



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Religiosidad, modernidad e identidad: algunas consideraciones a partir de la experiencia mexicana decimonónica

Autor: Ruiz Guerra, Rubén

Forma sugerida de citar: Ruiz, R. (1998). Religiosidad, modernidad e identidad: algunas consideraciones a partir de la experiencia mexicana decimonónica. *Cuadernos Americanos*, 4(70), 185-196.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XII, Núm. 70, (julio-agosto de 1998).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Religiosidad, modernidad e identidad: algunas consideraciones a partir de la experiencia mexicana decimonónica*

Por Rubén RUIZ GUERRA

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos,
Universidad Nacional Autónoma de México

1

ESTE TRABAJO PARTE DE VARIOS SUPUESTOS que me parece necesario precisar, pero en los cuales no habremos de abundar. Primero: parece evidente que en los últimos treinta años América Latina ha presenciado el surgimiento de nuevas formas de religiosidad. Las más visibles, o tal vez aquellas en las cuales se repara con mayor celo, son las que tienen que ver con las diferentes formas del protestantismo, fundamentalmente el pentecostalismo, o con la formación de Iglesias “paracristianas” como la de los Santos de los Últimos Días o los Testigos de Jehová; manifestaciones todas que han hecho muy clara la ruptura de la llamada “unidad religiosa” de nuestros países.¹ En esta misma tesitura, también es patente la aparición o reaparición de movimientos de tendencia “oriental” y “aborigen” que obligan a concebir el universo religioso como plural. Igualmente es cierto que esta diversificación ha tocado el interior de la Iglesia católica. La aparición de expresiones como las Comunidades Eclesiales de Base o el movimiento carismático son fenómenos que expresan una diversidad al interior de una institución tradicionalmente entendida como monolítica.

Segundo presupuesto: también parece evidente que las ciencias sociales se han interesado en el asunto más y más durante los

* Ponencia presentada en el VIII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), Talca, Chile, enero de 1997

¹ Ya desde el siglo pasado algunos pensadores latinoamericanos, tales como Pedro Félix Vicuña en Chile y Lucas Alamán en México, señalaban la importancia de la unidad religiosa como elemento de definición identitaria para nuestros países; cf. Pedro Félix Vicuña, “The only refuge of the Spanish American Republics is a General Congress of all of them”, en Robert N. Burr, *Documents on Inter-American Cooperation, vol. 1, 1810-1881*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1955, p. 68; Lucas Alamán, “Carta a Santa Anna, 23 de marzo de 1853”, en Álvaro Matute, comp., *México en el siglo XIX. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, 2a. ed., México. UNAM, 1973, pp. 284-286.

últimos veinte años. El enfoque de estos trabajos ha sido o bien eminentemente sociológico, partiendo de los planteamientos de Max Weber y Ernst Troeltsch, o bien antropológico. Ambos tratamientos, si bien muy útiles, nos ubican en espacios sumamente localizados y en tiempos cortos o muy restringidos. Es cierto que, paralelamente a estos avances, ha existido también un abordaje del tema desde la perspectiva histórica, es decir, que tiene como elemento organizador fundamental el parámetro cronológico. Estos estudios se han visto enriquecidos por la circunstancia de que, en una inmensa mayoría, sus autores han recibido su formación inicial en algún campo de las ciencias sociales y del hombre que no es la historia, lo que ha traído a ésta nuevos elementos conceptuales indispensables para comprender cabalmente el fenómeno. Esto, que es una enorme ventaja, ha tenido también un aspecto problemático: la comprensión de la historia de la religión, de la religiosidad y de las Iglesias se ha hecho más bien coyuntural que históricamente. Así, una buena parte del proceso que ellas han sufrido ha sido relegado y no se ha trabajado sistemáticamente. Esto es particularmente cierto en referencia a la primera mitad del siglo xix. Creemos que es indispensable ahondar más en este periodo y en esta temática de la historia latinoamericana para dar luces a una serie de procesos que vivimos en la actualidad.

