

## **Libertad e igualdad cristianas. La alternativa anti-liberal, 1808-1824**

Alfredo Ávila  
Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM  
Presentado en el Seminario de Historia Intelectual  
El Colegio de México  
2005

Bernardo del Espíritu Santo, obispo de Sonora, se negó a jurar en octubre de 1824 la recién elaborada Constitución. No sería la última vez en nuestra historia que un príncipe de la Iglesia rechazara obedecer un documento de ese tipo. Los más célebres casos se presentaron tras la promulgación de las cartas de 1857 y de 1917. A diferencia de la jerarquía eclesiástica posterior, fray Bernardo no criticaba los ataques hechos a las propiedades o fuero eclesiásticos, algo que ni siquiera había pasado por la cabeza de los constituyentes. El motivo del viejo fraile carmelita era más simple: los documentos que constituían a la Federación mexicana sancionaban la soberanía del pueblo, proposición pecaminosa y herética, usurpadora de la potestad divina e inicio de numerosos males. Desde su punto de vista, el nuevo edificio se construía sobre una base falsa, pues contradecía numerosos pasajes bíblicos, verdaderos por ser revelados, que fundaban la autoridad en la voluntad divina y obligaban a todas las sociedades y todos los hombres. Los gobernantes sólo administraban lo que a Dios pertenecía. Ya resultaba grave la soberbia de magistrados y príncipes al disputar la supremacía del Altísimo, pero todavía lo era más que la soberanía quisiera entregarse a “la nación, [a] la plebe, [a] los que nacieron en la ínfima condición.”<sup>1</sup>

Verdadero superviviente del antiguo régimen, fray Bernardo fue objeto de la condena de todos los publicistas, en especial de los radicales. Sin embargo, nadie se propuso discutir con él. Sus argumentos pertenecían a una época

<sup>1</sup> Espíritu Santo, 1824. Agradezco la cuidadosa lectura y los comentarios de Roberto Breña y de los colaboradores de este libro, en especial de Erika Pani. Este trabajo es parte de mi proyecto de investigación Facciones, partidos y otras calamidades. México 1808-1812 que he llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

diferente y el obispo moriría en poco tiempo.<sup>2</sup> No había, además, intención de comprender un pensamiento que quería ser olvidado. Sólo valía la pena recuperar las ideas precursoras de la independencia, que a partir de la segunda mitad del siglo XIX fueron vinculadas con la república, el liberalismo y la federación triunfantes. Huelga decir que esto ocasionaría graves confusiones, pues como la historiografía reciente ha mostrado, no todas las propuestas emancipadoras eran republicanas ni todos los liberales independentistas. Es verdad que desde mediados del siglo XX algunos historiadores iniciaron la revisión de la interpretación liberal heredada de la centuria anterior. Edmundo O’Gorman señalaba en 1954 el peligro de considerar que la independencia había “sido un brote puro del enciclopedismo del siglo XVIII”; mientras que Gabriel Méndez Plancarte y Juan A. Ortega y Medina pusieron atención al pensamiento cristiano tradicional de los próceres, tarea continuada después, entre otros, por Agustín Churruga Peláez y Carlos Herrejón Peredo.<sup>3</sup>

No obstante, una cosa es descubrir elementos tradicionales en el pensamiento de los emancipadores y otra muy diferente es estudiar a los otros, los que favorecieron la unión de la monarquía española o se opusieron al constitucionalismo. Luis Villoro, en su obra clásica de 1953, dedicó un capítulo entero a la ideología “de las clases sociales que se oponían a la insurgencia”, poco menos del cinco por ciento de todo el libro, aunque, en su momento, fue uno de los esfuerzos más importantes para integrar las ideas “conservadoras” en el proceso intelectual de la emancipación.<sup>4</sup> Hacia 1981, Hugh Hamill señalaba que:

Scholarship in the history of ideas has a parallel in military history: there most research has been on insurgent exploits and less on royalist counterinsurgency. In intellectual history, greater emphasis is given to those liberal political theories and institutions which would eventually merge with republican experiments after 1823 than to philosophical defenses of the status quo.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Encinas y Galindo, 1825. Véanse las encendidas críticas al obispo por parte de Santoyo, 1824 y Santoyo, 1825. Ya antes, el mismo prelado se había opuesto al Acta de Casa Mata, aunque “nada dice en relación con el régimen de la Iglesia”: Bustamante, 1846: 162

<sup>3</sup> O’Gorman, 1999: 78. Méndez Plancarte, 2003 [1942]; Ortega y Medina, 1952: 193-211; Churruga Peláez, 1983; Herrejón Peredo, 1992.

<sup>4</sup> Villoro, 1999: 181-190.

<sup>5</sup> Hamill, 1991: 49.

El estudio de Hamill sobre Agustín Pomposo Fernández de San Salvador mostró cómo, pese a las posiciones conservadoras de este notable letrado toluqueño, sus obras contribuyeron de un modo decisivo a la formación de una opinión pública en un periodo crítico. Los medios que empleó, el panfleto e incluso el teatro popular, fueron los idóneos para llegar a la población (en su mayoría iletrada), con el fin de difundir los valores de unión de la monarquía española y de descalificar a Hidalgo y sus seguidores. Más trabajos como éste mostraron que actores metidos por la historiografía tradicional en el cajón del conservadurismo, tenían posiciones políticas más complejas y ricas. No todos los opositores a la insurgencia eran reaccionarios y retrógrados. La iglesia de Guadalajara, estudiada por Brian Connaughton, se adecuó a los cambios de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. El resultado fue un nuevo tipo de religiosidad que combinaba elementos propios del discurso eclesiástico con los tópicos del liberalismo, como la soberanía popular y el gobierno representativo. El estudio del pensamiento de enemigos tan acérrimos a la insurgencia como Manuel Abad y Queipo, Manuel de la Bárcena y Mariano Beristáin ha mostrado que entre los partidarios del régimen español había liberales, jusnaturalistas y hasta promotores del patriotismo criollo.<sup>6</sup> Por supuesto, lo anterior no quiere decir que no hubiera individuos y grupos por completo contrarios a cualquier tipo de innovación. La mentalidad no es una cosa fácil de cambiar. Las estrategias discursivas de los eclesiásticos, por ejemplo, eran muy tradicionales, sin importar qué partido favorecieran.<sup>7</sup>

En el contexto de la crisis de 1808 resultaba imposible no combinar elementos tradicionales con las innovaciones que las también novedosas circunstancias obligaban a tomar. Recuérdese que los partidarios de la autonomía en 1808 emplearon argumentos tradicionales, mientras que sus enemigos recurrieron a la legitimidad popular para combatirlos. En 1810, Hidalgo pensaba más en la conservación de la monarquía católica que en el pensamiento ilustrado, mientras que no faltaron insurgentes que deseaban evitar la abolición de la Inquisición. Todos tuvieron algo de conservador y

<sup>6</sup> Connaughton, 2003; Brading, 1994; De la Torre, 1993-1994; Ávila, 2003; Ávila, 2004.

