

*Actitudes en México hacia la Inquisición: el pro y el contra (1814, 1824)**

Nancy VOGLEY
University of San Francisco

Dos textos revelan el conflicto que los mexicanos sufrían en sus actitudes hacia la Inquisición en las primeras décadas del siglo XIX¹. Ambos, impresos en México en un momento crítico en la transición de aquel pueblo desde colonia a nación, dan a entender una perspectiva representativa de sectores grandes de la población. Sus autores expresan no solamente inquietudes personales sino también angustias generacionales como consecuencia de sucesos recientes. Aunque los dos llegan a conclusiones distintas, se asemejan en su recurso a medios de comunicación nuevos y en su intelectualismo histórico. Un texto arguye en favor de la Inquisición y el otro en su contra. Pero los dos en su extensa argumentación revelan una concienzuda reexaminación de lugares comunes y una ponderada invención de nuevas defensas y críticas; su selección discursiva y su material ayudarán a fijar los términos del debate nacional mexicano entonces y años después. Los textos son excepcionales en su amplitud y longitud (245 y 222 pp. respectivamente).

* Se presentaron versiones de este artículo en 1999 en congresos en San Bernardino (WSECS, Western Society for Eighteenth-Century Studies) y en Tel Aviv (FIEALC, Federación Internacional para Estudios de la América Latina y del Caribe). La ponencia, en inglés, se publicó en *Dieciocho* 23.1 (2000): pp. 91-6.

¹ Son: José DE SAN BARTOLOMÉ, «*El duelo de la Inquisición: ó Pesame que un filosofo rancio da á sus amados compatriotas los verdaderos españoles por la extincion de tan santo y utilísimo tribunal*» (México: Doña María Fernández de Jáuregui, 1814) y Antonio PUIGBLANCH, «*La Inquisicion sin máscara, ó disertacion en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal y la necesidad de que se suprima*» [1811] (México: Reimpresa en la imprenta de La Águila, 1824). He consultado las ediciones originales en la colección de la Universidad de San Francisco. Referencias a los textos se darán dentro de mi texto.

Publicados en 1814 y 1824, los textos ponen en tela de juicio la problemática de la descolonización y nacionalización de México. Si antes durante la época colonial el cuerpo social dependía de la unión entre el Trono y el Altar, ahora nuevas estructuras gubernativas buscaban separar estas dos potestades. Si antes se pensaba que la religión garantizaba la moralidad privada y pública, ahora se confiaba en que nuevas instituciones seculares (como las escuelas laicas y el periodismo) podrían reemplazarla. Si México deseaba modernizarse según el modelo de países como Inglaterra, entonces tuvo que dejar atrás sus conexiones con el pasado español y permitir que reformas como la libertad de la imprenta y la tolerancia de cultos se implementaran. El debate en las Cortes de Cádiz estaba llevando a cabo estas discusiones en España²; pero la discusión en México, aunque sus intelectuales participaran en aquellas discusiones³, tuvo un carácter marcadamente distinto porque las cuestiones asociadas con «la Inquisición» estaban a las raíces de su pasado colonializado y un futuro independiente.

Los textos extienden los estudios existentes sobre la Inquisición española en la Península y en propiedades europeas y americanas. La mayor parte de ellos se concentran en la edad medieval y los siglos XVI y XVII, enfatizando la política del nuevo estado castellano, la persecución sufrida por los judíos, los judaizantes y los moriscos, y los ataques de ingleses y holandeses a este instrumento de control⁴. Se basan principalmente en los archivos del Santo Oficio y la evidencia de los procesos, muchas veces sin adentrarse en el pensamiento legal y moral que justificara o cuestionara la institución. Tienen a pasar por alto los siglos XVIII y XIX. De hecho, Henry Kamen expresa la opinión de muchos historiadores con respecto a este periodo tardío: Entonces «[t]he Inquisition was virtually inert»⁵, el juicio así anticipando su próxima desaparición. De esta manera se ha disminuido la importancia de la Inquisición en la supervisión de libros (y así en la formación de los ilustrados en España y en las Américas en aquella España borbónica), y casi se ha omitido discusión de su papel en las reformas constitucionales propuestas por las Cortes de Cádiz⁶.

² Enrique TIerno GALVÁN, ed. *Actas de las Cortes de Cádiz* (Madrid: Taurus, 1964); Ramón SOLÍS, *El Cádiz de las Cortes* (Madrid: Silex, 1987).

³ Nettie LEE BENSON, ed. *Mexico and the Spanish cortes, 1810-1822, Eight Essays* (Austin: University of Texas Press, 1966).

⁴ Por ejemplo, los estudios valiosos de Henry Charles Lea como *A History of the Inquisition of Spain* (New York, London: Macmillan, 1908, 4 vols.) y *The Inquisition in the Spanish Dependencies* (New York, London: Macmillan, 1908).

⁵ *The Spanish Inquisition, A History*. (New Haven: Yale University Press, 1997), p. xi.

⁶ Una importante excepción es el estudio de Stephen Haliczer, «Inquisition Myth and Inquisition History: The Abolition of the Holy Office and the Development of Spanish Political Ideology» en *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, ed. Angel Alcalá. (Boulder: Social Science Monographs, 1987), pp. 534-46.

Cualquier investigación de la Inquisición en México tiene que comenzar con la obra de José Toribio Medina⁷; ésta tiene la gran ventaja de reproducir documentos oficiales de los inquisidores, los procesados, los observadores, etc.⁸. Los estudios de Richard E. Greenleaf sobre la Inquisición mexicana en las postrimerías de la época colonial han tratado valiosamente el Siglo de las Luces, el movimiento masónico, y el protestantismo norteamericanos⁹. Sin embargo, los estudios suyos tienden a sugerir que la época estuviera caracterizada sólo por la oposición a la Inquisición y que tal oposición fuera la consecuencia de ideas importadas. Monelisa Lina Pérez Marchand ha hecho una enorme contribución al conocimiento de la Inquisición en el siglo XVIII, sacando datos concretos sobre los libros prohibidos y permitidos, y teorizando sobre la lectura en la época¹⁰. También Pablo González Casanova, en su enfoque en la sátira oral y escrita, del siglo XVIII, y los intentos de la Inquisición para controlarla, ha extendido este conocimiento¹¹. La colección de ensayos editada por Angel Alcalá, *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*¹², aunque propiamente un estudio de la Inquisición en España, es sugerente para México porque va más allá de la documentación de los pleitos para considerar la mentalidad del inquisidor y la del perseguido. El trabajo de Calogero Messina, *Sicilians Wanted the Inquisition*¹³, da a conocer actitudes en otra propiedad española en las últimas décadas del siglo XVIII; es útil para entender la extensión del conservadurismo en el imperio.

Partiendo de este repaso de los estudios ya hechos de la Inquisición en los siglos XVIII y XIX¹⁴, hay que señalar la investigación por hacer del trabajo de

⁷ *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* (México: Miguel Angel Porrúa [1905], 1987).

⁸ Véase también Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

⁹ *Inquisición y sociedad en el México colonial* (Madrid: José Porrúa Turanzas, 1985); «*Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies*» en *Cultural Encounters, the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Ed. Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz. (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 248-76.

¹⁰ *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México: a través de los papeles de la Inquisición* (México: El Colegio de México, 1945).

¹¹ *La literatura perseguida por la Inquisición* (México: Ed. Contenido [1958], 1992).

¹² (Boulder, Social Science Monographs, 1987). Publicado como *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (Barcelona: Ariel, 1984).

¹³ *Volevano l'Inquisizione*. Trad. Alexandra y Peter Dawson (Brooklyn, Ottawa: Legas, 1993).

¹⁴ Para un conocimiento de la Inquisición en México en los siglos XVIII y XIX, véase María Agueda Méndez, ed. *Catálogo de Textos Marginados Novohispanos-Inquisición: Siglos XVIII y XIX, Archivo General de la Nación (México)*. (México: El Colegio de México, UNAM, 1992).

