas escrituras y que en su lugar se le dieran “meditaciones pueriles o historias fabulosas”, basadas en relatos fantasiosos sobre vidas de santos y anécdotas populares. En esto habían tenido mucha culpa los frailes, quienes al estar en contacto con el pueblo, en lugar de ilustrarlo con las verdades de la fe, lo distraían de lo que realmente era valioso, “haciendo pasar por verdades reveladas los sueños y delirios de algunas mugeres insensatas y simples mentecatas”. Ante la mirada del autor la religiosidad popular española no poseía casi nada de auténtico cristianismo; la devoción milagrera de que tanto gustaba el hombre común era una grosera distorsión de las verdades de la fe y de la misma imagen de Dios. Y dichas distorsiones no quedaban sólo entre el bajo pueblo, sino que formaban parte de la cultura barroca española:

“Millones de santurriones apócrifos han llenado al mundo de patrañas ridículas y de visiones que contradicen á la terrible magestad de nuestro Dios... Los pintores inbuidos de estas especies han representado en sus tablas estos títeres espirituales, y el pueblo idólatra les ha tributado una supersticiosa adoración”

Las consecuencias espirituales para los españoles eran palpables, pues la vivencia religiosa estaba vacía de contenidos, las conductas personales eran ajenas a la práctica de las virtudes cristianas y la gente se sentía demasiado lejos de Dios, por eso recurría a tales artificios:

“La Religion la vemos reducida á exterioridades, y muy pagados de nuestras cofradías, apenas tenemos idea de la caridad fraterna: tenemos por defecto no concurrir á una obra de piedad con limosnas, y no escrupulizamos retener lo que es de nuestros acreedores: confesamos todos los meses y permanecemos en los mismos vicios toda nuestra vida: somos cristianos en el nombre y peores que gentiles en nuestras costumbres: en fin, tememos mas el oscuro calabozo de la Inquisicion, que el tremendo juicio de Jesucristo”.¹²⁸

Parece que el folleto corrió con buena aceptación entre los lectores de la Nueva España, pues es uno de los títulos más citados en la folletería de 1820. Llegó a ser un punto de referencia entre los escritores de aquel año y servía para denostar a los adversarios en los duelos impresos, ya fuese citando sus palabras para atacar a quienes se oponían a la aplicación de la Constitución y a la reforma eclesiástica, o por el contrario, tachando a sus lectores simpatizantes como culpables de apoyar ideas desviadas de la verdadera doctrina cristiana. La crítica al alto clero podía tomarse como desviación de la ortodoxia doctrinal, y más aún si esa crítica repetía o elaboraba planteamientos muy similares a los ya censurados por la misma jerarquía católica. En *Judia y contrajudia*, folleto que sirvió para censurar las opiniones en materia religiosa de José J. Fernández de Lizardi, se declaraba que el planteamiento vertido en *Pan y Toros* “no es mas su doctrina que la que enseñaron los hereges del conventiculo de Satanás, ó concilio de Pistoya, y

¹²⁸ *Pan y Toros*. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.

la que condenó la Iglesia Romana.”¹²⁹ Y en otro folleto dirigido al mismo Pensador, *La Palinodia de J.F.L.*, el P. Mariano Soto asienta que el autor del controvertido *Pan y Toros* era el español Gaspar Jovellanos, quien incurrió en la deslealtad de criticar a la Iglesia en puntos de dogma, de disciplina y de predicación; además de que osó calumniarla al decir que estaba difundiendo falsas creencias y supersticiones cuando daba como verdaderos muchos milagros que resultaban, desde su perspectiva, inverosímiles. En *Pan y Toros* se afirmaba que en estos y otros yerros incurrieran las autoridades eclesiásticas, de lo que resultaba que en lugar de acercar al pueblo al conocimiento de Dios, lo asustaban, presentando “la moral cristiana bajo mil aspectos, y siendo una el camino del cielo, ya nos lo han pintado llano, ya difícil, ya inaccesible...”

Pero el P. Soto desacreditaba al autor de aquél folleto, asegurando nuevamente que tales proposiciones eran las mismas que las postuladas en el célebre Concilio de Pistoya “reunión de toda raza de heresiarcas, principalmente jansenistas”, y que el papa Pío VI condenó formalmente en su bula *Auctorum Fidei*, de 1794. El P. Soto encontraba un evidente parentesco entre las ideas contenidas en *Pan y Toros* y algunas que estaba sosteniendo por ese entonces Fernández de Lizardi y que precisamente habían provocado el duelo verbal que ambos entablaban en aquel momento. El Pensador era un admirador de tan aborrecible panfleto y, al igual que otros escritores, se estaba dejando guiar por sus enseñanzas; por tanto, seguía (consciente o inconscientemente) los postulados heréticos de Pistoya. El juicio que vertía el P. Soto sobre todos aquellos que pudiesen simpatizar con esas ideas era categórico, igual que su defensa de la Iglesia:

“La Iglesia sabe infinitamente mas que vuestra nublada soberbia. La Iglesia no abona los extravíos de los que abusan del exterior culto; pero la

¹²⁹ A-LA-MI-RE, *Judía y contrajudía. El Pensador Mejicano es pura contradicción*. México. Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramón. 1820.

Iglesia canoniza lo que vosotros condenais. Y si os oponeis á las decisiones de la Iglesia, si sois pertinaces en resistir á la Iglesia; sois hereges".¹³⁰

Sobre todo había que defender la autoridad del magisterio eclesiástico. El mismo P. Soto, que en alguna pieza añorara la presencia del abolido Tribunal del Santo Oficio, fue uno de los religiosos más activos en la producción de folletos; había que valerse del medio de comunicación más socorrido de la época para apelar a la conciencia católica de la sociedad. Al igual que otros defensores de la tradición religiosa mostraba abiertamente su sorpresa ante lo que algunos estaban escribiendo, y no ocultaba su malestar al encontrar que esas ideas eran recibidas por los lectores. En general, debió sorprender a todos cómo, de repente, se desbordaron las imprentas y además que en el centro de las discusiones se encontrara un debate sobre la Iglesia y sobre diversos aspectos de la vida religiosa. En la opinión de algunos los ánimos estaban bastante caldeados, pues se trataba de temas delicados que afectaban la sensibilidad de los individuos. Por tanto era urgente que los escritores dejaran por la paz esos temas y en lugar de ello se dedicaran a convocar a la concordia en momentos delicados para el país. Así opinaba el autor del papel *Primera carta del Severo Censor*, quien recriminaba al Pensador por lo que estaba escribiendo en el *Conductor Eléctrico*, pues sus críticas a los clérigos estaban revolviendo los ánimos de todos:

"á los anticlesiásticos, encendiéndolos en odio, é infundiéndoles desprecio de los sagrados ministros del culto, y á los verdaderos católicos apreciadores, inflamándolos en el zelo de la casa de Dios que devora sus corazones al ver difamados a sus fieles ecónomos imaginándose quizá que escribe en Ginebra, ó solo para los discípulos de Condorcet, y no advirtiéndolo hace en medio de una ciudad y un reino religioso por excelencia."¹³¹

¹³⁰ Soto, Fr. Mariano, *La Palinodia de J.F.L. Pensador Mexicano*. México. Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramon. 1820.

¹³¹ Severo Censor, *El, Primera carta del Severo Censor al Pensador Mexicano*. Imprenta de D. Juan Bautista de Arizpe. 1820.

Esta cita refleja la novedad que significó para un sector de la sociedad mexicana que, por primera vez, se estuviese sometiendo públicamente a examen a los representantes de la Iglesia, algo que podría pasar en un país protestante (la referencia a la ciudad de Ginebra) pero que era inaudito en la Nueva España. El autor del folleto anterior nos da indicios de que ya para ese momento se tenía identificado a un tipo de individuos a los que se tildaba de *antieclesiásticos* por que se atrevían a expresar sus opiniones sobre el funcionamiento de la Iglesia, o porque habían simpatizado con la reforma eclesiástica impulsada en las Cortes desde 1812 y que ahora se volvía a aplicar. Pero que estuviesen difundiendo sus ideas mediante las imprentas, sí que resultaba algo nuevo y desconcertante. El fenómeno que se estaba presentando, de una alta producción de folletos que trataban temas sobre la religión y los eclesiásticos, que cuestionaba el estado general de la cultura católica en ese momento, era mal visto por algunos de los folletistas de 1820, que probablemente representaban la opinión de un sector importante de la sociedad. Asumían que, por muy buenas que fuesen las intenciones, o por mucho que los escritores tomaran la bandera de la vuelta a un cristianismo más puro, criticar a los clérigos o cuestionar la interpretación que se hacía de algún punto de la doctrina, equivalía a ofender el honor de toda la Iglesia en su conjunto, y a atentar contra la comunión de los feligreses con sus pastores.

En el folleto *He aquí los planes de la falsa filosofía* se hace referencia a las proposiciones que hacían los llamados *antieclesiásticos* y que tendían a confundir la fe del pueblo, entre otras, decir que “los sacerdotes necesitan de una reforma general”, o que “la religion tiene abusos que se pueden corregir”. Para este autor el error de esas ideas era evidente y por eso les recordaba que “la religion no es una tela de araña, á quien no se puede urgar sin romper”, es decir, no se podían hacer críticas en aspectos particulares de la Iglesia sin estar dañando al todo. Este folleto reproducía el tono apasionado de los que eran impresos para defender el estado que guardaba en ese momento la religión, y no guardaba reservas para lanzarse en contra de los críticos de la Iglesia, a quienes acusaba de *impíos*,

inmorales, irreligioso, libertinos, y seguidores del francés, para dejar en claro su naturaleza y que el pueblo no los siguiera. En el razonamiento del autor, arremeter en contra de algún aspecto particular de la religión equivalía a atacarla toda en su conjunto, cosa que ponía en peligro la estabilidad social y la armonía entre la autoridad terrena y los intereses de los ciudadanos. Explicaba cuál era la función social de la religión y cómo ésta contribuía a salvaguardar los intereses de todos los individuos:

“La religion es el mas fuerte vínculo de la sociedad: las leyes que de esta emanan por aquella reciben su principal sanción. El trono se sostiene por su virtud; en la observancia de los preceptos religiosos está vinculada la garantia mas segura de todo poder; y en sus promesas se fixan exclusivamente las dignas recompensas del ciudadano, los premios justos á su honradez, y todo cuanto le pueda consolar en medio de los peligros que arrastra para conservar los intereses de su patria, y de su religion, que son una misma cosa con los bienes de su particular propiedad”.¹³²

Por eso, los valerosos españoles habían luchado contra los invasores franceses en 1808, por defensa de la religión, y era escandaloso que un puñado de insensatos siguieran sus postulados en la Nueva España. La respuesta que produjeron los escritores aludidos, identificados la mayoría de ellos como *liberales*, defensores de la Constitución y críticos de los privilegios de algunos eclesiásticos, estaba fundada, a su manera, en la defensa de la misma religión y de la Iglesia; defenderla era limpiarla de sus impurezas y contribuir a que fuese más fiel a lo encomendado por Jesucristo. Por tanto, quienes se escandalizaban por la reforma eclesiástica y por la presencia de las nuevas voces, o estaban mal informados y actuaban por inercia, o francamente lo hacían de mala fe, disfrazando la defensa de intereses particulares con la defensa de la religión. Quienes eran acusados de lo anterior en la folletería, por lo general identificados como *serviles*, habían sido afectados por la aplicación de la Constitución, y por lo tanto estaban confundiendo a la opinión del pueblo presentando a aquélla como impía y a sus partidarios

