

Signos históricos, núm. 7, enero-junio, 2002, 11-17

Presentación

Brian F. Connaughton

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

El papel que han desempeñado los hombres de la Iglesia en la historia de México es, en sus rasgos más generales, ampliamente conocido: el fraile y la evangelización mesoamericana del siglo XVI, la larga gesta de la prédica en la frontera expansiva hacia el norte durante los siglos XVI al XIX, los curas insurrectos de la era independentista y los servicios hospitalarios y educativos desde la Conquista hasta la Reforma. ¿Quién no conoce el papel que ha ejercido la Virgen de Guadalupe como elemento del primer nacionalismo mexicano? Pocos desconocen estos hechos, como pocos se olvidan de la confrontación entre la Iglesia y los liberales en el siglo XIX, y el Estado y la Iglesia desde la Reforma hasta la Guerra Cristera. Conocer estos hechos, sin embargo, no necesariamente se asocia con una serena ponderación de factores y una perspicaz reflexión acerca de la significación que lo anterior tiene para el presente y futuro de México. ¿Será que nuestra construcción de la historia patria en materia de religión se ha desgastado?, ¿o será que la historia religiosa no deberá figurar en la visión histórica de un país moderno y secular del siglo XXI?

El término *historia religiosa* se ha entendido, demasiadas veces, como “historia institucional de la Iglesia” o incluso como “historia apologetica de la Iglesia católica”. Para el historiador, tal entendimiento limita enormemente los horizontes que la historia religiosa abre y probablemente ninguno aceptaría una definición de esa índole hoy día. La historia económica ha encontrado un terreno fértil en los registros eclesiásticos, no sólo en materia de haciendas, sino también del crédito, los

préstamos al erario público y la vida de las cofradías.¹ La historia social, en su expresión más amplia, ha abordado al sacerdote como un intermediario cultural, social y político.² En la historia de las ideas y de los valores se ha manejado la figuración de personalidades eclesiásticas en un sentido y en otro.³ Hoy se asoma la historia religiosa para el avance de la historia de las mentalidades.⁴ La historia política ha descubierto al clérigo y al feligrés como actores dentro del escenario político y, desde luego, la historia obrera y campesina tropieza constantemente con la dinámica de lo religioso en múltiples vertientes.⁵ Son manejos enriquecedores que sugieren lo que una historia religiosa amplia puede aportar a la comprensión en general.

El arranque de toda buena historia comienza con un cuestionamiento en torno al desarrollo humano en el tiempo y el espacio que pretende un conocimiento lo más verídico y objetivo posible. La historia religiosa no puede, no debe, ser de banderías. Pero sí debe, en su momento, abordar las banderas que ha habido en el pasado. Eso sí, debe ser más que el recuento de conflictos. Básicamente porque la religión, además de haber sido causa de conflictos, ha sido muchas otras cosas. La historia nos debe dar un recuento y el historiador un análisis más amplio del todo. De lo contrario nos defraudaría.

¹ Véase Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

² Véase William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo xviii* (Traducción de Óscar Mazin y Paul Kersey), México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación/El Colegio de Michoacán, 1999, 2 vols.

³ Véase Brian F. Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992; y mi estudio “Hegemonía desafiada: libertad, nación e impugnación clerical de la jerarquía eclesiástica. Guadalajara, 1821-1860”, en Brian F. Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México, siglo xix*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 191-222.

⁴ William B. Taylor ha comenzado una amplia investigación acerca de la geografía espiritual de México, analizando al respecto testimonios históricos en torno a peregrinaciones y otras prácticas religiosas populares.

⁵ Manuel Ceballos Ramírez ha mostrado nuevas posibilidades en tales temas. Véase su obra *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

Desde la historia religiosa de instituciones y de la Iglesia como conjunto, cabe y es de exigirse una relación pormenorizada de grupos, tensiones y periodos en el transcurso del tiempo largo. Deben figurar como actores tanto clérigos como autoridades del Estado y feligreses. Si bien ha de verse el proyecto religioso, sus adalides y su sustento, forzosamente han de analizarse el desacato, la resistencia y las contradicciones internas. ¿En qué medida la pretensión religiosa de unos domina y subyuga, y hasta dónde topa con fuerzas sociales que la moderan, la modulan o la paran? ¿Dónde imperan sensibilidades religiosas contrapuestas y cómo se expresan?

