

# Reflexiones metodológicas para exclaustrar los estudios de la Iglesia en América Latina (siglo XIX)

Brian F. Connaughton\*

**S**in la victoria de los liberales decimonónicos sobre las pretensiones de la Iglesia católica en México y América Latina, es fácil imaginar un conjunto de repúblicas apegadas al Vaticano mediante concordatos, donde las libertades asociadas con la soberanía popular independentista se burlaran sistemáticamente en la práctica, no en la formalidad, de las constituciones. Cuando menos, tal espectro es lo que permite suponer el legado liberal, a partir del triunfo de las ideas anticlericales a fines del siglo XIX. Hay motivos serios para convencerse del peligro real, al cual esta herencia cultural se refiere. Es indudable que un sector de la Iglesia católica, en el siglo pasado, sustentaba ideas acordes con ese cuadro sinóptico, muy particularmente desde mediados de la centuria.<sup>1</sup>

Si bien, la sabiduría heredada en torno al estudio de la historia eclesiástica de América Latina no es desdeñable, sí es insuficiente. Fácilmente se cae en la trampa reduccionista de ver al Estado como adalid de la libertad y a la Iglesia como un simple interés subversivo en contra de las libertades.<sup>2</sup> ¿Cómo pueden reconciliarse planteamientos de esta índole con el regalismo acendrado de gran parte del clero latinoamericano? La preferencia por una Iglesia nacional fuerte, en que el soberano

---

\*Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

civil ejerciera derechos de patronazgo sobre nombramientos eclesiásticos, tenía un arraigo apreciable en la Iglesia misma en las primeras décadas del XIX. Tal preferencia inducía a sus miembros a apoyar una alianza entre Estado e Iglesia —vía el patronato— que otorgara a aquél privilegios particulares para ajustar la vida de la Iglesia a las circunstancias del momento.<sup>3</sup>

Precisamente, porque esto fortalecía de manera peligrosa el poder del Estado, antojaba tanto a políticos liberales como a conservadores. Cabe enfatizar que recortaba no menos evidentemente las pretensiones de la jerarquía eclesiástica en cuanto a la dirección de la sociedad. El patronato que se discutió en las primeras décadas de la independencia, entendido en gran medida como continuación de la institución colonial, supeditaba aspectos claves de la vida de la Iglesia a la vigilancia del Estado. El reclamo, por parte de la jerarquía eclesiástica, de la firma de concordatos para el ejercicio de este patronato por los nuevos Estados, no puede entenderse fuera del contexto de aceptación casi universal del derecho de los nuevos Estados en este sentido. La postura de la jerarquía eclesiástica amenazaba la naturalidad automática en el ejercicio del patronato, porque reflejaba asimismo la debilidad que el alto clero sentía ante la prevalencia de nuevas ideas, en estas sociedades.

La Iglesia quería aprovechar que en América Latina era común aceptar la preeminencia del poder del Estado, aun en materias limítrofes entre la esfera eclesiástica y la civil. Buscaba la protección del Estado, incluso llegaba a exigirla, pero arriesgaba su propia autonomía para lograrla. El sobrentendido era que tenía que haber ajustes con las "cuestiones del siglo", mas lo que apremiaba era una carta de garantía contra una marginación inaceptable de la institución eclesiástica.

En la pretendida convergencia que entablaba la Iglesia, así como en la frustración que padeció, aún quedan áreas potencialmente ricas por esclarecer, cuyas aportaciones a la historia social de América Latina podrían ser importantes. Por ejemplo, ¿cuál es la mentalidad que subyace la mistificación del poder del Estado en estas sociedades en que comúnmente postulamos la ascendencia cultural de la religión? ¿Qué sobrevivencias hay aquí de un monarquismo latente en las costumbres y valores, más que en la ideología —donde generalmente lo buscamos? ¿Borraré el triunfo del liberalismo esta vertiente monarquista de la psicología social, o más bien la fortalecerá? En este último caso, ¿estamos justificados en asociar al Estado liberal con nuestras libertades cívicas, sin mayor reflexión sobre la naturaleza del Estado mismo? Bien podría ser que el Estado liberal debería mirarse como aquel que consolida el proyecto borbónico de un poder estatal absoluto, sin instancias intermedias entre el Estado y la ciudadanía —fuera de la burocracia misma. Si éste fuese el caso, una relectura de la disputa Estado liberal-Iglesia podría servir para precisar por qué en América Latina la victoria del liberalismo sobre el clero rara vez conllevó una ampliación de los horizontes libertarios que no sea en el campo de la educación.<sup>4</sup> Se está frente a una cuestión de relevo en la naturaleza de las elites, acorde con la tarea, muy borbónica, de renovación ante el reto de Occidente. La contraparte del ascenso de una nueva elite estatal podría ser, si no una Iglesia fuerte en todos sus aspectos, sí una Iglesia algo indolente en su comportamiento y laxa en su moral, dependiente, por ello mismo del Estado. Esta Iglesia puede contemplarse atacada por una profunda crisis en varios niveles: intelectual, social, organizativo.<sup>5</sup> Claro, su riqueza económica y pre-

sencia social son relevantes. Todo esto hay que precisarlo dentro de una dinámica de renovación historiográfica, a la altura de los avances de la historia social.<sup>6</sup>

Al respecto hay algunos antecedentes historiográficos sugerentes. Para citar dos casos que abren una dimensión potencialmente rica, pero que lamentablemente no llegan a abordar ampliamente el siglo XIX, hay los interesantes estudios de Mazín y Taylor.<sup>7</sup> Ambos se interesan por el aludido reacomodo entre Iglesia y Estado que ocurre de manera paulatina desde el siglo XVIII. Recalcan la parte eclesiástica en su vertiente parroquial. Mazín enfoca el proceso de marginación de las órdenes religiosas y su sustitución por parroquias con curas seculares bajo el control episcopal directo, hacia fines del siglo XVIII. Relaciona los sucesos con el esfuerzo borbónico de implantación más efectiva de la autoridad del Estado. No obstante, demuestra que el movimiento se llevó a cabo de manera diferente, según el obispado. Si bien el predominio del clero secular se asoció frecuentemente con intentos de reforma en la actuación social del clero, esto no fue universal, y las repercusiones sociales fueron consecuentemente variables. Si en las diócesis de México y Puebla las reformas parecen haber sido exitosas, en Michoacán se dejaron en pie agudos problemas respecto a la dinámica cura-pueblos. El reacomodo Estado-Iglesia se vuelve regional e involucra a la sociedad en su expresión como comunidad local. Mazín concluye que la "historia parroquial está aún por hacerse". Habría que esperar, de tal historia, aportaciones en torno al tejido social, y también la relación Estado-Iglesia, en el país.

