

¿Qué quiere decir cristiano? Una historia conceptual enmarcada en el proceso de secularización política de la Guadalajara decimonónica

What does Christian mean? A Conceptual History framed in the process of political secularization of nineteenth-century Guadalajara

Enriqueta Lorena CORTÉS MANRESA¹

 0000-0003-2127-7802

Resumen

¿Qué quiere decir cristiano entre los años cincuenta y los ochenta del siglo XIX? En el escenario de una ciudad como Guadalajara, México, y ante la construcción paulatina de un Estado que se pretende en el discurso, laico y progresista, el cuestionamiento sobre su práctica religiosa y su práctica ciudadana surge en las voces de diversos actores. Se revisa una muestra textual, desde la perspectiva de la historia conceptual, en la que se indaga el uso del concepto “cristiano” en tres momentos conceptuales, tres contextos que muestran el proceso discursivo de búsqueda del lugar de la devoción en un orden social y un Estado laicos, así como las formas de coexistencia de la religiosidad y la política en la construcción y el ejercicio de la ciudadanía en un país de profunda raigambre católica.

Palabras clave: Católico. Civilización. Cristiano. Patriotismo. Secularización.

Abstract

What does Christian mean between the fifties and the eighties of the nineteenth century? In the scenario of a city like Guadalajara, Mexico, and considering the gradual construction of a State that, in the discourse, is intended to be secular and progressive, scrutiny about the State religious practice and its citizen practice started being voiced by different players. A textual sample is reviewed, from the perspective of conceptual history, in which the use of the “Christian” concept is investigated in three conceptual moments, three frameworks that show the discursive process of searching for a place for devotion in a social order and in a secular state, as well as the forms of coexistence of religiosity and politics in the construction and exercise of citizenship in a country of deep Catholic roots.

Keywords: Catholic. Civilization. Christian. Patriotism. Secularization.

Introducción

Como en el resto de Hispanoamérica, durante el siglo XIX en México se desarrolló un proceso que permite observar la manera en que se construye un orden político y social laico, pretendiendo la separación del ámbito religioso del ámbito político; un proceso que configurará paulatinamente una esfera pública

¹ Universidad de Guadalajara, Departamento de Estudios Socio Urbanos. Liceo 210-A, Colonia Centro, 44100, Guadalajara, Jalisco, México. E-mail: <lorenacortesmanresa@gmail.com>.

vinculado a las acciones del Estado y que se articulará tanto en los usos discursivos como en las prácticas políticas (CÁRDENAS, 2018), aunque cabe agregar que esta esfera pública, que se piensa secular, no se deslinda por completo de las funciones moralizadoras de la religión católica. La separación de ámbitos responde a la modernidad, no solo en cuanto a la institucionalización y acciones de los gobiernos liberales de una república federada como la mexicana, sino también a una paulatina secularización de la cultura cristiana que coexistía en ella (CURLEY, 2018).

Robert Curley en su reciente obra *"Citizens and believers: religion and politics in revolutionary Jalisco, 1900-1930"*, afirma que, para una mejor comprensión de lo secular, la mirada del historiador debe extenderse más allá de la construcción del Estado laico y la Iglesia como instituciones representativas de lo político y lo religioso, llegando al terreno de la práctica y ejercicio de la ciudadanía, en el que ambos ámbitos se fusionan en la vivencia cotidiana de los actores. Es en este terreno de la práctica y ejercicio de la ciudadanía en el que Curley encuentra la clave para el entendimiento de la relación contenciosa del ámbito político con el religioso:

I argue here that citizenship was central to the Mexican Neuzeit, and that it was often constructed in concert with a Catholic "ritual constant". [...] to understand secularity, one must look beyond them state and church, to the practice of citizenship. There, modernity's dissent was plainly visible (CURLEY, 2018, p.11).

El espacio de experiencia del ejercicio de la ciudadanía de los católicos en México ante las contingencias históricas que cuestionan su fe nos permite atisbar en el proceso de individualización de las creencias, poco conocido, pero sugerido por Jean-Marie Donegani para su estudio, ya que es 'tan real como el de la individualización de la política, característica de la modernidad' (DONEGANI *apud* CÁRDENAS, 2018, p.130).

Para Jean-Claude Monod, en lo que se refiere al proceso de modernidad en Europa, el paradigma de la secularización implica dos aspectos: como transferencia de contenidos teológicos a la esfera temporal y el de su reducción a una simple liquidación de la herencia cristiana (RIVERA GARCÍA, 2003). Sin embargo, problematizando el modo de pensar la secularidad en los procesos de modernidad y en el contexto de consolidación del Estado mexicano laico, seguimos la sugerencia metodológica de Curley que invita a analizar los distintos momentos de secularidad y las transiciones que los articulan (CURLEY, 2018, p.12)². Son estos momentos de secularidad, sus formas y sus transiciones los que nos permiten distinguir e identificar en los discursos de los creyentes su postura y el dilema que enfrentan ante su condición de fieles y de ciudadanos. Consideramos que, para repensar estos momentos de secularidad y sus transiciones, emplear la perspectiva de la historia conceptual nos permite identificarlos, emparejarlos con ciertos momentos conceptuales que nos permiten visualizar la individualización de las creencias en los textos elegidos en los cincuenta, los setenta y los ochenta en Guadalajara y la resemantización de un concepto. Los momentos conceptuales elegidos no siempre coinciden con una coyuntura histórica de secularización, pero sí son indicadores de un cambio conceptual.

² Desde un trabajo que es revisionista de las propuestas historiográficas para el estudio del cambio político y la construcción del Estado Laico, Robert Curley se refiere al uso de las categorías analíticas "umbrales" y "etapas" utilizadas por algunos científicos sociales tales como Jean Baubérot y Fortunato Mallimaci y sugiere que tendrían que ser metodológica y analíticamente distintas; "primero, lidiando con diferentes formas y momentos de secularidad; y segundo, con las transiciones que los articulan"; agrega que la precisión es necesaria porque de no ser así, se impulsa de nuevo la discusión al enfoque que articula la insostenible postura de la secularización como progreso. Si bien nuestra propuesta distingue tres momentos conceptuales, los dos primeros momentos responden a coyunturas históricas de secularización, mientras que el tercer momento, que presenta un texto publicado en el porfiriato, nos muestra un ejemplo casi etnográfico, que permite observar el contexto y a la muestra como parte de la construcción de una ciudadanía católica y como eslabones en la transición que anticipa el uso y reivindicación del concepto cristiano/católico por los católicos en el posterior movimiento cristero.

El Estado laico y la Iglesia se definen mutuamente en México durante todo el siglo, pero la delimitación de sus campos de acción es más perceptible a mediados del XIX, aunque cabe señalar que en esta segunda mitad los proyectos de secularización de los gobiernos liberales presentaban incongruencias y ambigüedades (ESCALANTE GONZALBO, 1993) ya que, a pesar del discurso radical que queda instaurado con la inclusión de las leyes de Reforma a la Constitución en 1873, los discursos y las prácticas locales de los ciudadanos de entonces muestran los matices de su ciudadanía con tintes de catolicismo. El discurso laicizante del Estado elabora, bajo la égida de los gobiernos reformistas liberales y los ejes argumentativos fincados en las ideas de “progreso”, “moderno” y “científico”, una valoración negativa de la influencia de la Iglesia sobre la sociedad y configura un imaginario que, entre otras cosas, la dibuja como retrógrada y oscurantista, sin que esto fuera del todo cierto; sin embargo, encontramos algunos ejemplos de simbiosis, principalmente en el aspecto educativo, en el que instituciones educativas públicas y religiosas incluyen en sus programas la instrucción científica sin abandonar la práctica de la religiosidad y la moral cristiana en sus actividades cotidianas. Para la Iglesia y sus fieles, la instauración paulatina del liberalismo político y del proceso de secularización fue sin duda un fenómeno negativo que debilitaba la fe y la presencia de lo religioso en la vida pública. Los ejes argumentativos que emplean para su defensa se articulan en torno al reforzamiento de la fe mediante la práctica de las virtudes cristianas –principalmente la fe y la caridad – y al concepto de civilización, utilizado como prueba fehaciente de los beneficios que el catolicismo ha traído a la humanidad. El sentido del concepto “civilización”, se fusiona con cristianismo/catolicismo y se usa principalmente de dos maneras: como acto de civilizar y como escala de medición de avance que tiene a la ilustración como referente sustantivo (ZERMEÑO, 2014; CORTÉS MANRESA, 2017).

