

## EL CONFESIONALISMO CATÓLICO EN LOS *SENTIMIENTOS DE LA NACIÓN* DE JOSÉ MARÍA MORELOS

Emilio MARTÍNEZ ALBESA\*

SUMARIO: I. *La religión en los Sentimientos de la Nación*. II. *Política religiosa de la insurgencia*. III. *Confesionalismo católico*. IV. *Intolerancia religiosa*. V. *Misiones de evangelización*. VI. *Defensa del dogma*. VII. *Ministros del culto: dotación y fuero*. VIII. *Guadalupanismo*. IX. *Conclusión*.

### I. LA RELIGIÓN EN LOS *SENTIMIENTOS DE LA NACIÓN*

A la hora de hablar del pensamiento político de José María Morelos y Pavón (1765-1815) expresado en sus *Sentimientos de la Nación* de 1813,<sup>1</sup> es recurrente despachar su confesionalismo religioso intolerante a modo de disculpa con un genérico “era algo de esos tiempos”, sin querer detenerse más en un aspecto que puede resultar incómodo a quien desea ver en el prócer un paladín de la libertad. Sin embargo, la disculpa exige un estudio más detenido si se tiene en cuenta que los insurgentes conocían y estuvieron influidos por

\* Pontificio Ateneo Regina Apostolorum y Universidad Europea de Roma.

<sup>1</sup> Morelos, José María, *Sentimientos de la Nación*, en Torre Villar, Ernesto de la, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México, UNAM, 1978, pp. 425 y 426 (versión original) y pp. 375-276 (versión procedente de la lectura ante el Congreso). Facsímil y transcripción de los *Sentimientos de la Nación* en *Comentarios a “Los Sentimientos de la Nación”*. *Biografías de protagonistas de la independencia*, Toluca, Instituto Electoral del Estado de México, junio de 2010, pp. 13-21.

la Revolución de independencia norteamericana, la cual había decretado en la primera enmienda constitucional de 15 de diciembre de 1791 la inexistencia de un culto de Estado y la libertad de culto,<sup>2</sup> y que conocían también el artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 27 de agosto de 1789.<sup>3</sup>

La intolerancia religiosa constituye sin duda un tema incómodo y un capítulo triste de la evolución constitucional de las naciones de cultura católica e incluso de la generalidad del pensamiento eclesiástico decimonónico; pero no puede pasarse por alto a la hora de estudiar un documento como los *Sentimientos de la Nación*, porque ocupa en él un lugar tan destacado que hace difícil que podamos comprenderlo en todo su significado histórico omitiendo este tema. En efecto, cinco de los veintitrés *sentimientos* abordan tema religioso, lo cual representa prácticamente el 22% del texto y, si a ellos añadimos un sexto *sentimiento*, el 13o. que limita el fuero eclesiástico, llegamos a una holgada cuarta parte, el 26%, de los *Sentimientos* que se refiere a asuntos eclesiásticos. Además, por su ubicación dentro del documento, hemos de admitir que la religión constituía el primer argumento de interés para el proyecto constitucional de Morelos, una vez que quedara asentada la independencia política.

¿Qué significado y qué alcance tenía la intolerancia religiosa de Morelos? En nuestro tiempo, la intolerancia religiosa significa una discriminación de las personas por motivos religiosos que entraña la prohibición de ejercer un determinado culto, si es intolerancia legal, o la hostilidad hacia los seguidores de una religión particular, si es intolerancia social, contrariando así directamente la igualdad de las personas ante la ley y el derecho individual a la

<sup>2</sup> La primera enmienda a la Constitución de los Estados Unidos reza así: “El Congreso no hará ley alguna con respecto a la adopción de una religión o prohibiendo el libre ejercicio de dichas actividades; o que coarte la libertad de expresión o de la prensa, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente, y para solicitar al gobierno la reparación de agravios”.

<sup>3</sup> El artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano prescribe: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden establecido por la Ley”.

libertad religiosa. Cuando Morelos y los hombres de su tiempo hablaban de intolerancia religiosa, ¿se referían a esto mismo?

Como he explicado recientemente,<sup>4</sup> el gran mérito de los *Sentimientos de la Nación* —con su pionera propuesta republicana— reside fundamentalmente en que con ellos la insurgencia mexicana abandona la lógica de la *situación política* para asumir a la lógica del *régimen político*. Una *situación política* “...es una forma transitoria, desorientada, de convivir políticamente, en la que es incierto qué va a pasar”.<sup>5</sup> La crisis política hispana de 1808 había introducido a toda la Monarquía hispánica en una situación política de profunda incertidumbre. Un *régimen político*, por el contrario, es un sistema de orden, en el cual la convivencia política se desenvuelve en un horizonte de certidumbre, de estabilidad, de confianza. “Cuando las situaciones políticas son de larga duración... la incertidumbre política puede devenir incertidumbre social”, generalizándose la incertidumbre ante el porvenir de la comunidad: entonces “...se desconfía abiertamente del futuro de las colectividades políticas”.<sup>6</sup> La guerra de independencia mexicana fue, sin duda, uno de estos casos. Miguel Hidalgo (1753-1811) fue incapaz de trascender lo que era una situación política de profundo desorden y lanzar bases para un régimen político; no tuvo un programa de futuro.<sup>7</sup> El republicanismo de José María Morelos, nacido al calor de la misma *situación política*, tuvo no obstante el notable mérito de buscar fundar

<sup>4</sup> Véase mi contribución: *La independencia republicana de José María Morelos en la encrucijada entre tradicionalismo y liberalismo*, en el Coloquio “200 años de los *Sentimientos de la Nación*: valoración y vigencia”, organizado por la Facultad de Derecho y el Centro de Derechos Humanos de la Universidad Anáhuac del Sur (México, D. F., 11 y 12 de septiembre de 2013). Las actas están en curso de publicación.

<sup>5</sup> Negro Pavón, Dalmacio, *La situación de las sociedades europeas. La desintegración del éthos y el Estado*, Madrid, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales-Unión Editorial, 2008, p. 5.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 5 y 6.

<sup>7</sup> Para el pensamiento político de Hidalgo, véase Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, t. I: *Del reino borbónico al Imperio iturbidista, 1767-1822*, México, Porrúa, 2007, pp. 275-293.

un verdadero *régimen político*, que ofreciera estabilidad y seguridad para reconstruir la convivencia. Morelos percibió que la figura del rey Fernando VII, enarbolada por los primeros insurgentes como estandarte de seguridad frente a la incertidumbre creada por la invasión francesa, era en realidad una fuente de inseguridad, era incapaz de abrir un horizonte de confianza para establecer un futuro orden de convivencia.

Los *Sentimientos* son, como sabemos, unas propuestas solamente esbozadas, a modo de puntos, para que el Congreso de Anáhuac, reunido en Chilpancingo, se inspirara en ellos al fijar las bases de la Constitución provisional que debería redactar. El resultado de la labor constitucional del Congreso será el decreto constituyente de Apatzingán del 22 de octubre de 1814, que, sin ser todavía una Constitución, condensará el pensamiento político insurgente, habiendo asimilado definitivamente el doble objetivo de la independencia y la República como irrenunciable para la causa. Este decreto constituyente tiene una base ideológica fundamentalmente tradicionalista, es decir, que se inscribe dentro de la tradición política de la escolástica novohispana, incorporando además influjos ilustrados y del liberalismo doceañista, propios de su momento histórico.<sup>8</sup>

Morelos quiere expresar lo que, según él, es el *sentir* de la nación o de la patria mexicana, de ahí el término de '*sentimientos*'; pero de una nación que no es la nación política contrapartida necesaria del Estado moderno del nuevo régimen, sino de una nación que es el conjunto de los pueblos, que es patria y de ninguna manera mera reunión de individuos sin historia al modo de la lógica contractualista moderna.<sup>9</sup> ¿Nueva nación? No, más bien vieja patria que adquiere su autogobierno —su libertad e independen-

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 337-356.

<sup>9</sup> Negro Pavón, Dalmacio, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, Unión Editorial, 1995, pp. 87-109; Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 13 y 320-337, y Andrés-Gallego, José (coord.), *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo, el Estado, la soberanía y lo hispánico*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008, pp. 129-159.

cia—<sup>10</sup> y, en este sentido, se hace nación con voluntad propia en necesidad de dotarse de lo que sí será nuevo: un Estado. En vez de usar el término de “patria”, el prócer prefiere en este documento emplear el de “nación”, el cual le sirve para subrayar más la voluntad presente que la herencia recibida del pasado, pero que no deja por ello de referirlo a una nación social, real, preexistente al pacto constitucional al que se desea llegar. Llamándolos *sentimientos*, Morelos consigna los rasgos que considera característicos de la patria, aquellos que la caracterizan esencialmente, siéndole irrenunciables para conservarse fiel a sí misma, y encuentra que, entre ellos, el catolicismo no puede faltar.

Partamos de afirmar lo que parece obvio, pero que podría no serlo, y es que la intolerancia religiosa constitucional no garantizaba el derecho a la libertad religiosa en su legítima extensión y, por tanto, fue en toda circunstancia una medida cuando menos insuficiente, si es que no también injusta, para el establecimiento de un orden justo bajo un Estado de derecho. Personalmente me parece triste y no justificable, aun cuando sí pueda ser comprensible, que sucesivos sumos pontífices hayan condenado la libertad de culto y propugnado esta intolerancia constitucional para las naciones de cultura católica, comenzando por Gregorio XVI con su encíclica *Mirari vos* (15 de agosto de 1832). Con todo, esta encíclica tuvo un gran mérito: fue clarividente al condenar el individualismo religioso que, como la historia ha venido a demostrar, habría de derivar en relativismo. Pero, aun captando el meollo de la problemática de los tiempos, es triste que los papas no hayan tenido una mayor penetración para entender también lo que de ellos es más epidérmico, es decir, las circunstancias históricas concretas, tendiendo a condenar globalmente una corriente que sin duda tenía elementos valiosos para los derechos humanos.

<sup>10</sup> Véase Martínez Albesa, Emilio, “Independencia y libertad: del ideario político al derecho constitucional, y regreso. México, 1810-1824”, en Cárdenas Gutiérrez, Salvador y Pampillo Baliño, Juan Pablo (coords.), *Historia del derecho (obra jurídica enciclopédica)*, México, Porrúa-Centro de Investigación e Informática Jurídica de la Escuela Libre de Derecho, 2012, pp. 267-295.