Taylor coincide en la necesidad de llevar el análisis del ajuste entre Estado e Iglesia, durante el perio-

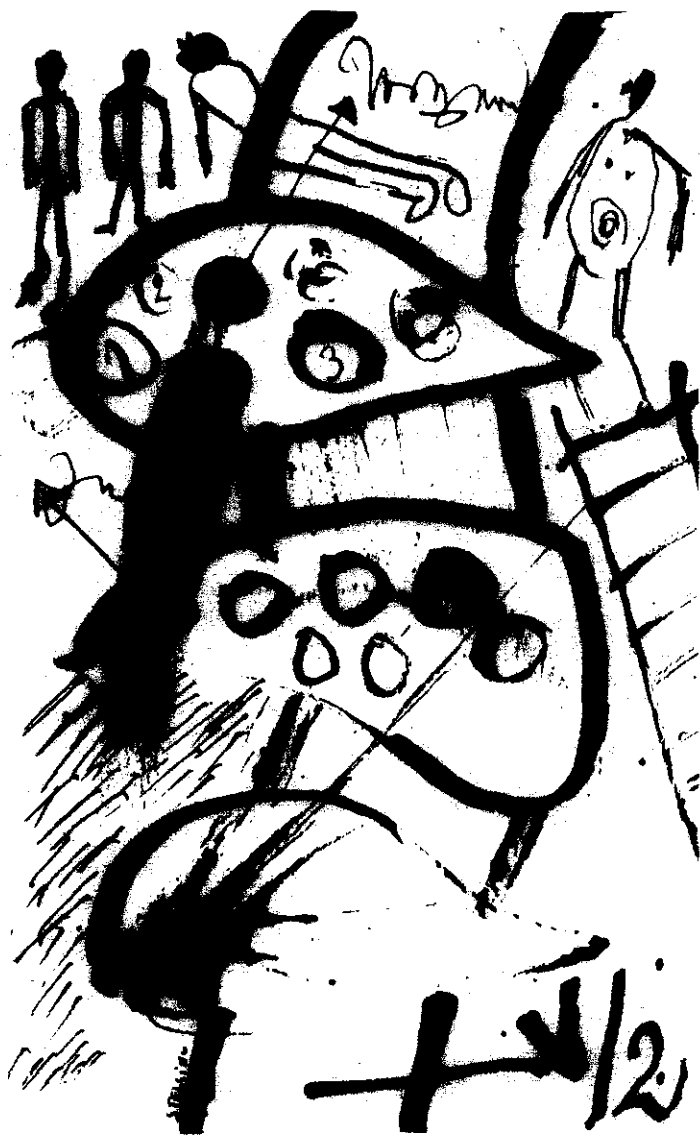
do borbónico, al nivel de las parroquias. Su enfoque enfatiza, no la dinámica entre cura y pueblo en el terreno social, en primera instancia, sino los cambios en la concepción que los curas párrocos tenían sobre el indígena, al variar valores claves de la sociedad. Taylor aborda a los curas a través de documentos cálidos, creados por ellos, como sus apasionados pleitos con la feligresía indígena además de sus cartas personales. Estos se encuentran inmersos en las mudanzas conceptuales de su sociedad, de manera que para finales del XVIII conciben su papel frente al indígena como uno de tutela, en función de la concertación del progreso. Habría que dar seguimiento a este tipo de estudio para ver hasta dónde llegan sus implicaciones en el siglo XIX.

En realidad, la lucha entre un pasado oscurantista y un presente pro libertador, nunca fue una simple disputa entre un Estado orientado a lo nuevo y una Iglesia aferrada a los prejuicios del ayer. El innovador más renombrado del mundo de habla española, en el siglo XVIII, había sido Fray Benito Jerónimo Feijóo, y hombres de la talla independentista y libertaria de un José María Morelos y Pavón, en México, habían sido sacerdotes de sincera convicción religiosa.<sup>8</sup> Por otro lado, los obispos y arzobispos de toda la América Latina preindependiente habían sido propuestos por el poder civil, antes de nombrarse o consagrarse, lo cual daba algunas garantías de que no fuesen impedimento ante las ideas renovadoras de la dinastía borbónica. Hubo incomodidades entre clero y Estado antes de la independencia, pero por lo general, la Iglesia se supeditaba a la voluntad del monarca.<sup>9</sup> Tras la independencia y la desaparición o exilio de la mayoría de obispos españoles, hubo regularmente injerencia estatal en el nombramiento de obispos, y hubo preocupación entre éstos por

buscar una reconciliación entre los valores fortalecidos por la independencia y los intereses de la Iglesia.<sup>10</sup> El éxito en el esfuerzo hubiera moderado algunas de las tendencias más liberales, y no hay que minimizar la importancia de esto, pero indudablemente habría tenido el efecto no menos relevante de comprometer a la Iglesia en la obra de renovación política y social.

La ruptura a que se llegó mediante la polarización entre un estado radicalizado y una Iglesia recalcitrante, se acompañó de un distanciamiento entre la elite liberal y las masas, tanto urbanas como rurales, de América Latina. Esto no ocurrió solamente porque el Estado carecía en la práctica de representantes adecuados en los barrios y aldeas, sino porque la república liberal y anticlerical fue a su vez elitista. Se luchó en torno al control futuro de las masas; jamás fueron las masas que entablaron por sí la lucha, ni se crearon instrumentos eficaces que las comprometiesen con los cambios liberales. No hay que olvidar, desde los borbones, que los cambios pretendidos en el mundo iberoamericano tuvieron que ver sustantivamente con un ajuste de cuentas en la cúspide de la sociedad ante los avances de las potencias del norte de Europa. Estas cuestiones inducen a retomar el estudio de la formación del Estado en América Latina. Y es probable que la historia de la disputa Estado-Iglesia, manejada con renovado vigor, resulte útil para elaborar respuestas a las incógnitas correspondientes.

Un estudioso reciente se ha dedicado a esta tarea para el siglo XIX mexicano. Los hallazgos hasta ahora no son particularmente favorables ni al Estado ni a la Iglesia. Jean-Pierre Bastián reconoce que la Iglesia católica no era un monolito en el siglo pasado, ya que representaba "un espacio de confronta-



ción entre tendencias políticas y religiosas adversas".<sup>11</sup> Mas asienta que la tendencia predominante en la Iglesia nunca se apartó de una "concepción del mundo vertical y corporativista" y, negándose a reducir su papel a la simple esfera individual de las personas, se empeñó en "cristianizar el orden social [...] de someter la esfera política temporal a la espiritual". Mas el estado liberal mexicano no resulta la antítesis de la Iglesia en este sentido. Al contrario, Bastián encuentra que "ambos tienen pretensiones totalizantes y totalizadoras sobre la sociedad civil. Esto explica sus luchas y confrontaciones, pero también nos da la clave para entender sus continuas alianzas y pactos para asegurar la paz y el progreso."