¹³² He aquí los planes de la falsa filosofía e contra de la Religión y del Estado. Puebla. Imprenta Liberal de Troncoso Hermanos. 1821.

como malos cristianos. Todo esto era denunciado en folletos como *Ataque á los hipócritas que seducen al pueblo*. En éste aparece una interpretación de los verdaderos móviles de quienes se aferraban a la defensa de la tradición religiosa, subrayando que la nueva circunstancia política los había orillado a buscar una estrategia que desprestigiara los cambios políticos que acababan de efectuarse:

“Pero no pudiendo ya intentar nada á cara descubierta por faltarles la protección del trono, se han vestido los trages mas preciosos de la Religion, y andan entre nosotros disfrazados, vertiendo su ponzoña, y seduciendo al pueblo bajo la capa de piadosos católicos, de celosos defensores de la fe, y de escrupulosos y nítidos de conciencia. No se publica un escrito, no se reparte un impreso donde no hallen heregías, blasfemias, é impiedades: proposiciones escandalosas, obscenas, y mal sonantes: inmoralidad, desorden, confusion, y no se cuantas cosas mas, capaces todas de alucinar al vulgo religioso de Méjico. Ellos profetizan que la Religion Católica abandonará nuestro suelo: lamentan la corrupcion de las costumbres, y anuncian castigos extraordinarios del cielo...”¹³³

Para el autor la circulación de folletos donde se discutían abiertamente temas religiosos era algo bueno, que podía traer provecho tanto a los feligreses como a los clérigos; por eso, espantarse por la circulación de esos impresos era un acto de ignorancia, del más puro fariseísmo. Hacer críticas a la religión era saludable para ella misma, aunque era cierto que escandalizaría a muchos. Pero de ninguna manera se estaba atentando en su contra, sino que se le procuraba un bien. Los escritos no eran ni impíos ni blasfemos, ni era esa la intención de los autores. Si realmente lo hubieran sido, los prelados hubieran tomado cartas en el asunto y hubieran apelado a la autoridad civil, además de que todos los católicos hubieran detectado las verdaderas agresiones, como lo hacía ver otro folletista:

“los escritos impios y blasfemos no corren tan libremente en España ni en América, aun cuando hay imprenta libre, porque tanto allá como acá tenemos zelosos ministros del Santuario que no callarán aunque espusiesen

¹³³ *Ataque a los hipócritas que seducen al pueblo*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

su vida, cuando vean ultrajada la Religión Santa de Jesucristo, y dignos Prelados á quienes pertenece guardar ileso el depósito santo de la fe”¹³⁴

Los escritores que se animaban a defender la reforma eclesiástica y que externaban sus puntos de vista sobre lo que le hacía falta corregir a la Iglesia, se justificaban diciendo que lo que los movía era el más fuerte y auténtico compromiso con la religión. Por tanto, en algunas ocasiones, eran muy cuidadosos en delimitar el terreno de su crítica. Por lo general ésta se hacía en cuanto a errores humanos que se habían arraigado en la cultura religiosa y que ya era momento de evidenciar; el terreno del dogma y de las verdades doctrinales no era tocado. Los excesos en la religiosidad se resumían en ciertos lastres que urgía extirpar del cristianismo. Para ello, los liberales y partidarios de la reforma eclesiástica difundieron una terminología que hacía referencia a tales males: *superstición*, *fanatismo* y *preocupación*, que reflejaban una fe inmadura entre el pueblo español, y que adulteraban los verdaderos contenidos de la doctrina católica.¹³⁵ En la introducción que se hizo a la segunda impresión de la pieza *Un Bosquejo de los fraudes ...*, se aclara que el autor no se ha propuesto combatir ni cuestionar a los dogmas cristianos, y que sólo, a través del examen de la historia escrita por diversos y reconocidos autores católicos, se daba cuenta de “los innumerables males que los hombres han padecido por haber puesto en los ministros del culto una confianza excesiva, y por haber llevado la credulidad más allá de los términos que la religión exige”. Para apoyarse, el autor citaba a historiadores de la Iglesia reconocidos por su postura ortodoxa, pero que en algunos pasajes de sus obras señalan vicios y corruptelas dentro de la Iglesia.¹³⁶

¹³⁴ J.M.R.H., *Triunfo del Amante de la Constitución*. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

¹³⁵ Esos conceptos aparecen con frecuencia en los folletos liberales. Desde la perspectiva contraria, en *Serviles y Liberales*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820, se combaten esos términos, explicando qué es lo que entendían los críticos de la religión por cada uno de ellos: “por superstición entienden ó toda religión con la escuela de Voltaire, ó la católica con la de Lutero y Jansenio: por fanatismo el zelo contra la impiedad y blasfemias, con los discipulos de Calvino, aunque no con su maestro: y por preocupación la doctrina de la fé que profesamos en el bautismo...”

¹³⁶ M.D.B., *Un Bosquejo de los fraudes, que las pasiones de los hombres han introducido en*

Finalmente, otra idea que los folletistas liberales estaban presurosos en desterrar era la de que, ante la aplicación en el reino español de las premisas de la política moderna, extraídas de la ilustración francesa, la religión podía perderse. La idea circulaba en algunos papeles escritos por defensores de la tradición religiosa que, en forma velada, impugnaban al sistema constitucional. Estaba fundada en lo que le había pasado a la Iglesia católica en Francia, en donde el gobierno revolucionario suprimió las labores de los obispos fieles al papado y promovió una iglesia nacional, vinculada al mismo gobierno.¹³⁷ La frase “desaparición” o “pérdida de la religión” invocaba la posibilidad de que la embestida contra los fueros eclesiásticos llegase al extremo de afectar el funcionamiento de la Iglesia y que ya no se pudiese practicar el culto. Los escritores liberales no tardaron en combatir esa idea, señalando que no era celo por la fe lo que movía a los defensores de la tradición, sino sus intereses egoístas como la sed por acumular riquezas, por eso, sus críticos se referían a ellos como “hombres perdidos, sin religion y sin moral”, que a través de sus escritos lograron que entrara en el ánimo del pueblo, como algo realmente posible, que se llegase a perder la religión.

Inquisición

Los folletistas liberales proclamaban como un triunfo de la verdadera religión y de la nación española la supresión de la Inquisición. Aunque desde hacía tiempo el tribunal no era lo que había sido en otros tiempos, su clausura fue

nuestra Santa Religión. México. Oficina de D.J.M: Benavente y Socios. 1820.

¹³⁷ Pérez Memen, Fernando, op. cit., pp. 57 - 86. Esa idea tenida como posible había sido manejada incluso por algunos prelados, como el obispo de Durango, el marqués de Castañiza, quien en 1817 declaró que si triunfaban “las máximas francesas “ el país lloraría la pérdida total o “el resplandor brillante” del catolicismo, pues aquéllas habían sido el principio de los males que sufrió la cristiana Francia, como la profanación de templos, la abolición de monasterios y la persecución y muerte de sacerdotes y obispos. Ver p. 79.

un acto de fuerte contenido simbólico. Una vez formalmente abolido, unas semanas antes del restablecimiento de la libertad de imprenta, se le asoció con todo lo que tenía que ser extirpado dentro de la religión católica: autoritarismo, uso de la coacción violenta, empleo del temor para fomentar la fe, etc. Los defensores de la tradición, por el contrario, no dudaban en hacer patente su añoranza por aquella institución, o en lidiar contra las imágenes que sus adversarios le estaban asignando. La *Señora de la Vela Verde*, como se le conocía peyorativamente, en alusión a la vela que tenían que llevar los penitentes enjuiciados en ella, fue ridiculizada en varias piezas, así como sus defensores, entre ellos algunos religiosos. Se convirtió en el blanco más fácil al cuál dirigir censuras y mofas, debido a su impopularidad y a que ya no era vigente. Desde el punto de vista de la doctrina y de los valores cristianos, el tribunal era inaceptable. En los duelos impresos, una burla que se le hacía con frecuencia a los *servoiles* consistía en escribir que estaban sufriendo por la ausencia de la Inquisición: “a vd. le duele eternamente la muerte de su amada vela-verde, mientras que los constitucionales la celebran.”¹³⁸

Algunos eclesiásticos intentaron defender de algún modo el recuerdo del Santo Oficio, explicando que fue necesario en su momento y que prestó un valioso servicio a la Iglesia y a la salud espiritual de los fieles, alejándolos del peligro que representaban los herejes. Uno de ellos fue el franciscano Fr. José de Bartolomé, quien en su tercer ejemplar del *Teólogo Imparcial* recriminó a los escritores que embarraban la imagen del tribunal mediante exageraciones que sólo fomentaban el odio del pueblo:

“por el destemplado y furioso que V. y otros han tenido, hemos visto á los muchachos inocentes blasfemar de la Inquisición, y á las mugeres piadosas horrorizarse de su memoria como de un tigre, por haberlas

¹³⁸ *Reboltijo del Padre Soto*. México. Oficina de D. Manuel Salas.1820.

impresionado servían sus casas para asesinatos, sacrificios, violaciones, etc.”¹³⁹

El folleto no entra en cuestiones teológicas que pudiesen justificar los procedimientos del tribunal. Simplemente se queja de los malos escritores y trata de mover algún sentimiento de benevolencia o simpatía en los lectores por la memoria del Santo Oficio. En general, los intentos que se hicieron para defenderlo se muestran débiles y acusan la falta de argumentos convincentes. Probablemente esa misma debilidad discursiva convertía a sus autores en fácil objeto de mofa de folletistas más hábiles, y más aún si se sabía que se trataba de eclesiásticos. En *sueño segundo* el autor incluyó unos versos satíricos en contra del “doliente principal en las exequias de la inquisición”, quien, al parecer, era el mismo Fr. José de Bartolomé:

“Yo aquel que en otro tiempo
Fuí por mis altas prendas
De todos venerado,
Hoy solo soy llamado *frai á secas*.

“Tribunal santo y recto,
Tribunal venerable,
Tu los infamatorios
Libelos castigabas como nadie.

¿Y cuando á tí te infamaban,
Faltará un alma grande
Que tu defensa emprenda?
Eso no: que yo vivo, y soy tu amante.”¹⁴⁰

Entre otras cosas aquí se sugiere que las censuras, lanzadas desde los púlpitos y desde algunos panfletos, en contra de los excesos de los escritores, eran el débil eco de los procedimientos que en otra época aplicaba con vigor el tribunal. Lo que les restaba a los frailes era adecuarse a las nuevas circunstancias, pues el cambio de sistema político había llevado irremediabilmente la abolición de la

¹³⁹ *El Teólogo imparcial*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

¹⁴⁰ J.M.R.H., *Los políticos locos, sueño segundo*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés.

