

EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA EN LOS PERIÓDICOS
DE FERNÁNDEZ DE LIZARDI Y OTROS ESCRITORES
DE LA PRIMERA REPÚBLICA FEDERAL

Miguel Ángel Hernández Fuentes

Departamento de Historia, Universidad de Guanajuato

La libertad de imprenta de 1810, posteriormente sancionada por la Constitución de Cádiz en 1812, significó una importante transformación cultural en el mundo hispánico; por primera vez los ciudadanos tuvieron la oportunidad de que sus escritos en materia política y religiosa se imprimieran y circularan sin ser sometidos a los mecanismos de previa censura.¹ Evidentemente, esta libertad no resultó absoluta, pues estaba sometida a ciertas restricciones legales, así como a las convenciones sociales y políticas de la época. En materia religiosa se podrían publicar opiniones con respecto a la organización del gobierno eclesiástico, sobre la conducta de los clérigos, pero no sobre el dogma. Si en un impreso se cuestionaba algún punto de la doctrina cristiana reconocida como tal, sería retirado de la circulación y el autor tendría que someterse a las sanciones civiles y religiosas correspondientes. No obstante, el

Recibido: 6 de enero de 2014.
Aceptado: 15 de mayo de 2014.

¹ Rumeu de Armas, Antonio, *Historia de la censura gubernativa en España*, Madrid, M. Aguilar, 1940.

terreno que quedaba abierto a la opinión era bastante amplio y en él estaban colocadas cuestiones sumamente importantes: la disciplina eclesiástica, es decir, el conjunto de reglas de gobierno y administración de la Iglesia, era un ámbito de la competencia del alto clero pero también del Estado, de acuerdo con los términos del Patronato Real que regía las relaciones entre ambas potestades en la Monarquía española.

Entre los temas contenidos en el terreno de la disciplina eclesiástica se encontraba el de la educación en la doctrina católica. Una de las funciones elementales de los clérigos era instruir al pueblo en los fundamentos de la religión, en las verdades de la fe y en los mandamientos de la Iglesia para que los fieles contaran con las bases necesarias para llevar una vida religiosa satisfactoria. Bajo el régimen de libertad de imprenta, los escritores tuvieron la oportunidad de emitir sus opiniones y críticas con respecto al modo en el que se educaba a la sociedad en la doctrina, así como de los medios de los que se valía la Iglesia para llevar a cabo tal encomienda. A partir de 1810 se comenzaron a publicar impresos en España en los que, entre otros temas de discusión religiosa, se criticaba la situación en la que se hallaba la vida religiosa del pueblo y se señalaba la responsabilidad de la Iglesia en ello. Ante todo, los autores de estos folletos se mostraban alarmados porque los feligreses no conocían bien la doctrina católica, y sus prácticas religiosas estaban sumidas en la superstición y el fanatismo. Esta crítica ya había sido elaborada desde

hacia unas décadas, al interior de los ambientes del catolicismo ilustrado, pero con la coyuntura política de 1808-1814, en la que se desarrolló el liberalismo constitucional español, tomó nuevas dimensiones y alcances. En materia religiosa, el liberalismo gaditano se orientó hacia un decidido reformismo en materia eclesiástica bajo las premisas de que el Estado debería asumir nuevos controles sobre el clero, y que la práctica religiosa de la sociedad debería depurarse, superando el estado de ignorancia y de superstición en el que se encontraba.²

Estas concepciones sobre la organización de la vida religiosa y sus objetivos reformistas fueron conocidos en la Nueva España entre 1811 y 1814, mediante la circulación de periódicos y folletos provenientes de la Península —en particular los producidos en Cádiz—, además de que se hallaban en continuidad con las orientaciones de la ilustración española. Aunque los primeros autores que publicaron bajo el régimen de libertad de imprenta en el virreinato en 1812³ no se mostraron particularmente entusiasmados con la postura reformista en

² Parra López, Emilio la, *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert / Diputación Provincial Alicante, 1985.

³ La libertad de imprenta fue aplicada en la Nueva España entre octubre y diciembre de 1812, y quedó suspendida a partir de ese mes en medio del conflicto de la guerra de independencia. Sería reestablecida en julio de 1820 y se mantendría vigente a partir de entonces hasta el comienzo de la vida independiente en México.

materia religiosa, en cambio sí lo harían en la coyuntura de 1820, año en la que se reestableció el constitucionalismo y en la que se discutió en España una nueva reforma eclesiástica. El escritor, periodista y autor de novelas José Joaquín Fernández de Lizardi, conocido como el *Pensador Mexicano*, en referencia al nombre de su primer periódico de 1812, fue un firme partidario de la reforma eclesiástica a partir de 1820, además de un crítico constante de los abusos del clero, de la ignorancia del pueblo y de sus costumbres religiosas. Una vez consumada la independencia de México en 1821, el reformismo eclesiástico se mantuvo vigente, sobre todo entre los políticos y escritores liberales que reclamaban el ejercicio del Patronato en favor de la nación mexicana, asunto pendiente de resolver durante toda la primera mitad del siglo XIX, con el que se vincularon problemas como el de las relaciones de México con la Santa Sede y la del derecho del nuevo Estado a disponer sobre la disciplina externa de la Iglesia, y por tanto sobre sus reglas y sobre sus bienes.⁴

El tema del Patronato se tornó a comienzos de la Primera República Federal en un conflicto político e ideológico en el

que se enfrentaron dos posturas: la que sostenía que aquél era un derecho que le correspondía a la nación mexicana sin necesidad de ningún reconocimiento por parte de la Santa Sede, defendida por políticos y publicistas liberales; y la que sostenía que si a la nación le correspondía o no ejercer el Patronato era una cuestión que debía ser resuelta mediante un acuerdo con el romano pontífice a través de la firma de un Concordato, posición asumida por el alto clero mexicano. Los simpatizantes de la primera postura intervinieron constantemente ante la opinión pública, ofreciendo argumentos a favor del derecho del país a reclamar el Patronato y señalando la imperiosa necesidad de llevar a cabo una reforma religiosa. Uno de los aspectos a reformar era el concerniente a la educación religiosa del pueblo, a la que encontraban defectuosa e incapaz de formar feligreses auténticamente comprometidos con su fe, que asumieran la vivencia religiosa como un medio para perseverar en la virtud y en la mejora de la vida personal. Además de Fernández de Lizardi otros autores que compartieron la postura reformista fueron Pablo de Villavicencio, el *Payo del Rosario*; Rafael Dávila, Anastacio Cañedo, el *Polar*, y Luis Espino, autores de periódicos y de folletos en los que la reforma a la religión y a las costumbres ocupó un lugar muy importante.