Pensemos que la proposición 79 del famoso *Syllabus* (8 de diciembre de 1864), condenando las libertades de culto y de expresión en cuanto propagadoras del indiferentismo religioso, procede de la alocución consistorial de Pío IX *Numquam fore* del 15 de diciembre de 1856, precisamente de la parte relativa al proyecto de Constitución mexicana,<sup>11</sup> sin advertir la legítima sensibilidad de varios políticos liberales hacia el derecho individual de libertad de conciencia (pienso particularmente en las intervenciones de José María Mata y de Francisco Zarco en el Congreso Constituyente de 1856-1857). Esto afirmado, no significa que yo sostenga que la tolerancia religiosa constitucional propuesta por determinados políticos del siglo XIX fuera necesariamente más beneficiosa para la libertad religiosa que dicha intolerancia, incurriendo en una ingenuidad hoy muy generalizada, y esto aunque haya que reconocer esa particular sensibilidad de los liberales hacia la libertad de conciencia. Una llamada tolerancia religiosa que no respete la dimensión pública de la religión reverterá en opresión de la libertad religiosa, precisamente sacrificando esta en aras de una igualdad que puede ser más teórica que real;<sup>12</sup> la dimensión pública de la fe estuvo ciertamente en el centro de la polémica entre los liberales reformistas y los obispos a mediados del siglo XIX. Es, pues, preciso leer también las propuestas de tolerancia religiosa en su contexto histórico para evaluar su significado de cara a la libertad religiosa, si no se quiere caer en anacronismos y desfiguraciones, como he podido estudiar detenidamente al profundizar en cien años de pensamiento político y eclesiológico mexicano.<sup>13</sup>

Regresando a nuestro tema, los cinco *sentimientos* religiosos de la nación mexicana serían, según Morelos, los siguientes:

<sup>11</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, t. III: *De la paz con Estados Unidos a la caída del Segundo Imperio, 1848-1867*, México, Porrúa, 2007, pp. 1655-1660.

<sup>12</sup> Es lo denunciado, por ejemplo, por León XIII en su encíclica *Immortale Dei* (10. de noviembre de 1885).

<sup>13</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, *cit.*

2o. Que la Religión católica sea la única, sin tolerancia de otra.

3o. Que todos sus ministros se sustenten de todos, y solos los diezmos y primicias, y el pueblo no tenga que pagar más obvenciones que las de su devoción y ofrenda.

4o. Que el dogma sea sostenido por la Jerarquía de la Iglesia, que son el Papa, los Obispos y los curas, porque se debe arrancar toda planta que Dios no plantó: *omnis plantatio quam non plantab[er]it Pater meus celestis eradicabitur*. Mat. Cap. XV. [*Omnis plantatio, quam non plantavit Pater meus caelestis, eradicabitur*: “Toda planta que no ha plantado mi Padre celestial será arrancada”, Mt 15, 13].

19o. Que en la misma [legislación] se establezca por ley constitucional la celebración del 12 de diciembre en todos los pueblos, dedicado a la patrona de nuestra libertad, María Santísima de Guadalupe, encargando a todos los pueblos, la devoción mensual.

21o. Que no hagan expediciones fuera de los límites del Reino, especialmente ultramarinas, pero que no son de esta clase, propagar la fe a nuestros hermanos de Tierra dentro.

13o. Que las leyes generales comprendan a todos, sin excepción de cuerpos privilegiados; y que éstos sólo lo sean en cuanto al uso de su ministerio.

Los tres primeros están precedidos solo por la afirmación de la libertad e independencia de la nación y seguidos inmediatamente por el que afirma la soberanía popular. Su colocación, por lo tanto, no podría ser más principal: una vez lograda la independencia política, la primera tarea del nuevo gobierno habría de ser la de asegurar el orden religioso.

En síntesis, para Morelos la defensa de la identidad religiosa de la nación es una causa principal de la lucha por la independencia. Afirma el exclusivismo del catolicismo como religión en la nación y, dentro de una mentalidad regalista propia de la época, introduce en un texto político algunas consideraciones para el bien de la religión. La defensa del dogma la deja en manos de la jerarquía eclesiástica ordinaria, sin recurso a la Inquisición. Quiere que el fuero eclesiástico no alcance más allá del ejercicio del ministerio. Asimismo, que no se cargue al pueblo con el pago de obvenciones parroquiales. Mantiene vivo el interés por

las misiones evangelizadoras en el país. En todo esto hay una clara proyección hacia el futuro, hacia el establecimiento de un orden político bajo un Estado de derecho —por lo tanto, no despótico— al servicio del orden social. Su título de *Siervo de la Nación* procede de su propósito de imitar al *Siervo de Yahvé* del libro del profeta Isaías del Antiguo Testamento: en su discurso inaugural del Congreso compara a la nación con el pueblo de Israel que del desierto pasa a la tierra prometida; él, siervo de la nación, está dispuesto hasta al sacrificio para conducir a ese pueblo hasta su libertad e independencia.

De los seis sentimientos que hemos citado, los tres primeros tienen su fuente inmediata en los tres primeros *Elementos constitucionales* de Ignacio López Rayón (30 de abril de 1812),<sup>14</sup> quien los antepone incluso a la afirmación de la libertad e independencia. Morelos los parafrasea y también corrige, mostrando así sus acuerdos y desacuerdos. Otras fuentes próximas que hubieron de influir en los *Sentimientos* fueron el borrador de Constitución de fray Vicente de Santa María (1755-1813), franciscano, de julio de 1813 (quien había fallecido el 23 de agosto), que circulaba entre los jefes insurgentes, tal vez otro de Carlos María de Bustamante, y la Constitución de Cádiz de 1812, la cual pesará muy considerablemente sobre el decreto constituyente de Apatzingán. El mismo Morelos refiere que entregó unos ejemplares de la Constitución gaditana a los diputados.<sup>15</sup>

Comenzaremos por ver un cuadro general de la política religiosa de los insurgentes, para pasar después a detenernos en seis rasgos que se desprenden de los cinco *sentimientos* de Morelos: el confesionalismo católico, el exclusivismo católico (la intolerancia religiosa), la defensa de la integridad de la fe, las misiones, el trato

<sup>14</sup> López Rayón, Ignacio, “Elementos constitucionales”, en Torre Villar, Ernesto de la, *op. cit.*, pp. 420-424.

<sup>15</sup> Morelos, José María, Respuesta al cargo 15o. de su proceso eclesiástico ante la Inquisición del 27 de noviembre de 1815, publicada en Bustamante, Carlos María de, *Cuadro histórico de la Revolución mexicana*, México, Imprenta de J. Mariano Lara, 1844, t. III, p. 228.



a los ministros de culto (el diezmo y el fuero) y el guadalupanismo. Dedicaremos mucha mayor atención a los dos primeros de estos rasgos.

## II. POLÍTICA RELIGIOSA DE LA INSURGENCIA

Si la política religiosa del liberalismo reformista será aquella de la separación entre la Iglesia y el Estado y de la limitación de la Iglesia en su presencia social, hemos de admitir que la política religiosa de los insurgentes no fue nada liberal y que la de los realistas lo fue solo un poquito, si podemos interpretar como tal el bando virreinal del 25 de junio de 1812 que suspendía el fuero eclesiástico para los clérigos insurgentes. Ambas fueron, eso sí, regalistas, es decir, propugnaban la injerencia del gobierno sobre los asuntos eclesiásticos, el intervencionismo del Estado sobre la Iglesia, tal como correspondía a la mentalidad de la época. Por regalismo debe entenderse la doctrina que sostiene que los gobernantes temporales poseen, por razón de su autoridad temporal, un poder de gobierno sobre materias o tareas que la autoridad eclesiástica considera pertenecientes a la jurisdicción eclesial.<sup>16</sup>

Acerca de su política religiosa, debemos comenzar diciendo que el cura Hidalgo, en su primer manifiesto, escrito probablemente en Valladolid a mediados de noviembre de 1810, profesándose fiel a la fe de la Iglesia católica, señala como el “objeto principal” de su deseado congreso de representantes de los pueblos precisamente el “...mantener nuestra santa religión”.<sup>17</sup> Afirma que su revolución procura la defensa de la religión católica, en peligro por el prácticamente seguro triunfo francés en España, que habría de provocar el sometimiento de las autoridades virreinales a los principios anticatólicos de la Revolución francesa, y, en su segunda proclama, a finales de año, llega a decir: “Los ame-

<sup>16</sup> Para el concepto de regalismo, véase Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, cit., t. I, pp. 5-34.

<sup>17</sup> Publicado en Bustamante, Carlos María de, *op. cit.*, 1843, t. I, pp. 438-442 (p. 441).

ricanos jamás se apartarán un punto de las máximas cristianas, heredadas de sus honrados mayores. Nosotros no conocemos otra religión que la católica, apostólica, romana, y por conservarla pura e ilesa en todas sus partes, no permitiremos que se mezclen en este continente extranjeros que la desfiguren”.<sup>18</sup>

La confesionalidad católica del Estado, incluso con la prohibición de los cultos no católicos, forma parte integrante y fundamental del ideario del prócer Miguel Hidalgo, lejos de cualquier asomo de separación entre la Iglesia y el Estado en un sentido liberal.

El abogado Ignacio López Rayón, presidente de la Junta de Zitácuaro, representa la continuidad de los ideales hidalguinos, mientras que el cura José María Morelos abre con el Congreso de Chilpancingo una nueva etapa en el pensamiento insurgente, optando fundamentalmente por el republicanismo como garantía contra todo despotismo. Pero por lo que respecta a la política religiosa, las propuestas de la primera y segunda corriente insurgente muestran continuidad. Tanto los *Elementos constitucionales* de López Rayón (1812) como los *Sentimientos de la Nación* de Morelos (1813) proclaman a la religión católica como la única del Estado (*Elementos*, n. 1, y *Sentimientos*, 2o.). El Acta de independencia firmada en Chilpancingo el 6 de noviembre de 1813 coloca el origen de la sociedad en Dios y declara que se accede a la independencia en virtud del designio divino, no de la autodeterminación de los ciudadanos; recoge también la intención de establecer relaciones y un concordato con la Santa Sede, y afirma, en nombre de la nación (parafraseando los tres *sentimientos* 2o. y 4o. de Morelos y probablemente bajo el influjo del artículo 12 de la Constitución de Cádiz): “...que no profesa ni reconoce otra religión, más que la católica, ni permitirá ni tolerará el uso público ni secreto de otra alguna: que protegerá con todo su poder y velará sobre la pureza de la fe y de sus dogmas”. Esta acta señala además que la nación protegerá las órdenes religiosas y, el mismo

<sup>18</sup> Hidalgo y Costilla, Miguel, “Proclama del cura Hidalgo a la nación americana”, en Torre Villar, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 203.

día de su firma, el Congreso insurgente declaraba restablecida la Compañía de Jesús a propuesta de Carlos María de Bustamante, que aún no había sido restaurada por el papa después de su extinción en 1773.