Inquisición, y se estaban viviendo nuevas formas de proceder en un clima de mayores libertades. Así lo entendía *El Americano Y.O.S.* en su folleto *Anécdota importante relativa a la Inquisición de España*, uno de los de mejor calidad que hemos encontrado sobre el tema religioso. Ahí plasmó una argumentación seria apoyada en el conocimiento de la doctrina católica y en diversos textos sobre historia de la Iglesia. El motivo histórico por el cuál había cesado su funcionamiento era muy simple de entender: “ser incompatible su modo de proceder y enjuiciar, con la libertad civil que acababa de sancionarse.” Para los católicos la supresión del Santo Oficio no debía ser motivo de incertidumbre sino de bienestar. Para que no quedaran dudas, afirmaba que

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

El folleto resulta muy interesante pues es, de entre los que hemos revisado para 1820, la mejor muestra de que era posible criticar instituciones como la inquisición desde la misma ortodoxia religiosa, además, apoyándose en principios doctrinales y teológicos para sustentar sus argumentos. El autor recurrió, por el lado de la indagación histórica, a la obra del Cardenal Sforzia Palavicino, la *Historia del Concilio de Trento*, en particular en lo referente a los debates sobre la presencia de la inquisición española en Milán, para demostrar que los obispos de aquel concilio recelaban de ella. “El Santo Oficio de España era injurioso a la autoridad de los obispos”. Concluía a partir de ahí y de otras fuentes que “Este famoso tribunal ha sido invención, no de la iglesia, sino de la política de los reyes con el fin de ensanchar su poder, arruinando el de los obispos y el del papa”; si la iglesia la había tolerado fue por necesidad, por compromiso con los reyes y por la

fascinación que ejerció sobre el pueblo, pero llegada la ocasión de externar su “verdadero y legítimo concepto, vemos que el pontífice y todos los obispos unánimes lo desaprobaban como destructor de la potestad eclesiástica”. Desde el punto de vista institucional el Santo Oficio era “usurpador de la jurisdicción episcopal y pontificia, obra de la política mundana con el designio de estender su poder, arruinando el espiritual de la Iglesia.” Por tanto, el decreto del 9 de marzo de 1820, en el que se abolía ese instituto, había “devuelto religiosamente al sumo pontífice y á los obispos la autoridad, que ellos mismos clamaban usurpada y á los españoles la dignidad de hombres y la gloria de ciudadanos libres”.

Por otro lado, afirmaba que los procedimientos de la inquisición no eran conformes con el verdadero espíritu de la Iglesia. Para ello, elaboró toda una disertación a partir del análisis de la doctrina del derecho de la Iglesia a solicitar al poder temporal su intervención para castigar a los herejes, y que concluía planteando la posibilidad de tolerar la existencia de otras religiones dentro de la nación. El derecho a solicitar la ayuda del poder temporal fue proclamado por la Iglesia desde los tiempos de San Agustín, quien fue el primero en precisar bajo qué condiciones era legítimo que los príncipes auxiliaran a la institución eclesiástica para castigar a los fieles acusados de herejía. El autor del folleto reconoció la validez de esta doctrina, pero explicaba que su ejercicio frecuentemente había sido motivo de controversias. De cualquier modo el espíritu que la imbuía no tenía nada que ver con las prácticas de la inquisición, en especial de la española, caracterizada por su crueldad. Citaba las palabras de San Agustín: “no enseñar á los hombres y solo violentarlos, es un empeño mas gravoso que útil, aunque por este medio se hubiese evitar un gran mal ó conseguir un bien grande”. En otras palabras, el doctor de la Iglesia consideraba legítima la asistencia de la coacción para preservar en la fe a los hombres, pero como una última alternativa; la inquisición española no se había conducido como tal, pues no promovía el conocimiento de la doctrina entre los fieles: “¿y como se podrá llamar enseñanza la que en su principio, medio y fin va acompañada de la fuerza? Por eso se ha dicho

con razon que el tribunal podía hacer hipócritas, pero no un solo católico sincero”.

A pesar de que a lo largo de la historia se había incurrido en errores, siempre existió el ideal de una Iglesia amable con sus enemigos, imitadora de la mansedumbre y caridad de Jesucristo, que procurara “el bien y salud no solo de las almas sino tambien de los cuerpos.” Era el momento en el que la Iglesia podía crecer y abandonar antiguas prácticas, favoreciendo por el contrario la enseñanza de la doctrina entre los fieles. De ahí, el autor salta a proponer la posibilidad de una tolerancia de otras religiones en la nación como algo factible y provechoso para la comunidad de creyentes y para el bienestar de la misma nación. Se refiere a esa posibilidad como

“un beneficio de la divina providencia, que impedia la inquisicion con sus leyes violentas, cuyo objeto era estrechar y reducir á lance forzoso el que no hubiera hereges, aunque se quebrantaran otras leyes mejores, é impidieran fines mas altos y bienes de mayor importancia, como lo dijo uno de los mas sabios españoles del siglo diez y seis.”

Apoyándose en el *Libro de la Verdadera Religión* del mismo San Agustín, expuso el argumento de que, al ver la existencia de herejes los cristianos “se verán de aplicarse a estudios profundos de la escritura y ciencia eclesiástica”, y el fruto de esos estudios llegaría a pulpitos, cátedras y confesionarios, es decir, la competencia religiosa haría que los católicos se depuraran, conocieran mejor su doctrina y la vivieran de manera superior a como la llevaban en ese momento. El riesgo consistiría en que algunos podrían perder la fe y dejarse llevar por los herejes, es decir, adoptar otras creencias, pero incluso en ese caso la libertad de religiones se justificaba, pues “con el extravio de pocos, que de todos modos hubieran perecido, [Dios] cura las enfermedades de los demas y llena de bienes á la Iglesia”. La conclusión de este interesante folleto de 68 páginas era que la competencia de creencias motivaría a los católicos a conocer mejor su doctrina y a superarse, alabando de ese modo a Dios y cumpliendo con lo realmente establecido por Jesucristo. Por el contrario, los procedimientos coercitivos propios

de la Inquisición provocaban un estancamiento en la fe, pues no era verdadera devoción, sino simple temor, lo que movía al cumplimiento de los deberes religiosos. La Inquisición fue superada por la historia y, finalmente, su abolición significaba un triunfo para la vida de la Iglesia y la salud espiritual de los fieles.¹⁴¹

Aunque no maneja propiamente el concepto de *tolerancia religiosa*, en el folleto se plantean las ventajas de su adopción. Es una temprana referencia que nos muestra cómo los conceptos y las mentalidades religiosas habían evolucionado en los últimos años.¹⁴² La caída de la Inquisición fue un acontecimiento de mucha importancia simbólica para algunos sectores de la Nueva España, quienes veían en ello el final de una época y el comienzo de una nueva cultura en dónde se podían expresar públicamente opiniones que tradicionalmente se encontraban vedadas.

Monacales

Uno de los folletos provenientes de España que causó mayores discusiones en el Virreinato durante el verano de 1820 fue *El Amante de la Constitución*, donde de manera directa se acusa a algunos sectores del clero español de permanecer indiferentes a la invasión francesa, mientras que se reconoce al pueblo español el esfuerzo heroico por regresar el poder a Fernando VII, y se asentaba que por justicia le tocaba entonces gozar de los beneficios consagrados en la Constitución. El papel arremetía en contra de los detractores del nuevo sistema y de quienes temían verse afectados por la reforma eclesiástica.¹⁴³ Una frase en particular del

¹⁴¹ Americano Y.O.S., *El, Anécdota importante relativa a la Inquisición de España y varias reflexiones sobre el mismo asunto*. México. Imprenta de D. Mariano Ontiveros. 1820.

¹⁴² Sobre las primeras manifestaciones a favor de implementar la tolerancia religiosa en México, ver, Santillán, Gustavo, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821 - 1827)", en *Estado Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*. México. Miguel Ángel Porrúa y UNAM. 1995. pp. 23 - 62, donde menciona que al principio del periodo de su estudio se puede considerar que la tolerancia era defendida por "una minoría dentro de la minoría", pues era ajena incluso a la mayoría de los liberales y partidarios de la modernidad.

¹⁴³ *El Amante de la Constitución* despertó una enorme polémica en la Nueva España. Ver Ferrer Muñoz, *La Constitución de Cádiz...*, op. cit., pp. 25 - 43.

folleto, “cuando Fernando recobró la libertad, debida unicamente á nuestros bríos, y no á las mentidas preses de los frailes”, causó molestias entre algunos lectores pues, además de agredir a los miembros del clero regular, trataba de manera irreverente la figura de las *preses*, es decir, todo lo que el sacerdote ofrece en la sagrada misa a Dios Padre. Varios folletos se lanzaron contra *El Amante de la Constitución* por su tratamiento incorrecto de esa figura y por denostar a los regulares. El tema sirvió para que se abriera un debate sobre las órdenes, en donde se discutía su utilidad tanto espiritual como social y se trataban temas delicados sobre la conducta pública de los frailes. El debate estaba vinculado con las inminentes leyes que formaban parte de la reforma eclesiástica y que limitarían la existencia de los conventos y las prerrogativas de los monacales.¹⁴⁴ Además, los folletos reflejan algunas de las opiniones y parte del sentir que se tenía en la sociedad sobre estos religiosos.

Varios folletos escritos por simpatizantes del constitucionalismo elogiaron al *Amante de la Constitución*; uno de ellos, *Refuerzo al Benemérito amante de la Constitución* (del 19 de julio de 1820), tiene el propósito de dejar en claro que las referencias del folleto español sobre los frailes estaba ajustada a la realidad que se vivía en España y no debía de causar mayor escándalo. En principio, autorizaba su opinión por ser un testigo directo de la situación de los regulares en la península, “de sus estravios, de su dispersion y abandono” de sus deberes y de los votos que habían jurado ante Dios. Además, decía el folletista novohispano, las palabras de aquél estaban siendo mal interpretadas, pues nadie podía negar que existieran religiosos santos y valiosos, “llenos de virtud y probidad”. Por otro lado, los regulares de la Nueva España no debían sentirse aludidos, pues era

¹⁴⁴ Lucas Alamán, op. cit., p. 20, proporciona las fechas en que las Cortes aprobaron las leyes que integraban la reforma eclesiástica de 1820: el 17 de agosto se decreto la supresión de la Compañía de Jesús; el 26 de septiembre la ley de desafuero eclesiástico; el 1 de octubre la ley de supresión de monacales; y el 25 del mismo mes, la ley de reforma de regulares. Las dos últimas tocaban a la propiedad y organización interna de los conventos.

sabido por todos que destacaban en virtud y buenas costumbres sobre sus iguales de la península:

“la mayor y mas sana parte de nuestros regulares, conservó su instituto, se dolía amargamente del extravío escandaloso de sus hermanos; los conventos siempre fueron asilos de la piedad y de la religion, y las preces que en ellos se hacian llegaron al Altísimo y fueron benignamente oidas, porque no fuéron *mentidas*, sino puras, fervorosas y eficaces”

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

“Por tanto no es ni anti-religioso, ni anticonstitucional, ni desleal al santo evangelio ni a la divina revelacion, al contrario, es defender y sostener la pureza de la Religion, y las tradiciones legítimas y verdaderas de la Iglesia”.¹⁴⁵

¹⁴⁵ N. *Refuerzo al Benemérito Amante de la Constitución*, contra el papel titulado, censura de un liberal. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

De todos modos, era común que los defensores de la reforma fueran tachados de odiar a los frailes, de ser *antimonacos*, de ocultar detrás de aquélla su verdadera intención de destruir a las órdenes. Ante esas impugnaciones los folletistas proseguían con su labor de convencimiento a través de textos que ofrecían todo tipo de argumentaciones. En *Frailes no, y frailes sí*, la cuestión se plantea en términos categóricos: “¿O el estado regular se *reforma* ó se *desploma*? Elijan las religiones relajadas.” En el folleto se partía del hecho de que todos estimaban a los buenos frailes, y que del mismo modo había que procurarles los medios para que su vida se acercara al ideal de santidad propuesto por cada una de sus congregaciones. Como una forma de alejar suspicacias sobre sus sanas intenciones, el autor del folleto afirmaba que la reforma serviría para preservar a los frailes de los malvados *antimonacos*, tomado así distancia de ellos, y de las acusaciones que en su contra vertían, algunas de ellas, desgraciadamente ciertas:

“No hay que admirarse, caballeros, no hay que espantarse, cuando estamos experimentando la rabia y el encono con que el mundo persigue al estado religioso... el secularismo antimonaco alegare, como lo estamos oyendo, para justificar ojeriza y aversión a los religiosos, el que la mayor parte de los conventos son inobservantes...”