El objetivo de este trabajo es ofrecer un acercamiento a las concepciones sobre la educación en la doctrina cristiana que tenían estos autores, para entonces identificar cuáles eran las prácticas de la religiosi-

⁴ Sobre el problema del Patronato puede consultarse Staples, Anne, *La Iglesia en la primera República Federal Mexicana, 1824-1835*, México, SEP (SepSetentas), 1976; Connaughton, Brian, "República Federal y Patronato: el ascenso y descalabro de un proyecto", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 39, enero-junio 2010, pp. 5-70.

dad popular que consideraban equivocadas, y comprender las implicaciones que tenía su proyecto en el terreno de la cultura política que se estaba formando en el país. En su perspectiva, la religión católica, bien entendida y practicada, no sólo produciría buenos creyentes y mejores personas, sino también mejores ciudadanos, conscientes de sus derechos y responsabilidades, críticos y observantes ante la conducta de las autoridades civiles y religiosas. La crítica a la instrucción religiosa del pueblo de esta primera generación de escritores liberales en México se puede ubicar en el contexto de un proyecto pedagógico de mayor alcance, en el que se cruzaban elementos de la ilustración católica española con los nuevos conceptos del liberalismo republicano.

I. LA INSTRUCCIÓN RELIGIOSA DEL PUEBLO A DEBATE

A comienzos del siglo XIX, la búsqueda de un modo eficaz de instrucción religiosa para la feligresía era un asunto que ya tenía una larga historia y que se presentaba de nueva cuenta como un problema que ocupaba la atención de jerarcas de la Iglesia católica, teólogos y laicos que buscaban la manera de responder a los desafíos de la época en esta materia. El tema era discutido en diversos niveles de complejidad, desde la esfera de la práctica pastoral hasta el terreno de la discusión teológica, ámbito en el cual fue problematizado a partir del siglo XVI en función de los desafíos que presen-

taba la Reforma protestante, como uno de los puntos de disputa teológica alrededor de los cuales se enfrentaban las opiniones de los especialistas. Durante los siglos siguientes, la Iglesia católica tuvo que responder, además, a la crítica hecha por protestantes y racionalistas en el sentido de que en el catolicismo se prefería mantener a los fieles en la ignorancia y ajenos al conocimiento de su fe, debido, entre otros aspectos, a que se mantenía el oficio de la misa en latín, a la negativa a publicar versiones de la Biblia en lenguas locales, y a los bajos niveles de alfabetización que se reportaban en el mundo católico en comparación con los países protestantes, en los que la lectura y estudio de los textos bíblicos ocupaba un lugar fundamental en la vida de los creyentes.

No obstante, al interior de la Iglesia católica se afirmaba que tales imputaciones eran falsas, que los métodos de instrucción religiosa nunca habían dejado de preocupar a clérigos y teólogos, y que los criterios para la impartición de la educación en la doctrina se elegían de acuerdo con la situación particular del pueblo, sus necesidades espirituales específicas y los riesgos que corría su fe ante amenazas externas. En ese sentido, a mediados del siglo XIX el abate Nicolás Silvestre Bergier afirmaba, en su influyente *Diccionario general de Teología*, que la educación de los fieles era un asunto que revestía de la máxima importancia para la Iglesia: “es falso que ningún teólogo católico haya enseñado jamás que vale más dejar al pueblo en la ignorancia que instruirle; que le basta tener una fe implícita

y una obediencia ciega a las órdenes de la Iglesia”. Y apuntaba como muestra de ello la abundante producción impresa de materiales educativos que se difundía en los países católicos: explicaciones sobre la Sagrada Escritura, catecismos, exposiciones de la fe y libros de piedad, destinados a que los laicos conocieran de la mejor forma posible los contenidos de la doctrina, los mandamientos de la Iglesia y demás cuestiones útiles para dirigir su práctica religiosa.⁵

Efectivamente, estos instrumentos pedagógicos y devocionales dirigidos a la parte de la población que pudiera leerlos ocuparon un lugar importante en la cultura del catolicismo a partir del Concilio de Trento. Por otra parte, como señalaba el abate Bergier, el carácter y contenido de esos impresos, y en general el sentido los métodos que debía seguir la Iglesia para educar al pueblo católico, se discutían y revisaban constantemente en el ámbito teológico; discusiones que se formulaban de acuerdo con las orientaciones, sensibilidades y prioridades que iban surgiendo en el mundo católico. La Ilustración católica del siglo XVIII y uno de sus movimientos más representativos, el jansenismo, elaboraron contribuciones críticas al respecto de la educación religiosa del pueblo que trascendieron el ámbito clerical para llegar

a diversos espacios de discusión: burocráticos, gubernamentales y literarios.⁶ Desde la perspectiva de los clérigos y laicos afines al movimiento ilustrado en Italia, Francia y España, los manuales de religión y catecismos católicos exponían de manera deficiente las distintas materias religiosas, teniendo como consecuencia que la vivencia religiosa de la sociedad se sustentara primordialmente en prácticas devocionales, en supersticiones y en el fanatismo religioso antes que en el conocimiento de los principios de la fe.⁷

La necesidad de brindarle al pueblo cristiano una instrucción religiosa, que estuviera basada directamente en las fuentes de la revelación, evitando así que la creencia popular se contaminara por la superstición y la ignorancia, fue una de las cuestiones que, en materia religiosa, pusieron sobre la mesa los ilustrados españoles del siglo XVIII, como Gaspar Melchor de Jovellanos y Pablo de Olavide, al reparar sobre el estado en que se encontraba la religiosidad del pueblo español. En ésta encontraban el predominio de todo tipo de devociones derivadas de la creencia en milagros inverosímiles y en historias sin comprobar que convertían a la religión en una mera

⁵ Bergier, Nicolás Silvestre, *Diccionario general de Teología*, París, Librería de Garnier Hermanos, vol. I, p. 104.

⁶ Tomsich, María Giovanna, *El Jansenismo en España, estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

⁷ Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 665.

práctica externa, ignorante y supersticiosa, que además estaba desprovista de aquel sentido de interioridad que era tan valioso para el catolicismo ilustrado.⁸

Unos años después, durante la crisis de la Monarquía española de 1808 que dio lugar al movimiento juntista, a la convocatoria de las Cortes en Cádiz y a la promulgación de la Constitución de 1812, el primer liberalismo español heredó estas preocupaciones en materia religiosa, convirtiéndolas en un asunto de debate público. En medio de la confrontación librada entre los partidarios de las reformas políticas y sus opositores entre 1810 y 1813, los primeros, entre los que se encontraban políticos y escritores liberales, responsabilizaron al clero de la lamentable situación en que se hallaba la instrucción religiosa de los españoles. El debate religioso iniciado en Cádiz en 1811 sobre este tema y, en general, sobre todos los relativos a la reforma eclesiástica, llegó a la Nueva España al año siguiente, mediante la circulación de los folletos en los que los partidarios de cada bando exponían sus argumentos y rebatían los de sus contrarios. En ese momento, los escritores novohispanos no participaron sustantivamente en un debate que era en muchos aspectos inédito, pero se mantuvieron al tanto de lo que se discutía en Cádiz, y en algunos casos llegaron a expresar comentarios sobre los folletos impor-

tados de la Península en los que se trataba el asunto.⁹

El debate religioso quedó suspendido en España una vez que Fernando VII asumiera el trono, y así se mantendría durante todo el sexenio absolutista (1814-1820), para ser retomado con nuevos bríos en este último año, cuando la rebelión militar dirigida por los generales Quiroga y Riego, partidarios del liberalismo, obligó al monarca español a jurar la Constitución de 1812 y a restablecer las Cortes, que entonces se instalarían en Madrid. La reforma religiosa fue uno de los asuntos más discutidos durante ese año, y a diferencia del periodo de discusión anterior, los escritores novohispanos participaron activamente en el debate, pues además de tratarse de una polémica pública que despertaba bastante interés entre el público de lectores, el asunto en discusión se convirtió rápidamente en un problema que incidía en los intereses del alto clero novohispano y, por tanto, en la configuración de fuerzas políticas del virreinato. Por un lado, las oligarquías del comercio y algunos sectores de la burocracia eran partidarias del liberalismo y del sistema constitucional, y por otro, la mayor parte del clero se sintió amenazado por las reformas eclesiásticas promul-

⁸ Sarrailh, *España...*, pp. 661-676.