Por su parte, el Decreto Constitucional de Apatzingán (22 de agosto de 1814) afirma, en su primer artículo, la exclusividad de la religión católica en el Estado. Como contrapartida al reconocimiento estatal de la religión católica como única, el decreto establece el intervencionismo del poder civil sobre algunas materias eclesiásticas, mostrándonos la persistencia del regalismo en el proyecto insurgente. Así, competiría al supremo gobierno civil: "...cuidar que los pueblos estén proveídos suficientemente de eclesiásticos dignos, que administren los sacramentos y el pasto espiritual de la doctrina" (artículo 163o.); el supremo tribunal civil de justicia conocería "...todos los recursos de fuerza de los tribunales eclesiásticos" (artículo 197o.); durante la guerra, al gobierno competiría el nombramiento de jueces eclesiásticos para el conocimiento en primera instancia de las causas criminales y civiles de los eclesiásticos (artículo 209o.); las causas de herejía y apostasía de los diputados quedarían bajo la jurisdicción de los jueces del tribunal de residencia, que era civil (artículo 227o.), y todas las autoridades eclesiásticas de la nación deberían hacer el juramento de obediencia y fidelidad al futuro congreso constituyente (artículo 236o.).

La actuación insurgente fue evidentemente regalista. Así, por ejemplo, la Junta de Zitácuaro procedió a nombrar por su cuenta un vicario general castrense en la persona del cura de Guadalajara, José María Cos, en 1812. Cos, fundándose en este nombramiento, removerá párrocos, concederá dispensas matrimoniales y aprisionará eclesiásticos. El cabildo eclesiástico de México habrá de declarar todos estos actos nulos y abusivos en su edicto del 30 de junio de 1812.<sup>19</sup> Por su parte, también el cura y prócer

<sup>19</sup> Alamán, Lucas, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1850, t. III, pp. 150 y 151.

José María Morelos se entrometió en asuntos eclesiásticos y, por eso, la carta que le dirigió el obispo de Puebla, Manuel Ignacio González del Campillo, el 14 de noviembre de 1811, subrayaba su escandalosa transformación en caudillo de gentes armadas y sus extorsiones contra varios sacerdotes, pero también sus faltas contra la disciplina eclesiástica.<sup>20</sup>

Una semana antes del fusilamiento de Morelos (en diciembre de 1815), el insurgente Manuel Mier y Terán disolvía a la fuerza el Congreso, en Tehuacán, negándole el carácter de representación popular. A partir de entonces, la Junta de Xauxilla (en Zacapu, Michoacán) se considerará a sí misma cabeza legítima del movimiento insurgente hasta su caída en manos realistas a principios de marzo de 1818. El conflicto de relaciones entre esta junta y los miembros del cabildo eclesiástico de Valladolid de Michoacán, sirve para recoger el bagaje regalista del pensamiento insurgente. El 17 de marzo de 1817, los cuatro miembros de la Junta de Xauxilla dirigen un oficio a los gobernadores de la mitra de Michoacán, redactado por el canónigo de Oaxaca, José de San Martín, lamentando la oposición de los obispos a la insurgencia.<sup>21</sup> En él se les acusa de profanar la religión, usando de su ministerio sagrado para apoyar una causa política. Al mismo tiempo, para solventar los males espirituales del pueblo, el gobierno insurgente advierte que si la autoridad eclesiástica no colabora, procederá unilateralmente como de su derecho a arreglar la situación, siguiendo "...las incontrastables doctrinas de un Febronio, de un Bossuet, de un Suárez, de un Natal Alejandro, del sabio Van Espen..." y menciona el ejemplo de la actuación de los borbones contra el monitorio de Parma en 1768, entre otros casos clásicos de injerencia del poder civil sobre la Iglesia;<sup>22</sup> es decir, los insurgentes amenazan con el recurso al regalismo. Ante la negativa de los gobernadores de la mitra michoacana a colabo-

<sup>20</sup> Publicada en Torre Villar, Ernesto de la, *op. cit.*, documento núm. 36, pp. 254-256.

<sup>21</sup> Publicado en Bustamante, Carlos María de, *op. cit.*, 1844, t. IV, pp. 240-248.

<sup>22</sup> Oficio publicado en *ibidem*, pp. 246 y 247.

rar con los insurgentes, los miembros de la Junta publicaron unas extensas notas criticando el sometimiento del alto clero novohispano al regalismo despótico ejercido por la Corona española y, al mismo tiempo, justificando su propia desvinculación respecto de ese alto clero en la afirmación de unos derechos regalistas de los cuales ellos, en cuanto depositarios del gobierno insurgente, se consideran investidos.<sup>23</sup> Se trataba, pues, de combatir los efectos del regalismo español con más regalismo.

La insurgencia había nacido de un llamado del cura Hidalgo a la defensa de la religión en peligro y, al agonizar, reivindicaba su naturaleza de movimiento político y no religioso. Parece una contradicción y tal vez lo era; pero esta evolución refleja sobre todo la convicción honda de los insurgentes de la justicia de su causa: ellos pensarían que, habiendo tomado la bandera de la religión con sinceridad, si se les atacaba desde la religión, habría de ser solo por motivaciones políticas. Sin embargo, la revolución insurgente no implicaba una concepción de Iglesia nueva frente a la regalista: la vida de la Iglesia sería intervenida por el gobierno de la nación soberana no menos de cuanto lo había sido por el monarca soberano.

Es cierto, como ya he analizado detenidamente,<sup>24</sup> que durante la guerra de independencia el regalismo se manifestó insuficiente, pero no se acertó a superar. Para los insurgentes, el regalismo monárquico español estaba viciado de despotismo, siendo por tanto ilegítimo: amparándose en el derecho de patronato, los reyes habrían ejercido lo que la Junta de Xauxilla llamaba un “*papato* real”, instrumentalizando las regalías en materias eclesiásticas al servicio de los intereses políticos de la Corona.<sup>25</sup> Ellos, por su parte, entre 1812 y 1814, alardeaban de pretender usar de ellas a favor del bien espiritual de los ciudadanos; y protagonizaron varios intentos de comunicarse con el arzobispo de Baltimore, John Carroll, para regularizar la situación eclesiástica, al que

<sup>23</sup> Notas publicadas en *ibidem*, pp. 250-276.

<sup>24</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, *cit.*, t. I, pp. 391-401.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 391.

consideraban erróneamente como un legado pontificio con plenas facultades para todo el continente. No obstante, de las prerrogativas que se proponían solicitarle en la manifestación preparada por Bustamante, se deduce la visión sustancialmente regalista que conservaban de la vida eclesiástica. La opción por el republicanismo implicaba ciertamente una momentánea puesta en cuestión del regalismo, en cuanto que la nación se estaba permitiendo evaluar por propia cuenta la licitud del ejercicio que el gobierno monárquico hacía de sus facultades en materia eclesiástica, concluyendo su ilegitimidad por razón de tiranía; pero, una vez proclamada la independencia, el regalismo venía inmediatamente recompuesto bajo formas republicanas. El distanciamiento insurgente respecto del regalismo era meramente puntual y práctico, y se agotaba en el fallo condenatorio sobre el modo cómo la Corona había venido ejerciendo sus prerrogativas regalistas.

### III. CONFESIONALISMO CATÓLICO

El *sentimiento* 2o. expresa el deseo de "...que la religión católica sea la única, sin tolerancia de otra". Por ahora no entro en el asunto de la intolerancia, sino que me limito al confesionalismo. Se afirma: "Que la religión católica sea"; pero que sea ¿en dónde?, ¿en la nación o en el Estado? Para Morelos obviamente en ambos: en la nación y en el Estado. Convencido del sentir católico del pueblo mexicano, o sea, de la nación, él exige la confesionalidad católica al Estado que se está proyectando para dicha nación. En esto, el cura de Carácuaro no se distancia del resto de los líderes insurgentes anteriores y posteriores a él. Para él, como para ellos, la religión católica es la verdadera y, siendo además la propia del pueblo, debe conservarse, garantizarse y favorecerse. Ahora bien, su personal identidad católica —Morelos como todos sabemos era incluso sacerdote— puede desorientarnos, haciendo que no reparemos en un elemento importante para entender el pensamiento insurgente: nos fijamos en la religión, y nos olvidamos del Estado. La afirmación de la confesionalidad

del Estado dice algo importante no tanto acerca de cuál era la creencia religiosa de quienes la proponían —bien sabemos que eran católicos—, sino, sobre todo, acerca del concepto de Estado que ellos tenían.

Las Cortes de Cádiz alumbraron el Estado de nuevo régimen liberal (en contraposición al *ancien régime*) en el mundo hispano por su opción en favor del concepto individualista-contractualista de nación, no obstante la mentalidad predominantemente constitucionalista histórica y, por ende, todavía tradicionalista de sus diputados. Sin embargo, este concepto individualista de nación no se encuentra asimilado en los insurgentes mexicanos. Los insurgentes, en el horizonte de 1810-1821, fueron liberales solo en cuanto contradictores del despotismo político, pero no lo fueron en cuanto propugnadores de ningún nuevo régimen político liberal.<sup>26</sup>

El Estado moderno, gestado por el Renacimiento italiano, se caracteriza por la centralización, a través del monopolio de la jurisdicción, concentrando la *potestas* y la *autoritas*, y por la despersonalización, dejando el gobierno de ser básicamente la acción del gobernante para pasar a institucionalizarse y, fundamentalmente, por obra de pensadores que van desde Maquiavelo a Thomas Hobbes, a hacerse un artificio concentrador y acrecentador de poder. En la Edad Moderna del mundo hispano, el Estado se centralizó, pero no llegó a despersonalizarse. El Estado-artificio, propiamente moderno, se abrirá campo como ideal político en el mundo hispano solo en la Edad Contemporánea, precisamente a partir de la crisis de la época que aquí nos ocupa.