Y además estaban llenos de religiosos ociosos e inútiles, y de que se notaba una distribución de los bienes comunes sin proporción de justicia. “¿Tales alegatos podrán desmentirse?”. La solución era: no extinguir las religiones relajadas, sino reformarlas.¹⁴⁶

El debate abierto por el *Amante de la Constitución* tenía como punto de partida la condición de los regulares en España, y como hemos visto, algunos folletistas se preocuparon en aclarar que los frailes americanos eran mejores que aquéllos. Pero existían vicios que también se reportaban en la Nueva España. En *La peor cuña del propio palo*, se hace una dura crítica sobre el problema de la inequitativa distribución y goce de bienes dentro de los conventos. El folleto forma

parte de un duelo entre el dominico Mariano Soto y un autor anónimo que escribía como *D. Quidam*. Como en otras polémicas, el autor reproducía citas de folletos españoles para fundamentar sus argumentos; la siguiente fue tomada del papel español *Concordia y Armonia*, reimpresso en Veracruz en el mismo año:

“la dilapidación de los bienes de los conventos, empleados por los superiores locales en contribuir para el esplendor de su procurador general en Roma, para hipotecar reditos vitalicios a los provinciales, aumentar el tren soberbio de los generales, y en galantear con el residuo de los caprichos del superior de Provincia, para obtener concluido el trienio nueva prevalecía: resulta que el pobre lego, y religioso simple tienen que buscar trazas que los ponga á cubierto en las desnudeces, hambres y dolencias, si no quieren ser sus lamentables víctimas, y sin que les aproveche implorar la sensibilidad del prelado, por que ensordece.”

Se describe toda una espiral de equívocos causantes de la precariedad en que vivían los religiosos de menor jerarquía, y todo causado por la vanidad y la ambición de los superiores. La descripción correspondía a la situación de los regulares en España, y era aplicada por *D. Quidam* para el caso de los americanos. Pero, ¿en qué medida resultaba pertinente comparar ambas situaciones? En la consideración de este folletista, lo descrito por el folleto español resultaba muy similar a lo que se podía encontrar en los conventos de la Nueva España, por eso le preguntaba al P. Soto “¿y no es todo un hecho que V. ha visto, y nosotros vemos?”. Y de ahí partía para condenar la desigual distribución de ingresos entre los frailes y las faltas al voto de pobreza. Veía que los superiores gozaban de mayor riqueza, pero no encontraba por qué su jerarquía había de exentarlos de cumplir de aquel compromiso, y más aún cuando los gastos en sus lujos resultaban en perjuicio de los frailes simples y de los legos.¹⁴⁷

El P. Mariano Soto contestó a estos cuestionamientos en *Contra ira paciencia* explicando que era natural que existiese un “orden social y jerárquico en los

¹⁴⁶ *Frayles no y frayles si*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 20 de julio de 1820.

¹⁴⁷ *D. Quidam, La peor cuña del peor palo*. México. Oficina de D. Alejandro Valdès. 1820.

claustros”, en contra de la opinión de *D. Quidam*, quien estaba proponiendo “igualdad en el régimen monástico”, cosa que resultaba improbable e indeseable. El que un laico estuviese sometiendo a juicio aquel orden con ideas novedosas le resultaba bastante chocante al religioso, además de recordarle que estaba incurriendo en el error; nuevamente, como lo había hecho en la polémica con Fernández de Lizardi, encontraba en lo propuesto por su adversario una fuerte similitud con las proposiciones del Concilio de Pistoia, condenada por el Papa en 1794, es decir, estaba rozando terreno con el *jansenismo*.¹⁴⁸ A fin de cuentas las reservas (bienes materiales que podían guardar los religiosos que tuviesen la posibilidad de obtenerlos) eran lícitas, así como las contribuciones a los superiores. Los que pretendían que los eclesiásticos de mas alto grado vivieran en la austeridad de los primeros preladados del cristianismo sólo hablaban movidos por el rencor y la mala fe; además la soberbia de pensarse jueces de sus propios pastores descalificaba sus críticas.

La discusión entre *D. Quidam* y el P. Soto sobre la distribución de riquezas en los conventos nos sugiere que el problema estaba a la vista de todos y que generaba fácilmente animadversiones contra el orden conventual entre algunos individuos que ahora encontraban la ocasión para expresar su malestar al respecto mediante las imprentas. Por otro lado, la posición del P. Soto refleja la visión de

¹⁴⁸ Juan Marichal, en op. cit., pp. 9- 25., hace un análisis sobre la influencia del Concilio de Pistoia en el pensamiento católico de finales del siglo XVIII y su legado en el liberalismo español. El Concilio se realizó en la ciudad italiana de ese nombre en 1786, y siguió las líneas de teólogos como Pietro Tamburini y Giuseppe Zola. Sus premisas fueron la necesidad de descentralización en la Iglesia, la autonomía de los obispos, el énfasis en la obligación pastoral de éstos por encima de ambiciones políticas, el respeto a otras creencias y la condena a la Inquisición, así como la crítica a la forma de vida seguida en los monasterios. En cuanto a las circunstancias políticas de su época, el objetivo principal de los participantes del Concilio era proclamarse a favor de la reducción de la jurisdicción eclesiástica, es decir, de los privilegios del pontífice de Roma. Juan Marichal encuentra una influencia directa de las ideas de este Concilio sobre la generación de liberales españoles que participó en las Cortes de Cádiz, en especial durante su etapa formativa en la Universidad de Salamanca, cuando eran asiduos lectores de Tamburini y de Zola. Así concluye que el jansenismo “fue el gesto táctico de los intelectuales españoles que aspiraban a modificar la vida de su nación.”

quienes encontraban natural ese orden de cosas y a quienes resultaba sorprendente que de repente se levantaran voces que públicamente lo cuestionaban. A su entender, esa forma de pensar no se pudo haber generado en la Nueva España, tierra piadosa por excelencia, sino que debió haber llegado por contagio de Europa, por la diseminación de las ideas heréticas de Pistoia posiblemente.

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

“Según lo dicho es imposible negar á estos beneméritos religiosos en designio honesto, unas miras sanas y el mérito siempre interesante de haber sido hombres benéficos y verdaderos amigos de sus semejantes, y en los hospitalarios de haberse hallado el manantial mas perenne é inagotable para el alivio de las necesidades de los desgraciados; y asi debemos inferir que los religiosos han sido el consuelo de todos los infelices”.

Se trata de un escrito sencillo que refiere el genuino cariño y respeto a los religiosos que debió haber sido común entre muchas personas de la época. Incluye un soneto en que exhorta a la “plebe y a la nación” a mostrar *gratitud* a quienes “nos ven con caridad”. Los carmelos atendían a los pobres, los juaninos eran hospitalarios, los hipólitos atendían a dementes y delirantes (eran “hijos de Bernardino Álvarez”) y los belemitas se dedicaban a la educación y a los enfermos.

Sin lanzar agresiones en contra de los *antimónacos*, como era frecuente en otros folletos, solo les cuestiona sobre su actitud ante los frailes: “¿porque se les denigra?, ¿porque se les trata de inútiles?, ¿porque se procura su abolición?”¹⁴⁹

En el mismo tenor escribía *El Pensador Tapatío*, otro impreso que aparentemente fue hecho por un laico al salir en defensa de los frailes y también de los religiosos seculares, y por cierto, uno de los muy pocos folletos de Guadalajara que hemos encontrado durante 1820. Lo primero que se apresuró en aclarar, ante la moda por reproducir las opiniones provenientes de España, fue que en México, y en particular en Guadalajara, el pueblo apreciaba mucho a sus pastores y si se decía “que en la Península las 2/3 de los españoles aborrecen a los clérigos, aquí las 99/100 los aman, respetan y ponen en ellos toda confianza”. Si bien, no podemos tomar al pie de la letra lo dicho por *El Pensador Tapatío* sobre la simpatía de que pudo gozar el clero entre la población novohispana, al menos ofrece una perspectiva contrapuesta a lo expresado por la mayoría de los folletos liberales, en donde se trata muy severamente a los clérigos y en especial a los regulares.¹⁵⁰ El autor continuaba su defensa sin ofrecer argumentos muy elaborados, y hablaba sobre el derecho de los clérigos a ser electos como diputados, pues eran individuos de sobrada honestidad, apreciados por el pueblo y con las luces necesarias para realizar tal misión. Las imputaciones que hacían los

¹⁴⁹ J.M.D.G., *El enemigo acérrimo de los anti – monacos. La Religión y el Estado, estan apoyadas por el clero secular y regular*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 1820. Otra defensa similar de los monacales viene en E.I., *El ignorante á los sabios*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 1820, cuando se refiere al Amante de la Constitución: “¿como llama perjudiciales á los que nos reparten el pan Sacramentado, a los que todos los dias piden por nosotros los vivos y por ese medio millon de víctimas sacrificadas por la Patria y por el Rey? ¿Cuantas de estas víctimas quizá muy allegadas á el Amante de la Constitucion habran subido al cielo por los sacrificios ofrecidos por alguno de los que llama frailes perjudiciales?”.

¹⁵⁰ Un acercamiento a la relación entre religiosos y feligreses viene en Donald F. Stevens, “Lo revelado y lo oscurecido: la política popular desde los archivos parroquiales”, en Connauhgtton, Illades y Pérez Toledo, *Construcción de la legitimidad política ...*, op. cit., p. 207. Este autor reconoce que “las actitudes populares hacia las autoridades religiosas desde los años de la Independencia y hasta la Reforma son más frecuentemente objeto de especulación que de investigación”.

escritores liberales eran injustas y se mostraba falta de gratitud; la mayor parte de los sacerdotes en realidad no gozaban de riquezas, al contrario, su situación económica era bastante limitada:

“Un clérigo para llegar a serlo ha gastado ocho ó diez años en los colegios y ha invertido por lo mismo quatro ó cinco mil pesos de su patrimonio, cosa que, á excepcion de los abogados y médicos, no sucede en otra carrera del estado secular. Se ordena y vá al ministerio donde por un improbo trabajo tiene menos renta que un escribiente de oficina, menos que un teniente de capitan, menos que un dependiente de comercio... ciento veinte y cinco curas hay en esta mitra: ya de ellos los ciento quince quisieran la renta de un coronel, y la mitad se conformaron con la de un capitan. ¡Y despues de todo esto ser tratados como los enemigos de la Religion y como la Polilla del Estado! No de valde, ya no hay quien se quiera meter á eclesiástico”.¹⁵¹

Otra defensa de los frailes viene en *El Filósofo Liberal*, folleto que ya hemos citado más arriba. El autor exhorta a sus correligionarios a ser justos con los frailes, quienes eran presa de las agresiones de todos, tanto de serviles como de liberales. Durante los años más duros de la guerra contra la insurgencia se había levantado una campaña contra los religiosos en donde se les acusaba de apoyarla; en 1820 se les increpaba ser contrarios a la Constitución, de tal forma que “No se ha hecho en el dia sino conmutarles el nombre de *insurgentes* en el de *serviles*. Se les amenaza con los mismos calabozos, presidios y cadalsos... ¿Quien no descubre la mas perfecta semejanza, ó la mas justa identidad, entre el modo con que aquellos serviles y estos liberales opinan contra los frailes?”. Los liberales tenían que ser ejemplo de caridad, de justicia y de racionalidad, por eso encontraba reprochable que bajo el estandarte del liberalismo muchos escritores lanzaran insulto contra los religiosos, como lo hicieron *El Amante de la Constitución* y Fernández de Lizardi. No descartaba que algunos regulares hubieran sido en otra época insurgentes y