Tercer presupuesto: parece ser que el siglo xix latinoamericano podría ser caracterizado, entre otra cosas, por los afanes modernizadores que en él se vivieron. No parece haber duda alguna de que una parte significativa de los prohombres de la época intentaron llevar a sus países a vivir de acuerdo con lo que llamaron las “luces del siglo”, es decir modernizarlos. Y esto, la historiografía latinoamericana sobre la época nos lo ha hecho saber hasta el cansancio, se dio tanto en la política como en la economía. Así, en el espectro político latinoamericano surgieron quienes lucharon por el establecimiento de instituciones republicanas que implicaban una nueva fuente de poder al interior de la sociedad —la soberanía popular—, que requerían de una representatividad en el gobierno, que buscaban un sistema federal y un régimen municipal, todo lo cual implicaba un sistema regulador de lo social basado en leyes escritas. En lo económico, se buscó la libertad de comercio, la libertad para poder convertir al dinero en capital y, con una serie de matices, la industrialización. En lo social, se intentó poner en práctica un multifacético principio de igualdad. Todos estos principios, absolutamente todos, pueden ser considerados “modernos”.

Ahora bien, en lo que atañe al mundo de lo religioso, ese mismo siglo XIX parece moverse en una dimensión distinta. Si bien es cierto que existieron hombres que trataron de abrir ese universo a nuevas tendencias, por ejemplo el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, es claro que existieron pensadores que elaboraron una identificación entre catolicidad y nacionalidad, considerando ambas como entes ya dados y definidos, tal es el caso del mexicano Lucas Alamán. Y este afán, que bien pudo servir a políticos conservadores, también estuvo presente en intelectuales liberales, como el también mexicano Juan Bautista Morales, quien se dio la libertad de defender la intolerancia religiosa desde una perspectiva de la utilidad, principio liberal por excelencia, o que identificó el régimen de gobierno federal con el de la Iglesia católica apostólica romana. Lo que a nosotros interesa ahora es que, al parecer, esta tendencia persistió en la conciencia colectiva latinoamericana. Todavía existen estudiosos que, desde la sociología de la religión, desde la antropología y desde las ciencias sociales en general, descalifican cualquier heterodoxia religiosa por considerar que rompe la unidad de las naciones y de las comunidades ya determinadas.

De esta manera, el tema de lo religioso se ha abordado desde una perspectiva política y económica. Se ha hecho énfasis en procesos como el de la lucha entre el Estado y la Iglesia católica o el proceso de secularización del poder político y la desamortización de los bienes eclesiásticos. Y con esos parámetros se ha intentado comprender todo lo religioso. Fenómeno que, por su parte, parece ser considerado estático en el interior de un universo dinámico; fenómeno definitorio de una identidad inmutable. El caso más patente de utilización de este enfoque es el que hace referencia a las diferencias religiosas existentes al interior de comunidades indígenas tradicionalmente "católicas" de Chiapas (México) o del norte de Chile. Parece existir la idea de que allí el problema religioso se reduce a pugnas por el poder político o la tenencia de la tierra. Así, lo religioso adquiere un carácter estático a la vez que se le niega una dimensión propiamente "espiritual" inserta en una dinámica social dada.

En este trabajo se parte de un principio diferente: la religiosidad —o mejor dicho las religiosidades— tienen una dinámica propia que tiene una relación directa con el resto de las dinámicas de las diferentes facetas de la sociedad. Me explico: si bien pueden existir diferencias en los ritmos del movimiento de instituciones políticas, estructuras económicas, mentalidades y religiosidades,

todas ellas se van marcando unas a otras y se integran como partes de un mismo proceso de cambio. Y esta idea conduce a lo que podría considerarse la hipótesis de este trabajo: la búsqueda de la modernidad que se desarrolló en el siglo XIX implicó un replanteamiento del universo de lo religioso, sin que esto implicara, en modo alguno, una “pérdida” de identidad nacional; más bien, al contrario, se buscaba la construcción de una identidad diferente, estructurada, utilicemos palabras de aquella época, a la luz de la razón.