Juan Antonio Llorente¹⁵. No se sabe cuándo su *Histoire critique de l' Inquisition d' Espagne*¹⁶ (París, 1818) llegara a México y cuánto su investigación histórica, la cual corroboró la experiencia suya, contribuyera al ya fuerte descontento mexicano. En 1826 se publicaron en México su *Disertación sobre el poder que los reyes españoles ejercieron hasta el siglo duodecimo*¹⁷ y su *Pequeño catecismo sobre la materia de concordatos*¹⁸; y aunque la Inquisición no es el asunto principal de estas obras, ellas abren cuestiones relativo a su lógica histórica. Es probable que algún reportaje de Llorente llegara a México antes de 1826 a través de Fray Servando Teresa de Mier, cuando éste volvió en 1822. Activo en asuntos liberales en Europa, Mier se había carteadado con el Abate Gregoire, obispo de Blois¹⁹, quien participó en la crítica pública de la Inquisición²⁰. Pero la recepción de las ideas de Llorente en México, por interesante que sea, tiene que quedarse afuera de los límites de este estudio, por un ser un tema demasiado vasto.

En este estudio yo me limito a considerar los dos textos, mencionados antes, como evidencia del interés de los mexicanos en la Inquisición en los años coincidentes con su independencia. Estos textos reflejan todo un *corpus* literario dedicado entonces a examinar la institución. Desde 1813, cuando la discusión española relativa al Tribunal llega a México, y sobre todo en adelante de 1820 cuando la libertad de imprenta permite la expresión de opiniones, la folletería mexicana está llena del tópico. Muchas publicaciones llegan desde España para ser vendidas o reimpressions en México. Por ejemplo, se encuentran en la Biblioteca Sutro, antiguo almacén del librero mexicano, Alejandro Val-

¹⁵ La mejor introducción a Llorente es la descripción de él que da Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 6 *Heterodoxia en el siglo XIX*, ed. Enrique Sánchez Reyes. (Santander: Aldus, CSIC ([1880-1] 1948), pp. 12-24.

¹⁶ 4 tomos (París: Treuttel et Würtz). La primera edición en español fue publicada en Madrid por la Imprenta del Censor en 1822 (10 vols.). Sin embargo, versiones preliminares de su historia habían salido en Madrid tan temprano como 1811 (por ejemplo, un discurso que leyó en la Real Academia de la Historia y fue impreso después).

¹⁷ Título completo: *Disertación sobre el poder que los reyes españoles ejercieron hasta el siglo duodecimo en la division de obispados, y otros puntos conexos de disciplina eclesiástica: Con un apéndice de escrituras en Que constan los hechos citados en la disertación* (Méjico: Impresa en Madrid, y reimpressa en la oficina del ciudadano Alejandro Valdés, 1826, 286 pp.).

¹⁸ *Pequeño catecismo ... escrito en francés por y traducido al español por José María Ramírez* (México: Mariano Galván Rivera, 1826, 71 pp.).

¹⁹ Cartas de Mier y del Abate Gregoire forman parte del apéndice a la obra publicada por Llorente. *Colección de las obras del Venerable Obispo de Chiapa, Don Bartolomé de las Casas*. 2 tomos (París: Casa de Rosa, 1822).

²⁰ En su *Histoire abrégée de l'inquisition d'Espagne* (París: Peyteix, 1824), Llorente, bajo el seudónimo Léonard Gallois, publica una carta del Abate Gregoire a D. Ramón-Joseph de Arce, «grand-inquisiteur général d'Espagne».

dés (más tarde, Abadiano)²¹, ocho folletos, publicados en Cádiz inmediatamente después de la promulgación de la constitución liberal. Por encontrarse en aquella librería, se supone que eran vendidos en México. De larga extensión (30-40 pp.), fechados 1813 y firmados «El filósofo rancio», atacan las reformas liberales de las Cortes. Otro folleto de la colección de la misma librería, un reporte de 1813 sin firmar, «Informe sobre el tribunal de la Inquisición, con el proyecto de decreto acerca de los tribunales protectores de la religión ... por la comisión de constitución» (69 pp.), impreso primero en Cádiz y reimpresso en México, también nace de la decisión de las Cortes para abolir la Inquisición y decretar la libertad de la imprenta.

A partir de 1820 cuando la libertad estaba en plena vigencia por todo el imperio español, los mexicanos comienzan a publicar en sus propios folletos opiniones en pro y en contra de la Inquisición. Se leen ataques en: «*La Inquisición se quitó pero sus usos quedaron*» (*El Observador*, J.V.), «*Código criminal de la Señora de la vela verde por el cual han sido juzgados cinco millones y trescientos mil individuos*» (sin firmar), «*Cuadro histórico y espantoso de la inquisición, que se publica en esta capital para la ilustración de aquellas personas que han ignorado lo que era aquel horrible déspota y cruel tribunal*» (sin firmar), «*Testamento y última voluntad de la Santa Inquisición*» (Un ministro de la misma). En 1822 sale «*O la Inquisición se pone, o la religión se acaba*» (a pesar del sentido del título, su autor, Manuel García Herreros, critica la Inquisición). También en 1822 «*El doliente*» publica «*Muerte y entierro de la inquisición de México para que pierdan sus amigos la esperanza de resucitarla*», y un autor anónimo publica «*La reforma de la Inquisición*». Los escritores en pro de la Inquisición tienden a sumergir el tema en discusiones generales de la religión, la vuelta a México de los jesuitas, la ingratitud de los liberales, y los privilegios del estado eclesiástico. En 1820 ocurre un intercambio importante, el cual quiero explorar más adelante en este estudio, entre José de San Bartolomé, uno de los autores escrutinados aquí, y José Joaquín Fernández de Lizardi, una figura ampliamente conocida por sus novelas. Este intercambio atestigua el fervor de la polémica.

I

El más temprano de los dos textos, publicado en 1814 por la casa editorial de Doña María Fernández de Jáuregui, aprueba la Inquisición. En la defensa se

²¹ Véase el *Catalogue of Mexican Pamphlets in the Sutro Collection, 1623-1888* (San Francisco: California State Library, Kraus Reprint, New York [1939-41] 1971). En *Independent Mexico: A Collection of Mexican Pamphlets in the Bodleian-Library*, eds. Colin Steele y Michael P. Costeloe (London: Mansell, 1973) en su estudio «A Brief Survey of Other Mexican Pamphlet Collections» (pp. 85-92), Steele compara la Sutro con otras colecciones.

lee un razonamiento poco considerado hoy en día. Como dice José Luis Romero en su estudio del pensamiento conservador latinoamericano en el siglo XIX, el pensamiento está caracterizado por ser oculto puesto que «[q]uienes lo sostenían parecían seguros de que expresaban el orden natural de las cosas»²². El texto de 1824 critica el Santo Oficio, y es la reimpresión de un tratado publicado primero en España en 1811. El impacto de este texto en moldear la opinión en contra de la Inquisición y causar que las Cortes decretaran su fin está bien conocido²³; pero se desconoce su recepción en México. Allí lo publicó una segunda vez la casa editorial, La Aguila, la cual tenía conexiones con la Francmasonería. La reimpresión interesa porque su lista de suscriptores al final da una idea de su público mexicano.

El texto de 1814, titulado «*El duelo de la Inquisición: ó Pesame que un filosofo rancio da á sus amados compatriotas los verdaderos españoles por la extincion de tan santo y utilissimo tribunal*», fue escrito por José de San Bartolomé, un carmelita descalzo y prior de aquella comunidad en la ciudad de México²⁴. La referencia en el título a «un filosofo rancio» tiene ecos del seudónimo usado por el dominico de Sevilla, Francisco Alvarado²⁵. Al parecer la obra de San Bartolomé fue publicada simultáneamente en España porque los catálogos describen una obra, con un título casi idéntico al de San Bartolomé («*El duelo de la Inquisición ó pésame que un filosofo rancio de la América septentrional*»), impresa en Madrid en 1814 por la editorial de Francisco Martínez Dávila²⁶.