Como lo plantea Antonio Rubial, ¿hasta qué grado los testimonios de la historia religiosa están contaminados de partidismos, intereses encontrados y supuestos falsos? Descubrir la carga emotiva e interesada tras la fuente histórica es una clásica labor del historiador. Ayuda a que la historia se escriba con una mano fina que arroje mayores trazos de verosimilitud. Y, desde luego, muestra la trama terrenal en la huella de lo religioso, a la vez que señala los perenes escollos que tiene que librar el historiador en la búsqueda de una interpretación histórica fehaciente. Esto subraya, ni dudarle, que la visión histórica es evolutiva, con avances y retrocesos, y que la historia religiosa se nutre del avance en otras vertientes de la historiografía. La historia de la arquitectura y la etnohistoria contemporánea, señala Rubial, han alimentado nuevos esfuerzos por comprender el fenómeno religioso en la época colonial en sus dimensiones múltiples que tienen que ver con periodización, cotejo de factores sociales, económicos y religiosos, así como ponderación de la sobrevivencia de culturas autóctonas en el ropaje cultural de su dominador. Rubial recalca la enorme importancia de los problemas de identidad nacional y de grupo en la forja de las distorsiones que sustentan, y por ratos hacen tan seductores, los mitos de la historia religiosa en el caso del México colonial.

Las distorsiones de la interpretación que Rubial encuentra sintetizadas en el mito hecho historia, las encuentra Ana Carolina Ibarra, similarmente, en los supuestos que frecuentemente sustentan la labor del historiador profesional moderno. Al construir una historiografía moderna de México en una época con fuertes rasgos seculares, la tendencia es secularizar el pasado en aquellos momentos en que parece anticiparse a nuestro presente. El hito histórico que funda nuestro presente es un buen lugar para hacer esto. Ibarra revisa con cuidado el año de 1810 y los subsecuentes inmediatos, para aquilatar la motivación que sostuvo la actuación de hombres como Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos. También sugiere que ya es el momento de ir más allá de la admisión poco irrelevante

de que estos hombres y otros líderes independentistas eran sacerdotes. Hay que ir *al grano* del mundo que vivieron y el papel que su fe y su compromiso con la Iglesia jugó en su actuación a través de la insurgencia. Mediante un seguimiento y una reflexión acerca de las preocupaciones religiosas de los insurgentes, la actuación de Morelos frente al cabildo eclesiástico en la ciudad ocupada de Oaxaca y un escrito de José Mariano de San Martín en Jaujilla en 1817, Ibarra nos da bases para creer no sólo que la convicción en una Iglesia mexicana pura y guadalupana estaba al centro de la insurgencia, que quería alejar a México de *malas* influencias europeas, sino que también, Morelos en particular, quería salvar el papel dirigente de la Iglesia y su clero en un México independiente. Esta fe sincera no pudo granjearse el apoyo de las autoridades eclesiásticas para oponerse a las tendencias secularizantes de los borbones. No obstante, ajenos a toda posibilidad de cisma, los insurgentes como Morelos lucharon denodadamente para convencer a las autoridades eclesiásticas y recibir su anuencia. Ibarra, de tal manera, muestra que en este hito histórico fundamental de México, hubo una lucha por reformular la religiosidad católica desde adentro; de ninguna manera hubo un anticipo de liberalismo secularizante que haría su aparición posteriormente. Aunque el ya tradicional manejo del guadalupanismo como un factor de la independencia es parte de este fenómeno, la autora demuestra que en realidad la presencia de lo religioso representa una dinámica mucho más compleja. Desde luego, podía incluir un serio elemento contestatario que colocaba nuevas exigencias sobre la jerarquía eclesiástica, si bien sin socavarla diametralmente.