El pensamiento político insurgente, como sólidos estudios han ya demostrado,<sup>27</sup> fue tan antidespótico como tradicionalista, hundiendo sus raíces en la propia tradición escolástica novohispana. El republicanismo de 1813 no cambió esto en absoluto. La nación en el Congreso de Anáhuac se identifica con “los pueblos”, verdaderos sujetos jurídicos de la vida política nacional;

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 261-401.

<sup>27</sup> Remito, por ejemplo, a las obras de David Brading, Carlos Herrejón Peredo, François-Xavier Guerra y a mi propia obra.

un plural que desvela la concepción organicista —y por tanto tradicionalista— de tal nación. A esta concepción organicista de la sociedad corresponde una concepción ordenalista del poder político y consecuentemente del Estado. El Estado que se proponen los insurgentes de este momento —y Morelos con ellos— no es uno despersonalizado, sino un Estado de gobernantes plenamente responsables de sus actos, que deben sujetarse no solo a la ley, sino a la “buena ley” (es decir a la ley que está bajo la razón y la ética, libre de cualquier tentación voluntarista), tal como reza el *sentimiento* 12o. Se trata de una nación preexistente al pacto constitucional (véase por ejemplo el *sentimiento* 23o.), a la cual se refiere incluso con el término tradicional de “reino” (como en los *sentimientos* 16o. y 20o.) del mismo modo que hizo Hidalgo y seguirán haciendo los diputados del Congreso de Anáhuac, incluso después de la proclamación de la independencia en clave republicana. El sistema político y administrativo que se delinea en los *Sentimientos* y en Apatzingán es fundamentalmente una garantía contra el despotismo, tiene el objetivo de salvaguardar la independencia exterior de la nación y la libertad de los pueblos en el interior. Apatzingán, en efecto, no representará la adopción del liberalismo político, sino la concreción del ideario insurgente en la independencia y el republicanismo como garantías para la libertad de la sociedad respecto de poderes extranjeros y respecto del Estado. La introducción de la separación de los tres poderes y del sistema representativo en los *Sentimientos* va encaminada precisamente a exorcizar el peligro de despotismo. Como señala en el *sentimiento* 11o., hay que reformar el gobierno para que sea liberal y no tiránico porque, con clara proyección hacia el futuro y voluntad de fundar un orden estable, advierte (en la versión original): “Los Estados mudan costumbres”. A Morelos le preocupa tanto la supremacía como también la justicia de la ley, muy lejos de cualquier relativismo moral (véanse los *sentimientos* 12o., 13o. y 14o.). Asimismo, en esta misma línea, afirma algunos derechos individuales y sociales. Todo ello se compagina sin dificultad alguna en su mentalidad con la defensa de las características esenciales de la sociedad mexicana, tal como su catolicismo.



El confesionalismo que propone Morelos, en esta lógica, responde no solo ni necesariamente al catolicismo personal del gobernante, sino a tres razones: al hecho objetivo del catolicismo de la sociedad, la cual entiende su catolicismo como parte esencial de su bien común, de ese bien común que el Estado está llamado a custodiar y promover; a la concepción ordenalista del Estado, que lo mantiene en dependencia de la sociedad y de la ética natural y, en consecuencia, no le concede devaneos ni decisionistas ni normativistas,<sup>28</sup> y también a la convicción del legislador (en este caso Morelos) de que el catolicismo es la religión verdadera y que, por ello, es debida para satisfacer cabalmente la obligación religiosa de toda sociedad de rendir culto público a Dios y es además aquella sola que puede dispensar la plenitud de beneficios sociales que se esperan de la religión. Razones que, en las Cortes de Cádiz, habían ya presentado el valenciano Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837), el asturiano Pedro Inguanzo Rivero (1764-1836) y el novohispano, diputado por Zacatecas, José Miguel Gordo y Barrios (1777-1832). Mediante el confesionalismo expresado en el “*sea*” del *sentimiento* 2o., el Estado, el gobierno o, mejor, el conjunto de los gobernantes se obliga a conservar y favorecer a aquella religión que es la de la nación; por ello diría Carlos María de Bustamante, ideólogo insurgente tan cercano a Morelos, “...que las naciones tenían sus caracteres y el de la mexicana era el catolicismo”.<sup>29</sup> Gaspar Melchor de Jovellanos, bajo influjo de Edmund Burke, introdujo en el mundo hispano la

<sup>28</sup> Para estas categorías, véase por ejemplo: Negro Pavón, Dalmacio, *La tradición liberal y el Estado*, cit.; Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2002; Bobbio, Norberto, “El futuro de la democracia”, *Revista de las Cortes Generales*, Madrid, 2, 1984, pp. 9-26; Duverger, Maurice, *La democracia sin el pueblo*, Barcelona, Ariel, 1968, e *idem*, *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

<sup>29</sup> Bustamante, Carlos María de, Intervención en el Segundo Congreso Constituyente, sesión del 9 de diciembre de 1823, en “Águila Mexicana” (11 de diciembre de 1823): *Crónicas. Acta Constitutiva de la Federación y Constitución Federal de 1824*, México, Secretaría de Gobernación-Congreso de la Unión, 1974, t. I, p. 255.

idea de que las Constituciones y leyes habían de sujetarse al carácter distintivo de cada nación; principio defendido destacadamente por Francisco Javier Martínez Marina.<sup>30</sup> El Decreto Constitucional de Apatzingán traduciría consecuentemente, siempre en línea con el ordenalismo jurídico, este segundo *sentimiento* en un deber del Estado, afirmando en su artículo 1o.: “La religión católica, apostólica romana, es la única que se debe profesar en el Estado”.<sup>31</sup> En los debates del segundo Congreso Constituyente (1823-1824), los diputados Bustamante, Servando Teresa de Mier, José María Luciano Becerra, José María de la Llave, José Miguel Guridi y Alcocer y José Miguel Ramírez desarrollaron las mismas tres razones a favor del confesionalismo.<sup>32</sup>

El concepto de separación se ha consagrado históricamente para indicar la disposición legislativa que pone fin a la confesionalidad de un Estado, de manera que el régimen de separación entre el Estado y las comunidades religiosas indica aquel en el cual el Estado se autodefine como aconfesional, no confesional. Fue el caso francés, en el contexto de la Revolución francesa, el que motivó el primer posicionamiento del Papado frente a este régimen con el breve *Quod aliquantum* del Papa Pío VI del 10 de marzo de 1791, donde condenaba la que en dicho contexto calificaba como “libertad omnímoda”, que comprendía la libertad de conciencia, la libertad de opinión, la libertad de imprenta: igualdad y libertad plenas en sociedad como exigencias del derecho natural, como si el hombre no tuviera razón ni sociabilidad natural, siendo que, sin embargo —siempre según este breve—, está necesitado y orientado a los demás y dotado de razón por la cual descubre que debe llevar una vida conforme al bien que descubre gracias a ella y, precisamente mediante ella descubre que procede de Dios. El artículo 10 de la Declaración de los De-

<sup>30</sup> Negro, Dalmacio, *El liberalismo en España. Una antología*, Madrid, Unión Editorial, 1988, pp. 47 y 48.

<sup>31</sup> Decreto Constituyente de Apatzingán, publicado en Torre Villar, Ernesto de la, *op. cit.*, pp. 380-402.

<sup>32</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, *cit.*, t. II, pp. 704-706.

rechos del Hombre y del Ciudadano del 27 de agosto de 1789 había afirmado: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden establecido por la Ley”; sus autores no consideraron que poco después sería precisamente la Ley la que habría de inquietar a los católicos por opiniones religiosas con la promulgación de la llamada Constitución civil del clero del 12 de junio de 1791, además de la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la supresión de órdenes religiosas que precedieron a esta. La Iglesia interpretaba el artículo 10 de la Declaración de 1789 como una mordaza a la predicación de la doctrina dogmática y moral y la constitución civil del clero como una atadura intervencionista que atentaba contra la libertad eclesiástica y abocándola al cisma nacionalista comprometía su mismo ser; por ello, el breve pontificio *Charitas quae* (13 de abril de 1791) subrayaba que la religión católica sería la única que conduciría a la salvación eterna y sostendría y haría prósperas a las sociedades civiles.<sup>33</sup>

Desde la concepción de que Dios ha concedido al hombre la libertad para que se adhiera al bien, el magisterio eclesial del siglo XIX rechazará las libertades modernas como fruto de un voluntarismo relativista que anulaba el compromiso con la verdad. Solo en el siglo XX, decididamente desde Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963), los papas cambiarán su perspectiva de análisis del tema de las libertades sociales, y en particular la libertad religiosa, para considerarlo desde la dignidad de la persona humana. La condena de la separación entre Iglesia y Estado en el umbral de la época contemporánea necesita ser comprendida desde la novedad que suponía la irrupción de la idea de la soberanía nacional o popular. El individualismo contractualista, adoptado como base jurídica de la realidad social nacional, aparecía a los pontífices como una entelequia filosófica que falseaba la verdad de la naturaleza social del ser humano.

<sup>33</sup> Pío VI, Breves “*Quod aliquantum et Charitas quae*”, en Bellocchi, Ugo, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, t. II, pp. 150-182 y 183-195, respectivamente.