²² José Luis ROMERO y Luis Alberto ROMERO (eds.): *Pensamiento conservador (1815-1898)* (Caracas: Biblioteca Ayacucho [1978], 1986), p. xii.

²³ Véase Haliczzer.

²⁴ En adición a esta obra, San Bartolomé publicó: «*El liberalismo y la rebelion confundidas [sic] por una tierna y delicada doncella. Sermon predicado el día 15 de mayo de 1816 en la profesion solemne de la R.L.M. de la Encarnacion*» (México: Impreso en la oficina de la calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, 1817, 4, 22 pp.); «*Respuesta del Autor del Duelo de la Inquisicion, al Pensador mejicano en su Papel del Conductor Electrico núm. 15, núm. 1. Nada, Sr. Pensador, es tan violento á la naturalidad y llaneza de mi genio ... por El teologo imparcial*» (Méjico: A. Valdés, 1820, 12 pp.); «*Respuesta del autor del Duelo de la Inquisicion, al Pensador mejicano, en su papel del Conductor Electrico núm. 15, núm. 2. En prueba de la mucha inconsecuencia del Pensador*» (Méjico: A. Valdés, 1820, 11 págs); «*Respuesta del Autor del Duelo de la Inquisicion, al Pensador Mexicano, en su papel del Conductor Electrico, núm. 15, núm 3. Pero por que esta este buen señor tan enojado con esa runfia de papeles? ... por El teologo imparcial*» (México: Alejandro Valdés, 1820, 12 pp.); «*Respuesta del Autor del Duelo de la Inquisicion, al Pensador Mexicano, en su papel del Conductor Electrico, núm. 15, núm. 4. Ultimamente para que sepa lo legal y rectísimo del santo tribunal ... por El teologo imparcial*» (México: Alejandro Valdés, 1820, 8 pp.)

²⁵ Menéndez Pelayo cubre esta discusión (pp. 91-98).

²⁶ Véase *La Inquisición, Exposición organizada por el Ministerio de Cultura* (Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, 1982),

La obra de San Bartolomé es una combinación de apología y lamento personal. El autor defiende la Inquisición con legalismos basados principalmente en principios filosóficos de esencias y la tradición, pero dota su exposición con el calor de la autobiografía. Insiste que escribió su obra para refutar dos papeles publicados en México en 1813, críticos del Santo Oficio²⁷. Escritos por Joaquín Lorenzo Villanueva y Antonio José Ruiz Padrón, delegados españoles a las Cortes²⁸ estos papeles llenos de juicios negativos, San Bartolomé mantiene, son repudiados en México. Las Cortes habían abolido la Inquisición en 1812 (aunque Napoleón cuando invadió España en 1808 e impuso su gobierno había decretado entonces su fin); sin embargo, la Inquisición continuó de hecho en muchas partes de España y el imperio hasta 1812. Entre 1812 y 1814 aunque en México oficialmente el Tribunal estaba prohibido y se importaban libremente materiales extranjeros, la expresión doméstica quedó restringida²⁹.

Sorprende, entonces, ver que tan pronto después de la vuelta de Fernando VII a España el 22 marzo de 1814, cuando éste puso fin a la libertad de la prensa y reinstuyó la Inquisición en España y sus colonias, San Bartolomé publicara su defensa. Su texto lleva los permisos de oficiales eclesiásticos y virreinales; fechados desde agosto hasta octubre, 1813, los permisos³⁰ —y la extensión y complejidad del texto— delatan el hecho de que San Bartolomé hubiera utilizado los meses de 1813 para preparar su argumentación y contactar preliminarmente a las autoridades. Angustiado por el liberalismo de las Cortes, él buscaría alivio en la expresión escrita de sus sentimientos. Se puede imaginarle en el acto de escribir, rodeado de «papeles... peligrosos y novelescos, preñados de doctrinas anti-cristianas». Cuando de repente él aprendiera que la libertad sancionada por las Cortes, la que «me calificara de turbulento,

p. 159. 38 Joaquín Pérez Villanueva en «La historiografía de la Inquisición española» (I, p. 14) parece considerarle un español (en *Historia de la Inquisición en España y América*, eds. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, 2 tomos. [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984]).

²⁷ «Dictamen de Villanueva, diputado en cortes por Valencia ... acerca de la segunda proposición preliminar del proyecto de decreto sobre los tribunales protectores de la religión, leído en las sesiones de 20 y 21 de Enero», Mexico, reimpreso en casa de Arizpe, 1813, 48 pp.; «Dictamen del Ruiz Padrón que se leyó en la sesión pública de 18 de enero (1813), sobre el tribunal de la Inquisición», Impreso en Cádiz y reimpreso en la oficina de Jauregui, 1813, 38 pp.

²⁸ TIERNO GALVÁN y SOLÍS, en sus respectivos estudios, dan el trasfondo para esta investigación.

²⁹ Véase Clarice NEAL, «Freedom of the Press in New Spain, 1810-1820», en *Mexico and the Spanish Cortes, 1810-1822, Eight Essays*, ed. Nettie Lee Benson (Austin: University of Texas Press, 1971), pp. 87-112.

³⁰ La dedicatoria del texto a la «Reyna de Los Angeles y Emperatriz del Universo, Maria Santísima Señora Nuestra, baxo su admirable advocacion del Monte Carmelo» está fechada el 24 noviembre, 1814.

inquieta y sedicioso» dejara de funcionar, estaría feliz de que su ortodoxia fuera ratificada.

Retóricamente, San Bartolomé parte de la imagen textual de su propia persona: «*español y sacerdote*»; sus lectores son «*sus amados compatriotas los verdaderos españoles*». Nacido en Castro (España), entró en el convento de los carmelitas descalzos en Puebla en 1779, y leyó la teología y la filosofía en los conventos y colegios de Toluca, San Angel, y San Joaquín. Así, transplantado a la Nueva España, sería fuerte su conciencia de ser parte de la Patria española. En su texto afirma su resistencia, en común con otros, a la infiltración en México del «*veneno francés*»; en las Américas ésta consistiría no en la ocupación del territorio por tropas francesas sino en la llegada allí de nuevas ideas revolucionarias y ilustradas. Por ser «*filósofo rancio*», de los «*españoles rancios y legítimos, fundidos en el cuño antiguo y no en el nuevo*», él insiste que sus lealtades son legítimas por ser viejas, y que su españolismo implica su catolicismo tradicional. Su identidad como sacerdote le permite adoptar la posición de la teología, superior a la de la filosofía de las nuevas voces. También le permite cuestionar la jurisdicción de las Cortes, las cuales estaban invadiendo el histórico terreno espiritual de la Iglesia para hablar de «*la libertad del hombre*» y autorizar la herejía bajo el arma política. Más tarde, en su intercambio con Fernández de Lizardi, San Bartolomé adopta el nombre de pluma, «*El Teólogo Imparcial*», así repitiendo su orgullo de ser teólogo y de superior conocimiento a los demás pensadores mexicanos.

Sin embargo, San Bartolomé no construye su defensa de la Inquisición para teólogos sino para lectores laicos de varios niveles de educación. Se acerca a ellos en términos humanos, casi físicos. Lamenta la muerte de la Inquisición como la pérdida de un ser querido. «La muerte» le permite personalizar el proceso histórico y da a entender hasta qué grado esta figuración politizada afectara el pensamiento de personas educadas (si no el discurso considerado adecuado por ellas para comunicar abstracciones al público)³¹. La metáfora subraya la emoción suya y la de sus simpatizantes, a quienes San Bartolomé caracteriza como familiares sobrevivientes. «El duelo» del título es elaborado en los títulos de los tres discursos integrantes del texto: «*[J]ustifica el sentimiento de los dolientes*», «*[R]esponde a las razones con que se les ha querido alucinar*», «*[L]os consuela con la esperanza, de que resuscitara*».