Según este autor, el Estado liberal y la Iglesia antepusieron la unidad entre los mexicanos a cualquier expresión de pluralismos. Ambos pretendían "mantener la unidad —¿la catolicidad?"— por encima de todo. La Iglesia, en la concepción de Bastián, elaboró "los mitos religiosos de la nacionalidad", y el Estado requirió de ellos para su propio sostenimiento. Aún después de la ruptura entre ambas esferas de poder, a mediados del siglo, ruptura insoslayable por la curiosa similitud entre las dos, el Estado tendría que conformarse en los hechos con una especie de "pacto de no agresión" con su viejo contrincante.

Otra indagación que amerita atención, y que podría ser complementaria al tipo de análisis anterior, es la evolución en el discurso religioso. Es demasiado frecuente creer los alegatos de la Iglesia misma en cuanto a la inmutabilidad de sus doctrinas. Pero entre doctrina y énfasis doctrinal, entre preceptos de fe y religiosidad auspiciada o permitida, mide un trecho importante, que es campo para el historiador.<sup>12</sup> ¿Qué ventanas abrió la Iglesia sobre los nuevos desarrollos en el pensamiento secular? Que un

Jeremy Bentham fuera rechazado por la Iglesia católica colombiana, pero aceptado por altas figuras de la Iglesia católica mexicana, no deja de tener interés. Si a esto añadimos que Charles Hale ve a Bentham como la influencia liberal europea clave en la mentalidad de José María Luis Mora, preclaro liberal, el tema asume aún mayor relevancia.<sup>13</sup> Es posible que al dominar mejor la evolución del discurso eclesial, y al compararlo con las diversas corrientes de pensamiento liberal, adelantaremos no sólo nuestra comprensión del clero mismo y su perfil en la sociedad, sino que ahondaremos nuestra comprensión de ésta, sobre todo en cuanto al trance de los grupos dirigentes en el curso del siglo XIX.

Un campo de aplicación de algunas tendencias nuevas en el pensamiento del clero se dio en relación a la reforma educativa. Hubo diferencias entre liberales puros y conservadores clericales en torno a la educación. Los primeros hubiesen eliminado al clero de la misma, encargándola al Estado, lo cual significaba una libertad de signo particular. Mas el clero no era ajeno al tema de renovación educativa, que era parte del bagaje cultural común heredado de los borbones. Una temática que amerita mayor atención para precisar este punto es la reforma de los programas de estudio en los seminarios latinoamericanos del siglo XIX.<sup>14</sup>

Sin pretender que tales reformas hubiesen sido enteramente liberales, es insoslayable confesar que las hubo, y muy significativas. ¿Se guiaron por un espíritu pragmático de renovación? ¿Hubo un momento en que se rebasó tal hipotético pragmatismo? ¿Hasta qué punto participaban de una común cultura de inspiración occidental, liberales y clericales, en este respecto? ¿Qué etapas se marcan y, en su caso, cuándo se trata de una dinámica de simple puesta al

día y cuándo de otra de innovación auténtica? Este tema, como aquel acerca del reclutamiento variable de los cuadros eclesiásticos, invita a una reflexión sobre la reconstitución del sujeto histórico.<sup>15</sup>

Es curioso que la ideología liberal, basada en la justificación del adelanto de intereses particulares, se demostraba jansenista en materia religiosa, en América Latina. En sentido lato, preconizaba una Iglesia exclusivamente espiritual, lo cual chocaba con las premisas mismas del orden liberal, en cuanto a la primacía de lo inmanente. Se consideraba que todo el mundo debía velar por su progreso mundano, pero se excluía de éste a la Iglesia. De modo que a la Iglesia, se le presumía carente de argumentos sustantivos para defender sus posesiones, o si lo hacía se le acusaba de mezquindad poco apropiada a su misión evangélica. La riqueza de la Iglesia era manejada en forma mítica, y su verdadero monto, su precisa significación económica y su medición frente a las necesidades del establecimiento eclesiástico, quedaban en la mayor vaguedad. Hubo eclesiásticos que no desaprovecharon la posibilidad de destacar esto.<sup>16</sup> Por otro lado, estudiosos modernos han mostrado que tanto conservadores como liberales, tuvieron más que un interés pasajero en la riqueza de la Iglesia.<sup>17</sup> El apremio en torno a las riquezas del clero señalaba la debilidad del nuevo Estado independentista, asimismo los graves problemas económicos del momento, y el privilegio poco republicano del establecimiento eclesiástico. Hasta ahora, no se ha esclarecido en forma crítica, fuera del ámbito de la apologética o la denuncia, la correlación ingresos-egresos justificados de la Iglesia decimonónica, ampliamente variable de un lugar a otro.<sup>18</sup>

Los abordajes de la historia de la Iglesia decimonónica se beneficiarán al sopesar cuidadosamente un

legado de regalismo común a casi todos los miembros de la sociedad latinoamericana. De igual manera, se fortalecerán al revisar la evolución en el discurso clerical, la naturaleza de las reformas educativas, y la situación contable de las Iglesias regionales de América Latina. En el balance, será necesario traer a colación las llamadas "reformas borbónicas", y la suposición difundida en torno a la "decadencia española", también la necesidad apremiante de ponerse al corriente de la historia con el recurso de aplicar medidas de cambio, inspiradas en la experiencia de los países del norte de Europa. Obligaba a todos la tarea nacionalista y renovadora que semejante esfuerzo requería, desde que Fernando VI otorgara a Benito Jerónimo Feijóo —acérrimo reformador— su beneplácito real a mediados del siglo XVIII.<sup>19</sup> El periodismo y la publicación de libros y folletos en América Latina, difundió ampliamente el mismo mensaje, muchas veces con optimismo desmedido en cuanto a la lozanía y las inmensas posibilidades americanas en la tesitura del momento.<sup>20</sup> Una digna labor del historiador es la de reubicar al clero y la Iglesia de América Latina en aquella transición delicada. Hasta ahora, se tiene una inexplicable ruptura en el manejo historiográfico: se ve al clero frente a tales temáticas en la época preindependiente, y luego hay un vacío o un reduccionismo en torno al papel del clero y la Iglesia, en el periodo subsecuente. Urge revisar la historiografía del periodo posterior a la independencia, con su marcada tendencia a subrayar el misoneísmo o simplemente el corporativismo mezquino de la Iglesia en la defensa de sus intereses.<sup>21</sup>