⁹ Hernández Fuentes, Miguel Ángel, *Discusión religiosa en el espacio público mexicano, 1812-1827*, tesis de Doctorado en Historia Moderna y Contemporánea, 2007, Instituto Mora, pp. 79-89.

gadas por las Cortes españolas, que entre otras disposiciones establecieron la suspensión de conventos, de diezmos y en general un sistema de mayor dependencia de la Iglesia hacia el Estado.¹⁰

En los periódicos y folletos impresos en México a partir de 1820, el tema de la educación religiosa del pueblo fue abordado como uno de los varios problemas religiosos que afectaban a la Monarquía española, y que serían heredados al México independiente. En un principio se reprodujeron las opiniones y los argumentos de los impresos peninsulares a favor de la reforma eclesiástica que proponían las Cortes. Pero a mediados de la década, los escritores del país desarrollaron la discusión sobre la educación religiosa, concentrándose principalmente en los problemas y necesidades que observaban en el entorno local. En particular, veían con preocupación el profundo arraigo que tenían en el pueblo prácticas religiosas que estaban impregnadas de superstición, pues las consideraban perniciosas. Veían que en los eventos religiosos de todo tipo, como en la celebración de los sacramentos, en los actos fúnebres y en las festividades parroquiales, subsistían manifestaciones de creencias no cristianas, ya fueran de origen indígena o español, que se hallaban muy alejadas del verdadero sentido de la

celebración del culto católico y que tendían a distorsionarlo.

Por otra parte, para los escritores liberales el aprecio tan arraigado que tenía la población del país por sus tradiciones religiosas, resultado de una educación deficiente y de la ignorancia sobre los principios fundamentales del catolicismo, era un problema que estaba vinculado directamente con el de la corrupción y los abusos del clero. Si los sacerdotes consentían y toleraban, e incluso llegaban a fomentar, los desatinos de la religiosidad popular, era porque sacaban provecho de éstos al menos de dos formas: de manera directa, mediante las ganancias que se allegaban por la celebración de fiestas populares y por medio de la venta de objetos devocionales; y de forma indirecta, al mantener al pueblo en un estado de ignorancia y sumisión frente a sus autoridades eclesiásticas.

La educación religiosa del pueblo fue concebida en los impresos de escritores como José Joaquín Fernández de Lizardi y de Pablo de Villavivencio, el *Payo del Rosario*, como un problema que tenía diversas implicaciones de la mayor importancia sobre la sociedad. Además de su primer objetivo, el de asistir a la formación de una feligresía conocedora de su doctrina y capaz de llevar a la práctica las virtudes cristianas, también se le consideraba como un factor capaz de equilibrar la desigual relación que existía entre los clérigos y los fieles, haciendo a éstos más conscientes de sus derechos y de las argucias con las que el sacerdocio

¹⁰ Pérez Memen, Fernando, *El episcopado y la independencia de México*, México, Jus, 1977, pp. 57-86.

abusaba de su autoridad. Finalmente, los publicistas¹¹ liberales sostuvieron que la educación religiosa tenía incidencia sobre la formación política de la ciudadanía, pues suponían que través de ella se conformaban en la mente de los individuos las nociones elementales sobre el orden, la autoridad de los gobernantes y los derechos de los gobernados; referentes que deberían estar en la base de la formación cívica de los mexicanos. Todas estas dimensiones que cubría la educación religiosa fueron señaladas con cierta frecuencia por los escritores liberales durante los primeros años de la República Federal; en la siguiente cita de un texto del *Payo del Rosario* se puede apreciar muy bien esa manera de concebirla:

He dicho que se enseñe a los pueblos el Evangelio puro, sin mezcla de superstición, porque sólo de este modo, y no de otro, se sacudirán ese yugo teocrático, porque así conocerán sus derechos políticos y sus obligaciones religiosas; porque así habrá ciudadanos libres sujetos a las leyes y no a los caprichos de los que mandan; cristianos justos llenos de piedad y beneficencia con sus hermanos,

y no hipócritas, viciosos y armados de puñales en contra de los que no piensan como ellos; cristianos que sepan respetar a sus sacerdotes, pero sin ser esclavos envilecidos de ellos.¹²

Ya que tantos aspectos del orden religioso y político de la nación dependían de que se pudiera impartir una buena instrucción de la doctrina cristiana, y en vista del lamentable estado en que ésta se hallaba, los liberales remitían la solución de tan serio problema al ámbito de la autoridad civil y a su facultad de reformar la disciplina eclesiástica. Así, sería el Estado el que sentaría las líneas generales de acción para mejorar la educación religiosa del pueblo, instruyendo a los sacerdotes sobre la manera en la que se tendría que educar a la gente y eliminando las obvenciones parroquiales por un sistema de dotación del culto en el que los clérigos quedaran asalariados, evitando así la tentación de hacerse de ingresos adicionales por el cobro de celebraciones innecesarias y del permitir prácticas que resultaban ofensivas a la doctrina cristiana y que la distorsionaban.¹³

¹¹ En la época, el término *publicista* era equivalente al de *escritor público*, es decir, el que trata temas de interés para la opinión pública. Bajo este concepto se encontrarían los autores de periódicos, de folletos y sus colaboradores. En algunos casos también se identificaba a los impresores con el mismo término.

¹² Payo del Rosario, el, *Muerto que se le aparece al señor Provisor de México*, núm. 2, México, Oficina de la testamentaria de Ontiveros, 1826.

¹³ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Vigésima conversación del payo y el sacristán*, 2da época, 14 de junio de 1825.

II. LA CRÍTICA DE FERNÁNDEZ DE LIZARDI A LOS CATECISMOS DE LA ÉPOCA

Fernández de Lizardi mostró un interés constante a lo largo de su carrera como publicista sobre el asunto de la educación religiosa, quizás porque en él se conjugaban dos de sus mayores pasiones: la religión y la instrucción del pueblo. En los periódicos que produjo durante los primeros años de la República Federal, *Conversaciones del payo y el sacristán* (1824- 1825), en sus dos épocas, y el *Correo Semanario de México* (1826-1827), abordó el tema desde todas las perspectivas que le eran posible: denunció los problemas religiosos y sociales que se derivaban de una defectuosa instrucción religiosa, los vinculó con los asuntos políticos del momento, apoyó la idea de que el Estado se encargara de dirigir su impartición e hizo propuestas concretas sobre los temas de los que podía tratar. Incluso se tomó un tiempo para hacer correcciones a uno de los principales instrumentos que utilizaba la Iglesia para instruir a la feligresía en la doctrina católica: el *Catecismo* del padre Ripalda.