¹⁵¹ *Todos pensamos ó carta de un pensador tapatío al Pensador Mejicano*. Guadalajara. Imprenta de Doña Petra Manjarres. 1820. Morales, Francisco, “Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos”, en Manuel Ramos Medina (coordinador), *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*. México. Condumex. 1998. pp. 149 -177, menciona que para ese momento se acusaba una disminución en las vocaciones religiosas, lo que habla

que en la actualidad varios cayeran en el servilismo: “siendo tantos frailes, no hay dificultad en entender, que algunos fueron insurgentes; y otros ahora serviles.” Pero las generalizaciones que hacían los escritores iban en contra de toda lógica, por eso exponía una serie de silogismos para demostrar que no se podía igualar al fraile con el servil. Finalmente refutaba la idea, presente en otros folletos, de que los frailes no fueron útiles ni en el tiempo de su fundación; tal afirmación, decía, equivalía a atacar la autoridad de la Iglesia, de los pontífices y de los concilios.¹⁵²

La opinión pública expresada a través de la folletería se encontraba dividida en cuanto a la condición del clero regular. Los tiempos habían traído cambios, y entre ellos la posibilidad de que los laicos enjuiciasen a los religiosos por causa de su conducta y de sus palabras. El púlpito había dejado de ser un lugar inexpurgable, pues si los contenidos de los sermones llegaban a tocar a las nuevas figuras de autoridad, la ciudadanía podía señalar la irresponsabilidad de los religiosos. Cuando éstos se animaban a tomar la pluma y publicar papeles para asentar sus opiniones, automáticamente entraban en un terreno peligroso donde se exponían a la beligerancia de los escritores. Al P. Mariano Soto le tocó recibir ataques no sólo de los folletistas con los que estaba lidiando, sino también de otros que entraban a la defensa de su contrincante en turno, como cuando polemizó con Fernández de Lizardi. El religioso, en su papel *El caracter del Pensador mexicano, descubierto y desafiado*, lo había retado a un duelo teológico y filosófico, manejando un lenguaje realmente visceral, y lanzando una serie de vituperios de llamar la atención. Por eso, algún autor anónimo escribió *Reboltijo del Padre Soto*, donde le reprendía por los malos recursos en que apoyaba sus polémicas. Lo que llama nuestra atención es que se estuviera censurando severamente a un religioso por su uso irresponsable de la libertad de imprenta, y por denostar a una figura apreciada por el público, como lo era Fernández de Lizardi, pero quien finalmente

de cierto desinterés de la sociedad por el estado religioso, pero también menciona la baja remuneración como otro factor a considerarse.

¹⁵² *El Filósofo Liberal*. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.

era un laico:

“Sí Padre mio: el abuso que en esta vez ha hecho vd. de la libertad de la prensa, sería menos, quando un secular la hubiera vulnerado: el daño al impresor no le sería tan sensible inferido por un su igual y la infracción del art. 371 de la Constitución con referencia al Reglamento de Libertad de imprenta, no sería tan ruidosa, si la hubiera cometido otro que no fuera vd. que por su ministerio se halla en obligación de zelar en la parte que le toca el puntual cumplimiento.”¹⁵³

Por eso no era pertinente que los eclesiásticos se mezclaran en causas públicas y políticas a través de la imprenta. El Padre había abusado de los insultos en contra del Pensador, y por tanto se le acusaba de excederse legal y moralmente; su conducta no era digna de un cristiano y estaba dando mal ejemplo al pueblo. A partir del tratamiento que se le dio al P. Mariano Soto, figura polémica de aquel tiempo, en la folletería de 1820, podemos notar que la investidura eclesiástica ya no preservaba a quienes la llevaban de ataques, mofas o censuras públicas; al contrario, podía ser utilizada para agravar la culpa del religioso cuando se le increpaba algo. A partir de entonces, los laicos tenían la capacidad de juzgar a los religiosos, partiendo desde principios civiles o valiéndose incluso de la misma doctrina católica.

Participación política del clero

El examen y la crítica que estaban haciendo los folletistas liberales no se limitó a los miembros de las órdenes, sino que tocó a todo tipo de eclesiásticos, aunque no de modo tan severo. Mientras que a aquéllos se les hizo una larga lista de imputaciones, a los demás religiosos sólo se les cuestionaba en lo relativo a asuntos más particulares. Uno de éstos fue el de lo concerniente a la participación política del clero; tema polémico que comenzó a discutirse en 1820, al menos de forma abierta, y que estaría en el centro del debate público durante los siguientes años. Esta discusión en la Nueva España, como en los casos anteriores, reproducía

¹⁵³ *Reboltijo del Padre Soto*. México. Oficina de D. Manuel Salas. 1820.

las controversias que se estaban librando en la Metrópoli. Los argumentos nuevamente procedían de España, pues en buena medida se habían cocido al calor de las discusiones en las Cortes. Por otra parte, una de las intenciones de los folletistas peninsulares era mostrarle a la opinión que los eclesiásticos no tenían motivos serios para quejarse de la aplicación del sistema constitucional, salvo que estuviesen temiendo por sus intereses materiales. *El frayle despreocupado* es un folleto original de Cádiz que fue reimpresso en Puebla, cuyo autor supuestamente era un religioso que le escribió a sus compañeros para ahuyentar temores ante el cambio de sistema político y las reformas eclesiásticas que se pudiesen aplicar a partir de entonces. Llama la atención porque aborda la problemática con mayor claridad que la mayoría de los papeles americanos, señalando directamente los puntos censurables de la política clerical, sus vicios y el arraigo de muchos eclesiásticos a los bienes materiales. La finalidad del autor era persuadir a los religiosos bienintencionados de que no había mayor problema con la Constitución. De todos modos comenzaba recordándoles que su verdadera misión estaba lejos de las preocupaciones seculares:

“debemos abstenernos de críticas y censuras al tiempo de ejercer las sagradas funciones del pastoral empleo. El ministerio de la palabra no nos autoriza para mezclar en nuestros discursos Evangélicos asuntos políticos, que no hacen mas que electrizar los ánimos, fomentar la desunión, y abrir puerta á la diversidad de partidos: todo esto es muy ageno a un ministro del Dios de Paz, de caridad y de unión”.

El contenido de la pieza sirve para desacreditar las opiniones y críticas que se generaban en el clero acerca de los cambios políticos que giraban alrededor de la Constitución, al presentarlas como fruto de las ambiciones de algunos malos eclesiásticos. En todo caso, el nuevo sistema político no dañaría a la religión, pero sí los intereses de un sector del clero que, en un proceder totalmente reprobable, se había arraigado demasiado a ellos:

“Satanás les presenta las leyes y decretos de la Constitución... como disposiciones anticatólicas, para que con el sagrado manto de la Religión

cubra su codicia, el deseo de un destino brillante o el fomento de su ociosidad... al ver que por el nuevo sistema de gobierno puede experimentar algún despojo terreno, entonces clama, la religión se pierde.”¹⁵⁴

Según lo anterior, los eclesiásticos que se inmiscuían en asuntos políticos lo hacían movidos por intereses materiales, y esto era aun más claro cuando renegaban de la Constitución e inducían a otros a hacer lo mismo. Por tanto, se descalificaba la participación política del clero a partir de la condena a sus causas, a sus supuestas motivaciones. Otro recurso era evidenciar sus consecuencias. En el periódico *El Duende de los cafés* un autor con el seudónimo de *El Buen Español* atribuía el descuido en el que tenían los eclesiásticos a sus fieles al interés de aquéllos por mezclarse en la vida política del país, lo que daba como resultado que dejaran de preocuparse por el bienestar espiritual de la feligresía y por realizar puntualmente las labores de su oficio sacerdotal:

“No sucedería esto tan frecuentemente, ni los obispos, canónigos y curas párrocos abandonarían sus iglesias ni el pasto de sus ovejas; por querer manejar en el Soberano Congreso de la Nación negocios que no les competen ni entienden, si el espíritu del evangelio dominase en el santuario y reglase los pasos del sacerdocio.”

El texto se elaboró en colación a las elecciones para diputados, en donde se alistaban y eran elegidos un buen número de clérigos. El autor los increpaba en un doble sentido: ni resultaban ser buenos congresistas, pues velaban por sus intereses corporativos, ni atendían sus deberes pastorales. Por eso no dudaba en exhortar al pueblo para que “jamás les nombren en las elecciones futuras por diputados de Cortes”, ni a obispos, canónigos ni curas párrocos. Esto cabía para todos los integrantes del estado religioso en lo que terminaba siendo un planteamiento ciertamente radical, pues la presencia de clérigos en la Cortes era cosa muy frecuente, y más cuando contaban con una sólida formación académica que les permitía participar en la discusión y elaboración de leyes.¹⁵⁵ Si bien el autor

¹⁵⁴ *El frayle despreocupado*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 1820.

¹⁵⁵ Algunas referencias sobre la participación de eclesiásticos en las Cortes aparecen en la descripción que hizo Lucas Alamán en, *Historia de México ...*, op. cit. pp. 29 - 31. Un

procedió en su planteamiento de tal modo que desautorizaba por completo la participación de los clérigos en política, esto no significaba para él una devaluación de la dignidad eclesiástica. Argumentaba que las ocupaciones que le eran propias respondían a las necesidades espirituales de los pobladores de la nación, y por eso el oficio sacerdotal terminaba siendo de lo más trascendental y elevado. De ahí que afirmara categóricamente que “su vida debe estar siempre consagrada al servicio espiritual de sus hermanos: las instrucciones pastorales, la predicación del Evangelio, la administración de los Sacramentos y celebración de los divinos oficios, son las obligaciones indispensables de su estado...” En esto consistía su función social, la cual era muy apreciada en un país que era enteramente católico. Por otro lado, el desempeño cabal y honesto de sus tareas era una obligación muy seria, pues se costeaba con las contribuciones materiales que hacían todos los españoles a expensas del bienestar propio: “los bienes del sacerdocio son el patrimonio, no del fausto y de la ociosidad, sino de la pobreza y la miseria”. Y a mayores rentas, mayor la obligación en atender y procurar todos los servicios posibles a los ciudadanos; en ese sentido los obispos eran los primeros que tendrían que rendir cuentas sobre su labor pastoral. El asunto se planteaba como una cuestión de justicia social: los eclesiásticos tenían el deber de atender sus responsabilidades como correspondencia a los ciudadanos, quienes les habían cedido previamente “el fruto de sus trabajos, su erencia [sic] y su patrimonio”. Incluso, tenían el derecho a exigirle al clero un desempeño digno en sus labores religiosas.¹⁵⁶

En el folleto anterior, las razones que se presentaron para que los

artículo que aporta una visión sobre la trayectoria intelectual y política de algunos de los clérigos mexicanos que participaron en las Cortes es el de María Cristina Gómez y Ana Ibarra, “El clero novohispano y la Independencia mexicana: convergencias y divergencias de tres clérigos poblanos”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coordinadores), *Estado, Iglesia y sociedad en México...*, op. cit., pp. 137 - 173, donde se estudia los casos del obispo Pérez Martínez y de José Miguel Guridi y Alcocer, quienes por cierto, adoptaron posiciones contrarias en las sesiones de las Cortes.