Además del intento por superar esta situación, sería aconsejable indagar, con una dinámica rara vez tratada, la participación política de clérigos de dife-



rentes niveles sociales, rango eclesiástico, y orientación ideológica en los congresos estatales y nacionales de América Latina. Se trata desde luego, del periodo anterior a su exclusión de semejante participación política al avanzar el liberalismo en la segunda mitad del XIX. La falta de conocimiento sobre la actuación de la clerecía, elegida en aquellos tiempos representa una laguna importante. Llenarla, permitiría ahondar en los verdaderos compromisos de los miembros del clero, y sus tensiones o contradicciones internas. Podría, asimismo, sugerir una respuesta a la legítima incógnita sobre la hegemonía efectiva que ejercía el episcopado sobre sus allegados más inmediatos.<sup>22</sup> La contraparte obligada en este análisis, en cuanto a los laicos, implicaría ahondar en las oscilaciones valorativas entre destacados

liberales y conservadores. Los compromisos ideológicos liberales siguen como tema de polémica.<sup>23</sup> Por otra parte, en países como Argentina, Chile y Venezuela, cuestiones como la tolerancia hacia extranjeros protestantes, parecen haberse adelantado más por motivos de índole comercial que por una profunda convicción ideológica. Y en sentido inverso, en México, un creyente consumado como Lucas Alamán fue capaz de abogar por la conservación de "la religión católica ... aun cuando no la tuviéramos por divina, (ya que) la consideramos como el único lazo común que liga a todos los mexicanos."<sup>24</sup> Hace falta todavía ahondar más en la urdimbre de ideas y mentalidades en transición del siglo XIX en América Latina. Otro tanto puede decirse de los patrones de socialización y su incidencia por encima de convicciones ideológicas.<sup>25</sup>

Constatar el grado con que participaban algunos miembros del clero del quehacer político y las preocupaciones ideológicas de su siglo rendirá sus frutos. Mas es preciso subrayar que la interpretación que tal dinámica ameritara puede disputarse. Bradford Burns ha argumentado que todos los liberales y conservadores virtualmente compartían un mismo bagaje cultural en América Latina. Herederos de ideas sobre la necesidad de renovación ibérica, eran a su vez elitistas, eurocéntricos y prejuiciados en favor de las áreas urbanas y en contra de las rurales.<sup>26</sup> Encontrar que las elites clericales compartían no sólo el interés en la renovación de América Latina, sino que también cargaban con la pesada herencia clasista del criollismo, ofrece un conjunto de problemas que la historiografía tardará en absorber.

Con los anteriores planteamientos se ha salido ya del enclaustramiento que representaban otros en torno a la historia eclesiástica. ¿Qué semejanzas

hubo entre liberales y clericales, no obstante sus muy explícitas diferencias? En cuestión de actitudes y valores fundamentales, ¿fueron las diferencias ideológicas decisivas? ¿Qué tan contundentes fueron estas divergencias en punto de ideología? ¿Sufrieron mutaciones a lo largo del siglo? Mas hay numerosos aspectos adicionales de la historia social y sociopolítica cuya iluminación se desaprovecha al circunscribir el estudio a simples cuestiones del poder y saber eclesiástico frente al joven Estado-nación. ¿Qué relación hubo entre el perfil clerical, en la cúspide de la sociedad, y las creencias y prácticas religiosas de las demás capas de la sociedad? ¿Existió una cerrada hegemonía ideológica de la Iglesia sobre las masas, o fueron las alianzas entre el clero y el pueblo síntomas de otras dimensiones de la vida social que hasta ahora se han comprendido poco? Es decir, ¿repercutieron las expresiones y las necesidades de la cultura popular sobre el clero? Por ejemplo, ¿hubo etnias cuya sobrevivencia dependió de tales nexos? Por otro lado, en el sobreentendido de que el siglo XIX no fue cortado todo de una sola pieza, ¿qué puede ilustrarnos una periodización de las interrelaciones entre Estado, Iglesia y sociedad?

Las masas pueden haber experimentado alguna mudanza en sus relaciones con el clero a lo largo del siglo. En el caso mexicano, Powell encontró que, aunque había originalmente nexos más profundos entre el clero y los pueblos campesinos que entre éstos y el gobierno, para mediados del siglo XIX había síntomas de desgaste y piques entre clérigos y pueblos por cuestiones como cobros por servicios religiosos.<sup>27</sup> El campesinado no era ajeno a los choques con representantes eclesiásticos, mas no se podía garantizar que éstos prevalecieran por encima

de los nexos de otra índole. La refuncionalización de los pueblos indígenas después de la conquista, se había hecho dentro de un contexto de alianzas entre el clero y las comunidades. Esta dinámica básica prevaleció largamente, y quizá el ejemplo más sonado de su supervivencia en América Latina, hacia la mitad del siglo XIX, es el régimen de Rafael Carrera en Guatemala. Este indomestizo de orígenes humildes pudo aunar a campesinos, clero, e incluso a la oligarquía conservadora, en una mancuerna antiliberal por más de 20 años. Los campesinos indígenas, a cambio de su lealtad al orden y al clero, recibieron rebajas en sus impuestos y garantías sobre su propiedad territorial.<sup>28</sup> Por contraste, en ausencia de tal alianza efectiva entre clero y comunidad, pudo correlacionarse la pérdida de etnicidad con el avance del Estado liberal para Tuxpan, Jalisco, en México.<sup>29</sup> La pervivencia y los altibajos en tales relaciones forman parte importante de la historia social de América Latina.

Temas afines son los relacionados con los cambios en la religiosidad popular de América Latina en el siglo pasado. Motivadas por cambios en el seno de las comunidades, o bien por efecto de promociones desde la jerarquía espiritual, tales transformaciones sugieren una vida campesina viva y cambiante. No cabe duda de que el marianismo avanza entre las masas campesinas, por promoción eclesiástica, a lo largo del siglo. ¿Hasta qué grado introduce esto en la mentalidad campesina la dualidad espiritualidad-materialismo, o excepcionalidad milagrosa-causalidad finita, que se ha venido manejando desde los siglos XVII y XVIII en el mundo occidental? ¿Cuál papel juegan las peregrinaciones y las fiestas en la vida de las masas campesinas en el XIX?<sup>30</sup> En el caso de las últimas, ¿dónde fueron reducidas en número



y qué efectos tuvo semejante medida? Cuando esta fue revertida, ¿cuál fue la interacción entre campesinos, curas y alto clero? En Centroamérica, por ejemplo, ante la reducción de fiestas religiosas que el alto clero acordó con Roma, los campesinos reaccionaron e impusieron su voluntad de que no hubiera modificaciones. De esta suerte, la ruptura social parecería darse entre elites y masas, y no entre liberales y clericales, ya que portavoces de alto nivel de unos y otros estaban de acuerdo con la necesidad de reducir el número de fiestas y las expresiones populares poco controladas que se asociaban con ellas.<sup>31</sup>

Todavía falta, por otra parte, una indagación general sobre las actitudes populares ante la vida, la



muerte y el sexo, y en general sobre la simbología de la vida social de diversos sectores de la población, así como sus cambios a lo largo del siglo.<sup>32</sup> Por supuesto, el perfil de las fiestas y peregrinaciones populares tendría su lugar aquí. Taylor intentó un acercamiento a los valores populares en las comunidades indígenas mexicanas durante el siglo XVIII, pero poco se ha hecho para registrar cambios ante el avance liberal del XIX.<sup>33</sup> Una secularización general de los valores fue notada por algunas autoridades eclesiásticas para mediados del siglo, pero tal vez tenían el ojo puesto en la dinámica urbana, aunque se refieren al pueblo y no sólo a la elite.<sup>34</sup> Poco se sabe de la medida en que esto haya afectado a comunidades campesinas, bien en unas zonas, bien en otras, y a qué se debería en sentido preciso.