Desde la radicalización del discurso liberal, hacia fines de los años cincuenta, que sustenta la construcción del Estado mexicano en un orden laico enraizado en el poder secular, los actores se ven confrontados ante su condición de cristianos católicos practicantes y de ciudadanos, así como de las obligaciones que dichas condiciones implicaban. Ser cristiano católico y ser patriota, defender su fe y su patria. Por parte del Estado liberal laico, se pretendía que la división del ámbito político y del religioso fuera un hecho en la vida pública, pero en cuanto a la creencia personal, el conflicto insertaba a los actores en un espacio de experiencia distinto, les planteaba dudas que anteriormente no ocupaban ni sus pensamientos ni la expresión de estos en letra impresa. Diversas preguntas complejas surgen en este contexto que se plantea la recomposición de lo religioso inmerso en un proceso de laicización: ¿qué lugar debía ocupar la devoción en la vida cotidiana de los ciudadanos de un estado secularizado de profunda herencia católica tricentenaria?, pero, principalmente, ¿qué era ser cristiano en este contexto?

La lectura de una muestra de textos generados por diversos actores bajo la mirada analítica de la historia conceptual contribuye a la comprensión del universo semántico de “lo cristiano/cristiano católico” (cristianismo/catolicismo) en las contingencias históricas de mediados a fines del siglo XIX, en Guadalajara, la capital del Estado de Jalisco, México. Para ilustrar el uso de este universo semántico, se eligieron tres momentos en la historia de Guadalajara que muestran el espacio de experiencia en el que los actores enfrentan, en la profundidad de sus imaginarios, el conflicto entre su fe cristiana y su fidelidad y deberes para con la patria. El primer momento se ubica en el contexto de las reacciones ante los trabajos del Congreso Constituyente instalado en octubre de 1856, específicamente en torno al artículo sobre la tolerancia de cultos. El segundo parte de un panorama que se inserta entre 1867 y 1877, entre la reciente restauración republicana, la fundación de la Sociedad católica, la elevación a rango constitucional de las Leyes de reforma y la presencia de los protestantes en la ciudad de Guadalajara. El tercero recrea literariamente la representación de lo cristiano a través de un drama editado en 1882, pero que sitúa la trama y a los personajes en el mes de mayo de 1862.

Un paréntesis semántico conceptual: “cristiano” y “católico”

En ese tiempo apareció Jesús, un hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de quienes reciben con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Él era el mesías. Y cuando Pilato, a causa de una acusación de los varones principales entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes lo habían amado no cesaron de hacerlo. Porque él se les apareció al tercer día, vivo otra vez, tal como los divinos profetas habían hablado de estas y otras innumerables cosas maravillosas acerca de él. Y hasta ahora la tribu de los cristianos, llamados así por este, no ha desaparecido (BERMEJO RUBIO, 2018, p.38).

En este pasaje de Antigüedades Judías, obra escrita por Flavio Josefo en Roma a finales del siglo I, se encuentra la referencia a Jesús y una de las primeras menciones a los “cristianos”. El término cristiano, en este contexto romano, era empleado para designar a una “facción”, la de los que amaban a Cristo y eran sus seguidores y tenía, además, una fuerte connotación política e incluso sediciosa (BERMEJO RUBIO, 2018, p.41); La Biblia registra en “Hechos 11” que, durante la predicación de los apóstoles por Fenicia, Chipre y Antioquia, Bernabé y Saulo transmitieron la doctrina por un año en Antioquia, y que fue allí donde por primera vez recibieron los discípulos el nombre de “cristianos” (SANTA BIBLIA, 2009, p.1742).

Las primeras referencias a la voz “cristiano” en el universo semántico de la lengua española quedaron consignadas de manera muy sintética en el Vocabulario español-latino de Antonio de Nebrija en 1495, en el que aparecen cinco entradas de la familia léxica derivada del sustantivo “Cristo” con breves definiciones que no profundizan en su significado (NEBRIJA, 1495, p.55). “Cristo” o ungido; “cristiano”: dicho de Cristo, *christianus*; “cristiandad”: *christianismus*; “cristiano verdadero”: ortodoxo; y “cristiandad verdadera”: ortodoxia. En 1611, en el Tesoro de la lengua castellana o española de Sebastián de Covarrubias, donde la voz “cristiano” y su definición aparecen en castellano y se describe su condición: “el que sigue a Cristo, y le imita, bautizado en nombre del padre, del hijo, y del espíritu santo: y tiene y cree, lo que tiene, cree y enseña la Santa Iglesia Católica Romana: pero no se ha de contentar el cristiano en sola Fe, sino en Fe y Caridad” (COVARRUBIAS, 1611, p.248), definición que continuará sin variaciones significativas.

Hacia fines del siglo XVIII, el Diccionario Castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana de Esteban de Terreros y Pando de 1767, a diferencia de las cinco del siglo XV, registra doce entradas del campo semántico de lo cristiano (TERREROS Y PANDO, 1767, p.552). La definición de “cristiano” aumenta el número de sus significados a siete, entre los que lo encontramos precisado como adjetivo aplicado a lo que pertenece a la religión cristiana, como la moral cristiana, el pueblo cristiano y los dogmas cristianos. En la 5ª edición del Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española de 1817, se registran seis sentidos que son los que permanecerán como los rasgos definitorios de la voz “cristiano” a lo largo de todo el siglo XIX: 1º como adjetivo, se refiere a lo que “pertenece a la religión cristiana y es arreglado a ella”; y del 2º al 6º como sustantivo, que nombra al que profesa la fe de Jesucristo “que recibió del bautismo”; al hermano o prójimo; al cristiano/a nuevo; al cristiano viejo y al ser buen cristiano (REAL ACADEMIA, 1817, p.254) La edición de 1846 de Salvá define al “cristiano” en los mismos términos que el de 1817, precisando en la acepción que se refiere a ser buen cristiano o mal cristiano, “denotan que el que profesa la religión de Jesucristo vive o no arreglado a ella” (SALVÁ, 1846, p.206). Básicamente, la definición consistía en que ser cristiano era ser seguidor de Cristo, creer en él, arreglar, ajustar su vida y comportamientos a sus preceptos y enseñanzas, emular su comportamiento y estar bautizado.

Del cristianismo se derivaron varias líneas de práctica religiosa, entre ellas el catolicismo institucionalizado en la Iglesia romana. Caracterizado por la aceptación del Papa como representante de Cristo y su Iglesia en la tierra, esta es la tradición y la práctica religiosa llegada a Nueva España con la conquista y la colonización, tradición reconocida por los novohispanos – luego mexicanos –, como parte esencial de su civilización e identidad, y en el siglo XIX, en los distintos momentos en los que son más visibles los procesos de secularización, se alude a esta tradición histórica y a una práctica cristiano-católica tricentenaria como rasgo definitorio de la unión de los mexicanos.

No son precisas ni detalladas las definiciones de “católico” en las ediciones de los diccionarios de 1570, 1591, 1604, solo aparecen como entradas repitiendo, en el espacio de la definición, la misma palabra en distintos idiomas: *catholicke*, *chatolicus*, *catholique*. La edición de 1609 de Girolamo Vittori le agrega únicamente el sentido de *universale* (VITTORI, 1609, p.138). Es también la edición de 1611, del Tesoro de la lengua castellana o española de Sebastián de Covarrubias, donde aparece la primera profundización semántica. La definición de “católico” se presenta en estos términos: significa universal, es nombre griego y se refiere a la iglesia católica universal y verdadera, y se agrega “Católico, el verdadero cristiano” (COVARRUBIAS, 1611, p.423). A esta definición, le sigue una larga descripción pormenorizada de un proceso histórico que da cuenta del triunfo de la iglesia católica universal sobre las tierras herejes (moros y otros pueblos). En 1780, el Diccionario de la Lengua Castellana compuesto por la Real Academia Española presenta cuatro entradas de la misma familia léxica. “Catolicismo” está definido como la “comunidad o gremio universal de los que vivimos la religión católica, la creencia de la iglesia católica” y “católico”, como adjetivo, significa lo mismo que universal y en uso común “verdadero, cierto, infalible, de fe divina” y se emplea en las expresiones dogma católico, doctrina católica. Como sustantivo, el que profesa la religión católica (REAL ACADEMIA, 1780, p.207). Para el siglo XIX, las definiciones pueden resumirse en la que presenta el Nuevo Diccionario de la Lengua Castellana de Vicente Salvá de 1846:

Católico. Lo mismo que universal; y por esta calidad se ha dado este nombre a la santa iglesia romana; verdadero, cierto, infalible, de fe divina; renombre muy antiguo de los reyes de España renovado en los señores D. Fernando y Dña. Isabel. Se dice de lo que está sano y perfecto; pero comúnmente se usa en la frase no estar ‘muy católico’ El que profesa la religión católica (SALVÁ, 1846, p.229).

De lo extenso histórico-descriptivo, se pasa a lo sintético en aras de la precisión. Los diccionarios son un indicador del tránsito diacrónico de la voz que pretende recoger los usos, aunque cabe señalar que el dinamismo de la lengua en boca de los hablantes no permite dar cuenta real de la evolución semasiológica y onomasiológica, el observatorio es el registro escrito de la lengua en letra impresa que permite cotejar, con mayor facilidad, el uso de un concepto en los usuarios. Sin embargo, los diccionarios constituyen una herramienta útil que ofrece un panorama del imaginario que dota de sentido a los conceptos, sentidos que van modificándose paulatinamente ante las contingencias históricas que enfrentan los usuarios de la lengua. La revisión hecha indica que cristiano fue asociando su significado a la institución eclesiástica romana y a la definición de “cristiano” que implicaba ser seguidor de Cristo, creer en él, ajustar su vida y comportamientos a sus preceptos y enseñanzas y estar bautizado; “católico” sumará al campo semántico del cristianismo la idea de obediencia a los preceptos de la Iglesia apostólica romana.