Para avanzar en nuestro estudio hemos de analizar las ideas de cuatro liberales mexicanos de la primera mitad del siglo pasado. Dos de ellos que podrían ser calificados de radicales, al grado de haber sido objeto de censuras eclesiásticas, y dos que si no llegaron a esos extremos poco les faltó. En el primer caso está José Joaquín Fernández de Lizardi, uno de los primeros mexicanos que defendiera la tolerancia religiosa y que se ocupara con una constancia impresionante de criticar los abusos clericales. Él fue excomulgado en el año 1822 a raíz de que publicara una defensa de los francmasones.² Otro en esa misma situación era el escritor apodado *El Polar*, quien fuera excomulgado en 1827 después de publicar una serie de textos con títulos tan sugerentes como *Conjuración del Polar contra los abusos de la Yglesia*, *El Polar combertido* y *Concordatos del Polar con el Estado de Jalisco*.

En el segundo caso se encuentra Juan Bautista Morales, quien saliera en defensa de la Iglesia en más de una ocasión ante aquellos que la atacaban.³ A pesar de su moderación, cuando murió se armó un pequeño escándalo, pues en el lecho de muerte un canónigo le exigió una retractación de sus escritos referentes a la Iglesia, cosa que no pudo o no quiso hacer.⁴ El otro liberal en este mismo caso es Luis de la Rosa, cuya carrera política alcanzó su cenit durante la guerra entre México y los Estados Unidos y sus secuelas (1847-1848), y que en sus años mozos fuera colaborador de *La Estrella Polar* y de *La Fantasma*, impresos en los que se

²Cf. nota 6 de la “Undécima conversación del Payo y el Sacristán”, en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras*, V, México, UNAM, 1973, p. 157

³Juan Bautista Morales, “Discurso sobre el derecho de propiedad, y uso que de él pueden hacer la Iglesia y corporaciones religiosas”, recorte de *El Ateneo* en Biblioteca Nacional de México, Colección Lafragua. 390/LAF; y Juan Bautista Morales, *Disertación contra la tolerancia religiosa*, Méjico, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1833, 59 p

⁴Francisco Zarco, “El Señor Juan Bautista Morales”, en Juan Bautista Morales, *El Gallo Pitagórico*, facsímil de la edición de 1845, México, Fontamara, 1991, pp. xxi-xxxiv

criticaban los excesos del clero.⁵ Durante la Guerra del 47, De la Rosa, con el fin de obtener recursos para sostener la lucha, fue el autor de una circular que, nos informa el periodista liberal Francisco Zarco, habría de ser “un título de gloria [y] que servir[ía] de texto a la reforma” liberal de los años 1855-1861.⁶

2

ANTE todo se debe partir de una certeza: estos liberales hicieron un enorme esfuerzo por mostrarse como verdaderos católicos. José Joaquín Fernández de Lizardi, el famoso *Pensador Mexicano*, por ejemplo, poco antes de morir, aseguraba en su testamento ser “cristiano, católico, apostólico y romano”, y que “como tal cre[ía] y conf[esaba] todo cuanto cree y confiesa nuestra santa madre Iglesia, en cuya fe y creencia [quería] vivir y morir”.⁷ Y no se quedaba en esta afirmación. Para hacer notar a sus lectores que su dicho no era “de dientes para afuera”, les recordaba haber escrito una “apología en favor de nuestra santa religión” allá por el año de [1]813⁸ en la que, a manera de conclusión, sostenía que “si el ser liberal consiste, o se quiere hacer consistir, en ser un inmoral, novator y hereje, yo no me alistaré jamás en tal bandera, pues en ese caso fuera para mí lo mismo que me llamaran jansenista o materialista, que liberalista o hugonote”.⁹

⁵Francisco Zarco, “Fallecimiento del Sr. Don Luis de la Rosa” en *El Siglo XIX*, 3 de septiembre de 1856, 4a. época, año 16, tomo 10, núm. 2807. Sobre la participación de De la Rosa en ambos impresos véase Juan B. Iguíniz, *El periodismo en Guadalajara 1809-1915*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1955, vol. 1, pp. 31-32.