¹⁵⁶ *El Duende de los Cafés* # 249. Hércules. Reimpreso en México. Oficina de D. Alejandro

eclesiásticos se mantuvieran alejados de la actividad política fueron la fidelidad al cumplimiento de su misión y la lealtad a la feligresía, en una argumentación planteada en los términos de una cuestión de justicia y equidad entre los hombres. Se trataba de un asunto que tocaba tanto el terreno de lo temporal como de lo espiritual y que tradicionalmente se había resuelto mediante la teoría de la unión entre el Trono y el Altar, de la cual no aparecen referencias en el texto, cosa que es entendible si se recuerda que fue elaborado por un simpatizante del liberalismo español. Sin embargo, en la Nueva España, un eclesiástico que abordó el mismo asunto tampoco hizo referencia a ella, aun cuando el objetivo de su disertación era defender a los religiosos que eventualmente participaban en la política del reino y que eran criticados por algunos escritores. Fray José de Bartolomé discutió el asunto desde su *Teólogo Imparcial* como una respuesta a lo que José J. Fernández de Lizardi había escrito en el *Conductor Eléctrico* sobre una vertiente de la misma problemática: la intervención de los religiosos en las guerras, la cual encontraba ilícita moralmente. Fray José quería aclarar la cuestión y para ello comenzó citando en su folleto lo escrito previamente por Fernández de Lizardi:

“Sé que en todos tiempos, en guerras justas é injustas, no solo clérigos, sino cardenales y obispos, han tomado las armas, y regentado aun ejércitos, vestidos de pontifical; pero aquello que he leído, y esto que he visto, siempre me ha parecido y me parecerá ageno al instituto que profesaron... Los sagrados cánones no distinguen esxepciones[sic]: excomulgan, suspenden y degradan á todo clérigo asesino, sea cual fuere.”

El problema se presentaba como una simple opinión, un parecer personal ante una cuestión espinosa pero en la que se tenía que tomar una postura definida; así, la opinión del *Pensador* aparecía como fruto de su preocupación por tales problemas, y se mostraba además que el elemento que le había ayudado a discernir la solución provenía de la misma Iglesia a través de su derecho canónico. A los ojos de algunos lectores, la sentencia elaborada por el *Pensador* no era propiamente incorrecta, pero sí comprometía seriamente la honorabilidad y la

congruencia de todos los eclesiásticos que a través de la historia habían participado en contiendas bélicas, por tanto había que matizar las cosas y hacerle notar al público la complejidad del asunto; esa era la intención de Fray José, quien contestó lo siguiente:

“Los sacerdotes no deben injerirse en lo político, es verdad, pero debe V. siempre tener presente, que las ideas generales son muy fáciles, y su aplicación á los casos muy difícil. Finalmente: que así como las cosas de religión se sujetan á lo político cuando se revisten de alguna afectación temporal, así las políticas se sujetan á la religión cuando por el contrario se revisten de alguna afección de religión”.¹⁵⁷

Este planteamiento aborda el asunto desde el terreno más amplio de la participación de los religiosos en lo político (no sólo en las guerras) y hace hincapié en la dificultad de desvincular en determinadas situaciones lo político de lo espiritual; la competencia de las autoridades eclesiásticas en asuntos temporales se justificaría en ciertas ocasiones no como una intromisión en asuntos ajenos, sino como una necesidad marcada por las circunstancias. En conclusión: la participación política del clero no era deseable, pero se justificaba en algunos casos, ante los cuales el público debería mostrarse comprensivo antes de censurar a los religiosos involucrados. Una explicación de la naturaleza que ofrecía fr. José de Bartolomé nos remite a un ambiente donde la secularización de la política había ganado terreno y, por tanto, se tenían que hacer mayores esfuerzos que en el pasado para justificar las incursiones clericales en ese terreno, ahora ante un público exigente y crítico.

Las anteriores argumentaciones de los folletistas que hemos citado, tanto en España como en el virreinato, tendían a simplificar la problemática de la participación política del clero, reduciendo muchas veces el asunto a una cuestión de intereses prácticos y ambiciones personales. En otros casos se presentaban planteamientos más completos que tocaban directamente aspectos complicados del

¹⁵⁷ *El Teólogo Imparcial* # 2. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

problema, pero de cualquier modo no era la intención de los escritores elaborar un análisis integral de la situación; hay que recordar que tales expresiones formaban parte de una amplia campaña propagandística que apuntaba a ciertos fines concretos. Por tanto, siempre quedaban sin tomarse en consideración realidades de mayor complejidad que yuxtaponían el campo de acción de las instituciones políticas al de la Iglesia. La importancia de estos testimonios reside en que nos muestran los cambios que se habían alcanzado en la cultura política de la época; la secularización de esta cultura había avanzado y la presencia de un sector de la opinión pública hostil a la intervención de los eclesiásticos en los asuntos del poder temporal da fe de una transformación en las concepciones corrientes sobre el lugar de la religión en la vida pública. También señalan en qué asuntos la gente era más susceptible y crítica ante la actuación del clero. Dichas concepciones, que circulaban a través de los impresos a modo de opiniones particulares, se habían diversificado durante las décadas anteriores, y encontraron en 1820 el momento para manifestarse. La Iglesia tendría que formular una serie de respuestas ante los cambios operados en la sociedad pues, finalmente, ese conjunto de opiniones que reflejaban los diversos pareceres de la gente, era producido por los miembros de su misma feligresía.

Conclusiones

En la segunda mitad de 1820 la combinación de varios factores permitieron que se formara de un ambiente propicio para que las cuestiones de interés general se discutieran públicamente en la Nueva España. La aplicación del sistema constitucional y de la libertad de imprenta formaron el marco legal que permitió la libre circulación de papeles impresos; la presencia de una diversidad de ideas y visiones sobre la realidad entre un sector de la sociedad asumieron la forma de un conjunto de opiniones que frecuentemente chocaban entre sí; y el entusiasmo de muchos lectores en seguir las novedades que se publicaban, eventualmente los convirtió en un público ávido de disertaciones y polémicas. Las opiniones vertidas en los folletos consistían en representaciones del mundo político, social y religioso que en algunos casos diferían en aspectos significativos de la que proponía el pensamiento oficial a través de las instituciones y de la cultura tradicional. Las distintas opiniones entre los miembros de la sociedad novohispana se venían gestando durante el siglo XVIII cuando se tuvo la ocasión de conocer las novedades del pensamiento europeo, y los cambios aplicados por la administración borbónica, entre ellos la reforma eclesiástica, crearon un contexto cultural más flexible que en el pasado.

Aunque las discusiones públicas de 1820 dan cuenta de los cambios alcanzados en el panorama intelectual durante el paso de las décadas anteriores, así como del avance en la sociedad de las premisas del pensamiento moderno, la hegemonía ideológica y discursiva del catolicismo continuaba vigente, y eso se manifestaba en los contenidos de los folletos: las convicciones profundas, los valores y el lenguaje plasmados ahí pertenecían a ese marco ideológico. Los escritores se presentaban ante el público y ante sus contendientes como los seguidores de la interpretación más ortodoxa y fiel a la doctrina de la Iglesia que pudo haberse planteado, y por tanto como los cristianos que de manera más completa podrían cumplir con los preceptos de su religión. Esta forma de

presentarse ante la consideración de los demás servía para avalar las posiciones que cada quien sostenía en los asuntos de controversia, pues toda interpretación de la realidad, toda opinión, tenía que fundamentarse a partir de las referencias religiosas aceptadas por todos. Así procedieron los escritores de folletos con respeto a la adopción o el rechazo que manifestaron sobre los nuevos elementos que provenían de la filosofía ilustrada, con la interpretación del confuso panorama de cambios políticos e ideológicos, y con la evaluación sobre los resultados de las transformaciones institucionales que venían operando.

El compromiso con la autoridad vigente, la fidelidad a la Corona y al orden constitucional, así como la convicción de que a través de la publicación de impresos se contribuía al bienestar de la nación, constituyeron otro orden de referencias simbólicas desde las cuales los escritores sancionaban la realidad política, social y religiosa. En el pasado, la autoridad civil y la eclesiástica habían estado estrechamente vinculadas a través de la unión del Trono y el Altar y alrededor de esa mancuerna se concentraban los símbolos de autoridad; para 1820 tanto la monarquía como la Iglesia habían cedido terreno en sus potestades ante la soberanía nacional y la institución que la encarnaba: el Congreso de la nación. Por tanto, la Constitución y las Cortes aparecieron en la folletería como símbolos de autoridad alrededor de los cuales se desarrollaban las controversias en curso. Para los escritores liberales la elaboración de la Constitución se había guiado bajo los criterios más religiosos y nobles en aras de mejorar la vida de los españoles; por lo tanto, y a partir de su aprobación por Fernando VII, habría de convertirse en el mejor instrumento para juzgar tanto la moralidad como la legitimidad de las diversas posturas políticas, así como la conducta de los actores sociales. Ya que se había impuesto el constitucionalismo gracias a los esfuerzos del partido liberal, lo más favorable para cualquier escritor era presentarse ante el público como *liberal* y como buen cristiano. En esas coordenadas se ubicaba lo políticamente correcto, y quienes quedaran fuera de ellas podrían ser atacados y sus posturas inmediatamente anatemizadas; en ese sentido, el que fuese tachado de *servil* lo era

también de impío.¹⁵⁸ Sin embargo, las querellas publicitarias permitían muchas posibilidades de impugnación entre los contendientes. Una de las más recurridas fue la de señalar que los contenidos de las piezas estaban dominadas por sentimientos innobles y guiados por fines alejados a las pretensiones morales de los autores. En la siguiente cita, tomada del folleto *La casa de la demencia, ó los políticos locos* el autor escribe desde la perspectiva de los lectores de la época, que encontraban en las piezas publicadas poca coherencia entre lo que proclamaban los escritores y lo que demostraban a través de lo que vertían sus plumas:

“Una de estas noches, en la que la tenacidad de la lluvia me hizo estar encerrado en casa, me dediqué a registrar una multitud de papeles públicos, donde hallé un buen repuesto de injurias á la Inquisición, opresion y tirania: encuentre proposiciones impugnadas por unos, y defendidas con ardor por otros, y en ellos vi que todos se llamaban *liberales*, todos *religiosos* profiriendo muchos de esto, que usurpan tan santo nombre, expresiones las mas escandalosas, y gran parte de aquellos vertiendo el mas refinado *servilismo*.”¹⁵⁹

A partir de esa preocupación por presentarse ante el público en calidad de buenos y piadosos ciudadanos, los escritores generaron una discusión sobre lo que tendría que ser para el laicado la forma ideal de practicar su religión. Para los escritores liberales, el buen católico demostraría el apego su fe mediante una práctica social activa y una conducta política guiada por la razón y la ilustración, lo que equivalía a pugnar por la pureza de la fe a través de la condena a la superstición, la ignorancia, los vicios de los clérigos, el despotismo encarnado en la figura de la Inquisición, etc. Para sus adversarios, más apegados al tradicionalismo, pugnar por esa misma pureza consistía en desterrar de la religión y de la cultura los principios de la filosofía ilustrada, por lo que una práctica aceptable del cristianismo se manifestaría mediante una conducta respetuosa ante

¹⁵⁸ Los serviles, quienes se oponían a la aplicación del sistema constitucional fueron tratados de tal manera. Lo mismo le pasó a los miembros del clero secular, en quienes los escritores liberales veían malos practicantes de la religión, como se observó en el tercer apartado.