También los opositores a la Inquisición personificaban la institución pero con intenciones burlescas; en folletos suyos se leen referencias a «*la Señora de la Vela Verde*» (entendiendo que los jueces inquisitoriales usaban una cruz verde en la vestimenta). En cambio, se puede pensar que San Bartolomé se

³¹ «*La muerte*» y «*el duelo*» son dos términos discursivos que, como ya se han visto en los títulos de folletos mencionados, San Bartolomé difundió entre sus lectores y ellos repitieron.

valiera de la personificación seriamente para invitar a sus lectores, «*los verdaderos españoles*», a reunirse con él en una experiencia común frente a la muerte de un ser querido. Estarían tristes pero, católicos, ellos podrían esperar que el milagro de la resurrección de Jesucristo se repitiera y que la institución se resucitara.

La personificación refuerza su argumento de que hay «*una perfecta analogía entre el cuerpo físico y político*» (16). Así extendiendo esta lógica, lo encuentra justificable curar con la medicina al cuerpo enfermo. El «*moral cristiano de los Padres*» determina la salud o la enfermedad; y un sistema legal, el cual está respaldado por la autoridad eclesiástica (i.e., la Inquisición), tiene la obligación de alcanzar los remedios para los errores y los pecados (los cuales, San Bartolomé dice, son anexos «*a la humana condicion*» 16).

La herejía, según él, era un cáncer que afligía el cuerpo político en aquel momento. Tuvo que ser desarraigado para que España se curara. Descubre sus orígenes en el orgullo del individuo —el orgullo que le lleva a rechazar la autoridad. A comienzos del siglo XIX, el hereje ya no es el musulmán ni el judío sino el francmasón, el revolucionario quien causó la caída de la monarquía en Francia, o (aunque él no lo dice explícitamente) el insurgente mexicano.

Aunque la personificación del Santo Tribunal en el texto de San Bartolomé fuera común en el discurso de la época, es importante señalar que el modo de pensar satisfacía necesidades psicológicas suyas, y las de muchos otros mexicanos. *España* en la mente de aquellos súbditos coloniales no era una abstracción sino una realidad entendida en términos de la familia, una unión personal entre el Rey y sus hijos⁶ (66). Así el hecho de que San Bartolomé repita el término *compatriotas* puede ser un truco retórico, calculado para ganar la simpatía de sus lectores; pero igualmente podría brotar de su terror de que la Patria, la única unión social que él conocía, estuviera en peligro. En el caso específico de San Bartolomé, él, sintiendo profundamente su identidad española en una tierra lejana de la natal y defensivo por los cambios históricos que iban en la dirección del impersonalismo constitucional y la separación de México de la Patria, habría recordado el amparo emocional que la Iglesia, en unión con la tradición monárquica en España, le ofrecían. España, «*una república cristiana*» (16), no podría alterar su esencia sin que él, y otros muchos, se sintieran amenazados. Así se puede entender como preguntas filosóficas, pero también individuales, las que San Bartolomé pone a sus lectores:

«... en la religion cristiana, deben distinguirse las verdades de esencia, de las que son para su mayor decoro y lustre: pero entonces ¿como se verifica el catolicismo de que blasona la nacion? ¿como la sumision a la silla apostolica en que siempre se ha distinguido?— finalmente: ¿como se verifica lo que dice la comision, de que, la religion catolica es el medio mas eficaz, para asegurar aun la prosperidad temporal de los reynos?» (77)

Las figuras del Rey y del Papa están entrañablemente unidas en su imaginada Patria. En su sentido de la autoridad se confunden las dos potestades; no diferencia entre las verdades terrenales y espirituales. España, diferente de otras naciones supuestamente católicas (Alemania, Francia), no ha tolerado la práctica de otras sectas sino que ha usado «la corrección fraterna ó paterna» (46) de la Inquisición para asegurar la pureza de la fe en sus territorios.

Que el Rey de España y el Papa hayan cooperado tan estrechamente durante cuatro siglos San Bartolomé lo considera una prueba de la mano de Dios. En los primeros días de la Inquisición en España, él dice, San Fernando era tal amigo de ella que «con sus mismas reales manos ayudaba á atizar la hoguera en que se quemaban los hereges» (14). Sin embargo, asegura que los Papas recientes han actuado con moderación; han sido «heroicos ejemplos de paciencia y mansedumbre» (70). Los que acusan a la Inquisición de ser una institución puramente humana están equivocados. Ellos enseñan al vulgo que los Papas no son padres sino padrastros, los sacerdotes tiranos y señores (71).

En aquel momento tumultuoso, San Bartolomé, quien había sido educado a ser sumiso y obediente, se encuentra en la extraordinaria situación de retar la autoridad de las Cortes. Rodeado de revolución en México, no tiene más que sus propias convicciones («antiguallas», en los ojos de sus opositores)— para sostenerle; éstas le abren los ojos a la necesidad de desobedecer para obedecer una autoridad que él estimaba más alta. Comienza a cuestionar el patriotismo de algunos de sus compatriotas, quienes estaban tratando de transferir el poder espiritual del Papa al Rey; sospecha que la reciente decisión de las Cortes para eliminar la Inquisición en España se derivara de su actitud anti-romana. Reconociendo de esta manera divisiones en la familia española, se sentiría dolido, la acusación de compatriotas de que él fuera servil le hiriera. San Bartolomé no se refiere a la política del regalismo instituida por los reyes borbónicos, la cual les dio control sobre los nombramientos a puestos eclesiásticos en las Américas³². Esta usurpación de los poderes tradicionales del Papa por parte del rey español ofendió a muchos fieles en el siglo XVIII, y se supone que el cambio afectara también a San Bartolomé.

A un nivel, San Bartolomé reconoce la necesidad de reformas. Pero cita como modelo el Concilio de Trento donde voces disidentes siempre respetaban el poder del Papa. En cambio, dice que sus oponentes («anti-inquisicionales», como los llama) han eliminado el papel del Papa y del Tribunal en la regulación de la moral pública. Declara que la política sola nunca procuró reformas (58), que es peligroso separar la pena corporal de la espiritual (50). Bajo la capa de protestar la equidad de sus jueces, justifica la dureza de la Inquisición,

³² Para un estudio detallado, véase Richard Herr (*The Eighteenth Century Revolution in Spain* (Princeton: Princeton University Press [1958] 1978), Cap. 2, «Regalism and Jansenism in Spain», pp. 11-36.

diciendo que «[l]as excomuniones [que impone la Inquisición] son el ejercicio menos equivococo de la potestad espiritual, comprehenden á todo el mundo desde el Rey al cochero» (63).

Traza el liberalismo de las Cortes a las ideas de Napoleón y filósofos ilustrados. Dice que las Cortes se están olvidando de consideraciones religiosas y justicieras y sacrificando el bien de todos por la libertad individual:

«... por atender á la seguridad personal, se ha aventurado la de la república; por inclinarse á la misericordia, se ha desviado de la justicia, que es el fundamento de las virtudes, y la mas específica para los jueces; por salvar los derechos naturales, se han postergado los divinos y de la religion; siendo así que aquellos deben sacrificarse al mayor lustre de estos, y que socolor de bien y justicia, fomentan la causa de la carne y sangre.» (51)

Destrozando las estrategias verbales de sus oponentes, dice:

«... estan trabajando en la grande obra de destruir el trono y el altar, la religion y la monarquía, la revelacion y el dogma. Para esto han tomado por medios **la igualdad y libertad, la regeneracion y felicidad** de la patria, voces sin otro significado que el de la seduccion y destruccion, y con las quales han inferido de veinte años á esta parte todos los males que vemos» (24).

Según él, la Inquisición en aquel momento tenía tres clases de enemigos: los herejes y libertinos, los extranjeros que buscaban opacar la gloria de España, y «los mismos españoles, que tocados ya á la frances, ya á la diabólica, apenas hallan en la nacion cosa digna de aprecio, al paso que todo lo extranjero les entusiasma y arrebatá: solicitando por lo mismo en pago del patriotismo, de que le son deudores, ser numerados entre sus regeneradores» (30).