⁶*Ibid.*; Zarco ubica este acto, erróneamente, durante uno de los gobiernos del general Santa Anna, al parecer después de 1840. El hecho sucedió durante el gobierno del general Pedro María Anaya en mayo de 1847, con el fin de obtener fondos para sufragar los gastos de la guerra; Dolores Duval Hernández, *Catálogo documental: la diplomacia mexicana y los proyectos de construcción del camino interoceánico por el istmo de Tehuantepec, 1849-1860*, tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1996, p. 34.

⁷José Joaquín Fernández de Lizardi, “Testamento y despedida de El pensador Mexicano”, en *Textos Una antología general*, México, SEP-UNAM, 1982 (*Clásicos Americanos*, 22), p. 346.

⁸*Ibid.*, p. 355.

⁹“Apología compendiosa de nuestra sagrada religión y de la dignidad del estado eclesiástico”, en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras*, III, *Periódicos El Pensador Mexicano*, México, UNAM-Centro de Estudios Literarios, 1968-, pp. 219-252. De la misma manera, en la “Vigésimo segunda conversación del Payo y el Sacristán”, Rosita asegura ser “católica, apostólica, romana”, Fernández de Lizardi, *Obras*, V, *Periódicos El Pensador Mexicano*, pp. 35-36.

En el mismo tenor, en *La Estrella Polar de los amigos deseosos de la ilustración*, cuyos redactores fueron tachados de “impíos”, se lee que los católicos romanos “son los únicos que profesan la Religión verdadera”.¹⁰ Juan Bautista Morales, por su parte, hace decir a su “Gallo Pitagórico” que “entre todas [las religiones], aunque yo en mi principio fui gentil, me he inclinado siempre a la Iglesia católica romana, porque es en la que encuentro el verdadero modo de cumplir con toda perfección aquellos principios que me enseñó la luz natural”.¹¹ Y, más adelante, hacía que un ánima del purgatorio comunicara al mismo gallo que: “No me quedó la menor duda de que la única religión verdadera es la católica romana, y las demás no son otra cosa que extravíos de la razón, ocasionados por el interés personal, el capricho o las pasiones”.¹²

Por último, para ilustrar este punto, mencionaremos a Luis de la Rosa. Sus *Escritos descriptivos*, que están caracterizados por un tono melancólico, presentan una constante alusión a la presencia de la divinidad en los diversos paisajes, construcciones, fenómenos y fauna que en ellos se describe.¹³ Y no sólo eso, sino que se asegura que es Dios quien determina todas y cada una de las acciones humanas.¹⁴

Hay dos características que llaman la atención de estos planteamientos. El primero es que, de alguna manera, todos ellos ofrecen ejemplos de “fe profunda”, en el caso de Luis de la Rosa casi de panteísmo. Tal vez el ejemplo más claro de eso sea lo que creemos una característica más de su religiosidad: la considerable erudición bíblica en una sociedad en la que la lectura de la Biblia no era aceptada cabalmente. Fernández de Lizardi echó “mano de las palabras de santos y de las Sagradas Escrituras” para rebatir a sus enemigos.¹⁵ Morales usa textos bíblicos para sostener la intolerancia religiosa.¹⁶ Por su parte, Zarco le atribuye a De la Rosa una serie de “estudios bíblicos que revelan una fe ardiente unida a la indagación más profunda y filosófica”.¹⁷

¹⁰ *La Estrella Polar*, núm. 4, pp. 35-36.

¹¹ Juan Bautista Morales, *El Gallo Pitagórico*, p. 48.

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ Véanse sus *Escritos descriptivos*, edición facsimilar, México, Cosmos, 1979, pp. 4, 11, 13-14, 17 y 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. iii.

¹⁵ María Rosa Palazón Mayoral, “Estudio preliminar” a Fernández de Lizardi, *Obras*, V, p. xix.