De acuerdo con la definición decimonónica de la opinión pública, la labor del publicista, del escritor público, consistía en delatar los abusos de los gobiernos y de las autoridades religiosas, así como en proponer, según el alcance de las propias luces, los remedios necesarios. En ese sentido, Fernández de Lizardi dedicó algunas páginas de sus periódicos y folletos a la crítica y corrección de ciertos textos impresos utili-

zados por la Iglesia para la educación religiosa del pueblo y el fomento de la piedad popular además del *Catecismo* de Ripalda, como las novenas devocionarias e incluso un catecismo utilizado para la evangelización en las regiones tarahumaras. Para hacer válida tanto su crítica como su aportación sobre el tema, hizo alarde de sus conocimientos sobre diversos puntos fundamentales de la doctrina católica. Su postura religiosa se puede ubicar dentro del catolicismo ilustrado, que en Iberoamérica derivó hacia el reformismo eclesiástico de la primera mitad del siglo XIX, y que se advierte, por ejemplo, en la exigencia de manejar con cuidado y precisión las materias dogmáticas, las cuales debían ser explicadas al pueblo de modo claro y concreto, pues de lo contrario se corría el riesgo de contaminación de la fe. Por otra parte, Fernández de Lizardi defendía reiteradamente el uso de la razón en la instrucción religiosa, al compartir el principio presente a lo largo de los siglos en el catolicismo de que la primera era fundamental para comprender la segunda: incluso para enseñarle al creyente todos los principios de la verdad revelada que estaban más allá del entendimiento, se requería proceder mediante un grado satisfactorio de orden racional.

Uno de los aspectos en los que se evidenciaba una enorme distancia entre los principios de la doctrina católica y las concepciones de la religiosidad popular se encontraba con respecto a la figura de los santos. Los atributos de estos personajes, sus funciones en la práctica religiosa, así

como la manera en la que eran concebidos por los fieles, conformaban parte del problema que el catolicismo ilustrado venía denunciando desde hacía unas décadas. Las hagiografías, novenas y demás lecturas devocionales dedicadas a ellos que se producían en el mundo hispánico abundaban en la descripción de los milagros que se les atribuían, de manera que el creyente se concentraba en la facultad taumátúrgica del santo venerado, descuidando el modelo de vida que representaba. De tal manera, en la mayoría de los casos no se aplicaban al fomento de la espiritualidad de los creyentes, ni aconsejaban ni proponían modelos de vida virtuosa.¹⁴ Los santos, concebidos en el catolicismo como ejemplos de vida para el conjunto de los fieles, estarían muy lejos de ser apreciados de esa manera por el pueblo; en la consideración de los católicos ilustrados de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la mayor parte de la población sólo los veía como una suerte de entidades mágicas capaces de realizar los caprichos de sus devotos mediante cualquier tipo de milagro.

La denuncia del culto inadecuado que el pueblo daba a los santos ya aparecía en la crítica ilustrada a la religión en España y fue retomada por los partidarios del reformismo gaditano como prueba del mal estado en el que se hallaba la religión católica y que hacía inexorable su reforma. En

los primeros años del México independiente, Fernández de Lizardi atendió este problema desde la misma postura reformista. Por ejemplo, en diciembre de 1826 publicó una reflexión con respecto a una oración impresa que en aquellos días gozaba de mucha popularidad bajo el título de *Exorcismo y evangelios del señor san José*, a la que la gente recurría para “ahuyentar a los demonios de la cabecera de los enfermos” y procurar su salud. En particular, Fernández de Lizardi señaló un error doctrinal en la oración: se invocaba el poder de Jesucristo y después el del Santísimo Sacramento del Altar, como si se tratase de dos entidades divinas distintas, lo cual, sin más, le parecía una evidente herejía. Más preocupante aún le resultaba encontrar que la oración había sido impresa con licencia del ordinario del arzobispado desde hacía algunos años, lo que mostraba que a la censura eclesiástica se le colaban con frecuencia errores que confundirían al pueblo. A partir de este caso, Lizardi se comprometía ante su público a hacer campaña en su contra:

[...] yo iré denunciando al señor provisor, por medio de mi periódico, novenas y devocionitas tan desatinadas como ésta, para que su señoría las mande recoger, pues ya se ve que esos millones de novenas, con excepción de bien pocas, no son sino romances piadosos, que sólo sirven de aumentar el fanatismo de beatas misionarias, de desacreditar la religión, de inspirar una falsa confianza en Dios y sus

¹⁴ Tomsich, *El jansenismo...*, p. 79.

santos, sin añadir jamás un grado de virtud al que las reza.¹⁵

Otro aspecto presente en la crítica de Fernández de Lizardi a la enseñanza de la doctrina católica fue la distorsión de los dogmas en aras de presentarlos de una manera sencilla, cosa que le parecía muy frecuente en los catecismos y demás impresos de instrucción religiosa. Tal fue el caso de un libro publicado bajo el título de *Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumar, oraciones, doctrina cristiana, pláticas y otras cosas necesarias*, escrito por el padre Tellechea, misionero apostólico del Colegio de Guadalupe de Zacatecas y ex presidente de las misiones de la Tarahumara. El texto estaba escrito en castellano y en lengua tarahumara con la finalidad de apoyar la evangelización de aquellas regiones. Las principales oraciones como el Padrenuestro, el Ave María y el credo estaban escritas en ambos idiomas, pero llamaba la atención que en su versión castellana mostraban evidentes modificaciones, cambiando en algunas partes su sentido original. Incluso, señalaba Lizardi, en el credo se había incluido “la herejía de que todos los pecadores han de ser

perdonados”.¹⁶ Ese tipo de yerros también aparecían en la explicación que se hacía sobre el sacramento de la comunión, en la que se negaba la transubstanciación. A Lizardi le parecía muy preocupante que ese tipo de obras sirvieran para impartir la doctrina entre los tarahumaras, un pueblo que de por sí se encontraba en un estado de superstición lamentable a pesar de todos los esfuerzos hechos por el Estado en mantener aquellas misiones. Con impresos de esa clase, sería natural que “no se haya conseguido la ilustración de aquella pobre gente en los dogmas religiosos”. Se lamentaba de que las autoridades civiles y religiosas permitieran la impresión de la obra del padre Tellechea.¹⁷

A comienzos de enero de 1827, Fernández de Lizardi anunció en el *Correo Semanario* la próxima circulación de un folleto de su autoría en el que se iba a ocupar, de manera más detenida y fundamentada, de señalar los errores contenidos en el *Catecismo* de Ripalda. Lizardi explicaba que la mayoría de la población no tenía conciencia de la ligereza con la que se trataban en el texto diversos puntos de la doctrina católica, lo cual le resultaba preocupante,

¹⁵ Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Exorcismo y evangelio del señor san José”, *Correo Semanario de México*, 5, 20 de diciembre de 1826.