El tema de los cambios en la religiosidad popular a lo largo del siglo, no es ajeno a aquel otro de la decadencia y luego declinación en las prácticas y la observancia religiosa que se ha vuelto un lugar común en la América Latina del siglo XX. Aún no existe una periodización convincente de este fenómeno, que contrasta con la dinámica social de buena parte del siglo pasado. ¿Fueron algunos de los cambios aludidos, la antesala o el prelude de este fenómeno, o fueron más bien el antídoto fallido al mismo procurado por la Iglesia? No hay una respuesta fácil aquí, pero la cuestión amerita atención. Curiosamente, la religiosidad que sobrevive el XIX es una que, fuera de la consagración eclesiástica del nacimiento, el matrimonio y la muerte, recalca los aspectos aclericales de la misma. Si bien no sobrevivieron las cofradías, sí subsistieron los compadrazgos y las mayordomías para las fiestas —de inspiración religiosa pero control frecuentemente laico. Prolifera- ron los cultos a la virgen, pero con asociaciones

étnicas y regionales que se mezclan complejamente con la espiritualidad. Asimismo, las tradiciones en torno a la celebración del sábado de gloria, el domingo de pascua o el mantenimiento de los altarcitos a santos y vírgenes, han guardado —o aumentado— un sabor popular que reclama el examen del estudio.<sup>35</sup> Chance y Taylor llegaron a la conclusión, para México, de que tras la Independencia “los pueblos probablemente gozaron de una mayor libertad para reconstruir sus organizaciones ceremoniales y expresar en sus propios términos sus creencias religiosas”, debido a las complejas transformaciones de la sociedad en que vivían.<sup>36</sup>

Es obligado recapacitar que este tipo de nexo pueblo-Iglesia-religión o pueblo-religión-Iglesia, puede tener implicaciones diversas. Baste, por el momento, citar el caso contrastante que maneja Jesús Tapia Santamaría para el bajío michoacano en México.<sup>37</sup> Tapia encontró que, en la segunda mitad del siglo XIX, la “burguesía” zamorana logró vincular su regionalismo, con todo y proyecto de creación de un nuevo estado federado, a una nueva fiesta religiosa local, misma que estuvo identificada con el catolicismo intransigente de la época. En el contexto social de la región, el apogeo de esta dedicación religiosa de la elite representó un “paradigma político” no sólo antiliberal, sino antipopular. Se sacralizó el dominio criollo-mestizo en consolidación, fincado en Zamora, en detrimento de los intereses de los pueblos indígenas. Con el declive en la importancia de éstos, hubo un descenso no sólo en la propiedad territorial de los indios, sino en la importancia regional de sus santos también. Queda claro que aún hay mucho por esclarecer en este tipo de cuestión, y el entendido debe ser que lo importante es comprender la historia social tal cual se dio,

y no hacer apologéticas banales que poco servirán para el análisis histórico.

No es carente de interés, por otro lado, un tema paralelo como la forzada libertad de la Iglesia para crear nuevos vínculos con la sociedad, una vez que hubiese sido abandonada por el Estado. Al marianismo que se venía intensificando a lo largo del siglo, se agregaron asociaciones de preocupación social, e incluso organizaciones sindicales, a partir de la encíclica papal de *Rerum Novarum* (1891). A la vez, ésta dio la oportunidad a la Iglesia de comulgar directamente con los problemas de una sociedad en transición, dentro del marco de una mayor autonomía frente al Estado liberal. Esto representó un pulmón de oxígeno para una institución muchas veces desmoralizada a fin de siglo.<sup>38</sup> Es de interés teórico que la Iglesia no ofreciera respuestas radicalmente diferentes a las del Estado mismo. Y ¿qué tanto hubo aquí de continuación de un perfil social popular no enteramente marchito, no obstante los embates del siglo? ¿En qué grado, una superación de semejante continuidad se debería a la competencia creciente del socialismo o de un Estado posliberal obligado a desarrollar algunos primeros elementos de conciencia social? Aquí, es necesario distinguir entre la tendencia de la Iglesia a rechazar su separación del Estado y encerrarse en una actitud de indignación, y aquella otra en la cual se inclinaba a una restructuración de su inserción en la sociedad, buscando un enraizamiento nuevo en ésta.<sup>39</sup> Por otro lado, nada impedía que en América Latina se diera el contrapunteo observado en otros lares, entre el arraigo popular en la tradición religiosa en los mismos momentos en que se veía la gente envuelta en la crisis de la época moderna.<sup>40</sup> En todas estas cuestiones, el acerca-

miento a una realidad que esquiva reduccionismos, ayudará a superar la línea idealista que tantas veces ha sido impuesta a la historiografía actual por los forjadores de la historia patria en América Latina desde el siglo pasado.<sup>41</sup>

Hay numerosas fuentes que pueden usarse en el esfuerzo de llevar la historia de la Iglesia, más plenamente, al seno de la historia social y sociopolítica. Éstas incluyen la prensa y la folletería católica; los sermones manuscritos e impresos; las cartas pastorales diocesanas; los papeles de los concilios, tanto vaticanos como latinoamericanos y provinciales; las encíclicas, y los libros de visitas pastorales, especialmente después de 1870, cuando se hicieron con creciente regularidad. Pueden ser materia de análisis provechosos, la correspondencia entre curas y autoridades episcopales, los papeles de las asociaciones católicas, los libros de viajes, de personalidades extranjeras, que mencionan aspectos tanto de la religiosidad popular como de la hegemonía eclesiástica, y hasta novelas de la época. Una novela interesante es la de Ignacio Altamirano en que éste auna a su predilección liberal, un *rencuentro con aquella realidad campesina* en que el cura era tan naturalmente una guía popular.<sup>42</sup> Una fuente aún inexplorada es aquella que representa la bibliografía manejada por autores clericales en sus obras, cuyo inventario servirá para medir con mayor cautela las rupturas y las continuidades entre el clero y los

liberales.<sup>43</sup> La iconografía de las fiestas, peregrinaciones y devociones populares es otra fuente digna de atención.