¹⁵⁹ *La casa de la demencia, ó los políticos locos*, op. cit.

las autoridades eclesiásticas y en la conservación de los valores tradicionales. De tal manera, la discusión pública se prolongaba mediante la confrontación de las varias interpretaciones de la doctrina católica, pero también se generaba a partir de los significados contrapuestos que se daban a las nuevas referencias intelectuales provenientes del pensamiento moderno. Para los liberales en éstas había mucho que se podía rescatar en provecho de la nación, de la Iglesia y de la vida personal de cada quien; claro, en algunos casos habría que extirpar los ingredientes nocivos, como todos los que atentaran contra la fe, para entonces rescatar sus principios de política, legislación y de moral compatibles con la cultura católica. Para los defensores del tradicionalismo, no había conciliación posible con las novedades del pensamiento; la cultura católica era un todo coherente y consumado que no requería adhesiones de elementos extraños. Por eso era inadmisibles lo que algunos estaban haciendo, al dejar de lado las preocupaciones que siempre habían ocupado la atención de los fieles, como tampoco era tranquilizador que estuviesen circulando con tanta naturalidad “opiniones nuevas de mayor ilustración” y que la sociedad las aceptara sin mayor dificultad.¹⁶⁰

Un tema recurrente en la folletería, la crítica al estado del catolicismo en la Nueva España y en la península, ponía de manifiesto la vinculación entre las posiciones críticas elaboradas al interior de la Iglesia y las que vertía un sector de laicos identificados con el liberalismo. La relación entre estos planteamientos y los elaborados por la corriente jansenista del clero resulta una clara muestra de dicha relación en la que una parte del laicado recibía esas ideas y las integraba a su visión de la realidad social y religiosa. En la folletería de 1820 se encuentran muchos ejemplos de esto a través de los argumentos con que los escritores

¹⁶⁰ *Serviles y Liberales*, op. cit. Brian Connaughton en *Ideología y Sociedad*, op. cit., p. 61 explica cómo la folletería da cuentas de las tensiones ideológicas en un momento dado: “constituye el lugar idóneo para el estudio de las parcialidades dentro de los planteamientos ideológicos en su dimensión política corriente. Es allí donde se pueda captar la elaboración de hegemonías compartidas, en las que posturas antagónicas traman

liberales señalaban lo que tenía que ser corregido dentro de la Iglesia; eran planteamientos que tenían sabor a jansenismo, o que denotaban la influencia del pensamiento moderno, y que sus impugnadores percibían de inmediato. Al mismo tiempo, varios temas e inquietudes relacionados con problemas sociales que habían mantenido la atención de ciertos sectores del clero fueron retomados por los escritores.¹⁶¹ Así, la folletería se convirtió en un medio muy eficaz para recrear estas ideas desde diferentes perspectivas y sirviendo a los intereses políticos e ideológicos de un sector social más amplio; era un campo en el que discutían libremente religiosos y laicos, sin que la investidura de aquéllos significara mayor limitante para que éstos pudiesen externarles sus diferencias, así como también sus concordancias. La interpretación de la doctrina cristiana, sobre todo en sus dimensiones sociales y en su relación con la cultura política de la época, estaba siendo discutida entonces por una parte del laicado que encontró en la producción de impresos el modo de interpelar a sus autoridades religiosas.

Además, una parte de la Iglesia integraba en su discurso elementos modernos, mostrando que las ideas nuevas eran compatibles con sus propias metas sociales, como la de obediencia a la legítima autoridad y la procuración del bien común. La reforma eclesiástica y los principios del catolicismo se discutieron apasionadamente, mostrándonos que para aquellos polemistas éstos eran temas del más alto interés general; la religión era un bien colectivo para los novohispanos sobre el cual se tenían que definir cosas muy importantes. El interés por lo religioso se mantenía tan vivo como en el pasado, sólo que ahora se planteaba de un modo distinto, yuxtapuesto a las preocupaciones políticas del

nuevos puntos de unión efectiva.”

¹⁶¹ Un planteamiento muy difundida entre los clérigos de la Nueva España a comienzos del siglo XIX, y que hemos encontrado reflejado en la folletería de 1820, es el que señala William Taylor en *Ministros de lo sagrado*, op. cit, p. 690, en relación a la inquietud por que la doctrina católica se practicara más como una ética social.

momento, en un ambiente ideológico e institucional que permitía a los ciudadanos realizar el debate público de las opiniones particulares.¹⁶²

En el marco de las transformaciones que estaba sufriendo la cultura política de la Nueva España, una de sus principales novedades fue en lo relativo a la generación y difusión de opiniones sobre cuestiones controvertidas. La capacidad de los miembros de la sociedad para generarlas y discutir las se había incrementado de una manera inusitada y esto se manifestó claramente en 1820; por lo tanto se estaba operando la transformación hacia una cultura en donde se podía opinar sobre temas antes vedados. Esto generó malestar y confusión entre la gran mayoría de los mismos participantes de esas discusiones, sin importar su filiación a alguna tendencia de opinión. El mismo hecho de que existieran diversas opiniones sobre cómo tenía que encauzarse la vida pública se percibía como algo pernicioso para la nación, y en el mejor de los casos como un mal necesario pero temporal que permitiría llegar a un estado mejor de cosas.

Aun los simpatizantes del liberalismo no alcanzaban a comprender que la diversidad de opiniones era un hecho y una de las principales características de la nueva cultura política. Habían contribuido con su defensa del liberalismo, de la Constitución y del pensamiento moderno, a la creación de un ambiente en el que crecía una pluralidad de opiniones; pero, anclados a una de las viejas concepciones de la cultura anterior, estaban convencidos de que debía imperar un solo modo de entender la realidad, y que éste tenía que ser el que ellos proponían, sin dar opción a que el anterior sobreviviera.¹⁶³ La posibilidad de que se estableciese un medio

¹⁶² Monelisa Pérez- Marchand a través de su estudio de los papeles de la Inquisición que en la primera mitad del siglo XVIII el interés por lo religioso era el tema que atraía la atención de la sociedad novohispana en mayor magnitud, y que a partir de la década de 1770 se puede apreciar que comenzó a ceder ante el interés por lo político, en op. cit., pp. 130 - 142. En la folletería de 1820 hemos visto que ambos intereses estaban igualmente vivos y que se complementaban mutuamente.

¹⁶³ Ferrer Muñoz encuentra en la postura de los liberales una manifestación de intolerancia ante los serviles, una discriminación que "obedecía al convencimiento de que

político en el que existieran y compitieran entre sí diversas interpretaciones u opiniones sobre la vida pública no parecía ser del agrado de los escritores de folletos en ese momento; sin embargo, su misma actividad publicitaria formaba parte de un proceso de transformaciones culturales que coadyudaban en la instauración de regímenes de gobierno distintos, en donde el sistema de partidos políticos sería la base de su funcionamiento.

Los *partidos* de la Nueva España en el año de nuestro estudio aun estaban lejos de constituirse como instituciones políticas francamente organizadas, pues como tales no tenían lugar en el sistema político vigente. Sólo aparecían como tendencias o corrientes de opinión que se aglutinaban alrededor de una serie de ideas y postulados, y que en términos generales eran dos: el *liberal* y el *servil*. No había ningún tipo de organización formal entre sus integrantes sino el sólo hecho de compartir los mismos planteamientos ideológicos, de manifestarlos a través de las imprentas y de combatir eventualmente a quienes presentaban un discurso antagónico. Como corrientes de opinión, en los *partidos* participaban diversos actores políticos, religiosos y sociales del virreinato que tenían puestas sus metas en distintos objetivos: los grupos de interés que se movían en las altas esferas del poder y que estaban disputándose entre sí la hegemonía política del país; sectores de eclesiásticos que promovían interpretaciones encontradas sobre la doctrina cristiana, así como visiones distintas sobre la vinculación de la Iglesia con el mundo; intelectuales que defendían o criticaban la aplicación de la Constitución de Cádiz, que disertaban sobre sus consecuencias en la vida de los novohispanos; sectores de la clase media que tomaban partido ante esta variedad de ideas de acuerdo a sus intereses concretos, a sus sentimientos religiosos y a su modo de entender el complejo escenario político que se les presentaba.

no podía sostenerse una nación que diera cabida a opiniones políticas contrarias entre sí", *La aplicación de la Constitución de Cádiz...*, op. cit., p. 293.

Así, lo mismo intereses materiales que premisas ideológicas se combinaban en los actores del virreinato para adscribirse a alguna de las tendencias de opinión que prevalecían por entonces. Por otro lado, los novohispanos manifestaban sus pareceres sobre todos estos temas de acuerdo a su propio entendimiento, y frecuentemente asumían una postura crítica frente a los postulados y premisas de *liberales* y *serviles*, mostrando que en muchas ocasiones podían constituirse como un público exigente. Algunas de estas posturas críticas se plasmaron a su vez en folletos que eran dirigidos a los escritores de mayor renombre, engrosando así el medio de la producción impresa: la dinámica de la propagación de impresos permitió a muchos lectores convertirse eventualmente en escritores. Dado este dinamismo, la opinión pública aparecía en los folletos como un tribunal frente al cual los escritores presentaban las tribulaciones que aquejaban a la sociedad, para señalar sus causas y proponer soluciones, así como para exhibir a los causantes de los males de la época; todas las polémicas y los duelos impresos tenían al público como el principal juez que finalmente emitiría su veredicto y pondría a cada quien en su lugar.

Los folletos de 1820 dan cuenta de una dimensión de la actividad política de los novohispanos en donde la opinión pública se constituyó como su principal medio de participación. Es cierto que las decisiones fundamentales se seguían reservando a una élite de políticos y religiosos que operaban más allá del escrutinio público, realizándose en los espacios políticos tradicionales, y que la incidencia de la actividad publicitaria sobre esas resoluciones fue mínima;¹⁶⁴ también es cierto que esta actividad no modificó los patrones de pensamiento de la mayoría de la población, ni logró atraerla a los objetivos que se habían planteado los folletista, como el fomentar un arraigo popular por la Constitución y sus

¹⁶⁴ En buena medida las cuestiones políticas más trascendentes se desarrollaban por otro camino y no tenían relación con la publicación de impresos. Brian Connaughton llama la atención sobre el hecho de que muchos documentos fundamentales de la época, tanto del ámbito civil como del religioso, no se hayan publicado como folletos, y que por lo tanto su difusión se haya ajustado a espacios más restringidos: *Ideología y Sociedad*, op.cit., p. 98.

valores; sin embargo, la generación de una amplia variedad de opiniones sobre la autoridad pública y la religiosa, sobre su naturaleza y sus funciones significó una transformación sustancial en la cultura política de la Nueva España. El modo de opinar era más libre, se realizaba dentro de perspectivas y horizontes ideológicos más amplios, y estaba menos sujeto a controles de todo tipo; incluso algunas expresiones discursivas llegaron a trastocar los símbolos de autoridad aun vigentes,¹⁶⁵ es decir, se estaban operando importantes mutaciones simbólicas alrededor de la política, la religión y la moral. Todo ello apuntaba a nuevas formas de participación de la sociedad en los asuntos de interés general que gradualmente irían ganando mayor presencia en el juego político.