¹⁶ Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Impreso sin igual”, *Correo Semanario de México*, 2, 29 de noviembre de 1826.

¹⁷ Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Concluye el análisis del impreso sin igual”, *Correo Semanario de México*, 3, 6 de diciembre de 1826.

pues a dicha obra se le trataba “con una veneración servil, que ha canonizado como verdades de fe varios despropósitos que contiene, algunos de los cuales pueden inducir a errores heréticos, principalmente a los ignorantes”. Problema de la máxima gravedad, si se advertía que se trataba de “el único prontuario por donde se ha aprendido y enseñado la doctrina cristiana”.¹⁸ El folleto apareció bajo el título de *Dudas sobre el catecismo del padre Ripalda* y posteriormente se publicó en el mismo periódico.

La trascendencia del *Catecismo* del padre Ripalda, no sólo para la década de 1820, sino para toda la historia mexicana, queda muy bien definida en lo dicho por Adelina Arredondo: “si tuviesen que jerarquizarse en orden de importancia los libros de texto utilizados en la historia de la educación en México, el catecismo del padre Ripalda tendría que ocupar el primer lugar”. Esta obra fue publicada en 1618 por el jesuita Jerónimo Martínez de Ripalda bajo el título de *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, y desde el mismo siglo XVII fue bastante requerida en la Nueva España tanto para la enseñanza de la doctrina como para la del idioma español, pues se tradujo a varias lenguas indígenas. Estaba basado en el modelo del catecismo propuesto por el Concilio de Trento.¹⁹ Su contenido estaba estructurado

en tres secciones: la primera consistía en una guía para el catequista, en la segunda se colocaron a las oraciones básicas del catolicismo y finalmente, en la parte del catecismo propiamente dicho, la presentación de los principios de la doctrina mediante el formato característico de este tipo de obras: una serie de preguntas y respuestas. En éstas el autor daba las definiciones sobre los artículos de fe y los mandamientos, así como la explicación de su significado.

El método seguido por Fernández de Lizardi para exponer sus observaciones y críticas a la obra consistió en seleccionar algunos fragmentos del *Catecismo* en los que se podían apreciar de manera más evidente los errores en los que había incurrido su autor: definiciones ambiguas sobre el sentido y naturaleza del pecado, errores en el modo de explicar los mandamientos y su campo de aplicación, una recurrente confusión en el tratamiento de los temas relativos a la sexualidad y desaciertos sobre algunas definiciones dogmáticas. A Lizardi le parecía evidente la influencia negativa de este texto sobre la instrucción religiosa del pueblo mexicano, debido a la enorme popularidad de la que gozaba y de la autoridad que había ganado con el paso del tiempo, de manera que era muy común que la gente memorizara diversos fragmentos de

¹⁸ Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Aviso”, *Correo Semanario de México* 8, 10 de enero de 1827.

¹⁹ Arredondo López, María Adelina, “El catecismo de Ripalda”, en *Publicaciones Digitales DGS-*

CA/UNAM, México, UNAM, 2004. Recuperado de http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_1.htm (consultado el 22 de septiembre de 2006.)

la obra, asumiendo que se trataba de verdades establecidas por la Iglesia. Resultaba preciso para un católico reformista como Fernández de Lizardi señalar los errores doctrinales del *Catecismo* de Ripalda para que al menos sus lectores se percataran de lo inadecuado que resultaba su uso.

En principio, señalaba, en el *Catecismo* no se hacía distinción entre el pecado mortal y el venial, ni siquiera mencionaba el factor de gravedad de materia. Por otra parte, en los temas de moral sexual, que en el catecismo aparecían como asuntos relativos al sexto mandamiento, nuestro autor hallaba que las definiciones eran imprecisas y que eludían la materia de la que se trataba de manera exagerada. Por ejemplo, la definición sobre la lujuria le resultaba bastante breve y ambigua: “apetito torpe a cosas carnales”. *El Pensador* no dejó pasar la oportunidad para hacer un comentario irónico al respecto de una definición de la cual “se seguiría que uno que tuviera tal cual apetito de comerse un guajolote en mole, cometería un pecado mortal de lujuria, pues en efecto tenía apetito de cosas carnales, y ya se sabe que los guajolotes no son de palo”. La definición sobre la castidad, “inclinación a la limpieza”, no merecía ni siquiera comentario por parte de Lizardi; le bastó con apuntarla con la intención de que sus lectores apreciaran que la mezcla de recato e ingenuidad con la que el autor del *Catecismo* había procedido daba como resultado un enunciado ininteligible, que antes que procurar información de provecho al lector le provocaría gracia.

Ahora bien, resulta evidente que en la crítica de Fernández de Lizardi no se tomaba en consideración que las estrategias expositivas con las que se estructuró el *Catecismo* obedecían a ciertas convenciones seguidas en la materia por los eclesiásticos, ni que se había escrito pensando, primordialmente, en la educación religiosa de los niños. En su posicionamiento sobre la materia se concentró en el principio de que se le podía ofrecer al pueblo católico una instrucción de mejor calidad, que el desarrollo de una fe adulta sólo podría fundarse en el conocimiento puntual de la doctrina cristiana, y no en los contenidos de un librito en el que la mayoría de las definiciones estaban mal planteadas. “Toda definición que no explica bien y exactamente lo definido es viciosa”, decía el autor en referencia tanto a las definiciones del pecado como a algunas que aparecían en el catecismo sobre los mandamientos. La del séptimo (“no robarás”), por ejemplo, decía: “lo quebranta quien a otro hace alguna manera de daño injusto o es causa de que otro lo haga”. Otro ejemplo de la ambigüedad que dominaba en la obra era la respuesta que se daba a la pregunta ¿cómo nos tienta la carne? Decía Lizardi, “yo me confundo al ver cómo aquí convierte en pasiones malas las mismas que en otras partes califica de virtudes”.²⁰

²⁰Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Dudas sobre el catecismo del Padre Ripalda”, *Correo Semanario de México*, 14, 21 de febrero de 1827.