El caso que nos ocupa, el de Guadalajara, México a mediados del siglo XIX, nos permitirá mostrar la experiencia de la religiosidad cristiana a través del discurso de los actores que vivieron en tres momentos específicos de secularidad. Para recuperar este espacio de experiencia de la práctica religiosa en el marco

de un proceso de secularización – específicamente el de una práctica ciudadana que no se desprende de su fe y devoción –, pretendemos mostrar los usos de la voz “cristiano/a” y otra voz de su familia léxica, “cristianismo”, con otro par de voces de su mismo campo semántico “católico/a” y “catolicismo”. Veremos en las muestras textuales de los tres momentos de secularidad revisados un uso indistinto de estas voces, ubicándolas en nivel de sinonimia con algunas peculiaridades, de acuerdo con los contextos específicos de los discursos de los actores.

Tres momentos y un “cristiano verdadero”

Primer momento: Constitución y tolerancia religiosa

En su análisis de la construcción del orden laico enmarcado en el proceso de modernidad en Hispanoamérica, Elisa Cárdenas Ayala identifica tres rasgos comunes en la región: la modernización jurídica; la valoración negativa del poder económico, espiritual y político de la iglesia; y la creación de instituciones estatales para sustituir a la iglesia en el “registro y organización de los principales acontecimientos de la vida individual y su inserción en la sociedad” (CÁRDENAS AYALA, 2018, p.131) rasgos muy visibles en el caso mexicano. En el marco de esa modernización jurídica, Beatriz Rojas señala que, desde mediados del siglo XVIII, con las innovaciones impuestas con las reformas borbónicas y los mecanismos de su aplicación, surgió entre los habitantes de la Nueva España el cuestionamiento por su relación con la Corona y se empleó un nuevo discurso en el que la misma colonia novohispana era el sujeto político. Beatriz Rojas agrega que, para articular dicho discurso, se desarrolló un pensamiento constitucionalista o de “constituyencia” que tenía como objetivo la conformación política de la Nueva España y de sus derechos (ROJAS, 2008, p.290). La constitución es el resultado de la elección de un régimen político y de los rasgos que definen a la nación y el instrumento principal que contribuyó a dar cuerpo al imaginario de la república. En la constitución se declara en forma implícita “No a la monarquía” y se adopta la república como forma de gobierno, pero ¿qué tipo de república?

Annick Lempérière ha demostrado que la Constitución de 1824 estableció una república “corporativista”, ejemplo de una simbiosis de la doctrina liberal y la persistencia de los “cuerpos políticos” tradicionales construidos durante el siglo XVIII. Agrega que este corporativismo, permeado por el ritual católico, dejó de existir jurídicamente con la Ley Lerdo de 1856, momento clave de la ascensión liberal y de la construcción de la esfera pública burguesa, cuando “los principios liberales revocaron la necesidad de la religión como vínculo sagrado entre los ciudadanos” (LEMPÉRIÈRE, 2007, p.330)

Como una parte de la modernización jurídica, las constituciones jugaron un papel fundamental en la construcción del orden laico y de la nación, ya que, a principios de siglo y siguiendo el modelo gaditano, le concedieron a la religión un rango constitucional, un sitio de honor que posteriormente sería erradicado por los gobiernos liberales de la segunda mitad del siglo. Este desplazamiento es visible a través de las fórmulas de inicio de los documentos constitutivos; las de 1824, la federal y la estatal de Jalisco inician apelando a “Dios Todopoderoso, autor y supremo legislador de la sociedad” y enseguida al Congreso Constituyente. En ellas se reconoce como única la religión católica. La federal de 1836 no destierra la misma fórmula: “En el nombre de Dios Todopoderoso, trino y uno, por quien los hombres están destinados a formar sociedades y se conservan las que forma”. Luego de la revolución de Ayutla (1854) y los acontecimientos que le siguieron (Acapulco, 1955), la Constitución Federal de 1857 empleará en su inicio una fórmula en la que no desaparece la mención a Dios y aparece en escena el pueblo: “En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano” los representantes fueron convocados “para constituir a la Nación bajo la forma de la república democrática, representativa, popular” (MÉXICO, 1857,

p.161); la estatal del mismo año solo se apega a la normativa jurídica y ya no aparece ninguna fórmula alusiva a dios o a la religión. La presencia de lo religioso en los documentos constitutivos pasa primero a un plano marginal y luego desaparece.

Un momento conceptual que nos permite visualizar este proceso es el del contexto previo a la redacción de la Constitución que sería promulgada en 1857. Reunido el Congreso constituyente de la federación en 1856, se difunde la discusión de un asunto que impactaba directamente en la esfera de lo religioso: la inclusión del artículo 15 relativo a la tolerancia de cultos. Las reacciones no se hicieron esperar, aparecieron publicaciones de miembros del clero que exhortaban al mantenimiento de la unidad religiosa y otros textos escritos por laicos intitulados Representaciones por todo el territorio mexicano en las que creyentes manifestaban su inconformidad firmando al calce. Los textos hacen notar el peligro y la amenaza que les significa la introducción o la adhesión a las llamadas "sectas" que definen como aquellas que corrompen a la juventud y van en perjuicio de la moral cristiana. Por tal razón se constituye una nueva cruzada en defensa de la Iglesia y la fe. Desde distintos espacios, el clero y los católicos laicos promovieron, exaltaron y defendieron su fe cristiana (CORTÉS MANRESA, 2013, p.102). El Obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, exhorta al proceso de elaboración de la legislación civil en el marco de la unidad religiosa y considerando las leyes emanadas de la divinidad, que son realmente "las que han civilizado y salvado al mundo".

La introducción de la tolerancia de cultos desencadena las reflexiones en torno al progreso y el porvenir de las naciones cristianas. Se acepta al equilibrio de la libertad individual y la unidad social como condiciones para el progreso en las sociedades modernas, pero se hace hincapié en que dicho progreso solo es posible en la medida en que se conserve la unidad religiosa, herencia de la civilización cristiana y esta es considerada una verdad "fundada en la historia y la experiencia de diez y nueve siglos" (ESPINOSA Y DAVALOS, 1856, p.8). En las Representaciones, editadas durante el año de 1856, los cristianos católicos emplean el medio impreso para hacer llegar las opiniones de los residentes de Guadalajara al Congreso constituyente ante la problemática que les implica compartir el territorio con otro tipo de devociones. Cabe señalar que el uso de la voz "cristiano" es escaso, pero se alude a ella en los términos de la experiencia cristiana católica tradicional de los mexicanos.

Trece páginas constituyen la Representación que las Señoras de Guadalajara dirigen al soberano Congreso Constituyente con fecha del 28 de julio de 1856. De la página ocho a la trece aparecen las firmas de 563 mujeres, entre las que encontramos a miembros de las familias vinculadas a la industria, la política, la economía, la impartición de justicia y la educación en Guadalajara. En un tono de humildad, pero con firmeza, las Señoras se dirigen al Congreso expresando que puede parecerles extraño su interés por esta cuestión pública – debido a que "no gozando derecho de ciudadanía" y considerando "que su destino se cree en la sociedad estar reducido al cuidado y desvelos del hogar doméstico" (REPRESENTACIÓN..., 1856a, p.3) –, pero que sienten el deber de manifestarse para que no se consigne el artículo 15. En el texto se presenta una relación de acciones que prueban que los mexicanos son intolerantes a otros cultos y se confirma la ostensible y palmaria unidad de creencias en el país, que había enfrentado la misma situación en 1848-1849. Creen conveniente que sea la mujer, alejada de las pasiones de los compromisos y las banderías políticas, quien hable e interponga los afectos de esposa, madre y hermana para destruir la irreligiosidad de los hombres que consideran que el ingreso de extranjeros y sus devociones particulares harán progresar a la ciencia y la industria en el país, asegurando que es la quietud, la paz social, lo que ofrece las condiciones necesarias para que dichos extranjeros se interesen por venir a la República. Exponen la posibilidad del ingreso de extranjeros a México, pero franceses católicos o irlandeses que son "un pueblo altamente civilizado". Aluden a que el incremento de las ciencias y las artes en otras naciones resultó sin

tener que sacrificar su devoción al catolicismo, por lo que en México si se mantenía la intolerancia a falsas religiones podía lograrse el avance deseado. Las señoras exponen su mayor temor: que desaparezca el catolicismo por la introducción de nuevos cultos; por ello, hacen un llamado a la unidad en la fe católica, la que sirve de barrera a los mexicanos contra sus “codiciosos vecinos”, argumento que se constituye como una protección para la nación ante la reciente invasión norteamericana (1846-1848). Opinan que la tolerancia de cultos es un incentivo a la discordia y un semillero de desgracias, principalmente debido a que el pueblo, al que definen como ignorante e intelectualmente débil, no tenía la capacidad para aceptar y manejar esta ley, lo que podía generar conflictos tanto en la sociedad doméstica como en la sociedad civil, por ello afirman que permitir la introducción de otros errados principios religiosos sería “consentir que se perdiese la unidad católica, arrancar la verdad del corazón de los sencillos y hacer víctimas de la impiedad y de la irreligión a las masas del pueblo que por su debilidad intelectual están incapaces de resistir a las arterias de los sectarios” (REPRESENTACIÓN..., 1856a, p.7).