Entonces, en los escritos de San Bartolomé «la Inquisición» es un *locus* discursivo, un tema cargado de significado histórica, el cual señalaba el fin de una época y el comienzo de otra. La Inquisición connotaba para él la intervención de las Cortes de Cádiz en la jurisdicción eclesiástica y la imposición de su poder político en los obispos. Traía el mensaje de la nueva importancia del poder de la ley y de los legisladores, de cambios en la esencia de la Patria española. Pero el tópico habría hecho que los lectores de su texto pensaran también en la confusión que resultó en México cuando el cura insurgente, Miguel Hidalgo, fue excomulgado, una sentencia por medio de la cual la Iglesia cooperó con las autoridades políticas, no concediéndole privilegio eclesiástico y castigando su sedición con una pena espiritual³³.

³³ Véase Luis GONZÁLEZ OBREGÓN, intro. *Los procesos militar e inquisitorial del Padre Hidalgo* (México: Librería Navarro, Ediciones Fuente Cultural, 1953).

Encuadernado con el texto de San Bartolomé es *«Apología del Santo Tribunal de la Inquisición en la memorable historia del Ilustrísimo Señor D. Fr. Bartolomé Carranza, Arzobispo de Toledo, Primada de las Españas, del Sagrado Orden de Santo Domingo, Natural de Miranda en el Reyno de Navarra»*. Dice en la portada que Carranza *«[m]urió en Roma el año de 1576 de 73 años de edad, á los diez y ocho días de puesto en libertad de su larga prision»*. Esta sección tiene la paginación separada de la obra anterior; consta de 46 páginas.

San Bartolomé dice que descubrió la vida de Carranza, publicada en Madrid por Valladares en 1788, después de terminar el trabajo suyo en que abordó el caso de Carranza (90-5). Aunque en general San Bartolomé sitúa su argumentación en su propio momento histórico, el ejemplo de la persecución de Carranza, encarcelado por su extrema dedicación a la Inquisición en el siglo XVI, le sirve doblemente. Primero, en los cambios de la Reforma y la Contrarreforma, la adhesión de Carranza a la fe, incluso a pesar de la enemistad de Felipe II, acusa tensiones contemporáneas. Cuando Europa estaba enfrentada con los grandes heresiarcas como Lutero y los protestantes ingleses, la Inquisición tuvo que luchar no sólo contra ellos sino también contra la política interior. Carranza, asiduo luchador en Inglaterra contra los protestantes, fue denunciado *«no por hombres vulgares, sino por insignes y excelentes teólogos»* (93). Segundo, la espiritualidad de Carranza, evidenciada en las palabras de su testamento que cita San Bartolomé, muestra la pureza de la fe de los administradores de la Inquisición. Según San Bartolomé, los *«anti-inquisicionales»* actuales como Ruíz Padrón, quienes han tratado de usar el caso de Carranza para probar la injusticia y el furor de la Inquisición, se equivocan en su énfasis en la tortura y otros rigores del Tribunal. Ellos han preferido cerrarse los ojos a que históricamente la Inquisición tuviera que adoptar una defensa dura para protegerse contra sus enemigos.

Protestando la rectitud de la Inquisición en México, San Bartolomé dice: *«Yo cuento mis años en estas tierras, y aunque he sabido de muchas [competencias de toda especie con que los ... papeles agravan su conducta], entre Obispos y Audiencias, Virreyes y Religiones, Provisores y justicias reales, no me acuerdo haber oído alguna con el tribunal»* (100). Aún insiste, oponiendo las acusaciones de Villanueva y Ruiz Padrón con respecto a las Inquisiciones de España, que la de México siempre ha trabajado bien y nunca ha permitido que fuerzas políticas usurparan su jurisdicción (105). Dice: *«descanse su Señoría y duerma con tranquilidad, que en el caso presente ... la de Mexico ha mostrado su zelo, vigor y fortaleza en la actual insurreccion»*.

Carranza es sólo un nombre en una lista que da San Bartolomé de personas históricamente perseguidas por la Inquisición. Otro es Fr. Luis de León, y San Bartolomé dice que es extraño que este literato *«se numere entre los inocentes, quando sus mismos defensores asientan, traduxo sin licencia el libro de los cantares, delito el mas grave en su línea y de la jurisdiccion de la Inquisicion»* (88). La crítica de Fray Luis que San Bartolomé expresa, un poeta recién

aclamado por el *Parnaso español*, muestra su preocupación por los peligros ocasionados por la libertad de la palabra, su miedo de que personas no educadas siguieran el ejemplo de Fray Luis, leyendo por sí mismas la Biblia (y otros textos sagrados) y decidiendo por su propia cuenta su sentido.

En 1820 San Bartolomé repite mucho de lo que elaboró en «*El duelo de la Inquisición*» en cuatro «*respuestas*» a los ataques a él que Lizardi lanzó en su periódico, *El Conductor Eléctrico*. Allí Lizardi pronuncia: «la obra del *Duelo* es una obra de fanatismo, que abunda en despropósitos y equivocaciones, que fue generalmente despreciada y lo será siempre que se lea»; incluso Lizardi reimprime en su periódico el discurso de Ruiz Padrón, el cual San Bartolomé había atacado en *El duelo*. Mi intención aquí no es trazar los puntos de desacuerdo entre los dos sino mostrar cómo Lizardi, un lector perceptivo, juzgó la obra de San Bartolomé y registró su recepción por otros. En su número 15 de *El Conductor*, «*Para un doliente de la Inquisición y afecto de la obra del duelo*», Lizardi repasa las varias reacciones. Un folleto «*Aviso amistoso*» censuró «*el gran libro*» (el sarcasmo es de Lizardi); otros, «*El Duelo de la Inquisición vindicado*» y «*Un doliente de la Inquisición y afecto de la obra del Duelo*», lo defendieron. Obviamente, San Bartolomé se había convertido en el portavoz del Santo Oficio, y la publicación de *El duelo* en una contienda literaria, la inspiración para que muchos escritores se atrevieran a expresar su simpatía o su antipatía. Lizardi provee documentación interesante, reportando que San Bartolomé no se costeó la impresión de *El duelo* y que regaló más copias que vendió; prácticamente toda la tirada se quedó en el almacén de la librería³⁴.

En cambio, San Bartolomé protesta que él tiene dos cartas que le han elogiado e, incluso, se ufana de que *El duelo* fuera reimpresso dos veces «*en esta corte*». Pero parece que Lizardi, el escritor más popular, le ha picado porque se dirige a él:

«V. es un mozo robusto y bien acondicionado, en quien la sangre está hirviendo para obrar con rapidez; las potencias vivaces y espeditas para comprender; los apetitos fuertes para emprender con energía; yo, pobre de mí, viejo, cansado, y enfermo... V. está autorizado para pensar á diestro y á siniestro, por mayor y por menor, pues de algo le— ha de servir el altisonante título de Pensador público, político y patriótico de Méjico...»

Las actitudes expresadas por San Bartolomé sugieren el siguiente perfil psicológico e ideológico: maduro frente a la juventud revoltosa, profesional

³⁴ También en un folleto «*Rociada de el Pensador a sus débiles rivales*» (Puebla: Oficina del Gobierno, 1820), Lizardi se ocupa de San Bartolomé y de «*su grande obra del Duelo de la Inquisición*». Obras, Folletos (1811-1820). Vol. 10. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias, Presentación María Rosa Palazón Mayoral (México: UNAM, 1981), págs. 313-30.

frente a la multitud de escritores sin título universitario, religioso frente a las voces laicas, imperialista frente al creciente nacionalismo, papista frente a tendencias regalistas. En fin, San Bartolomé, en sus convicciones conservadoras y pro-españolas, puede ser considerado representativo de un sector de la población mexicana, el cual sería importante en el periodo poscolonial.