<sup>7</sup> Herrejón Peredo, 2003.

aquellos a los que la historiografía posterior acusó de reaccionarios también ofrecieron opciones “modernas”. Al alegar en contra del movimiento de Hidalgo en la prensa, autores como Díaz Calvillo, Beristáin y los hermanos Fernández de San Salvador estaban convocando a la opinión pública. No debemos olvidar tampoco que, tal vez de mala gana, estos individuos al defender el dominio hispánico juraron cumplir la Constitución liberal de 1812. También hubo los que creían que la implementación de las instituciones y leyes liberales (como las elecciones, los ayuntamientos, las diputaciones provinciales y la libertad de prensa) servirían para aplacar la rebelión. Lo cierto es que no es fácil determinar, durante la vigencia constitucional, quién la favorecía y quién no. Después de todo, en la ausencia del rey, eran las Cortes la única posibilidad de gobierno para los que deseaban mantener el vínculo con la metrópoli, pero rechazaban a Bonaparte. De ahí que no faltaran quienes, pese a haber jurado la Constitución, no se sentían muy contentos con ella. En la metrópoli, fray Rafael de Vélez, destacado teólogo y opositor a la doctrina de la soberanía popular, fue uno de los más influyentes. En Cádiz, éstos individuos empezaron a ser conocidos con el nombre de *serviles*, término que no pasó al virreinato hasta 1820. Sin embargo, ya desde 1813 Agustín Pomposo Fernández de San Salvador se dio a la tarea de difundir el pensamiento de Vélez en Nueva España.

Fray Rafael era uno de los más destacados opositores a las Cortes y su legislación. Tiempo después, sería obispo de Santiago y uno de los clérigos más cercanos a Fernando VII. En 1813, dio a las prensas un extenso libro titulado *Preservativo contra la irreligión*, en el cual alertaba a los buenos españoles de los peligros del liberalismo. Por supuesto, dada la vigencia de la Constitución, no se atrevía a descalificarla por completo, pero advertía que las reformas no debían llevarse muy lejos, pues terminarían destruyendo la monarquía y la Iglesia.<sup>8</sup> Sustentaba su alegato en la principal tesis del jesuita francés Augustin Barruel, autor muy prolífico y conocido en su época. Su obra, en especial *Memoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, fue traducida a varios idiomas y empleada por los más diversos políticos para atacar a la

<sup>8</sup> Consulté la edición de Rafael de Vélez, *Preservativo contra la irreligión*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1825, en Negro Pavón, 1999.

Revolución francesa, desde Edmund Burke hasta los promotores de la Santa Alianza. Barruel sostenía la existencia de una conspiración de francmasones que pretendía destruir la religión y las monarquías cristianas, por medio de la seducción del “lema infernal: libertad e igualdad”.<sup>9</sup> Los filósofos modernos, los jacobinos, los librepensadores, los jansenistas y otros individuos no menos malvados, eran parte de esa conjura.

Fray Rafael de Vélez empleaba la teoría de la conspiración masónica para advertir a los españoles que, de llevar adelante los planes de los liberales, tarde o temprano la monarquía hispánica sufriría la misma suerte que la francesa, pues la falsa filosofía alentaba una idea de igualdad que a lo único que conducía era a la insurrección. Algunos novohispanos pensaron que, en el virreinato, tras el levantamiento de Hidalgo, podía apreciarse lo certero de la sentencia de Vélez, de modo que se apresuraron a dar a las prensas su obra. El mismo 1813 apareció la primera edición mexicana, en la imprenta de María Fernández de Jáuregui, sin mayor indicación que ser reimpressa de la versión matritense. Un año después, ya sin el estorbo de las leyes de libertad de prensa (por la abolición del régimen constitucional), apareció de nuevo, en la misma imprenta, pero en esta ocasión con una censura de don Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, en la que se descubría que él había promovido la edición anterior.

Tal vez las ideas de Barruel acerca de la conjura masónica se habían difundido en Nueva España desde años antes, al menos se conocían en la metrópoli desde comienzos del siglo,<sup>10</sup> por lo que no pasó mucho tiempo antes de vincular la insurrección de Hidalgo con la mencionada conspiración. José Mariano Beristáin, destacado exponente del patriotismo criollo, recordaba a finales de 1810 que un par de años antes el agente francés Octaviano D'Almívar había sido apresado en el norte y que, en su camino rumbo a la ciudad de México, pernoctó en Dolores, Guanajuato, donde de seguro convenció al cura del pueblo de rebelarse para destruir la paz del reino y allanar el camino a una posible conquista napoleónica. En los *Diálogos*

<sup>9</sup> Herrero, 1973: 212. El de Herrero es el mejor estudio sobre el conservadurismo español de la guerra de independencia, salvo por las conclusiones que pretenden reducir el complejo pensamiento de los teólogos reaccionarios a una mera defensa de clase.

<sup>10</sup> Herrero, 1973: 196-7.

*patrióticos* del canónigo de la Catedral de México se afirmaba que entre los papeles de los insurgentes se hallaba una carta cifrada, en francés, que nadie entendía y que, de seguro, eran instrucciones napoleónicas.<sup>11</sup> Juan Bautista Díaz Calvillo llevó más allá estas ideas. Si para Beristáin cabía la posibilidad de una entrevista entre el emisario francés y el párroco de Dolores, Díaz Calvillo no tenía duda de que ésta se había realizado; si el primero se refería a una carta que nadie entendía, el segundo la descifró: eran unas “Instrucciones para fomentar el celo entre los europeos y los criollos” que constaban de ocho artículos y detallaban la forma cómo se entregaría el reino a los franceses.<sup>12</sup>

Por su parte, don Agustín Pomposo Fernández de San Salvador insistía en que los jefes insurgentes habían sido seducidos por agentes masónicos, enviados por Napoleón para fomentar la independencia y, de esa manera, dar un descalabro más a la monarquía española.<sup>13</sup> De ahí que vinculara a los independentistas con la Revolución francesa y con el liberalismo. Esto mismo había sucedido en 1808, cuando los oidores acusaron al Ayuntamiento de la ciudad de México de promover la soberanía popular, pese a que la mayoría de los dirigentes criollos, como Juan Francisco Azcárate y Francisco Primo de Verdad, tenían referentes más tradicionales. Años después, Azcárate aseguraría que había sido preso por “sostener la soberanía popular”, pero esto lo afirmó cuando México ya era una república federal.<sup>14</sup> La historiografía liberal posterior tampoco tuvo empacho alguno en incluir a Miguel Hidalgo en su genealogía. Para conseguir esto, emplearon los argumentos que los realistas esgrimieron contra los insurgentes. No dudaron en la verdad de la entrevista de D’Almívar con el párroco de Dolores ni en su filiación revolucionaria. No se percataron de que estas afirmaciones se hicieron para desprestigiar a los rebeldes. Muchos de los jefes del movimiento insurgente habían protestado en su momento ante esos ataques y negaron ser revolucionarios. Es más, cabe la posibilidad de que si D’Almívar en efecto pernoctó en Dolores al ser llevado preso, esto hubiera sido un motivo para que Hidalgo se levantara en armas,

<sup>11</sup> José Mariano Beristáin, “Diálogos entre Filopatro y Aceraio”, en Hernández y Dávalos, 1878: vol. 2, doc. 257. Véase también Ávila, 2004.