Mientras se hagan las indagaciones del caso, mucho valdrá la pena meditar sobre la validez, para América Latina, de lo dicho en una obra relevante de la historiografía francesa:

...lo que ha posibilitado una sociología (o una historia) religiosa es precisamente (la) *distancia*, (la) separación, impuestas por una sociedad que ya no se piensa de modo religioso.<sup>44</sup>

En América Latina, ¿es la sociedad la que reclama tal nueva historiografía, o son únicamente aquellos sectores de ésta que más se han involucrado en el legado borbónico, orientado a ajustar cuentas con un Occidente que no cesa en su expansión? La respuesta a esta pregunta puede relacionarse con un entendimiento sopesado de la naturaleza (y las fases) de la reconstitución de la hegemonía cultural en América Latina, en su respuesta a los embates decimonónicos. Sea lo que fuere, innovar en la historia de la Iglesia, y de paso lograr excluirarla de su encerramiento valorativo e institucional, obrará indudablemente en beneficio de la historia social de América Latina. Aportará, asimismo, para una nueva historia política en que ésta se concibe enraizada en las condiciones de su entorno social.

## Notas

1 Una expresión temprana de oposición radical a la soberanía popular, como fundamento siquiera teórico de la vida social en América es la de Bernardo del Espíritu Santo, *La sobe-*

*ranía del Altísimo, defendida por el Illmo. Sr. D. Fr. ... acusado como reo a la Superioridad*, Guadalajara: Imprenta de la viuda de Romero, 1824. Por otro lado, una visión

liberal clásica de la Iglesia en el México decimonónico es la que presenta Wilfrid Hardy Calcott, *Church and State in Mexico 1822-1857*, Nueva York, Octagon Books, 1971.

2 Existen críticas bien hechas a la historiografía latinoamericana del siglo XIX que insiste por lo general en los aspectos libertarios de los nuevos Estados independentistas, en desmedro de un análisis más sopesado y amplio de las sociedades de la época. Esa historiografía fundamenta las historias patrias de amplia difusión hoy, y sustenta el tipo de opinión a que hacemos referencia aquí. Véanse Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987, y Germán Carrera Damas, *La renovación de los estudios históricos: el caso de Venezuela*, México, Sep-Setentas: 281, 1976. La crítica del estatismo escondido en tal tipo de historiografía, que se presta a múltiples reduccionismos, es más explícita en F. Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980. Un intento de traer esto a colación en lo concerniente a la historia de México, fue realizado por J. Meyer, "Periodización e ideología", en James W. Wilkie, Michael C. Meyer and Edna Monzón de Wilkie (ed.), *Contemporary Mexico, Papers of the IV International Congress of Mexican History*, Berkeley, University of California, 1976.

3 Ann Staples, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SepSetentas, 1976. Fernando Pérez Memon, *El episcopado y la independencia de México (1810-1836)*, México, Jus, 1977. La opinión de un eclesiástico bien dispuesto a un diálogo entre las partes sobre el patronato es la de José Miguel Ramírez, *Vojo particular que sobre el punto de Patronato Eclesiástico presentó al Soberano Congreso Constituyente de la Federación Mexicana el Señor Diputado D. José Miguel Ramírez, individuo de la comisión encargada de aquel asunto*, Impreso en México, de orden del Soberano Congreso, en la Imprenta del Supremo Congreso en Palacio, año de 1824. [Guadalajara: Reimpreso en la oficina del C. Mariano Rodríguez, 1827].

4 Consúltense al respecto a Dale Baum, "Retórica y realidad en el México decimonónico. Ensayo de interpretación de su historia política", *Historia mexicana* t. 27, núm. 1 (1977): págs. 79-102; Laurens Ballard Perry, "El modelo liberal y la política práctica en la República Restaurada", 1867-1876", *Historia mexicana*, t. 23, núm. 44, abril-junio, 1974, págs. 646-699; Marcello Carmagnani, "La política en el



estado oligárquico latinoamericano", *Historias*, núm. 1, julio-septiembre, 1982, págs. 5-14, y "La libertad, el poder y el estado en la segunda mitad del siglo XIX", *Historias*, núm. 15, octubre-diciembre, 1986, págs. 55-63; y Marcelo Cavarozzi, "Elementos para una caracterización del capitalismo oligárquico", *Revista Mexicana de Sociología*, t. XI, núm. 4, octubre-diciembre, 1978, págs. 1327-1352. Para una discusión del tema de la renovación de la educación, véase Mary Kay Vaughan, "Primary Education and Literacy in Nineteenth-Century Mexico: Research Trends, 1968-1988", *Latin American Research Review*, t. XXV, núm. 1, 1990, págs. 31-66.

5 Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*, Barcelona, Nova Terra, 1974, págs. 133-177.

6 Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, sugería la necesidad de una renovación constante de la historiografía a partir de su enriquecimiento por las ciencias sociales afines. Más específicamente en torno al estudio de la cuestión de la religión