Esencialmente, la postura de las damas de las familias más importantes de Guadalajara evidencia principalmente el rechazo al protestantismo y la defensa de su fe que se sostiene, entre otras cosas, en la veneración a la virgen María, un culto católico femenino muy arraigado en México. Las mujeres manifestaron su sentir públicamente porque estaban temerosas de que el catolicismo pudiera desaparecer en México por los terribles embates de los enemigos de sus doctrinas, por ello levantaron su voz para pedir que se conservara su ejercicio exclusivo. La postura de las quinientas sesenta y tres mujeres que firman al calce expresa con claridad el convencimiento de su fe en la única religión que consideran verdadera, la religión católica de tradición tricentenaria en México y, al verla seriamente “atacada”, hacen su declaración de principios en su defensa para que se repruebe el artículo de la tolerancia de cultos. Podemos cuestionar que el texto, firmado al calce por Miguel España como responsable de la publicación, no fuera escrito por las señoras inconformes, pero sí revela a través de sus firmas que concuerdan con los planteamientos expuestos.

Cabe señalar que, a lo largo de la Representación de las señoras, la voz “cristiano/a” no aparece mencionada ni una sola vez para referirse a la religión, a la que siempre se le adjetiva como “católica” o se alude literalmente al “catolicismo” con una fuerte carga semántica positiva, pero en la lectura está implícito dicho concepto que dota de sentido a los practicantes de la religión católica. En este contexto discursivo, las expectativas de las señoras se muestran en el texto aún vinculadas a una temporalidad sagrada con la esperanza de la salvación, ya que la religión católica es por la que “les está prometida la suprema ventura” en el más allá.

En las doce páginas que conforman el texto de la Representación de los vecinos de Guadalajara, fechado el 6 de agosto de 1856, trescientas ochenta y siete firmas sirven de colofón a las razones que exponen. Emiten su opinión iniciando: “Los que abajo firmamos, hemos creído nuestro deber como católicos y ciudadanos, dirigir esta respetuosa petición al Seno de la Asamblea constituyente, para suplicarle que reforme el artículo 15 del proyecto de Constitución” (REPRESENTACIÓN..., 1856b, p.3). Los vecinos están convencidos de que más que tolerar, deben ejercer la virtud de la paciencia porque el hombre sinceramente católico no puede aceptar falsas religiones y un artículo alusivo a la tolerancia ataca la conciencia del hombre. Los argumentos centrales se encauzan a señalar el beneficio de la unidad religiosa y a enfatizar la idea de lo impolítica, pernicioso e innecesario que sería una ley inclusiva de la tolerancia religiosa, puesto que no serían objeto de ella “ni el mahometismo, ni la idolatría, no versaría sino sobre las sectas cristianas disidentes” (REPRESENTACIÓN..., 1856b, p.4).

Son precisamente las “sectas cristianas disidentes” la mayor preocupación, ya que es su presencia la que perciben como amenaza al catolicismo. Citando al clérigo anglicano británico Thomas Robert

Malthus y al economista, político y devoto católico francés Alban de Villeneuve-Bargemon, los firmantes afirman respecto a la inmigración extranjera que no es necesario fomentar el crecimiento de la población de manera artificial y que, si el crecimiento se da en forma natural, la población es cualitativamente mejor y más feliz. Según exponen, sus reflexiones en el texto parten del "tiempo presente" que se resiente por la duda y la incredulidad, por ello pretenden justificar su postura de defensa de la unidad católica desde una perspectiva política, económica y filosófica. Esta postura parte de la reflexión de la duda heredada por la filosofía dieciochesca, y agregan que si se debilita el principio católico en México vendrá la duda y la infelicidad.

Coincidiendo con Cousin, confirman como testigos que el mundo se agita en un estado de desorden similar al previo al del triunfo del cristianismo y que si: "El siglo 18 ha sido la edad de las críticas y de las destrucciones, el 19 debe ser el de las reparaciones inteligentes [...] Es de toda necesidad, por consiguiente, fortalecer en México el principio católico para que no caiga en una situación tan deplorable" (REPRESENTACIÓN..., 1856b, p.7). Esencialmente, los argumentos en contra de la tolerancia de cultos apelan a la tradición y a diecinueve siglos de práctica católica en el mundo entero que lo demuestran. El discurso de los vecinos de Guadalajara se concentra en fortalecer el catolicismo y combatir las "falsas" religiones que solo generan duda, incertidumbre e infelicidad en el hombre. En el marco de las tensiones entre tolerancia e intolerancia religiosa, el texto de los vecinos alude al tiempo presente y al único lazo de unidad que queda en el país luego de tantas revueltas civiles y de la intervención norteamericana; también en el marco de estas tensiones, notamos solo dos alusiones a la voz "cristiano/a": cuando se refiere a las "sectas cristianas disidentes" y a su campo semántico y familia léxica cuando cita a Cousin respecto al estado de desorden del mundo, similar al contexto previo al "triunfo del cristianismo". La voz "católico" es la más usada en el texto y es empleada solo como adjetivo adherida a las expresiones "culto católico" y "principio católico".

En resumen, los usos de "católico" y "catolicismo" en las dos Representaciones muestran el sentido implícito de la experiencia cristiana en la práctica del catolicismo encabezado por la iglesia romana y los argumentos que enarbolan pueden inscribirse en el contexto de defensa de la exclusividad del catolicismo como religión de Estado que surge desde la Independencia y que irá adquiriendo relevancia como materia de debate con la radicalización de la política anticlerical en los años setenta del siglo XIX.

Otra representación circuló en la ciudad el 28 de octubre de 1856. A diferencia de las dos anteriores que manifiestan su negativa, esta "Representación que varios individuos de la capital del Estado de Jalisco, amantes del progreso y mejoras materiales del país" fue firmada a favor del artículo sobre la tolerancia de cultos. Los individuos inician reconociendo el legado que sus antepasados les hicieron de la religión católica, apostólica, romana que revelara al hombre la verdad de su destino. En principio, plantean que no son ateos o incrédulos sino creyentes y, a la vez, creen en las potencialidades racionales que dios concedió a los hombres, porque la razón "es la única que ocupando su asiento en el alma del hombre, ha dictado a éste con tono magestuoso sus deberes, derechos y obligaciones que lo ligan para con Dios y para con su prójimo: hemos dicho para con Dios; sí Dios, ese ser Omnipotente que todo lo ve" (REPRESENTACIÓN..., 1856c, p.2).

Definen la cuestión a tratar como compleja y parten de dos causas que desde su perspectiva justifican la inclusión de la tolerancia de cultos en la Constitución: (1) que es necesaria en la república mexicana; y (2) que los mexicanos tienen la obligación de tolerar todas las religiones por un deber sagrado y de conciencia. La primera causa sostiene la necesidad de la tolerancia porque favorecerá la inmigración, porque con ello los mexicanos podrían adquirir "la civilización en las artes y en las ciencias, para que dándole impulso al trabajo e ilustrándolo, nos pongamos al nivel de aquellas naciones más cultas" (REPRESENTACIÓN..., 1856c, p.3).

En la segunda causa acumulan expresiones que se resumen en que hay que permitir otros cultos para que, tomando acción, se realice la conversión de estos incrédulos en nuestro territorio, lo que será un triunfo para la religión “del crucificado” y así se cumplan “los deberes de cristiano” que engrandecerán “la religión católica”. En estas expresiones vemos el uso de cristianismo y catolicismo en grado de sinonimia. Además de los argumentos de los deberes sagrados y de conciencia a los que aluden en varias ocasiones los individuos, añaden el de las facultades del gobierno para impedir o consentir lo que contribuya al bien común, facultades concedidas por el pueblo como su representante para que rijan sus destinos en una marcha en la que el pueblo reconoce además que Dios es uno y que es una época de “unir el pensamiento, unir sus creencias por medio de la razón y marchar unidos como lo manda el mismo Dios”. Con la garantía divina fincada en las palabras de Jesucristo de que su religión sería perseguida pero nunca vencida, los individuos de Guadalajara están convencidos de que la tolerancia de cultos será de utilidad pública, por lo que piden al congreso que se incluya como artículo en la Constitución.