¹⁶ Morales, *Disertación contra la tolerancia religiosa*, *passim*, pp. 1-5.

¹⁷ *Ibid.*; De la Rosa habla de su intención de escribir estudios bíblicos, pero su viaje a los Estados Unidos como representante mexicano se lo impidió. Véase Luis de la Rosa,

En un contexto de este tipo, cuando hasta los más críticos de la Iglesia manifiestan de muy diversas maneras su catolicidad, se hacen más comprensibles los alegatos de Fernández de Lizardi y El Polar acerca de las excomuniones que recibieron. El primero llegó al grado de apelar al Congreso de la Unión con el fin de que tal sentencia fuera revocada. Ciertamente su petición a ese órgano tenía una intención política: “Si en esta vez alegaba— no se reprime con toda la energía y severidad que corresponde un atentado, de cuyo escarmiento o tolerancia depende el vigor de la presente legislatura, o su desprecio y degradación”, el atrevimiento clerical puede empeorar. Pero éste no era el menor de sus argumentos. El Pensador consideraba que el proceso legal que toda separación de los sacramentos debía seguir no había sido cumplido. Para demostrarlo hizo gala de sus conocimientos de derecho canónico. Por otro lado, llama la atención lo reiterativo de sus alegatos contra la excomunión y su énfasis en que sus argumentos no iban en contra del dogma, sino de los abusos y del fanatismo.¹⁸ Eventualmente el Pensador se reconciliaría con la Iglesia.

Por su parte, El Polar hizo mofa de quienes lo excomulgaron. Para mostrar que el hecho en sí no le preocupaba, adujo dos razones. La primera era que quienes emitieron el decreto no sabían quién era él en realidad, por lo que, sostenía, no existía la posibilidad de hacer efectiva la denegación de sacramentos o de que se le impidiera la asistencia a la misa. La segunda razón, y ciertamente la de más fondo, sostenía que: “O El Polar cree todas las verdades de la fe católica o no. Si las cree, vosotros no podéis excomulgarlo: sino [*sic*] las cree, ya él mismo se ha excomulgado: ya ha salido por su propio pie de la comunión de los santos y para nada necesita vuestra declaración”.¹⁹

Les importa, pues, a estos liberales (particularmente a Fernández de Lizardi y a El Polar) hacer patente su catolicismo. Puede haber varias razones para ello. Debemos aclarar, por cierto, que estamos conscientes de que las ideas de estos hombres sufrieron cambios con el tiempo al calor de las polémicas que enfrentaron.²⁰ No deja de aparecer, sin embargo, la sensación de que mu-

sa, *Escritos descriptivos*, p. iii; Dolores Duval Hernández, quien seguramente hizo una revisión a fondo del asunto, no encontró ningún texto que se le pareciera, *Catálogo documental*, p. 44.

¹⁸ Cf. “Undécima conversación del Payo y el Sacristán”, *Obras*, V, pp. 157-158; “Vigésimo tercia conversación del Payo y el Sacristán”, *Obras*, V, pp. 242-248.

¹⁹ “Una ráfaga de luz a un abismo de tinieblas”, en *La Estrella Polar, Polémica federalista*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977, p. 135.

²⁰ “Vigésimo segunda conversación del Payo y el Sacristán”, *Obras*, V, pp. 236-241.

cho de ese discurso autoapologético podría estar motivado por la necesidad de asegurarse un público lector que les rechazaría de entrada si los sabía heterodoxos. Y por eso se le hacen algo que podríamos pensar falsas promesas. Existe otra posibilidad en un tenor semejante, y es que buscaban asegurarse contra los mecanismos de represión social de que podrían ser objeto y que iban desde los ataques físicos hasta la marginación social. Una y otra razón nos hablan del nivel de intolerancia que se vivía en el México del siglo XIX. Pero hay una tercera posibilidad: que efectivamente fueran católicos, sólo que con características especiales. Abundemos.