- y la Iglesia a través del tiempo, Marc Bloch subrayaba la necesidad de distinguir entre el cambio de creencias, por un lado, y la explicación del "clima humano" cambiante que sustenta una fe, por el otro. Véase su *Introducción de la historia*, México, FCE, 1952, págs. 29-30.
- 7 Oscar Mazín Gómez, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones*, t. X, núm. 39, verano, 1989, págs. 69-85; William Taylor, "... de corazón pequeño y ánimo apocado", Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones*, t. X, núm. 39, verano 1989, págs. 5-67.
- 8 Richard Herr, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1969; Benito Jerónimo Feijóo, *Teatro Crítico Universal*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1975; Lillian Briseño Senosiain, et al., (coords.). *La Independencia de México, textos de su historia*, 3 vols., México, SEP/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1985; Agustín Churrucá Peláez S. J., *El pensamiento insurgente de Morelos*, México, Porrúa, 1983.
- 9 Dos estudios de interés sobre la Iglesia en el antiguo régimen son los de Guillermo Porras Muñoz, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1966, y de William Taylor, "Conflict and Balance in District Politics; Tecali and the Sierra Norte de Puebla in the Eighteenth Century", en Ronald Spores and Ross Hassig (coords.), *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, Nashville, Tennessee: Publications in Anthropology, núm. 30, 1984. Sobre las implicaciones y los límites de la mancuerna entre Estado e Iglesia, sigue siendo de interés el análisis de Manuel Abad y Queipo, *Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes del nuevo código en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes que establecidas harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli*, folleto reproducido en José María Luis Mora, *Obras sueltas de ... ciudadano mexicano*, 2 vols., Paris, Librería de Rosa, 1837.
- 10 John Lynch, "The Catholic Church", en Leslie Bethell (ed.), *Latin America, Economy and Society 1870-1930*, New York, Cambridge University, 1989, págs. 301-369; Brian Connaughton, "La Iglesia como aspirante a interlocutor ante la nación: El Gobernador de la Mitra y los primeros obispos en Jalisco", *Eslabones*, núm. 1, enero-junio, 1991, págs. 71-78.
- 11 "El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México", *Relaciones*, t. XI, núm. 42, primavera, 1990, págs. 49-78.
- 12 Un estudio de la naturaleza cambiante del discurso eclesial es mi *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853*, México, SEP (Regiones, 1991), de próxima publicación.
- 13 Véanse David Bushnell y Neill Macaulay, *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century*, New York, Oxford University Press, 1988, págs. 88-89, y Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972. Vale la pena recordar que Hale opinó que "[d]ebería hacerse un estudio cabal de Bentham en España y en la América española, y tratar de explicar su influencia.", pág. 160, nota 21. Frederick B. Artz, *Reaction and Revolution 1814-1832*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1963, ha notado que "[d]urante su vida, la mayor influencia de Bentham no fue en Inglaterra, sino en España ... y en la América Hispánica. Antes de su muerte en 1832, cuarenta mil ejemplares de sus obras en francés se habían vendido sólo en la América Hispánica.", pág. 84, nota 3. Artz no desconoce el anticlericalismo de Bentham, pero lo ve pragmático al respecto (88, 99). Señala el reconocimiento que Bentham concedía a la nacionalidad —una tradición cultural y un propósito comunes— como la base apropiada para el estado y el gobierno (106). Agrega, además que "a través de los escritos de Bentham puede rastrearse el proceso mediante el cual gran parte de las teorizaciones del liberalismo dieciochesco que hacía época se reducía a los términos que un hombre de negocios del siglo diez y nueve entendería. (84) *Radicalismo no peligroso* (1820), por Bentham, demostró claramente que se podrían hacer cambios en el orden político y social existente sin violencia, y aún sin desórdenes serios". (216) Sobre la continuidad entre el absolutismo borbónico y el liberalismo, así como los problemas inherentes a tal continuidad, Hale asienta categóricamente que "Mora encontró su inspiración en Carlos III, el déspota ilustrado hispánico." (64) Agrega más adelante, "es innegable que el liberalismo en México ha estado condicionado por un *ethos* hispánico tradicional, y que como sistema de valores su fuerza ha sido diluida. Sin embargo, entendido como parte de la continuidad de las políticas borbónicas, el legado del liberalismo ha sido muy importante". (313)

- 14 Dennis Paul Ricker alude a la renovación en el programa de estudios de los seminarios en su "The Lower Secular Clergy of Central Mexico", Tesis doctoral, The University of Texas at Austin, 1982. La reforma de la enseñanza en el Seminario de Morelia es tratada por Roberto Heredia Correa, "Tres reformas educativas en torno a 1833", *Relaciones*, IV, núm. 16, Otoño, 1983, págs. 19-32.
- 15 Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, y *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1979; Michel Foucault, *El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, 1983, selección e introducción de Oscar Terán.
- 16 [Pedro Espinosa], *Rentas eclesiásticas o sea impugnación de la disertación que sobre la materia se ha publicado de orden del Honorable Congreso de Zacatecas*, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz-Aedo, 1834.
- 17 Jan Bazant, *Alienation of Church Wealth in Mexico. Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution 1856-1875*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- 18 Lynch, págs. 336-358.
- 19 Herr, 39; Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1974.
- 20 El caso mexicano es tratado por Luis González y González, "El optimismo nacionalista como factor de la Independencia de México", *Estudios de la historiografía americana*, México, El Colegio de México, 1948, págs. 155-215.
- 21 Aun para el periodo preindependiente hay contradicciones por resolver. Si Lanning y Moreno, por ejemplo, más bien enfatizan lo nuevo en el pensamiento del XVIII, Casanova insiste en lo contrario, es decir, la pervivencia del misonerismo en las ideas del clero. Consúltense particularmente las obras de John Tate Lanning, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, New York, Oxford University Press, 1940; Rafael Moreno, "La filosofía moderna en la Nueva España", en *Estudios de la historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, y Pablo González Casanova, *El misonerismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México 1948. En mi *Ideología y sociedad ... replanteo algunas cuestiones en torno a la vida intelectual de la Iglesia después de la Independencia*. Un primer intento de revisión de la actuación política posindependentista del clero es la de Josefina Zoraida Vázquez, "Iglesia, ejército y centralismo", *Historia mexicana*, t. XXIX, núm. 1, 1989, págs. 205-234, que llega a la conclusión de que la Iglesia era [poco participativa en la política] entre 1821 y 1846. Con resultados menos sorprendentes, Claude Dumas, "El discurso de oposición en la prensa clerical conservadora de México en la época de Porfirio Díaz (1876-1910)", *Historia mexicana*, t. XXXIX, núm. 1, 1989, págs. 243-256, revisa la prensa conservadora de fines de siglo, pero sin indagar sistemáticamente por elementos de continuidad/innovación en torno a sus conceptualizaciones profundas del mundo.
- 22 Desde las cortes de Cádiz, personajes relevantes del clero latinoamericano, como Miguel Gordoa —primer obispo de Guadalajara después de la independencia—, participaron en la política electoral. En Jalisco, México, tras la independencia, hay figuras variadas, desde un José de Jesús Huerta, comprometido liberal, hasta un Pedro Barajas o un Francisco Espinosa a mediados de la década de los treinta. Los datos básicos de tales individuos pueden encontrarse en obras como Juan B. Iguíniz, *Catálogo bibliográfico de los doctores, licenciados y maestros de la antigua Universidad de Guadalajara*, México, UNAM, 1963; así como su "El doctor don José de Jesús Huerta", en *Anuario de la Comisión Diocesana de Historia del Arzobispado de Guadalajara*, México, Jus, 1968 y *El periodismo en Guadalajara 1809-1915*, 2 vols., Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1955. Algunos datos sobre las figuras más liberales entre los miembros elegidos del clero pueden hallarse en estudios como el de Ramiro Villaseñor y Villaseñor, *Los primeros federalistas de Jalisco 1821-1834*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1981.
- 23 Compárense, por ejemplo, los análisis discrepantes de Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., México, FCE, 1974, y Moisés González Navarro, "Tipología del liberalismo mexicano", *Historia Mexicana*, t. XXII, núm. 2, octubre-diciembre, 1982, págs. 198-225.
- 24 Véase Tarsicio García Díaz, *El dilema de la organización nacional*, tomo 6 de *México y su historia*, México, Uteha, 1984, pág. 826.
- 25 Véase, por ejemplo, Laureano Vallenilla Lanz, "Disgregación e integración", en la serie *Latinoamérica. Cuadernos de la Cultura Latinoamericana*, núm. 76, México, UNAM, 1976.
- 26 E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress, Latin America in the Nineteenth Century*, Berkeley y Los ángeles, The University of California Press, 1980.