¹⁶⁵ Como ejemplo de esta alteración en la jerarquía de los símbolos de autoridad, pueden verse los casos citados en el primer apartado sobre la censura emitida por laicos a los clérigos que criticaban el sistema constitucional.

Fuentes Primarias

- A-LA-MI-RE, *Judía y contrajudía. El Pensador Mejicano es pura contradicción*. México. Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramón. 1820.
- Alameda y Brea, Fr. Cirilo, *Carta Pastoral del Exmó. Y Rmó. Padre General de San Francisco, dirigida á todos sus religiosos de los dominios de las Españas*. Reimpreso en México. 1820.
- Amante de la Religión y de la Constitución, El, *Contra el papel titulado el Amante de la Constitución*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820
- Americano, El, *Carta confidencial sobre los papeles del día*. México. Oficina de D. Juan Bautista de Arizpe. 1820.
- Americano Y.O.S., El, *Anécdota importante relativa a la Inquisición de España y varias reflexiones sobre el mismo asunto*. México. Imprenta de D. Mariano Ontiveros. 1820.
- Ataque a los hipócritas que seducen al pueblo. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Bienes y males de la libertad de imprenta. México. Reimpreso en la Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros. 1820 *Caridad Constitucional*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Ciudadana, La, *La Ciudadana al pensador Mejicano*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés.
- Ciudadano, El, *Censura de un ciudadano*. México. Imprenta de Arizpe. 1820
- Chirrión, El, *También al berdugo azotan*. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.
- D. Quidam, *La peor cuña del propio palo*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- E.I., *El Ignorante á los sabios*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 12 de julio de 1820.
- E.M.C., *El Moledor Constitucional , al Pensador Megicano*. Puebla. Oficina del Gobierno. 1820.
- El Duende de los cafés*. Hércules. Reimpreso en México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- El frayle despreocupado*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 20 de julio de 1820.
- El Filósofo Liberal*. México. Imprenta de Ontiveros. 6 de septiembre de 1820.
- El machacarreta ó defensa de un Carmelita en carta de un Amigo á su corresponsal*. Puebla. Imprenta Liberal. 3 de noviembre de 1820.
- El Teólogo Imparcial*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Empanadero. El, *La empanada y el arroz*. México.. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- F.M.S., *Contra ira paciencia, Respuesta de Fr. M.S. al furibundo impreso, No hay peor cuña que la del propio palo*. México. Oficina de Don Mariano Ontiveros. 1820.
- García Palomo, Fr. José, *Carta del General de la Merced*. México. Oficina de D. Juan Bautista. Madrid, 23 abril 1820.
- He aquí los planes de la falsa filosofía contra la Religión y el Estado*. Puebla. Imprenta Liberal de Troncoso Hermanos. 1821.
- J.C.U., *El abogado lego*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.

- J.F.L., *Sociedad pública de lectura, por el Pensador Mejicano*. México. Oficina de D. Juan Bautista de Arizpe. 22 de julio de 1820.
- J.M.D.G., *El enemigo acérrimo de los anti – monacos. La Religión y el Estado, estan apoyadas por el clero secular y regular*. Puebla. Oficina de D. Pedro de la Rosa. 1820.
- J.M.R.H., *Los políticos locos, segundo sueño*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- J.M.R.H., *Triunfo del amante de la Constitución*. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- J.N., *Predicar en Desierto. Sermón Perdido*. México. Oficina de J. M. Benavente y socios. 1820.
- J.V., *Consejo a los escritores del día*. México. Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramón. 1820.
- La casa de la demencia, ó los políticos locos*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Liberal, El, *El tercer liberal a los bajos escritores*. México. Oficina de D.J.M. Benavente y Socios. 1820.
- M.D.B., *Un Bosquejo de los fraudes, que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra santa religión*. México. Oficina de D.J.M. Benavente y Socios. 1820.
- N., *Refuerzo al Benemérito Amante de la Constitución, contra el papel titulado, Censura de un liberal*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Pan y Toros*. México. México. Imprenta de Ontiveros. 1820.
- Pensador Mejicano, El, El día nueve de julio*. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.
- Pulque para el Reboltijo del Padre Soto, diálogo entre Bien – Pica y su criada Antoñeta*. México. Oficina de D. Manuel Salas. 1820.
- Reboltijo del Padre Soto*. México. Oficina de D. Manuel Salas. 1820.
- Recuerdo á los teólogos mejicanos contra el papel titulado: Bosquejo de los fraudes que las pasiones de los hombres han introducido en nuestra Santa Religión*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Respuesta al escrupuloso sobre la Constitución*. México. Oficina de Arizpe. 1820.
- S.I.L., *La vapulación mas cruel a escritores miserables*. México. Oficina de Alejandro Valdés. 1820.
- Serviles y liberales*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Severo Censor, El, Primera carta del Severo Censor al pensador Mexicano*. México. Imprenta de D. Juan Bautista de Arizpe. 1820.
- Sobre el abuso de la libertad de imprenta*. México. Oficina de D. Alejandro Valdés. 1820.
- Soto, Fr. Mariano, *El carácter del Pensador mexicano, descubierto y desafiado*. México. Oficina de D.J.M. Benavente y Socios. 1820.
- Soto, Fr. Mariano, *La Palinodia de J.F.L. Pensador Mexicano*. México. Oficina de los ciudadanos militares D. Joaquín y D. Bernardo de Miramon. 1820.
- Tocayo de Clarita, El, *La Leva Forzosa*. México. Oficina de D. Juan Bautista de Arizpe. 1820.
- Todos pensamos ó carta de un pensador tapatío al Pensador Mejicano*. Guadalajara. Imprenta de Doña Petra Manjarres. 1820.

Bibliografía consultada

- Alamán, Lucas, Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente. Tomo V (1852). FCE - Instituto Cultural Helénico. México. 1985.
- Bachman, John E., "Los panfletos de la Independencia", en Historia Mexicana XX: 2 (1971). El Colegio de México. pp. 522 - 538.
- Bastian, Jean-Pierre, "La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX", en Manuel Ramos Medina (coor), Historia de la Iglesia en el Siglo XIX. México. Condumex. 1998. pp. 423 - 435.
- Baum, Dale, "Retórica y realidad en el México decimonónico - Ensayo de interpretación de su historia política", en Historia Mexicana, XXVII: 1 (1977). El Colegio de México. pp. 79 - 102.
- Braiding, David A., "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en Josefina Vázquez Zoraida, Interpretaciones del siglo XVIII en México. México. Nueva Imagen, 1992. pp. 190 - 214.
- Cárdenas G., Salvador, "La construcción del imaginario social 'República Representativa' en la folletería mexicana: 1856 - 1861", Historia Mexicana XLVIII: 3 (1999). El Colegio de México. pp. 523 - 566.
- Carrillo Prieto, Ignacio, La ideología jurídica en la constitución del estado mexicano, 1812 - 1824. México. UNAM. 1986.
- Connaughton, Brian F., Ideología y sociedad en Guadalajara (1788 - 1853). México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1992. 468 p.
- Connaughton, Brian, F y Andrés Lira (coors), Las Fuentes eclesiásticas para la historia social de México. México. UAM - Instituto Mora. 1996.
- Connaughton, Brian F., "Hegemonía desafiada: libertad, nación e impugnación clerical de la jerarquía eclesiástica. Guadalajara 1821 - 1860", en Nelly Sigaut (coor), La Iglesia católica en México. México. El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación. 1997. pp. 146 - 169.
- Connaughton, Brian F., Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coors), Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX. México. COLMICH - UAM - UNAM - COLMEX. 1999. 535 p.

- Del Arenal Fenochio, Jaime, "El Plan de Iguala y la salvación de la religión y de la Iglesia novohispana dentro de un orden constitucional", en Manuel Ramos Medina (coor), Historia de la Iglesia en el Siglo XIX. México. Condumex. 1998. pp. 73- 91.
- Ferrer Muñoz, Manuel, La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España. México. Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM. 1993. 310 pp.
- Ferrer Muñoz Manuel, "Impresos novohispanos de 1821: ¿independencia o sujeción a España?", Secuencia 37: (enero - abril 1997). Instituto Mora. pp. 5 - 34.
- Garritz, Amaya, Impresos novohispanos. México. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. 1990
- Giron, Nicole, "El proyecto de Folletería Mexicana del siglo XIX: alcances y límites". Secuencia, 39: (septiembre-diciembre 1997). Instituto Mora. pp. 7 -24.
- Guerra, Francois-Xavier, Modernidad e Independencia. México. F.C.E. 1992.
- Guerra, Francois-Xavier y Annick Lempérière (coors.), Los espacios públicos en América Latina. México. F.C.E. 1998.
- Herrejón Peredo, Carlos, "Sermones y discursos del Primer Imperio, en Brian F. Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX. México. COLMICH - UAM - UNAM - COLMEX. 1999. pp. 153 - 167.
- Herrejón Peredo, Carlos, "El sermón en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII", en Nelly Sigaut (coor), La Iglesia católica en México. México. El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación. 1997. pp. 251 - 264.
- Herrejón Peredo, Carlos, "Catolicismo y violencia en el discurso retórico, 1794 - 1814", en Manuel Ramos Medina (coor), Historia de la Iglesia en el Siglo XIX. México. Condumex. 1998. pp. 395 - 409.
- López Cámara, Francisco, La génesis del pensamiento liberal en México. México. UNAM. 1977.
- Marichal, Juan, El secreto de España, ensayos de historia intelectual y política. Madrid. Taurus. 1995.
- Morales, Francisco, "Procesos internos de reforma en las órdenes religiosas. Propuestas y obstáculos", en Manuel Ramos Medina (coor), Historia de la Iglesia en el Siglo XIX. México. Condumex. 1998. pp. 149 -177.
- Moreno Valle, Lucina, Catálogo de la Colección Lafragua, 1821 - 1853. México. Instituto de Investigaciones Bibliográficas. 1975.

- Ortíz Escamilla, Juan, "Entre la lealtad y el patriotismo", en Brian F. Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX. México. COLMICH - UAM - UNAM - COLMEX. 1999. pp. 91 - 110.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina, Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición. México. El Colegio de México. 1945.
- Pérez Memen, Fernando, El episcopado y la independencia de México 1810 - 1836. México. Jus. 1977.
- Santillán, Gustavo, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821 - 1827)", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coors), Estado, Iglesia y sociedad en México, Siglo XIX. México. Miguel Ángel Porrúa y UNAM. 1995. pp. 23 - 62.
- Staples, Anne, "La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente", en Historia de la lectura en México. Seminario de Historia de la Educación en México. México. Centro de Estudios Históricos. El Colegio de México. 1988. pp. 94 - 126.
- Stevens, Donald, "Lo revelado y lo oscurecido: la política popular desde los archivos parroquiales", en Brian F. Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX. México. COLMICH - UAM - UNAM - COLMEX. 1999. pp. 207 - 226.
- Tanck de Estrada, Dorothy, "Los catecismos políticos: de la Revolución Francesa al México independiente", en Solange Alberro et al, La Revolución Francesa en México. México. El Colegio de México. 1992. pp. 65 - 80.
- Taylor, William B., "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coordinadores), Estado, Iglesia y sociedad en México, Siglo XIX. México. Miguel Ángel Porrúa y UNAM. 1995. pp. 23 - 62.
- Taylor, William B., Ministros de lo sagrado : sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII. Zamora. El Colegio de Michoacán - Secretaría de Gobernación - El Colegio de México. 1999.
- Tella, Torcuato S. di, Política nacional y popular en México, 1820 - 1846. México. FCE. 1994.