3

Es claro que a Fernández de Lizardi le preocupaba la posibilidad de quedar fuera de la relación con la divinidad. Eso no fue obstáculo, sin embargo, para que defendiera vehementemente una religiosidad, diremos lo menos, poco ortodoxa. Él alegaba que su creencia se refiere al dogma, “[m]as acerca de aquellas cosas cuya creencia es piadosa o supersticiosa, no doy mi asenso ni en *artículo mortis*”.²¹ Dos son los aspectos que le preocupaban. El primero era la preponderancia del clero y sus “abusos”. El segundo el elemento que servía para explicar esos excesos: el fanatismo. Pasan así a revisión en sus escritos una buena cantidad de usos y costumbres religiosas.

Con relación a lo primero, Fernández cuestionaba la autoridad papal,²² la existencia de las canonjías,²³ el uso que se hacía de los diezmos, ciertas costumbres y exigencias que se hacían al clero, por ejemplo el celibato, el tipo de vida que se desarrollaba en los conventos y varios más.²⁴ Ciertamente, estos cuestionamientos parecían tener origen en la actitud que una buena parte del clero y la jerarquía tomaron durante la guerra de independencia y después de lograda ésta. Fernández de Lizardi era particularmente sensible a la renuencia del Cabildo Eclesiástico de México a quitar de la

²¹ Fernández de Lizardi, “Testamento y despedida”, p. 346.

²² *Ibid.*

²³ “Vigésimo cuarta conversación del Payo y el Sacristán”, *Obras*, V, pp. 249-258.

²⁴ El caso de Fernández de Lizardi es claro, de su “Apología” de 1813, pasa a sus “Conversaciones del Payo y el Sacristán” y a su testamento. Mientras en la primera defiende religión, Iglesia y clero (aunque necesitaríamos revisar con más cuidado los posibles matices escondidos en ciertas expresiones relativas a la riqueza de este último) en los segundos el anticlericalismo es rampante

Catedral metropolitana “las armas del rey de España” y de colocar en su lugar “las armas de la República Anahuacense”.²⁵

En cuanto al fanatismo,²⁶ el Pensador cuestionaba la creencia en la existencia de “íncubos y súcubos”, de “duendes, brujos, hechiceros, vampiros y brucolacos”, de muertos y diablos aparecidos; “esa supersticiosa intervención que los cristianos ignorantes de su religión han dado a los santos sobre todas sus necesidades” y otros aspectos más.²⁷

Por su parte, en El Polar vemos, además de la misma argumentación en contra de los abusos del clero (en este caso se abunda en el problema del manejo de los diezmos), una reivindicación del papel activo que todos los hombres tienen en la relación con la divinidad en detrimento de lo que la jerarquía eclesiástica reclamaba para sí. En otras palabras, se cuestionaba el papel del clero como intermediario en la relación hombre-Dios. Este elemento sirve para hacer un contrapunto con Luis de la Rosa. En sus *Escritos descriptivos* llama poderosamente la atención una escena en la que describe a un “anciano a quien la religión ha establecido mediador entre Dios y los hombres”. Si hemos de leer esto buscándole “tres pies al gato” vemos que plantea la existencia de un intermediario entre el ser humano y la divinidad, en lo cual no se aleja un ápice de la versión cristiana-católica.

Ahora, en el planteamiento de De la Rosa hay algo particular. Ese lugar de intermediario es ocupado por quien ha “encanecido en la virtud”. Se convierte ésta, entonces, en un requisito indispensable a la vez que blasón del que funge como vínculo entre el creador y la criatura. De esto se deriva una consideración política clara. Mientras que para Fernández de Lizardi no parece haber virtud alguna en la vida de los religiosos, De la Rosa puede ver virtudes en ella. Así, en el convento de Guadalupe, Zacatecas, nos anuncia el que fuera diplomático: “Veréis ancianos cargados de años y de merecimientos, ricos de ciencias y de virtudes y que han estudiado

²⁵ “Decimonona conversación del Payo y el Sacristán”, tomo II, *Obras*, V, pp. 445-449