En esta tercera representación, el campo semántico de lo cristiano es referido por los individuos firmantes a través del uso de expresiones como “las máximas morales de Cristo”, “la religión del crucificado” (cristianismo); o en el contexto discursivo de la conversión de los incrédulos como parte de “los deberes de cristiano [lo que traería] un nuevo realce á la religión católica” (REPRESENTACIÓN..., 1856c, p.5). Otros enunciados refieren un sentido de indisolubilidad entre el cristianismo y la iglesia, donde uno está implicado en el otro: “el cristianismo, tal como lo enseña la Iglesia católica, es la única religión verdadera”. Las expectativas de estos individuos están explícitas en el texto y presentan cierto tinte de secularización, centradas en el progreso material futuro y la aceptación de un bienestar futuro resguardado por las funciones representativas del gobierno. En la reseña de lo que consideran las necesidades que hay en México para que se incluya el artículo 15 sobre la tolerancia de cultos, los individuos agregan que no consideran que esta inclusión genere algún mal a la patria y que como “Católicos, apostólicos, romanos, como nos gloriamos de serlo, todos unimos nuestros insignificantes votos á los de V. Soberanía guiados solo por el interés de ver a la Nación un día feliz, marchando por el camino del progreso, único que la conducirá a la felicidad suprema. No cabe duda Sres., á México le esperan mejores días” (REPRESENTACIÓN..., 1856b, p.9).

La unidad religiosa era uno de los valores que en el transcurso del siglo pretendía unir “el cuerpo político y el cuerpo místico” de la nación mexicana (CONNAUGHTON, 2000, p.103). Como es evidente, la preocupación de las señoras y los vecinos de Guadalajara se enfoca en un problema específico, no es solo la desaparición de la cultura religiosa tradicional, sino el quiebre de uno de sus elementos principales: la unanimidad de la devoción católica. No así los individuos que, a pesar de declararse herederos del legado de la fe católica, apostólica y romana de sus antepasados, encuentran necesaria la inclusión de la tolerancia de cultos como una manera de “adquirir civilización”, civilización en el sentido más laico, como escala de medición de avances fincada en la ilustración y no como modelo de civilización cristiana. En lo que respecta a las expectativas, cabe señalar que en el caso de la representación de las mujeres podemos encontrar aun la idea de una salvación en el más allá. Por otro lado, la representación de los vecinos y de los individuos incorpora ya las expectativas basadas en la realización moral y ética de la religión cristiana católica en la tierra, idea que conduce al progreso, hasta alcanzar la “felicidad suprema”.

Los cambios en materia religiosa se profundizan con el avance del siglo y es notoria una visión distinta del papel de la religión en el nuevo orden constitucional moderno, la religión irá apareciendo como uno de los temas centrales de debate en el espacio público. Como lo han señalado algunos autores, el cambio religioso se da paulatinamente, en circunstancias y ritmos diferentes, el punto de coincidencia reside en el encuentro del catolicismo con la modernidad política (CARBAJAL, 2010).

Segundo momento: Ciudadanos cristianos y católicos ante los protestantes

Con la derrota de los franceses y el triunfo del ejército republicano a finales de 1866, en 1867 se reinstaló el gobierno liberal de Benito Juárez. Durante su administración y hasta el año de su muerte, en 1872, no se aplicaron las leyes de reforma, particularmente las que se referían a la práctica religiosa pública, pero esto cambiaría radicalmente con el ascenso de Sebastián Lerdo de Tejada a la presidencia de la república a la muerte de Juárez y la aplicación de la política anticlerical elevada a rango constitucional en 1873 y 1874³. Luego de los embates sufridos desde la revolución de Ayutla, la iglesia y los cristianos católicos aprovecharon la tolerancia del gobierno juarista para reorganizarse (GUERRA, 1988, p.220; ADAME, 2004, p.13). Algunos intelectuales cristianos católicos crearon, en medio del boom del espíritu asociacionista de esos años, la Sociedad Católica de la Nación Mexicana en 1868, cuyo objetivo era “avivar las ideas morales y religiosas” en aras de construir una sociedad cristiana paralela a la secular (ADAME, 2004, p.18; CEBALLOS, 2004, p.11). Conciliar ciudadanía y práctica religiosa era bastante difícil, pero los laicos fieles de la religión cristiana católica no podían guardar silencio. Distintos fueron los frentes de acción y promoción de los principios cristianos católicos, las páginas de algunos periódicos fueron uno de los medios, sobre todo, cabe destacar los espacios en los que, por vía oral, se transmitían estos contenidos personalizados a un auditorio más amplio con el objetivo de reforzar la fe y mantener y aumentar a los fieles; uno de ellos fueron las agrupaciones religiosas.

Luego del establecimiento de la Sociedad Católica de México, se crearon sociedades de este tipo por todo el país. En Guadalajara, el “Reglamento de la Sociedad Católica de Guadalajara” da cuenta de su fundación en abril de 1870, bajo las mismas bases que la de México y con el mismo objeto: “difundir los principios católicos” a través de la enseñanza popular de la doctrina, el establecimiento de escuelas y colegios para la formación secundaria profesional fundada en los principios de la escuela católica, así como “IV. La publicación de escritos que difundan la buena doctrina entre toda clase de personas. V. La propagación del culto, de las prácticas y verdades católicas por otros medios distintos de los enunciados” (REGLAMENTO, 1870, p.1). A diferencia de otras sociedades religiosas locales como la Asociación de caridad de San Vicente de Paul, formada exclusivamente por mujeres, presidida por un cura párroco y dedicada a las actividades de piedad y caridad con pobres y enfermos, la Sociedad Católica de Guadalajara define en su reglamento con un tinte bastante moderno las estrategias para fortalecer el ejercicio y práctica de la religiosidad de los ciudadanos, por ello establecía el carácter y tipo de los socios, sus atribuciones (voz y voto), la periodicidad de sus sesiones, así como su estructura organizativa: una comisión directiva formada por presidente, vicepresidente, tesorero y secretario, entre cuyas funciones estaba designar las demás comisiones para cumplir los objetivos de la Sociedad (REGLAMENTO, 1870, p.4).

El carácter de la Sociedad no cambiaba al ser organizada y dirigida por laicos; eligió como su patrona a María Santísima en su inmaculada concepción y sesionaba cada domingo primero de mes. Las estrategias definidas en su reglamento muestran una clara intención: la mejor manera de popularizar la enseñanza de la doctrina católica era educar a través de escuelas y de la publicación de escritos para difundir la doctrina. Los laicos asumían la tarea de reconstrucción y reforzamiento de la fe y con ello

³ En septiembre de 1873 se incorporaron las leyes de reforma a la Constitución mexicana de 1857 y en diciembre de 1874 se expidió la Ley orgánica de las adiciones y reformas. Entre las medidas anticlericales y secularizadoras se encontraban los artículos 1º y 2º que declaraban la separación de la Iglesia y el Estado y la libertad religiosa, así como distintas prohibiciones: instrucción y prácticas religiosas en los establecimientos federales, estatales y municipales; actos religiosos fuera de los templos; uso de las campanas, las que afectaban directamente la práctica cotidiana de la religiosidad y que exigían a los ciudadanos mantener dividida su vida cotidiana entre lo secular y lo religioso, que trataban de congeniar. También limitaban el radio de acción de la iglesia y sus sacerdotes, sobre todo en lo tocante a la expresión pública de la fe. Sin embargo, en Guadalajara estas medidas fueron laxas, pues los residentes fieles a su religión participaron activamente en 1875 – con procesión y carruajes – en las pompas fúnebres y ceremonias con motivo de la translación del cadáver de Pedro Espinosa y Dávalos.

demostraban su fidelidad a la iglesia en un país y una ciudad regidos por las leyes liberales. Dos personajes son representativos de la devota élite intelectual en Guadalajara, quienes fueron activos promotores y defensores de su fe a través de sus discursos presenciales en distintos escenarios y de sus escritos: Rafael Arroyo de Anda (1846-1917) y José López Portillo y Rojas (1850-1923).

Rafael Arroyo de Anda era un reconocido intelectual en su localidad, editor, periodista, inspirado en las obras de Donoso Cortés, Balmes, Montalembert y Castelar (IGUÍNIZ, 1955), entre otras cosas, por ser el “campeón acérrimo” de la verdad cristiana. Desde las páginas del periódico que fundara y dirigiera, titulado “La Civilización”, Arroyo de Anda dejaba clara a los lectores su postura de reconocimiento de la civilización cristiana como la única posibilidad de ventura para la humanidad en la sociedad moderna. Civilización y cristianismo constituían, desde su perspectiva, la única posibilidad para el progreso del hombre, porque desde su aparición, había formulado “el código divino” de la civilización de los pueblos y agrega:

Al cristianismo se ordenan todos los acontecimientos de la civilización antigua; en el cristianismo se compendian las magnificencias y galas de la civilización moderna [...]. Por lo que acabamos de decir, se comprenderá el alto concepto que tenemos de la civilización cristiana, al grado de considerarla como la única civilización posible en la sociedad (LA CIVILIZACIÓN, 1868, p.1)⁴.