II

El texto de 1824 ataca la Inquisición. Considerando el plan de la institución y detallando la conducta de sus ministros a lo largo de los siglos, el autor se vale de documentos históricos (muchos incorporados íntegros)³⁵, los cuales tardó tres meses en sintetizar. Titulado «*La Inquisición sin máscara, o disertación en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal y la necesidad de que se suprima*», el tratado fue escrito por el español Antonio Puigblanch³⁶. Puigblanch, diputado de Cataluña a las Cortes, fue influyente en que las Cortes decretaran el fin de la Inquisición en la Constitución de 1812³⁷.

Igual que San Bartolomé, Puigblanch comienza afirmando la necesidad de que la religión sea «*el primer cimiento de toda constitución civil*» (3). Pero él sostiene que la Inquisición no es la medida apropiada para proteger la religión; escribe que bajo el nombre de la religión los pontífices y los emperadores han introducido el despotismo. Así él ambiciona «*destruir la Inquisición por sus cimientos*» (Prólogo).

Su estudio, una compilación de testimonios individualizados, es largo. Por lo tanto, aquí se da un resumen abreviado de los puntos relevantes a sus lectores mexicanos en 1824, unos años después de su independencia cuando la nación estaba decidiendo cuánto guardar y cuánto descartar de su herencia colonial. Para mostrar los efectos perjudiciales de la institución, Puigblanch utiliza evidencia sacada de la historia de España y de otros países donde funcionaba la Inquisición desde que se fundó a fines del siglo XII. En España, él escribe, el año 1492, cuando se introdujo la Inquisición en todo el reino, fue un

³⁵ En 61 páginas de las 222 del texto, el autor provee 355 notas en donde documenta sus fuentes. Dice también: «*En esta edición se han omitido los textos hebreos y griegos que se hallan en el original, por falta de caracteres de esta clase de escrituras en las imprentas de esta capital [México]; pero han quedado los huecos correspondientes para que pueda llenarlos el que gustare*».

³⁶ Menéndez Pelayo dice (p. 94) que Puigblanch publicó la obra en 1811 en 16 cuadernos bajo el seudónimo Natanael Jomtob. Hay una traducción al inglés: *The Inquisition Unmasked* (London: Baldwin, Cradock and Joy, 1816).

³⁷ Menéndez Pelayo, aunque detesta la crítica de Puigblanch de la Iglesia y de la Inquisición, encuentra mucho para admirar en el estudio (pp. 94-5).

momento importante³⁸. Cuando en aquel año fueron expulsados los judíos y los musulmanes no sólo perdió el país aquellas dos poblaciones productivas sino que también se dio un golpe a la religión misma. El espíritu esencial del cristianismo –la mansedumbre y suavidad que predicaba– fue herido por el rigor de los métodos iniciados entonces por la Inquisición; Cristo, Puigblanch insiste, quiere «[h]ijos ... no esclavos» (7). La verdad «no necesita de extraño apoyo para sostenerse» (19).

A partir de 1492 el cristianismo, oficialmente auspiciado por el estado, comenzó a fomentar el odio al perseguir a sus enemigos, a quienes llamaba «hereges». Cuando el estado confiscó los bienes de «gente acaudalada», principalmente los judíos, se dio «la señal de saqueo» al rey y al clero (141). En varias ciudades y pueblos de España, edificios «de tanta antigüedad, y de construcción tan rara, que por sí solos bastaban a infundir respeto» se convirtieron en cárceles de la Inquisición (40). Persiguiendo como «error» las creencias del pueblo en brujos y hechiceros, el Tribunal así concedió cierta credibilidad a la ignorancia popular; Puigblanch dice que «este es el error con que más ha embrutecido al pueblo» (85). Describe el efecto en el pueblo de presenciar los castigos inquisitoriales como «un cierto estupor, delirio, o furor entusiástico mezclado de terror, que trastornando su imaginación, le representaba raros portentos y horribles espectros» (105). Afirma que en el día de hoy, de «nuestra ilustración presente» (86), esta práctica no desengaña al pueblo sino que canoniza «a sabiendas un error que por mil títulos estaba obligado [el Tribunal] a condenar» (87). En Cataluña, este delegado reporta, el efecto de la Inquisición ha sido aun más grave. Unos 300 años antes de su establecimiento en Castilla, en el siglo XIII, el Tribunal se introdujo en aquella región, previamente un centro de actividad intelectual y literaria por comerciar con las ciudades del Mar Mediterráneo y por ser el puerto por medio del cual estas ideas entraron en la península; ahora Cataluña está culturalmente atrasada (Nota 227, 41).

Puigblanch precisa los procedimientos que sufría cada reo: primero la denuncia, entonces la pesquisa, la encarcelación (que regularmente incluía la tortura), la confesión, luego tal vez el auto de fe. Cita la discusión de Cesare Beccaria relativo a la gravedad del delito y la adecuación de la pena: «... una irreverencia al Ser supremo debería castigarse con mayor rigor, que el asesinato del primer magistrado de la nación» (45-6); así, Puigblanch separa la autoridad espiritual de la temporal, a la vez pareciendo sugerir la contemporaneidad de ataques al monarquismo en Europa. Dice que la pena de muerte, que la Inquisición pronuncia con mucha frecuencia, es una sentencia demasiado severa para un error espiritual; no es la manera apropiada para persuadir a un alma a arrepentirse y abrazar la verdad.

³⁸ Aquí Puigblanch se equivoca. Kamen da como la fecha, el 27 de septiembre, 1480.

Puigblanch repasa la historia de la Inquisición fuera de España, esta internacionalización así permitiendo una visión más amplia de sus efectos y una crítica de Roma. En Europa y el mundo mediterráneo los Papas ambiciosos eran libres para extender sus intereses. Por consiguiente, la Iglesia Romana fue separada de la Iglesia Griega; Inglaterra, Alemania, y todo el norte de Europa se perdieron al protestantismo. Refutando a los que arguyen que en países donde la Inquisición prohibía sectas rivales, así que supuestamente las guerras religiosas se eliminaran y reinara la paz, Puigblanch asevera que allí muchas veces la población se sublevaba, levantada por la actitud mandatoria de la Inquisición, proclamaciones de infalibilidad, y ejemplos de violencia y crueldad.

Documenta la resistencia generalizada de los pueblos y de la clase gobernante a los esfuerzos de los reyes españoles para introducir el Tribunal: dentro de España (Valencia, Zaragoza, Granada, Mallorca) y fuera (Roma, Parma, Milán, Nápoles, Flandes). Todos en aquellos territorios consideraron el Tribunal «insufrible» y se rebelaron o huyeron. Dice que por su éxito en imponer la Inquisición en las Américas en el siglo XVI, España se empeñó en establecerla por toda la Península y en sus propiedades en Europa (25).

En este contexto, entonces, Puigblanch considera la Inquisición en México. Basándose en los documentos para dos autos celebrados allí en 1549 y en 1659, él describe cómo los acusados blasfemaron frente a la tortura de las llamas y prefirieron buscar su propia muerte antes de ser quemados (104). En otro auto de 1659 descubre que los jueces inquisitoriales, bajo la convicción de que eran infalibles, no toleraron la oposición. Considerando los jueces que sus opositores eran «hereges» y deseando imponer su *verdad*, «[d]os miserables ... murieron abrasados» (84). Como ejemplo de una de las «multiplicadas quejas sobre las rapiñas de la Inquisición» Puigblanch narra todavía otra historia de un auto de fe en México en 1659 «en virtud del cual fueron vendidos para servir en un obraje» tres reos (141); así el Tribunal cooperaba con la esclavitud (esta condena habría sido severa a principios del siglo XIX cuando se discutía la abolición del trato). Puigblanch presenta largamente las críticas del obispo de Puebla, Juan de Palafox, en contra de los jesuitas quienes, escribe textualmente Palafox, se valían de la Inquisición para presentar las censuras de los conservadores «como si ... fueran artículos de fe» (126). Palafox, y se entiende Puigblanch, critica a los jesuitas, diciendo que en su alianza estrecha con los pontífices destruyeron la estructura episcopal (78, 125 sig., 135, 143). Él pregunta si en la manera en que los sacerdotes indios en el antiguo México ofrecían a sus dioses el sacrificio de los corazones de sus víctimas «no se asemejan a ... nuestros inquisidores» (21). Pero, aunque Puigblanch detalla estos casos de la Inquisición en México, la experiencia americana no es su enfoque principal.