La independencia, al mando de Agustín de Iturbide en 1821, pudo cosechar la buena disposición en México hacia la religión, no menos que hacia la independencia. Poco después, la intolerancia religiosa proclamada en la Constitución de 1824 fue consecuente con la opinión de la vasta mayoría de la población. Y desde luego, no representó ninguna ruptura con la tradición independentista de la primera insurgencia. Sin embargo, México era un país que formaba parte de una cultura política más amplia en que ya se habían dado dos periodos de Cortes y el ejercicio de libertades públicas representadas en elecciones y una prensa libre. La independencia no podía cortar los cuestionamientos en materia religiosa que, en el fondo, tenían que ver con la relación entre México y de Europa y Estados Unidos.

Gustavo Santillán nos plantea en su artículo, la primera década de discusión en torno a la apertura del México independiente a un libre concurso en materia religiosa, de poner fin a la ya tradicional intolerancia religiosa. Como explica, este planteamiento se preocupaba por la ética pública que debía regir en el nuevo país y las

posibilidades efectivas de consolidar el Estado frente a instituciones como la Iglesia católica. Si como lo ha mostrado Ana Carolina Ibarra, la actitud católica de los insurgentes podía ejercer nuevas presiones sobre los jerarcas de la Iglesia, Santillán muestra cómo la minoría de escritores pro-tolerancia en la década de 1820 medían al catolicismo mismo frente a nuevas tareas ciudadanas y en sus implicaciones para el Estado. Pero el autor argumenta que, incluso los pensadores que favorecían la intolerancia, frecuentemente se referían a la tarea secular que cumplía el catolicismo al dar a la sociedad una base ética común y un credo religioso único para todos. Católicos reformistas como José Joaquín Fernández de Lizardi ostentaban la opinión de que la tolerancia representaba una práctica más cristiana, mientras Vicente Rocafuerte y otros deseaban recortar el poder de la Iglesia católica y muchos coincidían en querer depurar su moral mediante la competencia de credos. Afloraba cierta preferencia por el protestantismo y su supuesta moral más austera y prácticas religiosas más éticas que rituales. Santillán argumenta que, en el caso particular de Rocafuerte, se entreveía claramente el surgimiento de un nuevo panorama en el que las religiones fueran parcialmente sustituidas por el Estado como garante de la ética pública y, en general, la esfera de lo público, jugando las leyes ante los ciudadanos el papel que antiguamente les tocaba a las normas de la Iglesia. La diversidad religiosa sería, a su vez, la antesala de la pluralidad política. Las religiones serían vistas, sobre todo, como sistemas morales. Aquí apenas comenzaba un nuevo hito religioso en México que sería disputado fervientemente.

El siglo XIX en México fue indudablemente un periodo en que la libertad de imprenta y el ejercicio de la soberanía popular hicieron surgir un mundo de publicaciones cada vez más vigorosas. Folletos y periódicos fueron piezas fundamentales, algunos de éstos de muy corta duración y de muy pocos números. Entre los folletos surgió el género particular del sermón. De hecho la Iglesia y los eclesiásticos en particular ampliaron su presencia en la prensa desde el sermón hacia una variedad de folletos y periódicos. Frente a las pretensiones de tolerancia religiosa, conatos de desamortización parcial o total, ataques al clero, su formación y su papel en la sociedad y otros atentados contra la persistencia de México como una sociedad con un Estado católico, la prensa sirvió de espacio de defensa y de proyección de los ideales católicos. Pero la Reforma acabó abatiendo las posturas tradicionales en favor de la unión de la sociedad y el Estado en torno al catolicismo, y dejó a la Iglesia en el dilema de tener que reorganizar a los católicos dentro de una sociedad mucha más secular y sin un Estado confesional.