En un discurso pronunciado en el salón de sesiones de la sociedad católica de Guadalajara en 1870, Arroyo de Anda plantea con claridad su objetivo: demostrar que el mundo no puede existir sin el cristianismo y, por ende, sin la iglesia católica, por lo que era una necesidad su existencia. Su construcción argumental se sostiene a partir de premisas que narran su experiencia como testigo⁵ de la crisis que atraviesa el mundo porque, en esos momentos, el cristianismo y la iglesia eran fuertemente combatidos “por el racionalismo filosófico, por el eclecticismo político, por el llamado libre pensamiento y por todos los incrédulos y sofistas modernos” (ARROYO DE ANDA, 1870, p.11). El uso discursivo de las voces “cristiano” y “cristianismo” conllevan una fuerte carga semántica positiva. El buen cristiano es, en la argumentación de Arroyo de Anda, el defensor de las verdades reveladas por Dios a los hombres y el defensor de su iglesia, la institución divina de la que depende la enseñanza, la difusión y la salvaguarda de dichas verdades. Considera que el cristianismo es el código más perfecto en el orden moral, pero este valioso código no habría podido pervivir sin el sostén de la iglesia católica romana; el cristianismo había encarnado en Jesucristo y en la iglesia católica, “que ha sido y es la autoridad suprema e infalible de las grandes verdades cristianas, que constituyen el sistema más perfecto de orden, el sistema más perfecto de civilización, el sistema más perfecto de moralidad y de progreso” (ARROYO DE ANDA, 1870, p.19).

También en el año de 1870, el 6 de noviembre José López Portillo y Rojas (1850-1923) dicta un discurso en el salón de sesiones de la sociedad católica. En este, tiene por objetivo demostrar que el hombre no puede ser ateo porque la creencia en dios es natural y necesaria a la inteligencia humana y el alma necesita creer. La elaboración argumentativa de López Portillo se estructura a partir del uso de “cristianismo” y la implicación del actor de la devoción: el cristiano. Con un brevísimo repaso del origen de las religiones centrada en la eterna búsqueda de la verdad por el hombre, López Portillo demuestra

⁴ *In*: LA CIVILIZACIÓN, 2-VI-1868, p. 1.

⁵ Reinhart Koselleck, cuando describe los modos de adquisición de las experiencias, denomina al primero “experiencia original”, aquella que es única, de carácter sincrónico, que impresiona a la persona singular, al participante y afectado por la experiencia. Un segundo modo es al que denomina “por acumulación”, porque las experiencias “se repiten y se recogen” y se extienden a lo largo del itinerario vital de una persona, en el lapso temporal que abarca una generación. En este modo, los acontecimientos políticos, pueden provocar que las experiencias se quiebren o se acrecienten (KOSELLECK, 2001, p.50). La relevancia de los modos de adquisición de la experiencia se deriva de la premisa histórico-antropológica que propone Koselleck, en la que los modos en que los actores narran sus experiencias pueden dar pistas sobre las maneras en que se hacen, se recogen o se modifican dichas experiencias, así como en las contingencias de los acontecimientos políticos que enfrentan.

que la falta de confianza que los hombres han tenido en sí mismos y el reconocimiento de la necesidad que la divinidad los ilumine en su tránsito por el mundo, confirman que la religión les es necesaria, pero no cualquiera, sino la religión que fue revelada por Dios a los hombres, de ahí declara que el cristianismo es necesario. Como prueba de su fe, López Portillo reconoce que la doctrina predicada en la palabra de Cristo salió de la pobreza y se manifestó por la humildad y la mansedumbre en una serie de fórmulas comprensibles hasta para las inteligencias "más oscuras": amar a dios, al prójimo como a ti mismo, amar a los que te aborrecen y hacerles el bien, no buscar recompensa de las acciones en esta vida, etc. En estas máximas, López Portillo encuentra la solución al problema que por cinco mil años había aquejado al hombre: encontrar la verdad religiosa y, con ello, el fundamento de la moral. El actor de la devoción es el cristiano, este escucha su conciencia que es la voz de Cristo y su evangelio en el corazón del hombre.

El cristianismo le enseñó que esa voz se traduce en enseñanzas morales, en la moral verdadera y natural al hombre, la moral cristiana y el cristiano actúa y se comporta de acuerdo a esas enseñanzas del evangelio; por lo tanto, es el hombre evangélico, es el ideal del hombre bueno que nunca hace mal a nadie y, haciendo una descripción más detallada de sus atributos, agrega que no es severo con los demás, que admite en su mesa "al gentil y al publicano", que no niega la palabra a la mujer adúltera, que hace limosnas y no lo pregona, que le hieren y presenta la otra mejilla, pero lo más relevante reside en su vida serena en el hogar doméstico y en que es un "Ciudadano dócil y obediente, no se alza nunca en rebelión. Respeta las autoridades establecidas. Paga los impuestos y es laborioso y dedicado" (LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, 1870, p.23). En esta descripción, sostiene López Portillo la prueba de que en la práctica del cristianismo y su moral residen la justicia en todas sus aplicaciones y la felicidad en todos sus órdenes, porque contiene la clave para la dicha del individuo y las sociedades. Ante una verdad que para él es evidente, la necesidad y beneficios de la práctica religiosa cristiana católica en el ciudadano, encuentra una rareza la pretensión de algunos de divorciar la religión y la política debido a que ambas debían caminar hermanadas. Enfatiza que una política inmoral no puede ser buena y que la moral que le es necesaria es la cristiana; demuestra además que la paz social y la conducta del ciudadano fijada por el derecho público moderno, tiene como fundamento el derecho y la moral cristianas, por lo que no puede afirmarse que la política fuera atea. Ciudadano y creyente, dócil, obediente de la autoridad, tolerante, este es el tipo de cristiano definido en su discurso.

López Portillo cierra su texto reforzando la necesidad del dogma cristiano basado en la aceptación de los misterios y la necesidad de la Iglesia católica que es la de Jesucristo, "porque sin Iglesia no hay cristianismo, así como sin cristianismo no hay Iglesia" (LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, 1870, p.27). Arguye que no se puede ser protestante en religión porque es como ser anarquista en política, que debe optarse por ser coherente con el espíritu de la verdad. Está convencido de la cualidad incontestable de su argumento y de que la humanidad "será cristiana, será católica [...] entonces, señores, llegará al ideal del progreso, llegará a la perfección, a esa tierra de promisión en el mundo, por la cual suspiran todos los corazones, y que no es más que el cristianismo extendido por todas partes, el catolicismo: la fraternidad universal, la paz entre todos los hombres" (LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, 1870, p.28). A lo largo del texto del discurso de López Portillo, es claro el uso sinonímico de las voces "cristiano" y "católico". Sus expectativas son explícitas en cuanto al objetivo de alcanzar el progreso y la perfección en el marco de la extensión de un cristianismo a escala universal en el mundo terrenal.

La forma de ciudadanía que presentan estos dos autores en sus discursos, Rafael Arroyo de Anda y José López Portillo y Rojas, fue la de ciudadanos cristianos, declarando que lo político no debía divorciarse de lo religioso, que la política necesitaba de la religión para no ser inmoral, que, si el hombre de una sociedad era cristiano, la sociedad, siendo una agrupación de hombres debía ser, en consecuencia,

también cristiana. Una república habitada por ciudadanos fieles a la patria y a su fe, una simbiosis que se vislumbra y se anhela en la individualización de la creencia y que se pretende en la individualización de la política. La práctica de su ciudadanía, desde su perspectiva, no tenía la intención de partir su ser en dos.

A partir del marco jurídico que conformaban la constitución de 1857 y las Leyes de reforma de 1859, además de la estabilidad sociopolítica conseguida con la restauración de la república a partir de 1867, los dirigentes de las sociedades misioneras protestantes estadounidenses ponderaron la posibilidad de emprender una campaña de introducción y difusión en México de un conjunto de creencias y prácticas religiosas denominadas con el término genérico de protestantismo. Los líderes liberales, principalmente Lerdo de Tejada, reconocían a los inmigrantes como agentes del cambio social, por lo que veían con buenos ojos la difusión de una ideología religiosa distinta al catolicismo y concedieron su apoyo político para su ingreso a territorio mexicano, lo que servía de contrapeso político a la presencia y poder político, social y espiritual de la jerarquía católica (CORTÉS MANRESA, 2013).