Un papa inteligente y abierto como fue León XIII (1878-1903), todavía a finales del siglo XIX, lo expresaba con claridad. En 1881 afirmaba: “Es grande error no ver, lo que es manifiesto, que no siendo los hombres una especie que vague solitaria, independientemente de su libre voluntad, han nacido para la comunidad natural; y además, ese pacto que proclaman, es evidentemente fantástico y fingido y no es capaz de otorgar al poder civil tanta fuerza, dignidad y firmeza cuanta requieren la tutela del estado y el bien común de los ciudadanos”;<sup>34</sup> y contrapuso lo que definía como derecho constitucional católico al derecho constitucional moderno, el cual se edificaría “como si Dios no existiese” y el poder civil no fuera más una delegación de la multitud para que gobierne en su nombre, pretendiendo que “...la autoridad no es otra cosa que la voluntad del pueblo, el cual, como único dueño de sí mismo, es también el único que puede mandarse a sí mismo”, y en el plano religioso, este Estado nuevo ni profesaría religión alguna ni debería buscar favorecer a la verdadera, sino “...que concederá igualdad de derechos a todas las religiones...”, sin otro criterio fuera de su propio interés; denunciaba, en consecuencia, la tendencia a “...excluir por completo a la Iglesia de la sociedad o a tenerla sujeta y encadenada al Estado...”, y recogía la idea de que la independencia entre el Estado y la Iglesia se funda en que ambas son sociedades perfectas.<sup>35</sup> En síntesis, reconociendo expresamente la legitimidad de que los gobernantes puedan ser elegidos por sufragio popular y que nadie debe verse forzado a abrazar la fe católica, el papa Pecci reivindicaba el origen de la autoridad civil en Dios a través de la naturaleza social del hombre y el deber religioso del Estado que no debería tener dificultad racional en descubrir que el catolicismo es la religión verdadera. Para León XIII, el gobernante civil debía tomar como modelo en el ejercicio del poder la paternidad de Dios, de quien podría y debería sentirse instrumento y los ciudadanos ha-

<sup>34</sup> León XIII, encíclica *Diuturnum illud* (29 de junio de 1881).

<sup>35</sup> *Ibidem*, encíclica *Immortale Dei* (1o. de noviembre de 1885).

brián de reconocerlo como imagen de Dios Padre, no como un delegado de ellos mismos.

A mi juicio, lo que los papas no aceptaron es que el Estado moderno se hubiera despersonalizado. El gobierno había dejado ya de ser simplemente la acción del gobernante, para no solo institucionalizarse en sus funciones, sino también para cosificarse artificiosamente en una instancia de poder despersonalizada. En el Antiguo Régimen, con el estreno en Europa del Estado moderno, centralizado y paulatinamente despersonalizado, el absolutismo monárquico —mediante la figura del rey que además de soberano seguía presentándose como padre— pudo ocultar en una cierta medida las consecuencias que la nueva política tenía para la secularización de la sociedad y la relación con la Iglesia. Es entonces cuando nace el confesionalismo estatal que será roto mediante la separación en la edad contemporánea. Tiene mucho que ver con las guerras europeas que se juzgaron de religión entre la Reforma y la Paz de Westfalia. El *cuius regio eius et religio* de la Paz de Augusta (1555), que entregaba al soberano la religión, perdió su carácter personal en Westfalia (1648) al invertirse la fórmula, pues desde entonces sería el Estado soberano quien ostentaría la confesión religiosa inalterablemente de quien fuera el ocupante de su soberanía. ¿Pero qué sentido tiene el confesionalismo de un Estado despersonalizado? Solo la persona humana puede ser religiosa, es decir, vivir la virtud de la religión. Con la Revolución francesa, la soberanía del rey se traslada al pueblo. Efectivamente, siendo el pueblo propietario de esta soberanía, el gobernante no podrá ser ya en ningún sentido padre de la nación, sino delegado de la multitud. Además, avanzando necesariamente en la monopolización de la vida social desde que la nación se concibe como un conjunto de individuos, el Estado contemporáneo ya no solo monopolizará la fuerza y el derecho, sino también la propiedad, la ideología y hasta, en no pocos casos, la vida misma.

Obviamente, si todo lo social pasa a ser estatal, ¿cómo se podrá garantizar la dimensión social de la religión si no es a través del Estado?, ¿y cómo dejarlo en sus manos cuando este no

reconoce otro fundamento jurídico que el voluntarismo más o menos imprevisible de un conjunto de individuos? Los confesionalismos contemporáneos no han sido por lo general una experiencia agradable para la Iglesia ni para la vida religiosa de los pueblos. El nacionalismo romántico, creciente a lo largo del siglo XIX, que desembocará en el nacionalismo ideológico de Estado en el primer tercio del siglo XX, buscará a veces sustituir con su propia ideología el sentimiento religioso y otras veces, invocando la religión para fines nacionalistas, la vaciará de sentido, anulando o minimizando su capacidad de informar la vida pública, la cual aparecerá cada vez más secularizada.

Pero regresemos a Morelos. La fuente inmediata y principal para la formulación de su confesionalismo tal como aparece en su segundo sentimiento fue el primero de los *Elementos constitucionales* de Ignacio López Rayón, antepuesto incluso a la afirmación de la libertad e independencia, y que estaba redactado así: “La religión católica será la única sin tolerancia de otra”. Morelos pretende asentar un principio que sirva de base para la redacción del artículo constitucional correspondiente, pero no proponer ya una redacción acabada para este; por ello se sirve del *elemento* de Rayón con un simple cambio del tiempo verbal y la introducción de una coma, la cual, aunque puede interpretarse como introductoria de un sintagma explicativo, podría indicar —como es muy probable— una clara toma de conciencia de la diferenciación entre el confesionalismo y la intolerancia, si la leemos como introductoria de un sintagma especificativo. El hecho de obviar la especificación de si tal religión se predica de la nación o del Estado nos remite, como ya he dicho, a una mentalidad ordenalista o tradicionalista de lo político, según la cual el Estado debe custodiar el bien común objetivo de la nación. Por esto, el conocimiento de los textos de la Constitución de Cádiz<sup>36</sup> y del

<sup>36</sup> Constitución Política de la Monarquía española (Cádiz, 19 de marzo de 1812), artículo 12: “La religión de la nación española es, y será perpetuamente, la Católica Apostólica y Romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. La

Estatuto de Bayona<sup>37</sup> no le mueve a distingos ni a formulaciones más acabadas. En realidad, muy probablemente las formulaciones de tales ordenamientos eran interpretadas como plenamente compatibles y válidas, si bien no como las únicas posibles, para la expresión final de su sentimiento.

Las primeras voces a favor de una independencia entre la Iglesia y el Estado en México vinieron curiosamente de los defensores de las inmunidades eclesiásticas y se datan en 1812. La *Representación* de ciento diez clérigos del 6 de julio de 1812, aduce que la autoridad de la Iglesia es soberana y, por tanto, independiente; el *Discurso dogmático sobre la potestad eclesiástica* de José Joaquín Peredo (del mismo año) llega incluso a afirmar que la Iglesia es propiamente un Estado, aunque no temporal —queriendo con ello decir que es *sociedad perfecta*—, de forma que gozaría de plena independencia.<sup>38</sup> Eran las primeras muestras de una nueva fase de la eclesiología mexicana, afirmada a partir de 1827, que reivindicará la autonomía de la Iglesia respecto del Estado; primero, hasta el horizonte de 1857, en su fase soberanista, lo hará recurriendo al concepto de soberanía eclesiástica y, desde entonces hasta al menos 1875, en su fase societaria, subrayando la identidad de la Iglesia como sociedad perfecta.<sup>39</sup>

Puesto que Morelos no desarrolla su pensamiento confesionalista, no está de más detenernos un momento en cuanto expuso Carlos María de Bustamante, dada la cercanía ideológica entre ambos insurgentes. Profundamente católico, este abogado oaxaqueño defendió siempre como un valor la unidad religiosa de que disfrutaba México y promovió un lugar para la religión en la

Comisión de Constitución había propuesto solo: “La nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquiera otra”.

<sup>37</sup> *Estatuto de Bayona* (6 de julio de 1808), artículo 1o.: “La religión católica, apostólica, romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey de la Nación, y no se permitirá ninguna otra”.

<sup>38</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, cit., t. I, pp. 531-579.

<sup>39</sup> *Ibidem*, ts. II y III.

esfera pública de la patria como garantía de libertad y de caridad social tanto frente al indiferentismo laicista como frente a fanatismos irracionales. Frente al laicismo, expresaría en 1823 que el legislador debía respetar el carácter católico de la nación, como ya vimos. Nunca creyó que la religión se opusiera “...a que los pueblos reclamen y recobren sus justos derechos”;<sup>40</sup> por el contrario, creía que servía para asegurarlos y, así, recordaba que esos frailes que en su tiempo veía despreciados eran quienes habían traído la ilustración a América y habían civilizado a los indios. Un progreso condicionado al desconocimiento gubernamental de la identidad católica de la nación resultaba, para él, una burda falsificación: “...marchar al progreso, pero a la cangreja”.<sup>41</sup> Fue también contrario a los fanatismos religiosos. Por esto, aclaró que la intolerancia legal de los cultos no católicos no debía entenderse como una agresión hacia los protestantes, quienes, según él, en México, “...experimentan de hecho, que se les tolera más que en sus propios países”,<sup>42</sup> sino como una garantía del compromiso de los gobernantes en considerar un bien social esa unidad religiosa de la nación que de hecho existía y el pueblo quería conservar. También señaló el fanatismo irracional como algo indeseable y que debía evitarse, cuando advirtió que, en el contexto social mexicano, una legislación de libertad de culto podía de forma contraproducente despertar en el pueblo inculto ese fanatismo ante quienes sintiera que atacaban su religión, y moverlo a realizar precisamente acciones violentas contra aquellos mismos extranjeros protestantes que se pretendería defender.<sup>43</sup> Desconfiaba de la oportunidad de legislar en tal sentido porque: “...si no nos

<sup>40</sup> Citado por Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, México, UNAM, Facultad de Derecho, 1958, t. I, p. 284.

<sup>41</sup> Bustamante, Carlos María de, *El gabinete mexicano durante el segundo periodo de la administración del Excmo. señor presidente D. Anastasio Bustamante*, México, Imprenta de José M. Lara, 1842, t. II, p. 126.

<sup>42</sup> Bustamante, Carlos María de, *Análisis crítico de la Constitución de 1836*, citado en Martínez Albesa, Emilio, *op. cit.*, t. II, p. 1001.