Jorge Traslosheros aborda una parte de este proceso en su análisis de la coronación de la Virgen de Guadalupe en 1895 y el uso del sermón como medio para dar significado a este suceso. Tras su remoción del centro del escenario político en México, la Iglesia abordaría centralmente cuestiones de culto y las prácticas sociales respectivas. Nunca homogéneo, el estudio de Traslosheros demuestra que la Iglesia fue plural en su esfuerzo más unificador para agruparse tras la derrota: la promoción del culto y, finalmente, la coronación de la Virgen de Guadalupe. Aún más, argumenta que en la atención dedicada a ese culto, la Iglesia mexicana siguió —dentro de una ya larga tradición— dialogando mediante sus propuestas analíticas y valorativas con partidarios y contrarios en torno a la interpretación y los derroteros de la historia patria. Se mantuvo presente así, en un gran debate nacional y fue leal a su propia historia eclesiástica, a la vez, al lograr darle un sentido sacro y trascendente al devenir nacional. Este autor nos señala, simultáneamente, el atractivo del guadalupanismo católico para mexicanos de distintas orientaciones y las bases de un protagonismo clerical que podía conducir a nuevos conflictos con un Estado de formación liberal. Pero por un momento, en 1895, el hito fue una amplia reformulación de la presencia católica tras la Reforma, con base en una tradición mítico-religiosa de gran raigambre popular.

Como muestra Robert Curley en su artículo, los católicos mexicanos no se conformaron sólo con cuestiones de culto. Durante el porfiriato tomaron diferentes actitudes de colaboración o disidencia y participaron en labores organizativas sociales de gran importancia para el catolicismo; su mayor logro fue la Acción Social. Cuando se vino abajo el régimen porfirista, saltó al escenario nacional un partido católico y tuvo un breve ascendiente con notables éxitos en el centro-norte del país. Comenzaba un nuevo ciclo de retorno católico a la política en su vertiente demócrata-cristiana, una construcción que partía de las bases sociales ya elaboradas y terminaría con la Guerra Cristera. La Constitución de 1917 cercenó la expresión política más franca de la Democracia Cristiana, pero ésta prosiguió su camino a través de un sindicalismo católico que pretendía un nuevo tipo de socialización que integrara cultura, trabajo y hogar con la fe. Esta nueva utopía vendría abajo con la militarización consiguiente en la Guerra Cristera y los pactos entre la jerarquía católica y el Estado que le pondrían término, eliminando de paso, gran parte del liderazgo católico laico. A los ojos de Curley, el hito aquí es que el ciclo que concluía de la Revolución mexicana veía sucesivamente la culminación y la marginación definitiva de una política católica en el país. La separación del Estado y la Iglesia se hacía realidad.

En los artículos de Rubial e Ibarra vemos las dificultades que los mitos de interpretación ponen en el camino de la reflexión histórica; en estos casos, para justipreciar importantes hitos de la historia religiosa y, por extensión, la historia nacional. En los trabajos de Santillán, Traslosheros y Curley, quienes abordan tiempos de abierto conflicto entre lo religioso y lo secular, vemos cómo de la confrontación surgen espacios de compenetración en donde los hitos de la historia religiosa y de la historia secular del país se compenetran, se influyen mutuamente y acaban dando una imagen de *Jano* a los mismos acontecimientos. Si bien debe haber un lugar para la historia religiosa como una historia en su propio derecho, me parece que en estos cinco artículos en particular, lo que vemos es una historia religiosa como expresión de autocrítica de la historia nacional y exploración de las alteridades perdidas en una secularización ideológica de LA HISTORIA en México.

Indudablemente, uno de los grandes fenómenos de los últimos dos siglos en México ha sido el fenómeno de la secularización, que corrió paralelo a la creación de un Estado moderno desde la época de la monarquía borbónica. Lo que la historia en su mejor expresión no puede perder de vista, es que este proceso histórico de insólita importancia no ha abarcado por igual a toda la población ni ha aniquilado lecturas dispares ni fenómenos alternos dentro de la experiencia histórica nacional. La mejor expresión de la secularización en la historia misma quizá sea la serenidad con que contemplemos —incluidas las reformulaciones, las persistencias y las rupturas— las vivencias religiosas de los mexicanos a través del tiempo.