<sup>12</sup> Díaz Calvillo, 1812: 107-113.

<sup>13</sup> Fernández de San Salvador, “Desengaños que a los insurgentes... dirige la verdad de la religión católica y la experiencia”, en García Cantú, 1965: 121-128.

<sup>14</sup> Ávila, 2002: 76.

pero por la razón contraria a la argüida por los realistas (y luego por los liberales): la presencia del agente francés habría convencido al piadoso cura de que, en efecto, Napoleón pretendía conquistar el reino y se hacía necesaria su defensa, ante la insistencia de las autoridades en mantener la lealtad a una metrópoli afrancesada.

Hacia mediados de la década de 1810, el panorama parecía mejorar para quienes temblaron con la irrupción de eventos incontrolables que empezó en 1808: Fernando VII había regresado a su trono y la insurrección en Nueva España declinaba. Muchos pensaron que podían recuperar la tranquilidad perdida. No lo consiguieron. La misma restauración absolutista no lo fue de un modo completo. El rey no recuperó los poderes de sus antecesores de forma tan simple. Por poner un ejemplo, las penurias del erario no se resolvieron de la manera tradicional, ejerciendo el regio patronato sobre los bienes eclesiásticos, pues una medida como ésa se parecía al liberalismo de las Cortes, por no mencionar el apoyo que la jerarquía dio al monarca. Por otro lado, pese a que los liberales metieron a sus enemigos en el mismo cajón, no eran iguales los que añoraban los viejos privilegios corporativos que quienes deseaban un monarca fuerte y absoluto.

Lo anterior puede apreciarse en el llamado *Manifiesto de los Persas*, una representación hecha al monarca por un grupo de diputados en las Cortes de Madrid el 12 de mayo de 1814. La historiografía ha visto este documento, firmado entre otros por el canónigo Antonio Pérez Martínez, futuro obispo de Puebla, como una invitación a Fernando VII para instalar un gobierno absoluto, en el que no se tomaran en cuenta las opiniones, intereses y necesidades de sus súbditos. Sin embargo, bien visto no parece absolutista, sino cercano al pactismo tradicional o, incluso, al constitucionalismo histórico, ya propuesto por Gaspar de Jovellanos. Ninguno de los diputados que firmó el *Manifiesto* renegaba de su carácter de representante. Consideraban incluso necesaria la existencia de un cuerpo como las Cortes, pero se referían a la institución tradicional y no a la asamblea constituyente que se reunió en Cádiz. Los representantes de ese posible congreso no debían representar a la nación, como creían los liberales, sino a las corporaciones y ciudades que los eligieran. Su misión sería representar ante el soberano las peticiones y necesidades de

sus electores y no “usurpar” la soberanía, como hizo la Constitución de 1812.<sup>15</sup> Como puede verse, esto se hallaba lejos del absolutismo promovido por algunos de los ministros del rey.

En términos generales, tanto los liberales como muchos de sus opositores, sobre todo en Nueva España, eran contrarios a lo que llamaban el “despotismo ministerial”, es decir, el absolutismo que hacía del monarca fuente y ejecutor único de la potestad política. Los primeros favorecían un régimen representativo moderno, en el cual hubiera división de poderes y una nación compuesta por ciudadanos con derechos y obligaciones; mientras que los segundos hubieran preferido un régimen pactista, en la cual las diversas corporaciones gozaran de privilegios otorgados por el rey, a cambio de la lealtad a la monarquía.<sup>16</sup> Para quienes pensaban como los “persas”, el liberalismo y los procesos revolucionarios eran consecuencia lógica de los ataques a los privilegios corporativos del absolutismo dieciochesco.<sup>17</sup> La desaparición de tribunales especiales venía desde largo tiempo antes, pero los constituyentes gaditanos se atrevieron a más cosas, como extinguir el Tribunal del Santo Oficio. En Nueva España, acostumbradas a la obediencia, las autoridades eclesiásticas procedieron a su clausura, sin protestar, salvo por la obra del carmelita descalzo fray José de San Bartolomé, *El Duelo de la Inquisición*, aunque es de suponerse que contó con el apoyo de algunos destacados clérigos, como el mismo Beristáin, el mercedario fray Manuel de Mercadillo y el provincial de los carmelitas, fray Bernardo del Espíritu Santo, quienes dieron su visto bueno a la edición impresa. Poco antes de la abolición de las instituciones constitucionales, empezó a circular en la ciudad de México el manuscrito del *Duelo*. Después, el mismo autor daría a las prensas una

<sup>15</sup> “Representación y manifiesto que algunos diputados a las Cortes ordinarias firmaron en los mayores apuros de su opresión en Madrid, para que su Majestad el Señor D. Fernando 7º a la entrada de vuelta de su cautividad, se penetrase del estado de la nación, del deseo de sus provincias y del remedio que creían oportuno; todo fue representado a S. M. en Valencia por uno de dichos diputados y se imprime en cumplimiento de real orden”, en Hernández y Dávalos, 1878: vol. 5, doc. 150. Una buena descripción de la propuesta de los “persas” en Wilhelmsen, 1998: 85-95.

<sup>16</sup> Carlos Seco Serrano, en una obra dedicada a la justificación del conservadurismo español, llama “renovadores” a quienes promovían el pactismo, como los “persas”, y “conservadores” a los absolutistas (sigue la vieja terminología del también conservador Federico Suárez): Seco Serrano, 2000: 15-21. Yo no estoy tan seguro de que el término “renovador” sea adecuado y prefiero llamar absolutista a los promotores del “despotismo ministerial” del sexenio.

<sup>17</sup> Acerca del liberalismo como culminación de un proceso iniciado por la monarquía absolutista, en especial en cuanto al control de la Iglesia: Farris, 1996.



*Apología del Santo Tribunal de la Inquisición*, en la que señalaba el peligro de juzgar como criminales a los jueces del Santo Oficio, pues muchos de ellos habían sido canonizados por la Iglesia.<sup>18</sup>

El *Duelo* constaba de tres partes, más la *Apología*. En la primera, se condolía con los fieles católicos por la extinción del Tribunal. La segunda, la más importante, descalificaba los argumentos empleados por los liberales para desaparecer al Santo Oficio. Descartaba que las condenas emitidas en el pasado por los inquisidores fueran actos criminales, toda vez que pretendían extirpar las herejías y los peligros de la fe católica, que según el mismo texto constitucional, debía ser protegida por el gobierno. En especial, San Bartolomé enderezaba lanzas contra los que argüían que la Inquisición era inútil a la Iglesia, perjudicial a la prosperidad del reino y contraria al espíritu evangélico. Toda vez que la versión manuscrita de este documento se difundió antes de la abolición constitucional, el autor también criticó a quienes consideraban que el extinto Tribunal era opuesto a la Constitución. Para conseguir su objetivo, San Bartolomé iniciaba con la descalificación de los liberales, “filósofos del día”, que osaban compararse con las autoridades tradicionales: reyes católicos, concilios, santos canonizados, padres de la Iglesia y los papas, quienes estaban “especialmente asistidos por Dios”.<sup>19</sup> Como parte de la institución fundada por Cristo, la Inquisición no era establecimiento humano, sino divino, lo cual haría que, tarde o temprano, fuera restablecida, algo en lo que el autor abundaría en su tercer apartado.