Con la llegada de los protestantes a la ciudad de Guadalajara, la respuesta de reconocidas figuras defensoras de la fe católica no se hizo esperar. El doctor en teología – y en diversas ocasiones rector del Seminario Conciliar – Agustín de la Rosa, llevó al escenario público el debate con los protestantes a través de algunos impresos. En su Primera contestación a los protestantes que han escrito en Guadalajara, parte de la premisa de que México, “nuestra cara patria”, debe al catolicismo su ser y su civilización y que es la “sed de riqueza” la que instigó a los protestantes a ingresar en el territorio. Expresa que la estrategia de astucia que emplean fingiéndose caritativos maestros que vienen a derramar la luz sobre las tinieblas, está diseñada para “inocular el veneno” en la sociedad mexicana para verla morir y enriquecerse con sus despojos. En el centro del debate con los protestantes se encontraba la infalibilidad papal y el desconocimiento de su autoridad por parte de los protestantes, así como la censura católica de la lectura e interpretación de la biblia. Con relación al último punto, en respuesta al argumento de los protestantes de que “por el carácter de cristianos, tenemos libertad de examinar la constitución de que depende la organización cristiana”, De La Rosa responde que dios ofreció un medio seguro para conocer el verdadero sentido de su palabra, la enseñanza que brinda la iglesia católica. No tiene duda alguna: el cristiano es el católico que sigue los preceptos de dios y de la iglesia, y concluye señalando que son propios del catolicismo los profundos estudios de la Biblia e innumerables los expositores católicos desde el origen del cristianismo (DE LA ROSA, 1873, p.5)⁶. Para De la Rosa, el debate discursivo con los pastores protestantes Watkins y Stephens se centra en acumular pruebas positivas de que la iglesia católica es la única “verdadera” y, en consecuencia, de que el verdadero cristiano es quien se somete a su autoridad. La disputa se revela más en una cuestión de institucionalización y reconocimiento de las prácticas religiosas: en la autoridad humana para transmitir las “verdades” del cristianismo (iglesia católica) o en el “poder” de la palabra divina registrada en la Biblia (iglesia protestante).

Tercer momento: Del cristiano aparente y del verdadero cristiano en el porfiriato

D. ISIDORO.- Acabará por contar el amigo D. Carlitos, que él es cristiano.

CARLOS.- Pero, señor Aguilar [...] Qué entiende usted por cristiano? [...]

D. ISIDORO.-Todo aquel que practica nuestro sagrado ritual: es decir, el que oye misa en las fiestas de guardar; el que confiesa y comulga frecuentemente, el que da limosna, diezmos, primicias a la santa iglesia

CARLOS.-Ya?

⁶ *In*: LA RELIGIÓN Y LA SOCIEDAD, 9-VIII-1873.

D. ISIDORO.-Y el que usa siempre rosario para rezarlo.

CARLOS.- Nomás?

D. ISIDORO.- Ahora usted me dirá lo que por cristiano entiende.

CARLOS.- Un tipo casi ideal, raro y poco conocido del divino Cristo acá. Un ser todo abnegación, el cual sin mirar a quién hace el bien, porque es el bien, jamás por ostentación; y no lo mueve en su acción, jamás recompensa alguna, ni el placer que se aduna la caridad al hacer; porque en comprar un placer no existe virtud ninguna. Siempre llevando el consuelo, el alivio y la esperanza al infeliz, no descansa, en esa misión que el cielo le ha confiado en este suelo, y como buen gladiador, armado de santo amor, va a morir si es necesario, y sube por el Calvario para llegar al Thabor. Desgarra el denso chapuz que velaba a la verdad y vierte en la humanidad hermosos rayos de luz. Y cuando sube a la cruz con la sangrienta corona que sus virtudes pregona, en medio al cruento suplicio bendice su sacrificio y a sus verdugos perdona. Sus celestiales hazañas las hace sin distinciones: en, los soberbios salones y en las humildes cabañas; lejos de amargas cizañas a todos los males redime; Este es el tipo sublime del verdadero cristiano ¡Quien tenga más caridad con su hermano, sea quien fuere! (ACAL ILISALITURRI, 1882, p.23).

Así define al cristiano el escritor Jesús Acal Ilisaliturri, en la boca de su personaje Carlos del drama social en tres actos y un verso titulado ¿Qué quiere decir cristiano? La acción, desarrollada en el drama, está ubicada por el autor en el año de 1862, días después de la Batalla del Cinco de Mayo y se centra en la representación simbólica de los opuestos sociales en la época a través de dos personajes: Carlos, el liberal; y Jacobo e Isidoro, los “devotos” cristianos. En la dedicatoria, Acal agradece a sus dos hermanas y dos hermanos que lo hayan apartado de sus extravíos juveniles para orientarlo en la senda del deber, sobre todo les agradece por haber “hecho nacer en mí el anhelo de ser un verdadero Cristiano” (ACAL ILISALITURRI, 1882). Un texto porfiriano que revela la faceta de la fe del escritor: un ciudadano creyente.

Los personajes de Acal son los voceros de la situación que cimbró el interior de las familias residentes en Guadalajara ante la contingencia de la intervención francesa: ¿fe o patria? Asimismo, expone cierta actitud común entre los practicantes de la fe católica en la época, la de asociar la adhesión al liberalismo con una práctica masónica, anticatólica e impía y al cristianismo con una coherencia práctica de la devoción, los rituales y la moral. Muestra de ello son las palabras de una de las protagonistas femeninas, Sofía, quien justifica la intervención porque considera que los franceses vienen a apoyar la “santa religión”.

El drama nos permite atisbar la vida cotidiana, si bien ficticia y con una visión bastante antropológica, de una familia cristiana católica ante su creencia religiosa y su antagonismo con la doctrina liberal que queda finalmente ejemplificada como la defensora de la integridad y libertad de la patria, pero aunada a la devoción del protagonista. Carlos representa la imagen del mártir, dispuesto a sufrir la expulsión de la casa paterna, el oprobio para salvar a su padre de la deshonra y la pérdida de su amada. Finalmente se descubre el engaño y Jacobo e Isidoro quedan expuestos como los canallas y Carlos como el virtuoso. Apariencia y realidad revelan finalmente los verdaderos rostros del protagonista y el antagonista.

La trama se va desarrollando a partir de dos ejes discursivos que la articulan: la apariencia y la realidad. Carlos es un joven abogado de tendencia liberal que acata la moral cristiana, preocupado por la situación que vive su patria con la presencia de los franceses y regañado frecuentemente por su madre, debido a sus ideas y actitudes que considera impías y herejes. Le angustia que sus padres le tengan por un malagradecido y un ingrato al decidir dejar la casa paterna para enlistarse para combatir contra los franceses, pues su deber como patriota le demanda, pero también porque no quiere presenciar el sacrificio de su adorada Angelina al aceptar el matrimonio con Isidoro por salvar a su padre de la deshonra. Carlos demuestra con sus acciones que es realmente un buen hijo, un creyente y un buen ciudadano.

Cuando Isidoro y Antonia le reclaman ser liberal, él responde “no sé yo que el cristianismo se oponga a la libertad” y respondiendo a su madre que lo califica de blasfemo por unir la libertad con la religión afirma: “Mamá, el cristianismo en el mundo fue el primero en proclamar la libertad de los hombres” y agrega que Cristo fue un liberal (ACAL ILISALITURRI, 1882, p.22). Antonia achaca a la “ilustración y sus ideas” el que Carlos sea “malo”. Jacobo, su antítesis, representa falsamente ante sus padres un modelo de santidad, un joven “bueno” y devoto que “asiste” todos los días a misa y a rezar el rosario, pero es mera apariencia, ya que en realidad se dedica a apostar en los juegos de azar manteniendo engañados a sus padres. En este juego discursivo de contrastes, Acal refuerza el mensaje que pretende dar: ser un buen cristiano no solo significa asistir a misa, rezar y dar limosna, también significa ser un ciudadano virtuoso, ser honesto, estar comprometido con la patria y su bienestar y estar dispuesto al sacrificio por ella. Aprecia y practica la honestidad, la rectitud, la caridad, la virtud. La virtud comprende un profundo sentido espiritual, sobre todo, moral que se define por los buenos actos, ejemplo de la disposición espiritual del hombre materializada en su comportamiento cotidiano acorde a la rectitud.

Conclusión

Más allá de las cuestiones jurídicas e institucionales que dan cuenta del proceso de construcción del Estado laico en México, la perspectiva local a través del caso de Guadalajara permite incursionar en el campo experiencial y referencial discursivo de los actores; en su experiencia de vivir la creencia del cristianismo y sus prácticas en una sociedad que era dibujada por el discurso político como pretendidamente laica, discurso que exhibe la tendencia a desplazar, cada vez más, el valor de dicha práctica de la vida y de los asuntos públicos. El campo referencial del concepto cristiano en las muestras textuales de los actores está vinculado a las experiencias del orden laico con las que se enfrentan y que van consolidándose durante la segunda mitad del siglo XIX. En el centro de los debates discursivos en estos tres momentos de secularidad el uso del concepto “cristiano” aparece vinculado a “católico” para ofrecer la imagen del deber ser de quien, antes que al gobierno y a la patria, debe su ser a dios y a su iglesia. El cristiano católico es devoto y, sobre todo, virtuoso, priorizando sobre todas las virtudes cristianas, la de la caridad. A esto debemos añadir el contraste que existe entre las virtudes cívicas y las cristianas siendo, en la vivencia religiosa de los actores en los tres momentos revisados, las dos caras de una misma moneda, no como opuestas sino como complementarias en el ejercicio de su forma de ser ciudadanos. Es notorio que, hacia los ochenta, la representación del cristiano incorpora la imagen del fiel practicante y el ciudadano que puede ser liberal en política sin por ello abandonar su fe. La alusión incluso a la liberalidad de Cristo es llamativa en ese sentido.