En su relato de la historia de la Inquisición se lee el esfuerzo de un historiador moderno, el que está usando su indagación no para elogiar sino para socavar versiones oficiales y llegar a entender la decadencia actual de España.

Para él la decadencia reside sobre todo en el clima psíquico y moral de sus habitantes, en las condiciones que restringen la libertad de sus pensadores y escritores. Para descubrir los principios del deterioro vuelve a 1492 y las consecuencias para la cultura española, menos visibles, de decretar un estado católico. Cuando entonces la Inquisición comenzó a insistir en la ortodoxia, dice Puigblanch, se eliminaron de la memoria nacional las contribuciones culturales de los judíos (por ejemplo, el trabajo de la academia judía de Córdoba en el siglo XI, 81). Así muchos de los progresos de la historia de la literatura y de las ciencias en España se perdieron. Se paró un interés en lenguas orientales y en la filología, medios de conocer el tesoro de la antigüedad y un ejemplo de erudición envidiado en otros países. A causa de la prohibición en contra del estudio del Antiguo Testamento algunos aspectos del Nuevo Testamento pasaron a ser ininteligibles. Su conclusión: «Esta ley [de la expatriación de gentes no católicas y la expurgación de textos no católicos] que el egoísmo de una clase sobradamente acariciada de los reyes dictó, para sostener en cambio su despotismo, ha sido para nuestra literatura un golpe fatal» (82).

Esta énfasis que Puigblanch da a la historia de los judíos españoles para explicar la deformación del estado español moderno es importante. Es significativo que ocurra dentro de un ataque a la Inquisición y no en una recopilación de la historia de España por sí. Aunque algunos de los historiadores jesuitas expulsados de España en 1767 estaban recuperando la importancia de Islam y una visión comparada de historias mundiales³⁹, por la mayor parte las historias escritas dentro de España a fines del siglo XVIII (o publicadas entonces) enseñaban un plan de eventos oficialmente católico⁴⁰. Puigblanch, enfocándose en pueblos excluidos de estas historias, recupera algo de la España originaria. Encuentra en el hecho de que los conversos y los moriscos, muchos de los cuales lucharon para Carlos V en contra de los comuneros, fueran tratados con gran severidad por la Inquisición, precedentes para injusticias oficiales más tarde. En el caso de los hebreos y musulmanes quienes se emigraron, dice que ellos se escaparon de las durezas de la Inquisición pero guardaron con orgullo en los países adonde huyeron su identidad española. Anhelando su patria española y celosamente manteniendo su lengua y sus costumbres en su diáspora, ellos crearon Españas alternativas. Muchos judíos, insiste Puigblanch, han pensado en España, su patria desde el tiempo del imperio romano, como otra Palestina, su «propio suelo natal» (107).

San Bartolomé equivale la nación española al catolicismo. Pero Puigblanch, quien incorpora en su estudio de la historia de España la Edad Media y reconoce las contribuciones de varias razas y religiones al país, entiende que

³⁹ Por ejemplo, las historias de Lorenzo Hervás y Panduro y de Juan Andrés, discutidas en *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* de Miguel Batllori (Madrid: Gredos, 1966).

⁴⁰ Por ejemplo, *La historia de la conquista de Nueva España* de Antonio de Solís.

España históricamente no ha sido exclusivamente católica y que el futuro de la vida intelectual del país exige la diversidad y tolerancia de ideas contradictorias. La noción de una España oficialmente católica, entonces, es céntrica a los dos escritores. San Bartolomé prefiere hablar de desviaciones a este ideal como *la herejía*, Puigblanch en términos de realidades producidas por la tiranía de la Inquisición como el destino de *los judíos*. Ni uno ni el otro puede escaparse de un patriotismo desconectado de la fe.

En la quinta de sus siete reflexiones, Puigblanch mide los progresos de España contra los de otros países europeos. Aunque reconoce que la Inquisición europea persiguió a Galileo Galilei, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, John Locke, Etienne Condillac, el Barón de Montesquieu, Beccaria, Adam Smith, y William Robertson —así retrasando el desarrollo de las ciencias modernas allí—, dice que España sufrió más las consecuencias de su Inquisición. Enumera los nombres de Bartolomé Carranza, Melchor de Macanaz, Fray Luis de León, Benito Arias Montano, y figuras de las universidades de Salamanca y Alcalá. Pero su condena, en vez de limitarse a casos específicos, o aun al funcionamiento de la Inquisición en las personas de jueces eclesiásticos, abarca la acumulación de años de sus efectos. La repudiación de parte del pasado nacional, la sustitución por dogma de intereses creados, la intolerancia de ideas potencialmente subversivas bajo el lema de una ortodoxia celosa y así la inculcación de *error* intelectual y moral, todo ha producido un clima en que es silenciado cualquier cuestionamiento y son prohibidos libros provocativos de debate.

Puigblanch termina su tratado con un compromiso sorprendente: Arguye que se conserve en España la prohibición de libros pero que la responsabilidad por controlar la impresión de libros en el reino y la importación de libros extranjeros pertenezca a la potestad civil (Nota 349, 60). Esta nueva «*autoridad pacífica y cuyo gobierno es caritativo y paternal*» (154) estará constituida de personas nombradas por el rey (con la aprobación de las Cortes); los obispos sólo podrán «*elevantar al trono las razones por las cuales juzguen que deba hacerse la prohibición*» (155). Esta reforma de las leyes para la impresión y la importación de libros, la cual separa los poderes eclesiástico y civil, se debe acompañar por la reforma del clero. Así, aunque arguye por la eliminación de la Inquisición, concede la necesidad de restricciones en la escritura y lectura de libros. Aún más: justifica la actividad literaria, no en términos de permitir la especulación filosófica o los vuelos imaginativos, sino en pragmáticos términos económicos. Escribe que debe existir la libertad de imprenta «*por tratarse de un ramo de industria nacional y de comercio activo y pasivo*» (155).

III

La lista de 102 suscritores mexicanos a «*La Inquisición sin máscara*» incluye al obispo de Puebla, y a Valentín Gómez Farías, Francisco Sánchez de

Tagle, Jacobo de Villaurrutia. Identificados como diputados del Congreso Constituyente son José María B Herrera y Pedro Martínez de Castro; como militares, Francisco de las Piedras, José Figueroa, Juan Pablo Anaya, Juan de Orbe-gos. Varios llevan el título de «doctor» o «licenciado». Algunos nombres reciben más de un ejemplar.

Se puede conjeturar varias reacciones a la argumentación de Puigblanch en el México de 1824. Primero, es la relevancia de su enfoque, la Inquisición, a las discusiones para eliminar el Tribunal en México y establecer por medio de la Constitución de 1824 la libertad de imprenta⁴¹. Su denuncia de la Inquisición coincidiría con la crítica de muchos liberales. Por ejemplo, ya en 1823 en un papel volante, «*Los frayles convencidos de republicanismo, ó dialogo entre un frayle y un secular republicano*» (firmado por «*El Avecucho*»), un fraile expresa el miedo de muchos: «La religión va á perecer, ya la heregia asoma la cabeza». Pero el otro, el republicano, le pregunta socarronamente: «¿Y por dónde viene la *HEREGIA*, padre? ¿Por qué garita entra? Iremos á conocer esa persona de quienes todos hablan y ninguno la ha visto entre nosotros». Y sigue, reprochando al fraile y ridiculizando su educación: «¿De qué le sirve haber estudiado doce años, y alambicandose los sesos con los tratados de *ANGELIS, DE VISIONE, DE PREDESTINATIONE*, etc., si no sabe bajo el gobierno en que vive?»⁴². Esto alude a que, sin darse cuenta de ello, el fraile ya vive bajo la constitución de su Orden en una especie de gobierno republicano. Así, en el folleto, el miedo de muchos de que una república traiga la herejía y que la religión perezca en México es confesado, pero también satirizado.