Fray José señaló la contradicción de los constituyentes gaditanos de querer preservar a la Iglesia y, al mismo tiempo, quitarle su protección más poderosa. Los liberales aseguraban que el pueblo “no quiere Inquisición sino religión”, lo cual parecía a nuestro autor un sofisma: “los pueblos no quieren Inquisición por Inquisición; pero sí la quieren en cuanto es el medio más eficaz y a propósito para llegar a lo que quieren, que es la religión”.<sup>20</sup> Un liberal podía contraatacar y asegurar que si toda la nación deseaba el mantenimiento

<sup>18</sup> La *Apología del Santo Tribunal de la Inquisición en la memorable historia del ilustrísimo señor D. Fr. Bartolomé Carranza* apareció, con alguna certeza, antes del desmantelamiento de las instituciones liberales por Fernando VII. La versión que yo consulté se halla, como anejo, a la edición del *Duelo*, impresa después de la restauración regia: San Bartolomé, 1814.

<sup>19</sup> San Bartolomé, 1814: 7.

<sup>20</sup> San Bartolomé, 1814: 13.

impoluto del catolicismo, entonces no hacía falta más garante. Los liberales confiaban en las virtudes (tanto cívicas como religiosas) de los individuos que integraban la monarquía, a quienes consideraban capaces de autogobernarse (a través de sus representantes electos, por supuesto) tanto en lo político como en lo espiritual. Aquí se distanciaban de no pocos pensadores de la época, formados en la tradición cristiana, según la cual el hombre es pecador y, por lo mismo, requerido de alguien que lo dirija a la salvación.<sup>21</sup>

José de San Bartolomé emplearía este argumento en contra de la suposición de que un pueblo católico conservaría por sí mismo su religión: “Siendo anexo a la condición humana el error y la deficiencia, la limitación e ignorancia, ningún sistema diplomático o legal alcanza a ser remedio de todos los males. Sólo en el cielo no hay defectos, en la tierra no existe ningún sistema humano perfecto”. De ahí la necesidad de mantener un instituto divino, como el Tribunal de la Fe. Para muestra, bastaba observar lo que sucedía en los países donde el Santo Oficio se había extinguido y lo que ocurría en la misma monarquía española. Al quitar la preservación, iba en aumento el número de francmasones e incrédulos, que promovían la libertad de conciencia y pretendían destruir la religión mediante la difusión de ideas como la libertad, la igualdad y la regeneración y felicidad de la patria. Los sucesos de la metrópoli a partir de la reunión de las Cortes y los de Nueva España desde 1810 eran ejemplo claro de los inútiles empeños de los hombres para gobernarse sin las instituciones divinas. No debía olvidarse (como insistiría en ello, años después, Bernardo del Espíritu Santo) que la potestad “no [es ] del pueblo, del Rey ni del Papa, sino de Dios: *omnis potestas est a Deo... Per me reges regnant*”. Debido a que todavía se hallaba vigente la Constitución, San Bartolomé reconocería que la soberanía podía, en forma, pero no en modo, residir en el pueblo; pero esta proposición no dejaba de parecer peligrosa.<sup>22</sup>

Quedaba poco tiempo a la Carta de 1812, de modo que no hubo respuestas (no públicas, por lo menos) al *Duelo* hasta el restablecimiento de 1820. El sexenio absolutista dejó las prensas en manos de gente como San Bartolomé y el provincial de los carmelitas descalzos, el futuro obispo de

<sup>21</sup> González, 1989: 57; Ávila, 2003.

<sup>22</sup> San Bartolomé, 1814: 97.

Sonora, fray Bernardo del Espíritu Santo. La orden dirigida por fray Bernardo, a diferencia de otras más conocidas, como los franciscanos y los dominicos, no estuvo involucrada en el proceso de conquista espiritual iniciado en el siglo XVI, por lo cual carecía de doctrinas y de contacto con la población indígena. Era, en el sentido más estricto, una orden contemplativa, desterrada del siglo, como testificaba el desierto de alguno de sus conventos. Otra de sus características era la procedencia de sus miembros. La orden se hallaba cerrada a los españoles nacidos en América y durante mucho tiempo sólo permitió el ingreso en la península. Éste no fue el caso de fray Bernardo, quien vistió el hábito a los dieciocho años en la ciudad de Puebla, a donde había llegado de la metrópoli dos años antes. Nacido en la villa montañosa de Comillas, en Santander, el veinte de mayo de 1759, había hecho casi toda su vida en los conventos novohispanos. Realizó una paciente carrera que lo encumbraría, a finales de 1817, al obispado de Sonora.<sup>23</sup> Para 1815, fray Bernardo era ya provincial de su orden y se hallaba vinculado con algunos de los más destacados miembros del cabildo catedralicio de México y de la restablecida Inquisición. Ya sin Constitución, en una *Exhortación pastoral* podía exponer, sin los ambages de su discípulo San Bartolomé, sus creencias acerca de la naturaleza humana y los riesgos del liberalismo:

Es grande la flaqueza humana, poderosos los enemigos, muchos los tropiezos, nuestras luces, si no nos vienen del cielo, son escasas, la naturaleza corrompida en su origen flaca y defectible, nuestra alma dependiente de los sentidos en sus operaciones, expuesta a la seducción y al error.<sup>24</sup>

¿Qué podía esperarse de la condición humana? Cosas como “la revolución tumultuaria de que se halla agitado el reino” sucedían cuando se olvidaba la necesidad de recurrir a lo que “nos viene del cielo”, además de entorpecer las labores de los prelados. El más grave de los pecados capitales, la soberbia, se hallaba en la creencia de que los corruptos hombres pueden gobernarse sin instituciones divinas, como la Iglesia o la monarquía. En *El liberalismo y la rebelión confundidos por una tierna y delicada doncella*, José de San Bartolomé confrontaba los valores tradicionales del cristianismo con los

<sup>23</sup> Encinas y Galindo, 1825.

<sup>24</sup> Espíritu Santo, 1815.

que impulsaba el liberalismo. El 15 de mayo de 1816, el carmelita pronunció un sermón en el que ponderaba la decisión de María Encarnación García Cervantes de ingresar al convento de Santa Teresa la Antigua. Por supuesto, San Bartolomé suponía que ese acto había sido producto del albedrío de la joven, algo que para un liberal resultaba incomprensible: elegir, en libertad, ser sumisa y obediente a una regla. Recuérdese que la Constitución de Cádiz había excluido a los regulares de la ciudadanía con derecho para participar en las elecciones, pues al hacer voto de obediencia renunciaban a su propia voluntad, de modo que eran incapaces, en un sentido estricto, de formar parte de un pueblo soberano de sus actos. Las opiniones críticas de los liberales españoles se unieron a las de los ilustrados dieciochescos, que consideraban perniciosa la vida conventual para el desarrollo de las sociedades. Los miembros de las órdenes religiosas, desde el punto de vista liberal, eran lo más alejado al ideal de un ciudadano, no sólo por la relajación en la que habían caído sino porque al aceptar la regla renunciaban a la igualdad y libertad.