²⁶ “El fanatismo, el vil fanatismo nunca cesa de alarmar a la religión en su provecho”, alega El Pensador en la “Vigésimo quinta y última conversación del Payo con el Sacristán”, *Obras*, V, p. 262. En las “Nuevas pruebas del chaquetismo de los canónigos en México”, sostiene: “Estos padres clérigos [...] que sus buenas mesas, magníficas casas, maqueados coches y vida regalona se las deben no a su portentosa sabiduría, no a su virtud edificante, no a sus pasados méritos, ni a sus presentes trabajos, sino a la insensatez de un pueblo criado y educado en el más vergonzoso fanatismo”, *Obras*, V, p. 454

²⁷ *Ibid.*, de hecho, una buena parte del “Testamento” de Fernández de Lizardi es un alegato contra esas y otras facetas fanáticas y supersticiosas del catolicismo practicado en el México del siglo XIX.

al hombre". Por otra parte, en el "Desierto de Cuajimalpa" habitan, nos informa, "hombres piadosos, consagrados a la meditación y penitencia".

Tal vez esa diferencia de De la Rosa con otros correligionarios (además del momento en el que escribe) sea resultado de lo que para él es la utilidad práctica en la religión: llevar a la humanidad doliente consolación frente a la adversidad, lo que el intermedio del que habló en su texto puede hacer, pues en sus "ojos brilla la luz de la esperanza".²⁸ Así, al parecer, la oferta de "consuelo para la adversidad" es una de las características fundamentales de la religiosidad de De la Rosa. Función importante para un mexicano en 1848.²⁹ Para el Pensador, quien hablaba en la década de los veinte, la tarea era distinta: la religión debía ayudar a "construir" la nueva nación que se deseaba.

Parecería que Fernández de Lizardi invitaba a practicar una religión "ilustrada", de cuyo ejercicio se habría de desprender una nueva actitud vital. Tal vez sea esto lo que se encuentra en su reclamo a la calidad de la religiosidad mexicana: "Dejo una multitud de iglesias, capillas, ermitas y conventos de religiosos de ambos sexos; pero muy poca religión. Procesiones, repiques, cohetes, vítores, salvas y fiestas sobran; pero, ¿el arreglo de las co tumbres, la buena educación, el buen ejemplo, el temor de Dios y la caridad evangélica, ¿dónde se hallan?"

Aquí entra, por cierto, un elemento central en la cosmovisión de muchos liberales. Para ellos el mexicano era un pueblo de una moralidad que podría ser cuestionable. Citemos a Morales: "¿Qué hemos de hacer, si nuestra mala educación, nuestras costumbres de colonos, que todavía no acabamos de desarraigar, y nuestra falta de moralidad y decencia pública, no nos permiten ser mejores, a lo menos por ahora?"³⁰

Y por ello había que hacer algo para cambiar.

Hay que aclarar que, a final de cuentas, todos los que intervienen de alguna manera en la discusión de estos puntos consideraban que la religión habrá de ayudar al mexicano a "ser mejor". Así, en el dictamen de la Junta de Censura Eclesiástica emitido en

²⁸ *Ibid*, p 21

²⁹ Los mexicanos de la Generación de la Reforma se caracterizaron, nos informa Fernando Escalante, por "la insistente sensación de fracaso de todos. Su decepción, su pesimismo", Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1993, p 14

³⁰ Morales, *El Gallo Pitagórico*, p 53. Hay que matizar, ciertamente, pues el mismo dirá en su alegato en contra de la tolerancia religiosa que "nuestro pueblo vicioso,

contra de algunos escritos de El Polar se alegaba que “sólo la Religión de Jesucristo y no otra puede hacer a el hombre buen ciudadano, llevado del premio o castigo que de sus acciones buenas o malas le esperan en la vida futura”.³¹ La diferencia que encontramos entre los mismos liberales y de ellos con los clericales estribaba en el sentido en que se entendía ser “buen ciudadano”. Las posturas parecen variar desde el punto de vista más “moderado”, tal vez conservador, que la entendía como un instrumento para reprimir el mal, posición que sustenta Morales al alegar que la religión “es el único freno que los contiene [a muchos hombres] para no ser tan malos como pudieran serlo”³² hasta la visión “radical” del Pensador, que contemplaba la inculcación de valores que me atrevería a calificar de modernos.