En los asuntos que tenían que ver directamente con el dogma también se encontraban en el *Catecismo* deficiencias al menos en dos sentidos: algunas de las declaraciones dogmáticas eran mal explicadas, distorsionando el sentido correcto dado por la Iglesia, mientras que, en otros casos, a algunas materias se les daba el tratamiento propio del, pero sin serlo en realidad, dando como resultado que “la mayor parte de las gentes de nuestra tierra creen de fe cuanto dice el *Catecismo* de Ripalda, y éste afirma como tales cosas que no son de fe”. Sobre los dogmas mal explicados, *El Pensador* opinaba que la lectura del Ripalda podía hacer incurrir en “errores heréticos” a todas las personas que no tenían oportunidad de aprender sobre estas materias por medio de otras fuentes. El mejor ejemplo de ello era la explicación sobre el sacramento de la Eucaristía que presentaba el *Catecismo*, que decía “por virtud de las palabras que el sacerdote dice en persona de Cristo, el pan se convierte en el cuerpo y el vino en la sangre de Nuestro Señor Jesucristo”. En realidad, como explica el abate Bergier, la Iglesia había definido que la presencia de Cristo en el sacramento eucarístico, con todos sus atributos de Dios y hombre, se hallaba completa en ambas especies consagradas, en el pan y en el vino. Incluso, se había sostenido una disputa con los protestantes cuando éstos exigieron la comunión bajo las dos especies sosteniendo que era necesaria para la integridad del sacramento, es decir, aduciendo que sólo bajo esa circunstancia se hallaba realmente presen-

te Jesucristo.²¹ Teniendo conocimiento de ésta, la correcta definición, Lizardi mostraba su molestia y preocupación ante:

una respuesta que lleva por la mano a los ignorantes a persuadirse de que en la hostia está el cuerpo sin sangre, y en el cáliz la sangre sin cuerpo, lo que es una herejía [...] el pan se convierte en su cuerpo y sangre y el vino en su sangre y cuerpo sacrosanto. Pregunte usted a cuantos quiera (que no sean teólogos ni estudiantes) ¿qué adoran en la hostia y en el cáliz?, y verá cómo los más responden que en la hostia el cuerpo y en el cáliz la sangre de Cristo.²²

Equívocos del mismo tipo se hallaban en la declaración sobre la naturaleza divina de Jesucristo, que era imprecisa,²³ en la afirmación de la existencia del limbo y en algunas aseveraciones sobre la Virgen María, que el autor del *Catecismo* asentaba como dogmas de fe, como su presencia en el cielo en cuerpo y alma o su concepción sin pecado (creencia que sería proclamada como el dogma de Inmaculada Concepción hasta 1854). Lizardi aclaraba sobre esas creencias que “una cosa es que la Iglesia lo crea *piadosamente*, y otra que lo sea de fe. Por consi-

²¹ Bergier, *Diccionario de...*, vol. I, p. 97.

²² Fernández de Lizardi, “Continúan las dudas sobre el catecismo del padre Ripalda”, *Correo Semanario de México*, 15, 25 de febrero de 1827.

²³ Fernández de Lizardi, “Dudas sobre...”.

guiente, es un abuso afirmarlo como tal en un catecismo”.²⁴ Aquí se encuentra el meollo del asunto en la crítica de Fernández de Lizardi a estos instrumentos de enseñanza de la doctrina católica: en ellos se introducían abusos que demostraban desinterés por la integridad doctrinal; no interesaba la calidad de los conocimientos compartidos a los fieles, ni la precisión sobre las definiciones dogmáticas, ni que los creyentes llegaran a comprenderlos en su integridad; lo que importaba, en cambio, era promover creencias y devociones que eran asentadas como artículos de fe. Una de las consecuencias a las que podía llevar esos abusos sería dar pie a “odios, malas voluntades, juicios falsos y escándalos de niños” en contra de quienes, en un conocimiento más puntual de la doctrina, negaran que la Asunción de María ni su Concepción fuesen misterios de fe.

Otra muestra que encontró Fernández de Lizardi de la ligereza con la que el autor del *Catecismo* había tratado los asuntos referentes al dogma fue su incapacidad para explicar que los misterios de la fe resultan incomprensibles para el entendimiento humano, y que por lo tanto no es necesario entenderlos para creerlos. El punto de la obra a la que se refería Lizardi era la pregunta “¿cómo sabremos bien creer?”, que era respondida: “entendiendo bien el Credo y los artículos de la fe”. La respuesta no le parecía satisfactoria a *El Pensador*, pues

en ella se confundían las nociones de creer y de entender, nociones completamente distintas. Los misterios de la fe como el de la Santísima Trinidad, la encarnación de Jesucristo, la maternidad virginal de María y la resurrección de los muertos en Día del Juicio eran materias no entendibles, pues:

¿cómo habían de ser misterios si estuvieran sujetos a nuestra limitada inteligencia? Sólo el padre Ripalda creyó que esto era muy fácil, y por eso muy cargado de razón dice: ‘¿luego obligados estamos a saber y entender esto?’ ‘Si estamos —responde— porque no lo podemos cumplir sin entenderlo’. Éste es un disparate imperdonable. El Credo no está sujeto a la voluntad sino al cautiverio de la razón, y así el Credo es creíble, no entendible ni cumplible. Los mandamientos del Decálogo son entendible y cumplibles; así es que sin que podamos penetrar los misterios de la fe, podemos cumplir los preceptos del Decálogo, luego para cumplir éstos no es menester entender aquellos. Si esto es verdad, como lo es, el padre Ripalda claudicó según lo ha de costumbre.²⁵

Como puede apreciarse, el sentido que Ripalda le dio a la expresión “entender” es uno cercano a aprender o memorizar, acciones que le eran solicitadas al catecú-

²⁴ Fernández de Lizardi, “Dudas sobre...”.

²⁵ Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Catecismo del padre Ripalda”, *Correo Semanario de México*, núm. 17, 14 de marzo de 1827.

meno en su proceso de instrucción en la doctrina católica. Es difícil pensar que se les exigiera entender la profesión de fe en el sentido cognitivo al que se refería Fernández de Lizardi. De cualquier modo, el que el autor del catecismo no haya querido entrar en el terreno de explicaciones más finas y convincentes sobre la diferencia entre *creer* y *entender* —aunque hubieran resultado de cierta complejidad para los niños, e incluso a buena parte de los mayores para los que estaba destinada la obra— le resultaba inaceptable a alguien de la mentalidad religiosa de Fernández de Lizardi.

Para ese catolicismo de corte ilustrado que aspiraba mostrar la compatibilidad entre religión y razón, resultaba igualmente importantes los dos grandes campos en los que estaba dividida la religión: el del gobierno y organización de la Iglesia, que debía quedar sujeto al examen crítico y razonado, y el del dogma, en el que la razón humana se doblaba ante verdades que estaban más allá de su comprensión y que las aceptaba como un acto de fe. Toda la crítica liberal que hemos revisado con respecto a la educación religiosa del pueblo nos muestra que sus exigencias y reclamos no sólo estaban orientadas hacia el objetivo de formar una feligresía consciente de sus derechos que resistiera a la propensión del clero a abusar de ella y enriquecerse a su costa.