Los usos de cristiano en los tres contextos revisados se ciñen al uso adjetivo, con relación a frases como “principios cristianos” “dogmas cristianos”, “moral cristiana” y al uso como sustantivo para designar al que sigue los preceptos y comportamientos de Cristo y las prescripciones de su iglesia. Mientras que en 1856 el uso que designa el ejercicio y práctica de la religión es “católico”, y “cristiano” es menos visible, para 1870, “cristiano” se insertará nuevamente y su uso se muestra en nivel de sinonimia con “católico” para la defensa del culto y la iglesia católica frente a las políticas liberales y la presencia del protestantismo. En los ochenta, el drama revisado es una muestra de la consolidación del uso cristiano como sustantivo que agrupa una serie de atributos entre los que se cuenta no solo el de difundir la religión revelada (tarea explícita en los años setenta), sino la de mostrar en la práctica las virtudes cristianas y las cívicas. El uso de la voz cristiano / católico aparece siempre con una carga semántica positiva que tiene como objetivo reforzar la creencia en la fe católica. A pesar de las medidas jurídico-políticas que exigían la

separación de lo espiritual y lo secular, los actores reflejan sus preocupaciones por la fractura y pretenden, incluso proponen, la posibilidad de conjugar lo espiritual y lo secular en una manera de política cristiana, no separar las esferas sino fundirlas; sin embargo, las medidas anticlericales impuestas en el período de Lerdo de Tejada agudizaron las tensiones entre el mundo secular y el espiritual.

El cristiano pasa a ser el que lleva el cuerpo y la sangre de Cristo en sí y que practica la santa doctrina, el católico que reclama su espacio de ciudadanía en el marco de su devoción. La perspectiva sincrónica del espacio de experiencia sociopolítica de los actores en los tres contextos revisados muestra que el significado de cristiano se incorpora, en grado de sinonimia, a "católico" y pasa a formar parte de un mismo espacio de la experiencia religiosa en una sociedad que transita al laicismo. El repaso a los discursos generados por creyentes en el espacio geográfico de la Guadalajara decimonónica muestra los matices que invitan a repensar las delimitaciones de lo político y lo religioso como esferas separadas en este contexto, en el que los actores no son únicamente ciudadanos de una república liberal convulsa que pretende el orden laico en aras de la estabilidad política, sino que también forman un conjunto de fieles devotos a su tradicional cultura religiosa. Los matices invitan a una relectura de las fuentes con la atención puesta en las minucias que revelan la individualización de las creencias y las prácticas religiosas y de las políticas.

Referencias

- ACAL ILISALITURRI, J. *Qué quiere decir cristiano: drama social dividido en tres actos*. Guadalajara: Las Clases Productoras, 1882.
- ADAME GODDARD, J. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México, D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2004.
- ARROYO DE ANDA, R. *Discurso pronunciado por... en el Salón de sesiones de la Sociedad Católica de Guadalajara*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez, 1870.
- BERMEJO RUBIO, F. *La invención de Jesús de Nazaret: historia, ficción, historiografía*. Madrid: Siglo XXI, 2018.
- CARBAJAL, D. De la unanimidad al debate: la cultura religiosa de la élite de Orizaba, 1765-1834. In: CONNAUGHTON, B. (coord.). *Religión, política e identidad en la Independencia de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010. p.425-471.
- CÁRDENAS AYALA, E. *Roma: el descubrimiento de América*. México: El Colegio de México, 2018.
- CEBALLOS RAMÍREZ, M. *Rerum Novarum en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia*. In: CEBALLOS RAMÍREZ, M. *Historia de Rerum Novarum en México (1867-1931)*. México, D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2004. p.7-37.
- CONNAUGHTON, B. Un camino difícil: Antecedentes del catolicismo social, 1770-1867. In: CEBALLOS RAMÍREZ M.; GARZA RANGEL, A. (coord.). *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*. México: Academia de Investigación Humanística, A. C., 2000. p.94-139.
- CORTÉS MANRESA, E.L. *Asociacionismo y experiencia del tiempo moderno: el caso de La República Literaria*. Guadalajara, 1867-1890. 2017. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) – Universidad de Guadalajara, México, 2017.
- CORTÉS MANRESA, E.L. En defensa de la fe: debates religiosos en Guadalajara en la segunda mitad del siglo XIX. In: CARBAJAR LÓPEZ, D. (coord.). *Catolicismo y sociedad: nueve miradas, siglos XVIII-XXI*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2013.
- COVARRUBIAS, S. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611.
- CURLEY, R. *Citizens and believers: religion and politics in revolutionary Jalisco, 1900-1930*. New Mexico: University of New Mexico Press, 2018.

DE LA ROSA, A. La sociedad católica de Guadalajara: exámenes en sus establecimientos de enseñanza. In: *La Religión y la Sociedad, Periódico Católico-Social, Científico y Literario*. Guadalajara: La Religión y La Sociedad, 1873.

ESCALANTE GONZALBO, F. *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la república mexicana: tratado de moral pública*. México: El Colegio de México, 1993.

ESPINOSA Y DÁVALOS, P. *Sétima carta pastoral que el illmo..., Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez, 1856.

GUERRA, F.X. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. t.1.

IGUÍNIZ, J.B. *El periodismo en Guadalajara: 1809-1915*. Guadalajara: Instituto Tecnológico de la Universidad de Guadalajara, 1955.

KOSELLECK, R. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.

LA CIVILIZACIÓN Periódico de religión, política, literatura, artes, industria, comercio, variedades y anuncios. Guadalajara, México, 1868.

LEMPÉRIÈRE, A. De la república corporativa a la nación moderna. In: ANNINO, A.; GUERRA, F.X. (ed.). *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. p.316-346.

LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, J. *Discurso pronunciado por el Sr. D..., en el salón de sesiones de la Sociedad Católica de Guadalajara el día 6 de noviembre de 1870*. 2. ed. Guadalajara: Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1870.

MÉXICO. *Constitución de 1857*. Con sus adiciones y reformas has el año de 1901. México: Presidencia de la República, 1857. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1857.pdf>. Acceso en: 5 dic. 2019.

NEBRIJA, A. *Vocabulario Español-Latino: facsímil de la edición de Salamanca de 1495?* Madrid: Real Academia Española, 1951.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*. 5. ed. Madrid: Imprenta Real, 1817.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*. Madrid: Tipografía de Joaquín Ibarra, 1780.

REGLAMENTO de la sociedad católica de Guadalajara. Guadalajara: Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1870.

REPRESENTACIÓN que las Señoras de Guadalajara dirigen al Soberano Congreso Constituyente, sobre que en la Carta Fundamental que se discute, no quede consignada la tolerancia de cultos en la República. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez, 1856a.

REPRESENTACIÓN que los Vecinos de Guadalajara dirigen al Soberano Congreso Constituyente, sobre que en la Carta Fundamental que se discute, no quede consignada la tolerancia de cultos en la República. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez, 1856b.

REPRESENTACIÓN que varios individuos de la capital del Estado de Jalisco, amantes del progreso y mejoras materiales del país, dirijen al soberano Congreso Constituyente, en favor del artículo 15 del proyecto de Constitución. Guadalajara: Tipografía de Brambila, 1856c.

RIVERA GARCÍA, A. La secularización después de Blumenberg. *Res publica*. n. 11-12, p. 95-142, 2003.

ROJAS, B. Las ciudades novohispanas ante la crisis: entre la antigua y la nueva constitución, 1808-1814. *Historia Mexicana*, v.58, n.1, p.290-291, 2008.

SALVÁ, V. *Nuevo diccionario de la lengua castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificado y mejorada del publicado por la Academia Española y unas veinte y seis mil voces, acepciones, frases y locuciones, entre ellas muchas americanas*. París: Tipografía de Vicente Salvá, 1846.

SANTA BIBLIA. *Antiguo y Nuevo Testamento*. Utah: Reina - Valera, 2009.

TERREROS Y PANDO, E. de. *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*. Madrid: Viuda de Ibarra, 1767. t.1.

VITTORI, G. *Tesoro de lass tres lenguas, francesa, italiana y española/Thresor des trois langues Françoise, italienne et espagnole*, Ginebra: Philippe Albert & Alexandre Pernet, 1609.

ZERMEÑO, G. México/Nueva España. In: SEBASTIÁN, J.F. (dir.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Madrid: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea/ Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014. Iberconceptos II, t.1, Civilización, p.217-229.

Cómo citar este artículo/How to cite this article

CORTÉS MANRESA, E.L. ¿Qué quiere decir cristiano? Una historia conceptual enmarcada en el proceso de secularización política de la Guadalajara decimonónica. *Reflexão*, v.44, e194678, 2019. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4678>