Así, las funciones que se dan a la religión varían, pero están encaminadas a una mejora del ser humano. No es gratuito por ello que Fernández de Lizardi se planteara una “Reforma eclesiástica” (que incluyó en su “Constitución Política de una República Imaginaria”).³³ Las medidas que proponía iban desde aquellas que habrán de servir para asegurar el control de los religiosos en lo político y económico hasta aquellas que buscan hacer que éstos tuvieran una utilidad social, por ejemplo la enseñanza. Son particularmente importantes en este sentido, por cierto, las cosas que, según el Pensador, los curas deberían estar obligados “a enseñar al pueblo en las pláticas de los domingos”:

Que todo hombre es libre por naturaleza... que todos deben estar sujetos a las autoridades civiles [...] que de esta sujeción resulta la verdadera libertad, que consiste en poder hacer el bien, y temer hacer el mal por el castigo que previenen las leyes [...] que tenemos un derecho natural y divino para no dejarnos dominar de ninguna nación extranjera [...] que se debe ser tolerante [...] y, por último, que el verdadero hombre de bien es el que obra la virtud ³⁴

De tales funciones se derivaban, también, actitudes diferentes frente a ciertos aspectos prácticos de la vida cotidiana y religiosa del mexicano.

pero jamás convendría que es el único que lo sea, ni tampoco el peor de todos”. Morales, *Disertación*, p. 40

³¹ *La Estrella Polar*, p. 197

³² Morales, *Disertación*, p. 32

³³ “Conversaciones del Payo y el acristán”, 16 a 24. *Obras*, V, pp. 414-528. particularmente arts. 65 al 90, pp 466-486

³⁴ *Ibid.*, pp 471-172

Para Luis de la Rosa, por ejemplo, tenían un lugar privilegiado los conventos. En ellos —sostiene— existe un refugio para el hombre que desea “silencio para meditar sobre las ilusiones de la vida, recogimiento para elevar [su] alma, melancolía para suspirar si [le] oprime el dolor, o si [le] aflige un tirano recuerdo, y soledad para llorar los infortunios que causan las pasiones”.³⁵ Aseveración que difícilmente respaldaría El Pensador Mexicano. Para éste, por otra parte, y al igual que para El Polar, se debía ser tolerante con los diferentes, lo que no concuerda con la posición de Morales quien pensaba que se debía ser intolerante. Todos coinciden, sin embargo, en su anticlericalismo, esto es, todos ellos critican el papel preponderante que la jerarquía eclesiástica se atribuye a sí misma en el ejercicio de la religiosidad.

4

ESTA somera revisión nos puede servir para plantear algunas ideas a nuestro parecer fundamentales. Todos estos liberales, si bien declaradamente católicos, se plantearon una religiosidad diferente a la imperante entre la mayoría de sus contemporáneos. No pueden ser considerados, sin embargo, “fragmentadores” de una identidad nacional. Antes bien, de una o de otra manera, y con mayor o menor suerte, la memoria colectiva les recuerda como constructores del México moderno. La suya es una religiosidad que se reconoce a sí misma y que se gesta en la misma medida en que se concibe un proyecto social y político “moderno”. En este contexto, se plantea la conveniencia de dar al ser humano un papel más activo en la estructuración y desarrollo de su vida espiritual y de su vida social. Ambas tendientes a ser “mejores”. Se busca con ello crear una actitud diferente ante la autoridad, las leyes, el trabajo, las semejanzas y las diferencias que le unen con ellos. Es decir se plantea un ser humano, completo, moderno, que construye su identidad.

³⁵ *Ibid.* . pp. 25 y 51