José de San Bartolomé señalaba que “las voces decantadas de libertad e igualdad han sido dos colosos demasiado especiosos sobre cuyas débiles bases se han levantado suntuosos torreones”.<sup>25</sup> El constitucionalismo español, promotor de la primera de esas voces, había mostrado su fragilidad. Por su parte, los insurgentes al desconocer las naturales jerarquías habían puesto el reino en un estado de destrucción y ruina que costaría mucho trabajo superar. En el fondo, liberales españoles e independentistas habían sido presas de los mismos errores y de su humana ignorancia: “Si los liberales presumen de sabios, siendo en realidad ignorantes y necios, también los rebeldes de América presumen de ser fuertes, siendo débiles, ruines y miserables”. De nuevo, como ya había señalado Barruel, la soberbia era el mal del siglo. Una cosa era que los “mayores”, en cumplimiento de los mandatos del cristianismo, se confundieran con los “inferiores”, en prueba de humildad, como hicieron tantos santos varones en el pasado, y otra muy diferente que los pobres quisieran los bienes de los ricos, que los ignorantes despreciaran a los sabios y los enfermos maldijeran a los sanos. Para nuestro autor, la igualdad no significaba la abolición de las jerarquías; al contrario, éstas debían mantenerse

<sup>25</sup> San Bartolomé, 1817: 9.

para mejor mostrar la capacidad de los varones virtuosos de “rebajarse”. Cuando María Encarnación se humillaba, al renunciar al mundo, en realidad se hacía más grande a los ojos de Dios. Al abdicar al dominio de su voluntad y sacrificar sus sentidos se hacía “más libre, más señora de sí misma, más exenta de miseria, más preservada de la corrupción, más remota del pecado”:

La verdadera y legítima libertad del hombre no consiste en pecar sino en alejarse de sus ocasiones y peligros, no en abusar de los dones del Creador sino en su buen uso y rectificación, no en sumergir las potencias del alma en los sentidos sino en la sujeción de éstos a ellas, no en la repartición disparatada de los objetos sino en su reunión al último fin del hombre que es Dios, no en eximirse de las leyes sino a sujetarse a ellas más y más.<sup>26</sup>

En 1820, el restablecimiento de la Constitución no calló las voces de los individuos a los que se empezaba a identificar como “serviles”. Es verdad que las autoridades civiles y eclesiásticas se vieron obligadas a obedecer e, incluso, a hablar bien de la Constitución que años antes habían rechazado. Sin embargo, no dejaron de mostrar cierta inconformidad, incluso en los edictos en los que ordenaban la jura y sujeción a la Carta de Cádiz. El arzobispo de México, Pedro José Fonte reconocía que debido al mandato evangélico, “siempre inculcaremos la obediencia a la legítima potestad civil, mientras ésta no mande ofender a Dios, y estamos muy seguros de que no tiene ese objeto la Carta y Ley fundamental de la Monarquía española”.<sup>27</sup> No obstante, en el mismo documento alertaba a su grey en contra de quienes querían convertir la libertad en libertinaje. También tocaba un punto muy sensible para los opositores del liberalismo, la nueva y definitiva supresión del Tribunal del Santo Oficio. En principio, Fonte no podía oponerse a esa medida de las Cortes, pero no se olvidó de “consolar” a su rebaño al recordar que, si bien la Inquisición había desaparecido, el alto clero estaba capacitado, en tanto heredero de los apóstoles, para custodiar y celar la pureza de la religión.

El comentario del arzobispo se debió, con toda posibilidad, al debate que surgió en la ciudad de México a resultas de un impreso titulado *Aviso amistoso*. En él, se hacía una lista de publicaciones recibidas “por un esquiife

<sup>26</sup> San Bartolomé, 1817: 14.

<sup>27</sup> Fonte, 1820.

arranchador” y que se ponían en venta. Entre ellas, se hallaba un “Duelo o exequias por Fr. José de S. Bartolomé en un tomo en 4º, obra muerta en el día, escrita cuando se creyó muerta la niña que dormía”.<sup>28</sup> Sin tardanza, fray José se apresuró a responder a esta censura. En una vindicación de su *Duelo*, firmada con el seudónimo de Un doliente de la Inquisición, se quejaba de la libertad con que se escribía de cualquier tema, con lo cual se cometía abuso de la Constitución, pues ésta sólo daba libertad para escribir sobre asuntos políticos y no religiosos. El *Duelo* era una obra de este tipo, escrita para sabios y no para el vulgo, de modo que veía mal que se le criticara en un panfleto. En realidad, el *Aviso* no discutía ninguno de los argumentos de San Bartolomé, por lo cual éste se limitó a criticar la falta de respeto con que se trataba a los eclesiásticos, propiciada porque “los religiosos están ahora de pasiva”.<sup>29</sup> Del mismo modo, aseguraba que dada la nueva extinción del Tribunal de la Fe, el *Duelo* seguía siendo una obra pertinente, pues debía consolar a los dolientes. Se sujetaba, como buen cristiano, a las disposiciones de las autoridades. No se oponía a la supresión de la Inquisición, pero nadie podía prohibirle que se lamentara por eso y, según parecía, mucha gente pensaba como él, tal como probaban los mil quinientos ejemplares que se hicieron del *Duelo*, vendidos en la ciudad de México y el resto del virreinato, amén de los que salieron rumbo al Perú, a Guatemala y a la misma península.

Fray José seguía de cerca las propuestas de Francisco Alvarado, un clérigo opositor a las Cortes y a la Constitución que, a partir de 1812, empezó a publicar unas *Cartas* contra los jansenistas, liberales, francmasones y otros filósofos modernos.<sup>30</sup> Alvarado no era muy original en sus propuestas. En realidad, su papel fue de divulgador de los grandes tratados de fray Rafael de Vélez y de Augustin Barruel. San Bartolomé también conocía a Vélez, y no sólo por las ediciones de Fernández de San Salvador, pero Alvarado (quien se firmaba como *El filósofo rancio*, para diferenciarse de los modernos) le sirvió para enfrentarse a los panfletistas liberales, que no se preocupaban mucho por la calidad de sus argumentos. El *Duelo* había sido escrito para hombres cultos,

<sup>28</sup> Antiservilio, 1820: 2.

<sup>29</sup> San Bartolomé, 1820a: 1.

<sup>30</sup> Francisco Alvarado, *Obras escogidas del filósofo rancio*, 2 vols., Madrid, La ciencia tomista, 1912, en Negro Pavón, 1999.

según aseguró su propio autor, pero ante el ataque del *Aviso amistoso*, San Bartolomé tuvo que presentar sus ideas a un público más amplio, de ahí que recurriera al *filósofo rancio*. Fray José podía detestar con toda su alma al pueblo, pero en este debate tuvo que buscar su aprobación. Hasta los anti-liberales necesitaban recurrir, de vez en cuando, al tribunal de la opinión. Así, en *El Duelo vindicado*, el autor dejó de lado la teología y se acogió a argumentos más adecuados para el vulgo, como el patriotismo. La Inquisición era una institución *española*, cuya destrucción buscaban desde hacía tiempo los herejes (como los ingleses y franceses), los conspiradores masónicos de la tesis de Barruel y los incautos que se habían dejado seducir.