<sup>43</sup> *Idem.* Hay evidente retórica en las expresiones de Bustamante.



podemos tolerar cuando diferimos en opiniones políticas, ¿cómo podremos hacerlo en opiniones religiosas?”<sup>44</sup>

#### IV. INTOLERANCIA RELIGIOSA

José María Morelos no innova cuando, en el mismo *sentimien-*  
*to* 2o., establece el exclusivismo católico con intolerancia hacia los demás cultos. También el primer elemento de López Rayón sancionó “sin tolerancia de otra” religión. Que la religión católica debiera ser la única en el país era algo claramente presente en el ideario de Miguel Hidalgo y en la generalidad del pensamiento insurgente. Los términos con que se fija la confesionalidad católica del Estado, acompañada del exclusivismo del culto católico con intolerancia hacia los demás, son ciertamente contrarios al derecho de libertad religiosa, aun cuando el contexto social y mental del México de la guerra de independencia fuera ciertamente muy diverso del actual. Está claro que frente a las acusaciones de impiedad y herejía que los prelados de la Iglesia hacían a los insurgentes, estos querían evidenciar la rectitud de su catolicismo y expresar al pueblo la política religiosa que se proponían y que era, por supuesto, la de la conservación del catolicismo como religión amparada por las autoridades del Estado, con el respeto a sus dogmas y a las instituciones de la Iglesia. Lo hacen subrayándolo con fuerza en medio de un pueblo que era del todo católico, sin otras confesiones asentadas en el país, y con una cultura católica patente en todas sus instituciones sociales. Concebido el Estado de acuerdo con el pensamiento tradicional, vinculado a una nación organicista, aparece como custodio de cuanto la nación tiene como bien público y el primer bien de ella sería la religión católica. Es, pues, tal como ya dijimos, la naturaleza católica de la nación mexicana lo que exige aquí a su Estado la confesionalidad católica y no el Estado el que decide o norma el culto católico a la nación.

<sup>44</sup> Bustamante, Carlos María de, *Continuación del cuadro histórico. Historia del emperador D. Agustín de Iturbide*, México, Imprenta de I. Cumplido, 1846, p. 101.

La intolerancia aparece, por tanto, como un medio mediante el cual el Estado ha de procurar la conservación del catolicismo nacional; esto significa que debe leerse más a la luz de sus consecuencias en relación con el pueblo católico que en relación con los seguidores de otros cultos. Se trata de un compromiso del Estado ante la sociedad por el cual ratifica su obligación de respetar la religión católica tanto en el presente como en el futuro. No se piensa aquí en la posibilidad de que la sociedad llegase a abandonar su religión por voluntad propia, puesto que alcanzada la religión verdadera, juzgada entonces casi evidentemente racional, esta —fuera de algunos casos individuales que siempre permanecerían siendo singulares— solo podría abandonarse por razón de un robo, es decir, de una influencia “perniciosa” externa a la misma sociedad. Con la intolerancia hacia otras religiones, el Estado pretende blindar la sociedad religiosa mexicana para exorcizar el peligro de influencias que mediante lo que se juzgaría como “engaños” pudieran fascinar a algunos e ir menoscabando la unidad religiosa de la nación.

A este respecto, en su segundo manifiesto de 1810, el cura Hidalgo había ya anunciado que “...por conservarla [religión] pura e ilesa en todas sus partes, no permitiremos que se mezclen en este continente extranjeros que la desfiguren”;<sup>45</sup> y López Rayón había previsto que: “Nuestros puertos serán francos a las naciones extranjeras con aquellas limitaciones que aseguren la pureza del dogma”.<sup>46</sup> La intolerancia religiosa de los insurgentes se traduce en la práctica en una limitación de la inmigración extranjera; así también la intolerancia de Morelos debe leerse a la luz de sus sentimientos 10o. y 16o.:

10o. Que no se admitan extranjeros, si no son artesanos capaces de instruir y libres de toda sospecha.

16o. Que nuestros puertos se franqueen a las naciones extranjeras amigas, pero que éstas no se internen al reino por más ami-

<sup>45</sup> Hidalgo y Costilla, Miguel, *op. cit.*

<sup>46</sup> López Rayón, Ignacio, “Elementos constitucionales”, *cit.*, n. 26.

gas que sean, y sólo habrá puertos señalados para el efecto, prohibiendo el desembarque en todos los demás, señalando el diez por ciento.

La desconfianza hacia el extranjero se encontraba además exacerbada en esos tiempos por causa de la misma guerra de independencia. Dentro de la preocupación por garantizar la preservación de una verdadera independencia, Morelos establece ciertas reservas a la apertura del país a los extranjeros; la intolerancia religiosa corresponde a esta actitud y entra a formar parte de esta serie de limitaciones preventivas de la inmigración.

La prohibición de los cultos no católicos en los *Sentimientos de la Nación* era principalmente una medida para ratificar la inmutabilidad de la confesionalidad del Estado y secundariamente una medida para preservar la incolumidad de la nación frente al peligro de la intervención o injerencia extranjera, que era además la única vía por la que podía pensarse que pudiera venir a menos la religión de los mexicanos.

Pasando los años, se juzgará que el peligro podría asomarse desde dentro mismo de la nación; así, en 1842, Carlos María de Bustamante —quien despreció a la masonería, manifestando con orgullo que a él le bastaba con ser católico y mexicano y no necesitaba adquirir una tercera denominación—<sup>47</sup> acusaría a los liberales de buscar imponer subrepticamente a la nación “...la indiferencia y menosprecio hacia la religión verdadera...” de acuerdo con un proyecto bendecido en las reuniones privadas de “las logias masónicas”, mientras que: “El pueblo mexicano, a excepción de doscientos o trescientos impíos y alucinados, ama la religión de sus padres, respeta sus ministros, y las instituciones religiosas quiere mantenerlas, y mantener el culto santo; no quiere tolerar cultos falsos, ni el triunfo de la impiedad y de la irreligión”.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Bustamante, Carlos María de, *Continuación del cuadro histórico...*, cit., p. 89.

<sup>48</sup> Bustamante, Carlos María de, *Análisis crítico de la Constitución de 1836*, cit., t. II, pp. 1000 y 1001.

La exclusividad legal de la religión católica en el pensamiento insurgente no iba dirigida a obligar a profesar o practicar su culto a cada habitante, sino solo a respetarlo. Aunque el concepto de “respeto” pasaba entonces por abstenerse de la publicidad del propio culto si no era el católico —lo que en principio es claramente contrario a la libertad de conciencia en materia religiosa—, no se pretendía agredir la libertad de conciencia de los individuos. El objetivo de la intolerancia era defensivo, no ofensivo. José Miguel Gordo, en las Cortes de Cádiz, había tratado de distinguir lo que calificó como “dos religiones”:

...interior la una, que consiste en las luces y conocimiento que cada uno tiene, y está como escondida dentro del corazón humano. Ésta no se sujeta a V. M., ni puede ejercer imperio alguno directo sobre ella la soberanía. La otra exterior o públicamente establecida, y que consiste en las acciones o culto externo con que tributamos a Dios el honor que se le debe, y entonces es un negocio de Estado sujeto a la potestad humana como objeto de su protección y cuidado.<sup>49</sup>

La libertad de conciencia no quedaba suficientemente garantizada, en esta lógica, dado que primaba el derecho de libertad religiosa de la sociedad, en su máxima expresión, sobre el del individuo. Pero la voluntad del legislador no era directamente la de contrariar tal libertad, sino la de conservar el bien del monopolio religioso del catolicismo en la esfera pública. Probablemente la primera propuesta de establecer la tolerancia religiosa o libertad de culto en México sería la hecha por Andrés Quintana Roo, siendo prosecretario del ministro de relaciones de Iturbide, José Manuel Herrera, el 23 de febrero de 1823, en una nota confidencial dirigida al secretario universal Francisco de Paula Álvarez, que divulgada causaría gran escándalo. La tolerancia de todos los cultos se defendía entonces más como una exigencia de la razón, de

<sup>49</sup> Intervención de José Miguel Gordo y Barrios en la sesión del 30 de agosto de 1811, en *Diario de las discusiones y actas de las Cortes*, Cádiz, Imprenta Real, 1811, t. 8, p. 95.

la moral y del auténtico cristianismo que como una exigencia de los derechos de la persona humana, lo cual indica que efectivamente esto segundo no constituía el centro del debate, contrariamente a lo que nosotros hoy pudiéramos pensar.<sup>50</sup>

En el pensamiento de aquellos diputados del Congreso Constituyente de 1823-1824, partidarios de la intolerancia religiosa, la tolerancia no era siempre necesaria para una sociedad, pues —interpretada como una medida jurídico-política prudencial— su necesidad dependería de la diversidad religiosa presente o no en ella, mientras que el catolicismo —en cuanto religión verdadera— sí era siempre necesario para garantizar el mayor bien de ella; es decir, la tolerancia era una posibilidad política cuya conveniencia dependía de las circunstancias, mientras que el catolicismo era siempre un beneficio y por tanto era necesario conservarlo y favorecerlo. Por el contrario, para los diputados favorables a la tolerancia religiosa, esta era un bien en sí mismo y un bien todavía a alcanzar, mientras que el catolicismo era un bien ya alcanzado. Sin embargo, el derecho a la libertad religiosa de las minorías no tenía todavía protagonismo en los planteamientos de ninguno de los dos grupos. El artículo 4o. del Acta constitutiva y el artículo 3o. de la Constitución de 1824 copian el artículo 12 de la Constitución española de 1812, consignando tanto el confesionalismo como la intolerancia; pero no se pensaba en imponer la religión católica a quienes no compartían la fe católica, ni en legislar sobre eventuales casos de ateísmo personal en los mexicanos. Era más bien un veto al ingreso de los credos no católicos que no estaban presentes en el país; a los credos, más que a las personas; es decir, se pensaba respetar la esfera privada del individuo. De esta forma, al no pretender negar el derecho de libertad religiosa a las personas no católicas en el país (sino solo evitar el acceso de sus credos a la esfera pública), se abría paradójicamente un espacio para su respeto sin contradecir el artículo constitucional: así lo entendieron los mismos diputados.

<sup>50</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, cit., t. II, pp. 690-692.