- 27 T. G. Powell, *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850-1876)*, México, (col. SepSetentas, 1974) y "Priests and Peasants in Central Mexico: Social Conflict During La Reforma", *Hispanic American Historical Review*, t. 57, núm. 296-313. Véase también, sobre las mudanzas en las relaciones entre clero y campesinos desde antes, a David A. Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, 15, 1983, págs. 1-22.
- 28 Keith L. Miceli, "Rafael Carrera: Defender and Promoter of Peasant Interest in Guatemala, 1837-1848", *The Americas*, t. XXXI, núm. 1, julio 1974, págs. 72-95; Rodolfo Pastor, *Historia de Centroamérica*, México, El Colegio de México, 1988, pág. 151-190. Una lectura útil es la de Frederick P. Bowser, "The Church in Colonial Middle America: Non Fecit Taliter Omni Nationi", *Latin American Research Review*, t. XXV, núm. 1, 1990, págs. 137-156, que revisa la historiografía reciente sobre las múltiples dimensiones del clero colonial.
- 29 José Lameiras, "El proceso secular de una etnia. El caso de Tuxpan, Jalisco", *Relaciones*, t. IV, núm. 15, verano, 1983, págs. 5-28.
- 30 La fiesta religiosa como elemento obligado de la solidaridad comunitaria es tratada por Francisco Miranda, "Ocumicho. Una comunidad en fiesta", *Relaciones*, t. IV, núm. 16, otoño 1983, págs. 33-46, y por Sergio Quesada Aldana, "La fiesta de San Francisco en Magdalena de Kino, Sonora. La influencia de Kino en un día ajeno a él", *Relaciones*, t. X, núm. 38, primavera, 1989, págs. 5-28.
- 31 Sobre la cuestión de las fiestas religiosas en Centroamérica, véase Miceli, 83-84. El marianismo en expansión a finales de la época colonial—reflejado en la asignación de nombres a los hijos— es tratado por William Taylor en su "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist*, t. 4, núm. 1, 1987, págs. 9-33. Entre los muchos documentos del siglo XIX que evidencian el avance de la devoción mariana son *Tierno recibimiento del pueblo de Guadalajara a su amorosa Madre María Santísima de Zapopan, en el feliz día de su llegada a esta capital*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1839 y *Reseña de la solemne fiesta en la cual renovó el comercio de Guadalajara, a 24 de abril de 1898 la Jura del Patronato especial de Nuestra Señora de Guadalupe, que había hecho el mismo comercio en 11 de diciembre de 1758; y sermón predicado por el Sr. Canónigo Magistral Dr. Don Luis Silva, con motivo de esta renovación*, Guadalajara, 1898. El marianismo es tema de numerosos sermones impresos a lo largo del siglo.
- 32 Dominique Julia, "La religion: historia religiosa", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), *Hacer la historia, II Nuevos enfoques*, Barcelona, Laia, 1979, págs. 168-174, hace un deslinde estas cuestiones para el caso francés. Un abordaje de parte de esta temática en México, a fines de la época colonial, fue emprendido por Juan Pedro Viqueira, "El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época", *Relaciones*, II, núm. 5, invierno, 1981, págs. 27-62.
- 33 William Taylor. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987.
- 34 Las cartas pastorales del obispo de Guadalajara, Diego Aranda, son ilustrativas. Véanse, por ejemplo, *Nos el Dor. D. Diego Aranda, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Guadalajara*, Imprenta del Gobierno, fechado el 2 de enero de 1837 en Guadalajara, sin paginación; *Carta pastoral sobre lectura de libros y escritos prohibidos o que contienen doctrinas antirreligiosas e inmorales*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1848, y *Segunda carta pastoral sobre lectura de libros y escritos prohibidos o que contienen doctrinas irreligiosas e inmorales*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1849, fechada el 9 de febrero de ese mismo año. En un sermón de 1849, José María Cayetano Orozco, *Sermón de Honras de los Venerables Sacerdotes, predicado el día 26 de enero de 1849 en la Catedral Metropolitana de México, por el Dr. D. ... catedrático de Eloquencia y de Historia en el Seminario de Guadalajara, Examinador Sinodal del Arzobispado de México, y Diputado del Soberano Congreso General*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1849; otro clérigo lamentaba que por el "espíritu de novedad que domina a nuestro siglo [...] el espíritu religioso ha aflojado sus resortes [...] se sustituye el frenesí de la moda, y el espíritu de vértigo que no respeta las barreras de la piedad y de la religión santa que profesamos".
- 35 Lynch, 323-331, e Ivan Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, N.

- J.: Prentice Hall, 1970, discuten los parámetros del cambio en la religiosidad popular católica en América Latina.
- 36 John K. Chance y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología Suplemento*, Nueva época, núm. 14, mayo-junio 1987, 23 pp.
- 37 "Identidad social y religión en el bajío zamorano 1850-1900. El culto a la Purísima, un mito de fundación", *Relaciones*, t. VII, núm. 27, verano, 1986, págs. 43-71.
- 38 Lynch, 360-368; Manuel Ceballos Ramírez, "La encíclica 'Rerum Novarum' y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)", *Historia Mexicana*, t. XXXIII, núm. 1, julio-septiembre, 1983, págs. 3-38; Jaime Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM, 1981; y José María Muriá, "Iglesia y Estado en Jalisco durante la República Restaurada y el Porfiriato", *Secuencia*, t. 10, enero-abril, 1988, págs. 43-50.
- 39 Lynch, págs. 336-358.
- 40 Véase Julia, págs. 161-162.
- 41 Véanse las obras ya citadas de Colmenares y Carrera Damas.
- 42 Algunos trabajos sobre la Iglesia son particularmente sugerentes en cuanto a cuestiones de fuentes, incógnitas relevantes, métodos y los problemas de periodización. Véanse, al respecto, los estudios ya citados de Lynch; Julia y Adame, así como los de Fernando García de Cortázar, "La nueva historia de la Iglesia contemporánea en España", en Manuel Tuñón de Lara *et al.* (coords.), *Historiografía española contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 207-229, y José Manuel Cuenca Toribio, *Estudio sobre la iglesia española del XIX*, Madrid, Ediciones Rialp, 1973. Véase también *La navidad en las montañas* de Ignacio M. Altamirano en *El Zarco y La navidad en las montañas*, México, Porrúa, págs. 93-125.
- 43 En mi estudio *Ideología...* dedico alguna atención a la cuestión de las fuentes de los escritores clericales. Para un énfasis en las lecturas formativas más que las fuentes citadas en el análisis del pensamiento clerical, véase también el estudio de Jorge Morán, "La formación filosófica de Clemente de Jesús Munguía", *Relaciones*, t. VI, núm. 24, otoño, 1985, págs. 25-39. Concluye Morán que Munguía se formó en un ambiente de auténtica crisis de la filosofía católica. Sería interesante relacionar esto con su posterior figuración como ultraconservador en las luchas políticas mexicanas.
- 44 Julia, pág. 149.