El Doliente de la Inquisición no creía que pudiera acusársele de oponerse a las instituciones liberales restablecidas: “una cosa es la constitución – afirmaba – y otra los malos constitucionales”.<sup>31</sup> Sin embargo, no es difícil imaginar la airada respuesta que obtuvo de la mayoría de los publicistas de la época, que lo acusaron de *servil* y, por lo tanto, de pretender destruir la Constitución y las instituciones liberales. Quizá la mayoría de las respuestas que recibió San Bartolomé se limitaban a descalificarlo, sin mayor discusión. Un amigo de liberato antiservilio aseguraba que si los dolientes de la Inquisición eran, según la vindicación, los españoles “legítimos de cuño antiguo, luego toda la nación española es de españoles espurios”, pues nadie se había lamentado por la extinción de tan detestado Tribunal.<sup>32</sup>

Fray José de San Bartolomé se negó a discutir con esta “runfla de papeles”. En cambio, sí dedicó una *Respuesta*, en cuatro cuadernillos, al ataque que le hizo José Joaquín Fernández de Lizardi en el número quince del periódico *El conductor eléctrico*. Como es sabido, *El pensador mexicano* compartía muchas de las características de otros publicistas plebeyos de la época, por lo cual no es de extrañar el empleo de una ironía algo torpe y de la descalificación personal. En el “Paño de lágrimas para un doliente de la Inquisición”, hacía mofa tanto del autor del *Aviso amistoso* como de San

<sup>31</sup> San Bartolomé, 1820a: 3.

<sup>32</sup> Una amigo, 1820: 3. Como secuela de este debate aparecieron, a finales de 1820, varias obritas en las que se hacía la historia del Santo Oficio, véase *El americano*, 1820. También se reimprimió en México un folleto que había visto la luz en España, un testamento de la Inquisición, en el que se declaraba culpable de un sinnúmero de crímenes: Anónimo, 1820a. Véase también Torres Puga, 2004: 181-186.

Bartolomé. No creía que se hubiera impreso la enorme cantidad de ejemplares del *Duelo*, de modo que se burlaba diciendo que, de seguro, su autor no pudo venderlos y ni siquiera regalarlos. Pero sus críticas eran más agudas: “si el doliente adora este lóbrego tribunal; acaso habrá subsistido a sus expensas”.

Fernández de Lizardi no podía estar de acuerdo con San Bartolomé, cuando éste aseguraba que lamentar la extinción del Santo Oficio no implicaba desobedecer la Constitución. Si se afirmaba que la Inquisición había sido justa, santa y rectísima, luego “las leyes que [la] han demolido son injustas, perversas, inicuas”.<sup>33</sup> ¿Qué hubiera sucedido, se preguntaba *el Pensador*, si en 1814 o 1815 alguien hubiera hecho un *Duelo* por la justa, santa y recta Constitución? De seguro hubiera sido acusado como criminal por el gobierno y, con toda posibilidad, por el mismo Tribunal de la Fe. No había duda alguna: el doliente era un servil, descontento con las instituciones liberales restablecidas.

Como mencioné, fray José de San Bartolomé dio respuesta a esta impugnación, aunque no de un modo completo. Sus argumentos recuerdan a los de fray Rafael de Vélez, para quien buena parte de los discursos contra el Tribunal se referían a “errores prácticos de los inquisidores” y al uso de reglamentos que no regían. Los españoles que lo atacaban, sólo estaban haciendo el juego a la Leyenda Negra, a las “imputaciones falsas con que injuriaban a la España hacia más de un siglo la herejía y los filósofos”.<sup>34</sup> Fray José también incluyó una curiosa defensa del servilismo. Admitía la distinción que hacía Lizardi de liberales y serviles, y hasta se sentía a gusto por pertenecer al segundo grupo. Consideraba que entre los primeros los había libertinos y moderados, mientras que entre los segundos había preocupados o prejuiciados e ilustrados. Tal vez algunos serviles temían a las nuevas instituciones, pero incluso ellos eran más constitucionalistas que los liberales, toda vez que por mandato divino estaban obligados a obedecer a las legítimas autoridades. En cambio, “el liberal afecta siempre la posesión de su libertad, a pretexto de mejoría, de que se sigue que con la facilidad que se desprende de

<sup>33</sup> Fernández de Lizardi, 1820: 123.

<sup>34</sup> Nótese de nuevo la tesis de la conspiración masónica: Vélez, *Apología del altar y del trono*, Madrid, imprenta de Repullés, 1825, 1:243 en Negro Pavón, 1999. Al parecer, la primera edición fue de Madrid en 1818. En 1822, Alejandro Valdés imprimió la primera mexicana.



la primera ley, trate de desprenderse de la que le sucedió”.<sup>35</sup> ¿Sobre qué bases pretendían los liberales construir un nuevo orden, si su principio era la destrucción de cualquier orden vigente?

En la Nueva España ya se había padecido lo que hombres como Vélez señalaron que sucedía cuando se proclamaba la igualdad y la soberanía popular.<sup>36</sup> Por eso, para muchos el restablecimiento constitucional amenazaba con hacer volver la desazón de los días de la insurrección. La libertad de prensa había permitido que opiniones opuestas a la religión se manifestaran sin recato alguno. Las voces en contra de las órdenes religiosas empezaron a oírse desde mediados de 1820, como anticipo de los decretos de las Cortes que expulsaron a los jesuitas y suprimieron a los hospitalarios, como betlemitas, juaninos e hipólitos. Las reacciones no se hicieron esperar.<sup>37</sup> En Puebla, en la imprenta “liberal” de los hermanos Troncoso, apareció a comienzos de 1821 una publicación titulada *He aquí los planes de la falsa filosofía contra la Religión y el Estado*, con toda posibilidad, bajo los auspicios del obispo de esa diócesis, Antonio Pérez Martínez. Se trataba de una apretada glosa, con trascripción de párrafos enteros, del *Preservativo contra la irreligión* de fray Rafael de Vélez.

Este impreso procuraba quedar bien con la Constitución, al afirmar que “los derechos del hombre son unos mismos en todos los países de la tierra e inmutables en la sucesión de los siglos”. Empero, ésta no era una declaración de adhesión al liberalismo, como se podía leer a continuación. Los seres humanos vivían sujetos a una ley natural procurada por el Creador (versión más cercana al jusnaturalismo cristiano), según la cual, entre otras cosas, cada hombre debía procurar la conservación de su propia comunidad y de su patria. Sin embargo, “de esta ley natural [parecía que] deberán eximirse ciertos hombres”, a saber, los “iluminados, materialistas, ateos, incrédulos, libertinos, francmasones e impíos”, quienes formaban una “secta” que hoy llamaríamos internacional, destinada a acabar con la religión y las monarquías cristianas. Al

<sup>35</sup> San Bartolomé, 1820b: I: 6.