Un espacio ciertamente insuficiente, pero también susceptible de ampliarse llegado el caso de hacerlo.<sup>51</sup>

De cualquier modo es una lástima que México, mirando siempre hacia España o hacia los Estados Unidos, no tuviera en cuenta el ejemplo del caso peruano.<sup>52</sup> El artículo 8o. de la Constitución peruana del 12 de noviembre de 1823 se inspiraba igualmente en el artículo 12 de la Constitución de Cádiz, declarando: “La religión de la República es la Católica, Apostólica y Romana con exclusión del ejercicio de cualquier otra”, pero se completa con el artículo 9o.: “Es un deber de la nación protegerla constantemente por todos los medios conformes al espíritu del Evangelio, y de cualquier habitante del Estado respetarla inviolablemente”. Se trata de una anotación importante e inexistente en España y en México, porque confía la protección a los medios conformes al espíritu evangélico, lo que viene a subrayar la voluntad de no recurrir a medidas coercitivas, y coloca expresamente en el respeto el límite de la obligación de los ciudadanos hacia el credo oficial, confirmando claramente la interpretación de la no permisión de otros cultos como ratificación de la voluntad nacional de adhesión al catolicismo, por más que, obviamente, tampoco esta formulación peruana respete suficientemente el derecho a la libertad religiosa.

No está de más tener presente que el ideólogo insurgente Carlos María de Bustamante, que defendería la intolerancia religiosa en el Congreso Constituyente de 1823-1824, juzgaba que, si bien la libertad de culto no debía ser admitida en la legislación mexicana porque la nación era católica y además no deseaba la introducción de la tolerancia, el establecimiento de dicha liber-

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 696-716.

<sup>52</sup> Iannettone, Giovanni (ed.), *La misión Herrera (1852). Repertorio documental*, Lima, Asociación de Funcionarios del Servicio Diplomático del Perú, 2003; Gonzalo Flores, Santana, en Navarro Floria, Juan C. y Milani, Daniela (coords.), *Diritto e religione in America Latina*, Bolonia, Il Mulino, 2010, pp. 241-263, y Valle Rondón, Fernando *et al.*, *Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado peruano*, Arequipa, Universidad Católica San Pablo, 2007.

tad no sería opuesto a las exigencias del dogma católico.<sup>53</sup> En este mismo sentido se expresó Servando Teresa de Mier, otro importante pensador insurgente.<sup>54</sup> Para los propugnadores de la intolerancia religiosa —incluyendo probablemente a Morelos—, esta no era una exigencia intrínseca derivada de su fe católica, sino una conveniencia social de cara a cumplir del mejor modo con las necesidades religiosas de la sociedad misma.

Años después, la polémica desatada por Vicente Rocafuerte con su *Ensayo sobre la tolerancia* de marzo de 1831 continuará teniendo poco que ver con el derecho a la libertad religiosa de la persona, ocupándose más de cuál sería el modelo de cristianismo más auténtico y, por ello, más conveniente para México.<sup>55</sup>

Un paso adelante en la atención al derecho de libertad religiosa se dará en el Congreso Constituyente de 1856-1857, monopolizado prácticamente por los liberales. En él se debatió mucho y animadamente el tema de la tolerancia religiosa, dividiéndose las opiniones y sin llegar a un acuerdo. Las dos facciones tenían razón: la libertad de conciencia es un derecho natural del hombre, tal como sostenían algunos tolerantistas, y el planteamiento que se hacía en la propuesta del artículo 15 de tolerancia era un paso hacia la secularización de la sociedad, así como sostenían los contrarios. Unos decían defender la libertad de conciencia y no el indiferentismo religioso, los otros pensaban estar contradiciendo el indiferentismo religioso y no la libertad de conciencia. Tenían tres puntos de acuerdo y uno de desacuerdo; coincidían en que la libertad de conciencia es un derecho individual, en donde el clero necesitaba reformarse (además según el modelo jansenista y con un carácter punitivo) y en que el Estado tenía derecho para intervenir de forma regalista en lo eclesiástico; el desacuerdo estaba en si el Estado debía o no ser confesionalmente católico, reconduciéndose el tema de la intolerancia religiosa a este mismo pun-

<sup>53</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, cit., t. I, p. 384, por ejemplo.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 249-252.

<sup>55</sup> *Ibidem*, t. II, pp. 829-851.

to, porque la intolerancia era vista básica y tal vez únicamente como una reafirmación, una garantía de tal confesionalismo. No se llegó a aprobar la libertad de culto, pero tampoco se fijó la confesionalidad del Estado. Se aprobó, no obstante, un artículo, el 123, para asegurar al poder civil el derecho de intervenir sobre el culto, que nos manifiesta la voluntad de mantener controlada a la Iglesia; artículo significativamente propuesto por el mismo diputado, Ponciano Arriaga, que había promovido el de la libertad de culto y como sustitutivo de él.<sup>56</sup>

En la pugna ideológica respecto a la política religiosa entre conservadores y liberales de 1830 a 1867, hubo méritos y límites. Ambos grupos adolecieron de excesiva esperanza en el Estado, institución de moda en la época, aspirando los primeros a transformarlo en *brazo secular* de la Iglesia, y los segundos, en instrumento de reforma social y también eclesial. Además, los pensadores católicos no supieron distinguir con claridad entre el orden natural racional y el orden sobrenatural de la fe y tuvieron una imagen de la Iglesia fuertemente clericalizada, mientras que los liberales asumieron un mesianismo ideológico que absolutizó su posición política como la única legítima para un progreso social entendido según sus propias categorías individualistas y se mantuvieron anclados en una eclesiología de corte jansenista ya para entonces obsoleta.<sup>57</sup>

El movimiento de Reforma liderado por la figura de Benito Juárez de 1859 a 1861 producirá una separación entre la Iglesia y el Estado que, si bien no ausente de auténtico interés por el derecho a la libertad religiosa (como se ve en el decreto del 4 de diciembre de 1860) concibiéndolo de modo individualista, entrará una separación unilateral de la Iglesia respecto del Estado, pero no igualmente la de este respecto de la Iglesia, porque se operó en base a dos criterios o tópicos que serán el principal legado histórico de la Reforma iniciada en 1855 a la legislación nacional: el que el Estado es señor de todo lo visible y el que el clero

<sup>56</sup> *Ibidem*, t. III, pp. 1316 y 1372.

<sup>57</sup> *Ibidem*, ts. II y III.



es peligroso. Esta legislación será elevada a rango constitucional por Sebastián Lerdo de Tejada el 25 de septiembre de 1873 y reglamentada por ley del 10 de diciembre de 1874.

## V. MISIONES DE EVANGELIZACIÓN

El interés de José María Morelos por las misiones de evangelización de los pueblos indígenas del norte del país, recogido en el *sentimiento* 21o., nos testimonia también que su intolerancia religiosa no iba dirigida a sostener una política coercitiva en relación con los no católicos ya presentes en el territorio. La predicación del Evangelio debía obviamente ser pacífica. Morelos concibe la evangelización como un medio para procurar el bien espiritual a las almas de los indígenas, pero también como un medio para dotar de mayor cohesión a la nación, integrando en ella cultural y socialmente a los indígenas de sus periferias. Dice: “21o. Que no hagan expediciones fuera de los límites del Reino, especialmente ultramarinas, pero que no son de esta clase, propagar la fe a nuestros hermanos de Tierra dentro”.

El prócer no quiere que México pierda población ni que se involucre en cuestiones exteriores que no le afectan, por lo cual invita a prohibir expediciones de ese tipo, pero especifica que no deben en modo alguno dificultarse las expediciones destinadas a evangelizar a los indígenas del norte.

Desafortunadamente, como bien sabemos, este *sentimiento* no encontrará el eco que hubiera sido conveniente y en algunos decenios más, la República mexicana perdería enormes territorios. La penetración de colonos estadounidenses en Texas condujo a la pérdida de ese territorio y, posteriormente, en la guerra contra Estados Unidos, México fue incapaz de defender Nuevo México, California y grandes extensiones del norte. Además, los acuerdos logrados por el gobierno novohispano en la década de 1770 con los apaches se desharán al tiempo de la independencia, y la hostilidad apache-mexicana será un tristísimo capítulo de todo el siglo

XIX mexicano.<sup>58</sup> En general, el trato que recibiría el indígena en México a lo largo de ese siglo distó mucho de ser el trato debido a un “hermano”.

## VI. DEFENSA DEL DOGMA

Los *Elementos constitucionales* de López Rayón y los *Sentimientos de la Nación* de Morelos consideran apropiado pronunciarse acerca de la guarda de la pureza doctrinal, indicando quiénes habrán de ser los responsables de sostener el dogma. Esto puede ser visto como una consecuencia o concreción de la confesionalidad del Estado, pero no puede advertirse la mentalidad regalista que subyace al hecho mismo de que sea el Estado quien se pronuncie sobre el modo de custodiar la pureza doctrinal, evidenciándonos que tal confesionalidad estaba marcada en el pensamiento insurgente por el sello del intervencionismo del Estado en los asuntos eclesiásticos, lo que queda más de manifiesto al hablar de los ministros del culto. En las declaraciones de Morelos del 22 de noviembre de 1815 en su proceso ante la jurisdicción unida, podemos entrever un fondo de eclesiología regalista: dirá que retenía inválidas las excomuniones que se habían dictado en su contra porque solo “el Papa o un concilio general” podía excomulgar “a una nación independiente”,<sup>59</sup> como si la Iglesia estuviera formada por naciones, las cuales poseerían una autoridad eclesiástica de algún modo superior a la de los obispos singulares.

Según los *Elementos*, habría de ser la Inquisición la institución responsable de actuar esta defensa: “El dogma será sostenido por la vigilancia del tribunal de la fe, cuyo reglamento conforme el santo espíritu de la disciplina, pondría distantes a

<sup>58</sup> Navajas Josa, Belén, *Aculturación y rebeliones en las fronteras americanas. Las misiones jesuítas en la Pimería y el Paraguay*, Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2011.

<sup>59</sup> Citado en Alamán, Lucas, *Historia de Méjico...*, cit., t. IV, p. 319.

sus individuos de la influencia de las autoridades constituidas, y de los excesos del despotismo” (n. 3o.). Por el contrario, el cuarto *sentimiento* de Morelos apunta directamente al clero como responsable: “4o. Que el dogma sea sostenido por la Jerarquía de la Iglesia, que son el Papa, los Obispos y los curas, porque se debe arrancar toda planta que Dios no plantó”, citando *Mt*, 15, 13. La supresión de la Inquisición por las Cortes españolas decretada el 22 de febrero de 1813 y actuada en Nueva España por bando del 8 de junio siguiente pudo influir en Morelos a la hora de prescindir de ella. Si bien, como hemos dicho, ambos son pronunciamientos en sí mismo regalistas, López Rayón pretendía desvincular a la Inquisición del poder de las autoridades civiles, y Morelos remitía al origen divino de la autoridad de la jerarquía eclesiástica, sin reconocer ninguno de los dos al gobierno temporal autoridad directa en el sostenimiento del dogma. Se trata, por tanto, de un regalismo en este sentido moderado, que trata de abrir un espacio a la Iglesia para ejercer su tarea propia sin verse mediatizada por el Estado.