III. JUICIO SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y EL FANATISMO

Los publicistas liberales hallaron en la denuncia todas las formas de ignorancia, superstición y fanatismo que se pudieran encontrar en la religiosidad popular un medio eficaz de hacer propaganda a favor del principal objetivo político del reformismo eclesiástico: que la Nación ejerciera el Patronato sobre la Iglesia, al mismo tiempo que cumplieran con su compromiso de avisar a la opinión pública y a los gobernantes sobre los males que aquejaban a la sociedad. En la serie de folletos publicados por el *Payo del Rosario* en abril de 1826 bajo el título de *El Muerto*, se plantea una dura crítica a algunas tradiciones religiosas que practicaban las clases populares en México. En primer lugar, el autor se refería a la costumbre de levantar altares y ofrendas sobre los sepulcros de los difuntos. En su consideración, no se trataba más que de una “funesta herencia del gentilismo” —es decir, de las prácticas religiosas que se remontaba al pasado prehispánico— que era permitida por muchos curas para “perpetuar la ignorancia del pueblo infeliz” y para beneficiarse con el comercio de las imágenes y objetos devocionales que se utilizaban en la elaboración de los altares. Otra costumbre que al parecer era muy practicada y que mereció la desaprobación del autor, fue la de vestir el cuerpo del difunto con los hábitos de alguna orden religiosa en la creencia de que les ganaría méritos en su tránsito a la vida eterna. Esos hábitos eran vendidos

por frailes, e incluso por curas y, suponía el *Payo del Rosario*, su venta debió significar un negocio exitoso, dada la cantidad de fieles que recurrían a esa práctica.²⁶

Por último, el autor hizo una descripción a detalle sobre la forma en la que se montaban las procesiones en las parroquias de los pueblos cercanos a la Ciudad de México. Sobre todo, estaba interesado en mostrar que el significado que tenían para los creyentes que participaban en ellas distaba considerablemente del que le daba la Iglesia católica, pues aquéllos le conferirían un sentido mágico y supersticioso a los elementos que servían para adornar el evento, como a los estandartes y a las figuras religiosas que ellos mismos portaban. Por si fuera poco, decía que los curas hacían muchos negocios en la preparación del evento, desde la imposición de cuotas a las cofradías participantes, hasta la venta de artículos que llevaban los feligreses a lo largo de la procesión.²⁷

Fernández de Lizardi también escribió en contra de las costumbres populares que se practicaban con motivo de la celebración de los sacramentos y de los actos fúnebres. Por ejemplo, le parecía absurda y ofensiva a la religión la tradición de muchos pueblos indígenas de colocar itacates en los entierros de sus parientes, con la idea de que

acompañarían a los muertos en su viaje.²⁸ La supervivencia de elementos provenientes de las culturas antiguas, tan característico del catolicismo popular practicado por los pueblos de indios en México, le resultaba aberrante, por lo que llegó a decir que ellos “ni son ni han sido cristianos sino en el nombre: no han pasado de unos idólatras con diferencia de ídolos. Tan ignorantes están de sus derechos como de la religión que los han hecho profesar sin entender”.²⁹ Para el autor, la responsabilidad de esta lamentable situación recaía por completo en los clérigos que no sólo toleraban sino que en ocasiones se aprovechaban de la práctica de creencias populares que no tenían nada que ver con la doctrina católica.

Así, en el *Correo Semanario de México* denunció las prácticas del cura de Santa María del Río, San Luis Potosí, quien fomentaba una curiosa costumbre de sus feligreses cada Viernes Santo. Ésta consistía en dar entierro a figuritas que representaban a Cristo recién bajado de la Cruz. Aunque pudiera considerársele como una tradición que fomentaba la piedad popular, para Fernández de Lizardi era una práctica supersticiosa más, porque los indios de la parroquia, según informes con los que de-

²⁶ Payo del Rosario, *Muerto...*, 1826.

²⁷ Payo del Rosario, *Muerto...*, núm. 2, 1826.

²⁸ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Tercera conversación del payo y el sacristán*, 4 de septiembre de 1824.

²⁹ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Duodécima conversación del payo y el sacristán*, 6 de octubre de 1824.

cía contar, veían en sus figuritas algo más que una simple representación de Cristo, sino que prácticamente las tomaban como objetos sagrados a los que tenían que “dar sepultura” en el atrio de la parroquia para evitar que sobre ellos cayeran una serie de males. Lo más preocupante del caso era que el mismo cura les cobraba una pequeña contribución por enterrarlos, a la manera de los responsos que pagaban los fieles por los funerales de sus deudos. Ante conductas como éstas, el *Pensador* lanzaba a los curas la siguiente exhortación: “Dejad ya, por Dios, de robar a vuestros feligreses. Enseñadles que para hacer devotos recuerdos de la pasión del Salvador, no necesitan sacar quinientos cristos. Hacedles ver que esas son supersticiones, y no concurráis vosotros mismos a mantenerlos en la idolatría por interés a estafarlos”.³⁰

Pero tales distorsiones en la manera de practicar la religión católica no eran exclusivas de los grupos populares, pues también se delataban entre los ricos, por ejemplo, en el modo en que celebraban el sacramento del bautismo, con la costumbre en la que los padrinos arrojaban dinero al leperaje, ostentando así sus riquezas, lo que a Fernández de Lizardi le parecía un acto de mal gusto que no mostraba coherencia con la promesa bautismal de renunciar a las

vanidades del mundo.³¹ Incluso, llegó a proponer que, para solucionar ese abuso, los gobernantes multaran a quienes lo hicieran.³² Así, tanto las costumbres indígenas que se habían mezclado con las prácticas católicas, como las tradiciones de origen español de carácter supersticioso —devociones a ciertos santos y vírgenes, el culto a las reliquias, etc.—, que no eran sino la muestra de la ignorancia que imperaba en España y que había sido traída a América, fueron exhibidas por los escritores liberales como muestra de la deficiente educación religiosa que imperaba en el país.

Otra de sus manifestaciones era el fanatismo, que a veces llegaba a tomar la forma de actitudes de franca intolerancia religiosa. Fernández de Lizardi tuvo la ocasión de denunciarlo por medio de un incidente que se produjo en agosto de 1824. Seth Hayden, un protestante de nacionalidad inglesa que se hallaba vecindado en la Ciudad de México, fue asesinado por un desconocido que estalló en cólera al ver que no se arrodilló ante el paso del Santísimo Sacramento durante la procesión que se efectuaba cotidianamente por las calles de la ciudad. Fernández de Lizardi escribió a propósito del incidente que la atro-

³⁰ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Correo Semanario de México*, 21, 11 de abril de 1827.

³¹ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Sexta conversación del payo y el sacristán*, 15 de septiembre de 1824.

³² Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Decimona conversación del payo y el sacristán*, 11 de noviembre de 1824.

cidad cometida por aquel sujeto demostraba “evidentemente el errado principio de instrucción religiosa que se ha seguido por desgracia en nuestro país, haciendo consistir la religión en puras prácticas exteriores y olvidando casi del todo la moral cristiana”. El *Pensador* veía en el crimen en contra de Hayden un exceso de celo religioso mal entendido, que en esa ocasión se había manifestado de la manera más brutal y que, desafortunadamente, se hallaba muy extendido entre la gente sencilla, lo que denotaba su profunda ignorancia tanto de las leyes divinas como de las civiles, las cuales promovían la comprensión y la tolerancia antes que el uso de la violencia para dirimir las diferencias entre los hombres.³³ En función de ello, sería responsabilidad de los clérigos enseñar que los cristianos “no debemos altercar, aborrecer, ni reñir con nadie por sus opiniones religiosas, pues el intolerantismo prueba, en los que lo tienen, demasiado orgullo, mucha ignorancia y ninguna inteligencia de la misma religión que se jactan defender”.³⁴