<sup>36</sup> Vélez, *Apología*, vol. 2, p. 3 y vol. 2, p. 66, en Negro Pavón, 1999.

<sup>37</sup> La mayoría de los decretos no se conoció hasta finales de 1820 o comienzos de 1821, pero rumores anteriores pusieron en guardia a los defensores de estas órdenes: véase F. R., 1820 (es una respuesta contra A. R., 1820) y Anónimo, 1820b. Acerca de los abusos por la libertad de prensa Bustamante, 1820.

final, se llamaba la atención a los buenos españoles para prevenirse de estos males, pues se hallaban “al borde del precipicio en que se estrelló Francia”.<sup>38</sup>

Como puede apreciarse, el restablecimiento de la Constitución puso en alerta a estos carmelitas, a los ex-inquisidores y a otros miembros más del alto clero, entre quienes se contaban los que dieron sus pareceres a las publicaciones de San Bartolomé. Según Lucas Alamán, algunos de estos individuos, como el canónigo Matías de Monteagudo, el oidor regente Miguel Bataller y el ex-inquisidor José Tirado, fueron los que participaron en las reuniones del Oratorio de San Felipe Neri, en la ciudad de México. Temerosos de que los sucesos de la metrópoli ocasionaran alteraciones en el virreinato, decidieron impedir la publicación de la Constitución y depositar el gobierno en manos de Juan Ruiz de Apodaca. Para conseguir estos objetivos, buscaron un “jefe militar de crédito” como lo fue, según esta versión, Agustín de Iturbide, quien también participaba de los ejercicios espirituales de la Profesa.<sup>39</sup> Como ha señalado Ernesto Lemoine, hay una imprecisión en el relato del historiador conservador, pues las noticias del restablecimiento de las instituciones liberales no se supieron en Nueva España antes del 25 de mayo de 1820 y Apodaca hizo el juramento de la Constitución el 31 de ese mes.<sup>40</sup> Esto quiere decir que la célebre conspiración de la Profesa se redujo a unas cuantas reuniones. Otros historiadores, como Jaime E. Rodríguez O., insisten en que el Plan de Independencia proclamado en Iguala tuvo su origen en las tertulias de los autonomistas, mientras que Jaime del Arenal o Timothy E. Anna sostienen que fue el mismo Iturbide quien lo negoció con varios individuos.<sup>41</sup> No me parece que sean propuestas excluyentes. Es muy posible que los elementos de apoyo al constitucionalismo en el Plan de Iguala provinieran de los grupos liberales con los que el coronel Iturbide entró en contacto; pero no descartaría tampoco que otros puntos del mencionado Plan los hubiera tratado con los participantes en las reuniones de la Profesa. Al menos, esto lo sugiere el apoyo de personas

<sup>38</sup> Anónimo, 1821.

<sup>39</sup> Alamán, 1852: v:51.

<sup>40</sup> Lemoine, 1990: 287.

<sup>41</sup> Rodríguez O., 2003: 316-326; Anna, 1991; Del Arenal, 2002. Un análisis del debate acerca del liberalismo en la consumación de la independencia en Breña, 2000.

como Monteagudo al movimiento trigarante<sup>42</sup> y la cercanía de Iturbide con varios clérigos, como Tirado y Pérez Martínez.

La defensa de la religión estuvo presente en la mayoría de los discursos que favorecieron el Plan de Iguala y la independencia. De nuevo, desde el punto de vista del historiador contemporáneo, la promoción que hizo Iturbide del constitucionalismo y de la intolerancia pudiera parecer contradictoria. Sin embargo, como ha recordado Jaime del Arenal, el movimiento trigarante favorecía un orden constitucional adecuado a las circunstancias y características del país, lo cual incluía el mantenimiento de la religión y de los privilegios eclesiásticos.<sup>43</sup> Muchos autores, como Manuel de la Bárcena, creían – siguiendo a Montesquieu – que cada “clima” requería leyes propias.<sup>44</sup> Los miembros del Oratorio de San Felipe Neri podían estar de acuerdo con estas ideas. Como bien sabían, la palabra “libertad” tenía muchos significados y si el primer artículo del Plan de Iguala garantizaba que la religión del naciente imperio mexicano “es y será la católica, apostólica, romana, sin tolerancia de otra alguna”, entonces la libertad que se ganaría sería la cristiana, la verdadera.

### **Referencias bibliográficas**

A. R. 1820 *El amante de la Constitución*, México, Mariano Ontiveros.

ALAMÁN, Lucas 1852 *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, vol. V, Méjico, J. M. Lara.

ANNA, Timothy E. 1991 *El imperio de Iturbide*, traducción de Adriana Sandoval, México, CONACULTA – Alianza Editorial.

ANÓNIMO 1820a *Testamento y última voluntad de la Santa Inquisición y pública declaración de sus culpas*, México, Mariano Ontiveros.

ANÓNIMO 1820b *Diálogo entre un ciudadano y su cosinera [sic]*, Puebla, Imprenta de San Felipe Neri.

<sup>42</sup> Monteagudo, 1821.

<sup>43</sup> Del Arenal, 2002: 121-39.

<sup>44</sup> Ávila, 2003.

ANÓNIMO 1821 *He aquí los planes de la falsa filosofía contra la Religión y el Estado*, Puebla, Troncoso Hermanos.

ANTISERVILIO 1820 *Aviso amistoso*, México, Alejandro Valdés.

ÁVILA, Alfredo 2002 *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México 1808-1824*, México, CIDE – Taurus.

ÁVILA, Alfredo 2003 “El cristiano constitucional: libertad, derecho y naturaleza en la retórica de Manuel de la Bárcena”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 25, enero-junio, p. 5-41.

ÁVILA, Alfredo 2004 “La crisis del patriotismo criollo: el discurso eclesiástico de José Mariano Beristáin”, en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, editado por Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, México, UNAM, p. 205-221.

BUSTAMANTE, Carlos María de 1846 *Continuación del cuadro histórico. Historia del emperador D. Agustín de Iturbide*, México, Ignacio Cumplido.

BRADING, David A. 1994 *Church and State in Bourbon Mexico. The Diocese of Michoacán, 1749-1810*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHURRUCA PELÁEZ, Agustín 1983 *El pensamiento insurgente de Morelos*, prólogo de E. de la Torre Villar, México, Porrúa.

CONNAUGHTON, Brian F. 2003 *Clerical Ideology in a Revolutionary Age. The Guadalajara Church and the Idea of the Mexican Nation (1788-1853)*, tr. de Mark Alan Healey, Calgary, University of Calgary Press – University Press of Colorado.

DE LA TORRE, Ernesto 1993-1994 “El bibliógrafo Mariano Beristáin y Souza”, *Tempus. Revista de historia de la Facultad de Filosofía y Letras* 2, invierno, p. 83-113.

DEL ARENAL, Jaime 2002 *Un modo de ser libres. Independencia y constitución en México (1816-1822)*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

DÍAZ CALVILLO, Juan Bautista 1810 *Discurso sobre los males que puede causar la desunión entre españoles ultramarinos y americanos*, México, Arizpe.