El ataque de Puigblanch a los jesuitas también habría agradado a muchos liberales. Pero, ganando la aprobación de conservadores es el hecho de que su crítica se expresara bajo la cobertura de respeto por la religión. Sin embargo, se nota que este entusiasmo por la religión no estaba fundado como el fervor de los teólogos del siglo XVI en la certidumbre de la verdad del catolicismo y del valor superior de la cultura europea. Más bien estaba arraigado en su reconocimiento de la utilidad de la religión en hacer funcionar una sociedad; la religión, Puigblanch escribió, sirve como un estímulo, haciendo que el ciudadano cumpla con la ley, y como un freno, impidiendo que se desborden sus pasiones.

Esta modernización del papel de la Iglesia y su custodia de la religión podría haber funcionado para reconciliar a facciones diversas en la sociedad mexicana. La insistencia de Puigblanch en que el ateísmo era sinónimo con el egoísmo podría haber disuadido a algunos mexicanos a que dejaran por com-

⁴¹ Véase Jaime E. RODRÍGUEZ O., «*The Constitution of 1824 and the Formation of the Mexican State*», en *The Origins of Mexican National Politics, 1808-1847*. Ed. Jaime E. Rodríguez O. (Wilmington: SL Books, 1997), pp. 65-84.

⁴² Se encuentra el texto de este folleto en el *Catálogo* de la Biblioteca Sutro, pp. 391-96.

pleto su fe católica en su acogida de las nuevas ideas capitalistas de la Inglaterra protestante. La vuelta de Puigblanch a la esencia del cristianismo –un espíritu de caridad y tolerancia– igualmente afirmaría la necesidad de la religión católica. Pero, tomada de otra manera, justificaría las creencias religiosas de sectas alternativas, como el protestantismo y la Francmasonería; estas definiciones de la religión se leerían en los escritos de Fernández de Lizardi.

Segundo, la discusión de Puigblanch de las raíces racial y religiosamente mixtas de España habría interesado a mexicanos, preocupados por su propia diversidad. Su visión crítica de la historia de España, en que la Inquisición sirviera los intereses de los reyes y Papas codiciosos, coincidiría con un espíritu de resentimiento anti-colonialista en México. La posibilidad, implícita en su texto, de idear un gobierno nuevo –lo cual sugería las filosofías ilustradas con sus mensajes de gobiernos utópicos, soberanía popular y humanismo– reforzaría el sentido de muchos mexicanos que México debiera abandonar la rigidez religiosa del Plan de Iguala y aceptar la libertad de cultos en la formación de una república.

Pero parece que incluso Puigblanch estaba confundido con respecto al papel de la religión en su sociedad preferida. A la vez que criticó la Inquisición por sus durezas reconoció que la religión era «*el primer cimiento de toda constitucion civil*». En 1820 Llorente también propuso «*une constitution religieuse*» para una nación libre e independiente⁴³. Entre 1821 y 1824 «*la secularización de las creencias*»⁴⁴ provocó gran debate en México; y aunque finalmente los mexicanos decidieron por proclamar el catolicismo la religión oficial en la Constitución de 1824, y así optaron por la intolerancia, la resolución de su debate mostró su dependencia continuada en la Iglesia para preservar la moralidad, su hábito de pensar que el gobierno debiera decretar y moderar la fe. México no pudo imitar su vecino al norte en la adopción de una constitución que separara la política de la fe.

Recien reimpresso (1815) en Madrid, el *Fuero Juzgo*, el código de la legislación hispano-gótica, repite las restricciones en los judíos, adoptadas en Castilla en el siglo XIII (la discusión ocupa todo el Título XII de los doce títulos)⁴⁵. Así se entiende que todavía actitudes raciales y religiosas se invocaban en

⁴³ «Projet d'une constitution religieuse, considérée comme faisant partie de la constitution civile d'une nation libre indépendante, écrit par un Américain. Publié avec un préface, par Dom Jean-Antoine Llorente» (París: L.E. Herhan, 1820, 162 pp.). El National Union Catalogue y el del British Museum dicen que «Un Américain» es Llorente.

⁴⁴ La frase viene de Gustavo Santillán, «*La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México 41 (1821-1827)*», en *Estado iglesia y sociedad en México, Siglo XIX*, eds. Álvaro Matute, Evelia Trejo, y Brian Connaughton (México: Porrúa / UNAM, 1995), pp. 175-98.

⁴⁵ *Fuero Juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices* (Madrid: Real Academia Española, Ibarra, impresor de Cámara de SM, 1815).

España para definir la identidad nacional, para fortalecer el papel del monarca y determinar los límites para actuar y pensar de sus súbditos. Y, aunque Manuel de Lardizábal en un ensayo preliminar a esta traducción al castellano del *Fuero* declara que el comité de la Academia Española, el cual preparó el texto, quería ofrecer a lectores contemporáneos un ejemplo de los progresos lingüísticos del «romance castellano» desde el siglo XIII, sin desear comentar las ideas jurídicas del texto, se puede sospechar que la vuelta de Fernando VII a España en 1814, así devolviendo el país a un monarquismo absoluto, favoreciera la publicación de tales ideas visiblemente retrógradas y anacrónicas.

Las muchas referencias a *los judíos* en el análisis de Puigblanch connotaban la problemática de España de mantener una identidad nacional homogénea, y una cultura cerrada. Libre de España, México también se enfrentaba con la problemática de definir su identidad nacional. Irónicamente, el retrato que Puigblanch pinta de otras Españas alternativas, las llevadas por los hebreos dispersos por el mundo –no católicas aunque igualmente *españolas*– podría haber dado a los mexicanos un modelo para su propia evolución, lejos de la España peninsular.

Los textos de San Bartolomé y Puigblanch, enfocados en la Inquisición, recibieron su respectiva acogida; una hojeada de periódicos y folletos de la época sugiere cómo los mexicanos eran influenciados por los dos⁴⁶. Hoy la terminología de «conservador» y «liberal» ha tendido a dominar mucho análisis de los años en México inmediatamente después de la Guerra de Independencia. Como se ve en este estudio, estas categorías falsamente esconden la importancia del papel que hizo la religión en la discusión de la época, y dan a entender una dicotomía solamente política. Este estudio, entonces, es un esfuerzo para historiar aquel pensamiento, para refinar estas categorías. Aunque más tarde en el siglo XIX los liberales mexicanos adoptaran actitudes absolutas, las cuales denegaban el papel oficial de la fe, se puede ver que en las primeras décadas del siglo la cuestión no estaba tan resuelta.

⁴⁶ Para estudios más recientes, véanse los trabajos de Torcuato S. DiTella (*National Popular Politics in Early Independent Mexico, 1820-1847* [Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996]); Rafael Rojas («Una maldición silenciada. El panfleto político en el México independiente», *Historia Mexicana* XLVII [181], 1997, julio-sept., pp.35-67); Will Fowler (*Mexico in the Age of Proposals, 1821-1853* [Westport: Greenwood Press, 1998]). Sin embargo, hay otros materiales, publicados antes, que son imprescindibles para conocer a los escritores, su polémica, y adónde ir en los archivos: Los catálogos (por ejemplo, el de la Sutro), los 14 tomos de las *Obras* de Lizardi, y los folletos políticos de Pablo Villavicencio, edición compilada por James C. McKegney (*The Political Pamphlets of Pablo Villavicencio «El Payo del Rosario» (1822-1830)* 3 vols. (Amsterdam: Rodopi N.V., 1975).