La referencia a *Mt*, 15, 13 admite una doble interpretación. Morelos puede estar queriendo indicar que el tribunal de la Inquisición es una creación humana que no proviene de Dios, a diferencia de la constitución jerárquica de la Iglesia, instituida por Jesucristo, lo cual estaría demostrando una convicción clara de que debe ser suprimida. Pero también puede estar queriendo indicar simplemente el motivo que justificaría la defensa del dogma, indistintamente de que fuera ejercitada con un medio o con otro, es decir, que habría que erradicar las doctrinas que no provienen de Dios. Dado que este versículo se encuentra en un pasaje donde Jesús habla de los fariseos, puede muy bien ser aplicado por Morelos a los inquisidores; aunque no podemos en absoluto descartar la segunda interpretación.

Por si puede iluminarnos, tengamos presente que Carlos María de Bustamante sería contrario a la Inquisición por sus métodos, juzgándola un instrumento del despotismo y la arbitrariedad, si bien no por su finalidad de custodiar la pureza de

la fe, habiéndose incluso manifestado en 1813 favorable solo a su reforma y no a su extinción.<sup>60</sup> Lo que él más detestaba de los métodos inquisitoriales era la independencia respecto de los obispos y dependencia del poder civil despótico, el anonimato de los acusadores y las malas condiciones carcelarias. Esta oposición no le hacía de ninguna manera creer que el ateísmo pudiera tener en el ámbito público de la sociedad la consideración que corresponde a la religión; por el contrario, los creyentes eran quienes tenían derecho a que la autoridad civil garantizase el respeto a sus convicciones religiosas, mientras que el ateísmo era un asunto privado que debía quedar en el interior del individuo por no representar ningún valor en sí mismo y no deber menoscabar el bien de la religión.<sup>61</sup> Llegará incluso a afirmar que los prevaricadores contra la religión del Estado no habrán de quedar impunes y que, para los casos que lo ameriten, “... sí habrá un buen garrote para estrangular al insolente atea, que ose convertirnos en bestias con sus pestilentes opiniones y diatribas”.<sup>62</sup>

Un detalle particular de Morelos en su defensa del dogma es la ausencia en sus *sentimientos* de la libertad de imprenta. López Rayón la había acogido en su elemento 29o. Para Bustamante, pionero en el periodismo mexicano, era un derecho fundamental. Su ausencia en los *Sentimientos* no puede ser casual.

<sup>60</sup> En el “Correo Americano del Sur”, Bustamante había abordado el tema de la inquisición, mostrándose favorable a la existencia de un tribunal que defendiese la ortodoxia de la fe cristiana (números del 27 de julio y del 5 de agosto de 1813) y lamentando la instrumentalización de dicho tribunal operada por el despotismo de los monarcas (números del 27 de mayo y del 10 y 17 de junio): *cf.* Castelán Rueda, Roberto, *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad, 1805-1827*, México-Guadalajara, FCE-Universidad de Guadalajara, 1997, pp. 118-120.

<sup>61</sup> Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857...*, *cit.*, t. I, pp. 381 y 382, y Castelán Rueda, Roberto, *op. cit.*, pp. 118-120.

<sup>62</sup> Bustamante, Carlos María de, “Motivos de mi afecto a la Constitución”, en *Séptimo Juguetillo*, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1820, pp. 21 y 22.

## VII. MINISTROS DEL CULTO: DOTACIÓN Y FUERO

Tanto López Rayón como Morelos fijan de forma regalista sistemas para el sustento de los ministros de la Iglesia, mientras que solo Morelos propone una reducción unilateral, desde el Estado, del fuero eclesiástico.

Por lo que ve al sustento del clero, López Rayón no pretendía innovar nada, aunque dejaba la puerta abierta a la posibilidad de introducir cambios en el futuro: “Sus ministros por ahora serán y continuarán dotados como hasta aquí” (*Elemento* n. 2o.). Morelos procede a confirmar los diezmos y primicias, indicándolos como la única fuente de sustento del clero, y a prohibir las obvenciones parroquiales: “Que todos sus ministros se sustenten de todos, y solos los diezmos y primicias, y el pueblo no tenga que pagar más obvenciones que las de su devoción y ofrenda” (*Sentimiento* 3o.). Con esto, el cura de Carácuaro desea evitar que el acceso de los fieles a los sacramentos quede mediatizado por su situación económica y que los párrocos puedan abusar de su puesto. Para él, los diezmos y primicias debían bastar para mantener a los clérigos si se aplicaban enteramente a este fin. A la luz del *sentimiento* 22o., que suprime los tributos, pero establece para todos una contribución fiscal individual, es posible que este *sentimiento* 3o. pretenda ampliar el pago de diezmos a todos, indígenas incluidos, quienes estaban exentos de ello. Se critica a veces a Morelos pues, con su proyecto igualitario (manifestado también en el *sentimiento* 13o.), dejaba a los indígenas más gravados fiscalmente de que lo antes lo estaban; no obstante, no consta la extensión del diezmo a ellos y no debemos olvidar que los *sentimientos* son simples esbozos que indican una dirección, pero no una legislación cabal de la que puedan extraerse tales conclusiones. El espíritu declarado que anima los *sentimientos* 3o. y 22o., más allá de las medidas que proponen, es ciertamente el de aligerar a la población pobre de sus cargas fiscales.

Morelos fija además la igualdad ante la ley en términos que suponen una limitación del fuero eclesiástico, así como del mili-

tar: “13o. Que las leyes generales comprendan a todos, sin excepción de cuerpos privilegiados; y que éstos sólo lo sean en cuanto al uso de su ministerio”. En consecuencia, solo en materias propiamente eclesiásticas los clérigos gozarían de fuero propio, debiendo sujetarse al civil en lo que ve a los delitos comunes y criminales. El pensamiento insurgente defendía ordinariamente el fuero eclesiástico; la propuesta de su limitación es por tanto característica particular de este prócer.

### VIII. GUADALUPANISMO

Como es bien sabido, todo el movimiento insurgente, desde la misma insurrección de Miguel Hidalgo, estuvo animado de guadalupanismo, tomando la imagen de la Virgen de Guadalupe como símbolo de la propia causa. En este sentido, López Rayón señalaba que, además del 16 de septiembre, debía solemnizarse el 12 de diciembre “...consagrado a nuestra amabilísima protectora Nuestra Señora de Guadalupe” (*Elementos*, n. 33). El cura Morelos, en su *sentimiento* 19o., va más allá de los próceres precedentes, pidiendo la celebración en todos los pueblos no solo anual, sino también mensual de la que presenta como “patrona de nuestra libertad, María Santísima de Guadalupe”.

### IX. CONCLUSIÓN

La política religiosa de José María Morelos partió de su análisis de la realidad social y cultural del pueblo mexicano y de su convencimiento de que la publicidad de la religión católica era un sostén para el bien común de la nación. Exigió al futuro legislador el respeto y la custodia de esta religión no solo por razón de la deseable personal religiosidad de los gobernantes, sino fundamentalmente por su deber de promover el bien común y de servir a la nación que rige. No creyó Morelos que el Estado debiera tratar por igual a todas las confesiones religiosas, porque no pen-

saba que su igualdad *a priori* garantizara los derechos del pueblo en materia religiosa. Consideró que si el Estado debe velar por el bien común, tiene la obligación de evaluar las repercusiones que los diversos credos tienen sobre este bien común de hecho en la sociedad concreta e incluso el de intervenir sobre ellas. De aquí que a la luz de su mentalidad mantuviera la intolerancia legal de los cultos no católicos como medida para preservar la unidad católica de la nación. Esto le permitió, asimismo, acompañar el confesionalismo de una serie de medidas reformistas en materia eclesiástica, que si bien no ajenas al regalismo propio de su tiempo, fueron regalistas solo moderadamente.

La separación entre la Iglesia y el Estado, que se acostumbra a presentar como un valor en sí mismo, es fundamentalmente una disposición legislativa cuyo valor necesita medirse desde las condiciones históricas en que se actúa, atendiendo, primero, al carácter concreto de la unión que pretende disolver (de qué Estado y qué Iglesia se trata y de qué lazos de unión o reglas de relación) y, segundo, a la situación subsiguiente en que deja legalmente y de hecho la relación entre el Estado y las comunidades religiosas. Tal como evidencia la historia occidental de los siglos XIX y XX, la separación se manifiesta como potencialidad para una vida religiosa en libertad en tanto en cuanto libera de compromisos interesados y de mordazas tanto a los gobernantes como a las diversas comunidades religiosas posibilitando un diálogo franco, respetuoso y constructivo, mientras que, por el contrario, se convierte en un límite —tanto para la libertad religiosa como para otras libertades— cuando se traduce en un aislamiento que impide la comunicación entre tales instituciones, instaurando un monopolio social por parte de una de las dos instituciones. Por esto, una base de comprensión compartida por parte de políticos y de representantes religiosos acerca del carácter laico del Estado y de la dimensión social de la religión resulta imprescindible para hacer que la separación fructifique en libertad.

Cabe cuestionarnos si cuando hoy día se propugna circunscribir todas las religiones dentro de la esfera privada, sin admitir

ninguna en la pública, no se está adoptando la misma lógica de los intolerantistas del siglo XIX hacia las confesiones no católicas, pero ampliando ahora esa intolerancia a la totalidad de las confesiones, la religión mayoritaria incluida. Si en el siglo XIX fue necesario redescubrir la libertad de conciencia individual como un derecho humano, dado que la libertad religiosa se custodiaba tanto en su dimensión social que se podía ofuscar su dimensión personal, creo que en los inicios del siglo XXI es necesario redescubrir precisamente esa dimensión social de la religión, ya que por reducir la religión a la dimensión individual, estamos en riesgo de perder el valor de la contribución de los creyentes, precisamente en cuanto creyentes, al bien común. Ellos tienen algo que aportar al bien común porque la ética social encuentra fundamento firme en el diálogo entre la fe y la razón.