DÍAZ CALVILLO, Juan Bautista 1811, *Sermón en el aniversario solemne de gracias a María Santísima de los Remedios, celebrado en esta Santa Iglesia Catedral el día 30 de octubre de 1811 por la victoria del Monte de las Cruces*, México, Arizpe.

DÍAZ CALVILLO, Juan Bautista 1812 *Noticias para la historia de Nuestra Señora de los Remedios, desde el año de 1808 hasta el corriente de 1812*, México, Arizpe.

ENCINAS Y GALINDO, Manuel María 1825 *Elogio fúnebre con que la Iglesia parroquial de la villa de San Sebastián, honró la venerable memoria de su ejemplar y dignísimo prelado el Illmo. y Rmo. Sr. fray Bernardo del Espíritu Santo*, Guadalajara, Viuda de Romero.

ESPÍRITU SANTO 1815 *Exhortación pastoral*, completar.

ESPÍRITU SANTO, Bernardo 1824, *La soberanía del Altísimo, defendida por el Illmo. Sr. D. Fr. Bernardo del Espiritu Santo acusado como reo a la superioridad*, Guadalajara, Viuda de Romero.

FARRIS, Nancy 1996 *La corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, traducción de Margarita Bojalil, México, FCE.

F. R. 1820 *Contra el papel titulado el Amante de la Constitución*, México, Alejandro Valdés.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín 1820 "Paño de lágrimas para un doliente de la Inquisición y afecto a la obra del Duelo", en *El conductor eléctrico*, número 15, México, Mariano Ontiveros.

FERNÁNDEZ DE SAN SALVADOR, Agustín Pomposo 1810a *Memoria cristiano política*, México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros.

FERNÁNDEZ DE SAN SALVADOR, Agustín Pomposo 1810b, *Las fazañas de Hidalgo. Quixote de nuevo cuño, facedor de tuertos &c. dedicadas al respetable público*, México, Alejandro Valdés.

FERNÁNDEZ DE SAN SALVADOR, Fernando 1810c, *Reflexiones del patriota americano*, México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros.

FONTE, Pedro José de 1820 *Edicto de 18 de julio de 1820 al clero secular y regular y a todos sus diocesanos, sobre el juramento de la Constitución*, Méjico, s. p. i.

GARCÍA CANTÚ, Gastón 1965 *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental 1810-1962*, México, Empresas Editoriales.

GONZÁLEZ, María del Refugio 1989 “El pensamiento de los conservadores mexicanos”, en *The Mexican and Mexican-American Experience in the 19th Century*, editado por Jaime E. Rodríguez O., Tempe, Bilingual Press.

HAMILL, Hugh M. 1991 “The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1808-1821”, en *Los intelectuales y el poder en México*, editado por Roderic A. Camp, Charles A. Hale y Josefina Zoraida Vázquez, México, El Colegio de México – UCLA Latin American Center Publications, p. 49-61.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Juan E. 1878 *Colección de documentos para la historia de la independencia de México de 1808 a 1821*, México, José María Sandoval.

HERREJÓN PEREDO, Carlos 2003 *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, El Colegio de México – El Colegio de Michoacán.

HERRERO, Javier 1973 *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, EDICUSA.

LEMOINE, Ernesto 1990 *Morelos y la revolución de 1810*, 3ª edición, México, UNAM.

LÓPEZ CANCELADA, Juan 1811 *La verdad sabida y buena fe guardada. Origen de la espantosa revolución de Nueva España comenzada en 15 de septiembre de 1810. Defensa de su fidelidad. Cuaderno primero*, Cádiz, Manuel Santiago de Quintana.

MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel 2003 *Hidalgo, reformador intelectual*, presentación de Ernesto de la Torre, México, UNAM.

MONTEAGUDO, Matías 1821 *Acta celebrada en Iguala el primero de marzo y juramento que al día siguiente prestó el señor Iturbide con la oficialidad y tropa de su mando*, Puebla, Troncoso Hermanos.

MORALES, Humberto y William FOWLER (coords.) 1999 *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla, BUAP – University of Saint Andrews – Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura.

NEGRO PAVÓN, Dalmacio (comp.) 1999 *El pensamiento político español en el siglo XIX: textos*, Disco Compacto, Madrid, MAPFRE – Fundación Histórica Tavera (Colección Clásicos Tavera Serie v, vol. 7, Temáticas para la historia de España).

NORIEGA, Alfonso 1993 *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, 2 vols., México, UNAM.

O’GORMAN, Edmundo 1999 “Precedentes y sentido de la revolución de Ayutla”, 1954, en *Historiología: teoría y práctica*, México, UNAM.

ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio 1952 “El problema de la conciencia cristiana en el padre Hidalgo”, *Filosofía y Letras* 24:47-48, p. 193-211.

RODRÍGUEZ O., Jaime E. 2003 “Los caudillos y los historiadores: Riego, Iturbide y Santa Anna”, en *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, editado por Manuel Chust y Víctor Mínguez, Valencia, Universitat de València, p. 309-335.

SAN BARTOLOMÉ, José de 1814 *Duelo de la Inquisición o pésame que un filósofo rancio da a sus amados compatriotas los verdaderos españoles, por la extinción de tan Santo y utilísimo tribunal*, México, María Fernández de Jáuregui.

SAN BARTOLOMÉ, José de 1817 *El liberalismo y la rebelión, confundidas por una tierna y delicada doncella*, México, Oficina de la Calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba.

SAN BARTOLOMÉ, José de 1820a *El duelo de la Inquisición vindicado: o reflexiones contra el papel intitulado aviso amistoso*, Méjico, Alejandro Valdés (firmado por Un doliente de la Inquisición y afecto a la obra del Duelo, julio 28 de 1820).

SAN BARTOLOMÉ, José de 1820b *Respuesta del autor del Duelo de la Inquisición al Pensador mejicano, en su papel del conductor eléctrico núm. 15, por el Teólogo imparcial*, 4 números, Méjico, Alejandro Valdés.

SANTOYO, Francisco de 1825 *Al obispo de Sonora es menester ahorcarlo ahora*, México, México, Mariano Ontiveros.

SECO SERRANO, Carlos 2000 *Historia del conservadurismo español. Una línea política integradora en el siglo XIX*, Madrid, Temas de Hoy.

SHMIDT, Peer 2001 “¿‘Liberal’, ‘tradicionalista’, ‘conservador’? Transformación política e identidad del clero mexicano en la época de las revoluciones atlánticas (1789-1821)”, en *Kultur-Diskurs. Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identitäten in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert*, editado por Michael Riekenberg, Stefan Rinke y Peer Schmidt, Stuttgart, Historamericana 13.

TORRES PUGA, Gabriel, 2004, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, INAH.

UN AMIGO DE LIBERATO ANTISERVILIO 1820 *Respuesta al duelo vindicado*, México, Alejandro Valdés.

VILLORO, Luis 1999 *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, 3ª edición, México, CNCA.

WILHELMSSEN, Alexandra 1998 *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*, Madrid, Actas Editorial.