Como puede notarse de los ejemplos anteriores, en su postura frente a la superstición y el fanatismo, escritores como Fernández de Lizardi y el *Payo del Rosa-*

rio se hallaban en total coincidencia con el catolicismo de la ilustración española y del liberalismo gaditano. Pugnaban por una práctica religiosa más auténtica, libre de parafernalias externas, que permitiera a los creyentes ahondar en el mensaje evangélico y transformar su conducta; por tanto rechazaban todo lo que se hallara en la religiosidad popular que contraviniera tal fin. Por otro lado, se advierte falta de sensibilidad de los publicistas liberales por las expresiones de religiosidad popular que iba en dirección contraria a la política de tolerancia hacia las expresiones culturales de los pueblos que había seguido la Iglesia en México desde los inicios de la evangelización. Resulta interesante contrastar las opiniones anteriores con algo escrito al respecto por el mismo Fernández de Lizardi unos años antes, en 1813, donde elogiaba a la Iglesia por su tolerancia ante un moderado grado de superstición en las prácticas religiosas populares:

De que el pueblo vulgar amontone prodigios y milagros apócrifos creyendo que son verdaderos, no se sigue otra cosa que un exceso de piedad y devoción, o cuando más, unas mentiras oficiosas que no pueden pasar de unos pecados veniales indeliberados; pero si se les prohíbe poner sus figuritas de plata o cera en los nichos de los santos, entapizar con retablitos las columnas de los templos y abrir sus laminitas de cuando en cuando, este mismo vulgo declinará al otro extremo, esto es, a un exceso de impiedad; y per-

³³ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Segunda conversación del payo y el sacristán*, 1 de septiembre de 1824.

³⁴ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Vigésima conversación del payo y el sacristán*, 2da época, 14 de junio de 1825.

suadido de que todo milagro es falso o imposible, se negará a la creencia de los más autorizados, entrando en este número los que hizo el mismo Jesucristo.³⁵

Se puede apreciar que en ese entonces Fernández de Lizardi compartía con la Iglesia la idea de permitir hasta ciertos límites las exageraciones que se registraban en la piedad popular, considerándolas como un mal menor que podía pasarse por alto en aras de preservar un bien mayor, como era el mantener activa y vigorosa la religiosidad de la población. Incluso, puede notarse cierto grado de simpatía del autor hacia las prácticas devocionales que observaba en su entorno. Esta postura había cambiado por completo para mediados de los 1820, como hemos venido señalándolo, acercándose cada vez a la intransigencia característica del reformismo religioso hispano. Además de que ser una señal del grado de aceptación que habían ganado los principios del movimiento reformista en el espacio público mexicano, esta transformación en las opiniones de Lizardi tiene que contemplarse a la luz de los objetivos e intereses políticos que defendía en uno y en otro momento.

³⁵ Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Continúa la apología de nuestra religión”, en *El Pensador Mexicano*, núm. 14, 2 de diciembre de 1813.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

En 1813, Fernández de Lizardi era partidario de la instauración del constitucionalismo en la Nueva España en un momento en el que varias instituciones del sistema, como las elecciones y la libertad de imprenta, se hallaban suspendidas con motivo de la guerra de insurgencia. Además, la política religiosa de las Cortes de Cádiz era vista con recelo en el virreinato, por lo que una de las maneras más eficientes en las que un publicista podía colaborar con la causa constitucional era censurar lo que consideraba excesos de los liberales españoles en materias religiosas, pues advertía que tales manifestaciones daban sustento a los temores de quienes consideraban al constitucionalismo como un sistema político que podía ser contrario a la religión. Había que demostrar la compatibilidad de la Constitución con la religión y deslindarse de las voces más radicales del liberalismo gaditano en materia religiosa.

Para comienzos de la República Federal, las condiciones eran muy distintas. Los escritores liberales ya no estaban dispuestos a condescender, al menos en su discurso, con estas concesiones que la Iglesia mexicana hacía a la religiosidad popular, por mucho que aquella conociera los mecanismos que rigen el ritmo de la devoción y la piedad de los fieles. La defensa de la ortodoxia en la impartición de la doctrina y en la práctica del culto iba de la mano, para ellos, con la depuración del gobierno de la Iglesia y

su subordinación ante el Estado. Por ello, buscaban persuadir tanto a las autoridades civiles y religiosas, como al mismo público, de asumir una posición activa frente a la reproducción de las prácticas religiosas en las que se observaran señales de superstición o de desvíos de la verdadera doctrina católica. De hecho, el que se hubieran arraigado a lo largo del tiempo era una muestra de que la Iglesia no estaba interesada en hacer algo para cambiarlas —ya fuera por indiferencia o porque sacaba provecho de ellas— y que la autoridad civil sería la única capaz de efectuar un cambio efectivo, erradicándolas por medio de las leyes. Mismo argumento que defenderían en relación con todos esos aspectos de la vida eclesial sobre los cuales hallaban abusos que se deberían corregir.³⁶

Estos autores tenían conciencia del poder que tales prácticas tenían, pues se habían arraigado con el paso del tiempo: “los abusos cuando son antiguos adquieren el carácter de costumbres”, decía *El Pensador*, las cuales son inofensivas y no alteran el orden social, pero las que ofendieran a la religión y a la moralidad tendrían que ser erradicadas.³⁷ Había que demostrarle a la

sociedad su efecto pernicioso para avanzar en tal empresa, aun sabiendo que para la mayoría de las personas le resultaría muy difícil desprenderse de ellas, pues, como decía una frase de José Antonio Llorente, el influyente clérigo liberal español de esa época, citada por el *Payo del Rosario*: “los hombres conservan con gusto las ideas religiosas recibidas de sus padres en la infancia, y no será pequeño triunfo hacerles dejar los abusos introducidos en el tiempo, por más perjudiciales que sean a sus intereses”.³⁸

Le era igualmente importante que los creyentes católicos conocieran bien sus fundamentos doctrinales, para que tuvieran una mejor idea sobre lo que significaba creer, que conocieran las definiciones de los dogmas reconocidos por la Iglesia para que no incurrieran en desviaciones heréticas, y para que contaran con un criterio bien formado que hiciera imposible darle valor a la superstición y a las creencias populares que no eran más que pueriles caricaturas de las verdades reveladas.

En resumen, podemos identificar dos objetivos principales en la crítica del primer liberalismo mexicano a la educación religiosa de la época: la formación de una conciencia crítica en la feligresía sobre sus derechos frente a los abusos del clero y la enseñanza doctrinal dentro del marco de

³⁶ Tal argumento fue repetido constantemente por Fernández de Lizardi en las *Conversaciones del payo y el sacristán* y en el *Correo Semanario de México*, además en el periódico *El Hueso* y por otros autores.

³⁷ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Decimona conversación del payo y el sacristán*, 11 de noviembre de 1824.

³⁸ Payo del Rosario, el, *Muerto que se le aparece al señor provisor de México*, México, Oficina de la testamentaría de Ontiveros, 1826., núm. 5, 1826.

la ortodoxia más exigente. Ninguno de los dos objetivos se veían cerca de alcanzarse, y de ahí su desprecio hacia los instrumentos de enseñanza que, como los catecis-

mos, estaban lejos de proporcionarle a los catecúmenos las herramientas conceptuales necesarias para que comprendieran los diferentes contenidos de la fe.