

TOLERANCIA RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CULTO EN MÉXICO, UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Jean-Pierre BASTIAN

SUMARIO: I. *Catolicismo, inquisición y mentalidades coloniales.* II. *Ilustración y lucha contra el tolerantismo.* III. *Tolerancia religiosa y primer liberalismo.* IV. *Reforma política sin reforma religiosa.* V. *Conclusión.* VI. *Fuentes primarias editadas.* VII. *Bibliografía.*

Para entender el tortuoso camino que condujo a México hacia la libertad de culto y la dificultad con la cual, una vez plasmada en la Constitución, aquella tuvo y tiene todavía para ser respetada, conviene ir a la raíz del problema. Y la raíz del México actual se encuentra en la modalidad peculiar de su inserción en la modernidad. Esta ocurrió con la conquista violenta y la incorporación forzada de los espacios coloniales novohispanos a la modernidad europea. En ese contexto, España fue a finales del siglo XV y principios del XVI portadora de una modernidad de reforma. La tolerancia religiosa había sido una práctica frecuente en la historia de la España de los siglos anteriores a la reconquista. El año 1492 marcó, sin embargo, el fin del respeto a las minorías étnicas y religiosas y la reducción de la identidad nacional a la identidad religiosa católica. Ser católico y español era un mismo proyecto y toda otra creencia debía ser perseguida. Por cierto, tal manifestación no ocurrió en un vacío. La Europa que se volvía el centro del mundo nuevo que emergía como consecuencia de los llamados descubrimientos estaba en plena mutación. La expansión ultramarina coincidió y quizás alentó las divisiones religiosas y políticas. Una Europa con doble cara religiosa estaba emergiendo de los cambios profundos del inicio del siglo XVI: Europa del norte, protestante y abierta al espíritu del capitalismo, progresivamente se opondría a la Europa del sur, que iba a participar de manera asimétrica en la modernidad que se imponía. La España de los Austrias se volvía la defensora de la catolicidad y desde un punto de vista económico se transformaba en interme-

diaria, proveedora de oro y plata, sin lograr dinamizar una economía capitalista incipiente.

La división del espacio europeo que acabamos de esbozar tuvo consecuencias de larga duración para la Nueva España. El catolicismo reformista y erasmista de la primera evangelización de las órdenes religiosas fue reemplazado por otro catolicismo, contrarreformista, cuya expresión privilegiada fueron en lo político una sociedad de órdenes, en lo religioso una piedad influida por el tomismo renovado, y en lo estético, un arte barroco deslumbrante. Nueva España entraba en cierto tipo de modernidad, lo que podríamos llamar una modernidad subordinada que iba a marcar su desarrollo político y social en los siglos venideros. Los modelos de la modernidad dominante iban a ser ingleses, franceses y norteamericanos, y la modernidad subordinada se vería confrontada constantemente a buscar cómo solucionar la distancia entre las prácticas e ideas heredadas y las prácticas e ideas nuevas en términos de democracia, tolerancia y libertad de creencia. Esta confrontación se hizo aun más aguda una vez pasadas las rupturas de las independencias, durante el periodo de construcción del Estado nacional. El estrecho camino para superar esta contradicción iría de la represión inquisitorial a la tolerancia religiosa y de la tolerancia religiosa a la libertad de culto. Es ese itinerario el que me propongo reconstruir ahora.

I. CATOLICISMO, INQUISICIÓN Y MENTALIDADES COLONIALES

Tanto los reyes católicos como después Carlos V y sus sucesores, defendieron una política de expansión militar y mercantil a la par con la cristianización. Carlos V, sobre todo, pretendió unificar a Europa y el mundo bajo el signo de la cruz y de la Iglesia católica. Por su lado, dentro del contexto de la Europa del siglo XVI, víctima de las guerras de religión y del cisma de las reformas protestantes, gran número de clérigos comprometidos en la aventura colonial esperaron crear una nueva Iglesia depurada, y poder de esta forma, como escribía uno de los primeros franciscanos de la Nueva España, “remendar la desgastada capa de Cristo”.

Es con esta perspectiva que obraron las órdenes religiosas (franciscanas y dominicanas), las primeras en acompañar a la conquista, y aquellas que les siguieron (mercedarios, agustinos y jesuitas). Animados por el ímpetu del movimiento humanista, desarrollaron una obra de evangelización y de educación, en defensa y comprensión

de las tradiciones indígenas. Ellos, a través de numerosos cronistas (Sahagún, Las Casas, Motolinía), transmitieron a quienes trataron de comprender, un conocimiento rico de las culturas indígenas en el momento mismo en que éstas desaparecían a causa del choque de la conquista y del trabajo forzado. En efecto, esta primera fase humanista de evangelización fue verdaderamente eficaz. En pocas décadas, la población indígena, privada de sus elites religiosas por el derrumbe poblacional y desprovista de sus templos arrasados por los españoles, fueron bautizados masivamente. La nobleza indígena participó activamente en esta asimilación al catolicismo, esperando beneficios para sus hijos enviados a instruirse en los colegios de españoles, como el de Tlatelolco (1536) en Nueva España. Por su parte, los artistas indígenas manifestaron una extraordinaria receptividad y creatividad, elaborando un arte cristiano mestizo, el cual persiste aún en numerosas iglesias barrocas. El teatro cristiano fue, igualmente, un poderoso medio de representación y de inculcación de los relatos y símbolos bíblicos. Al terminar el siglo XVI, sin embargo, la memoria indígena no sobrevivió al doble asalto del descenso demográfico y de la aculturación al cristianismo. La muerte de los ancianos, la pérdida de técnicas pictográficas y sobre todo la aceptación de la concepción cristiana por la nobleza indígena, fueron los primeros y principales trazos de esa primera evangelización. En pocas décadas, el tiempo lineal se impuso al tiempo cíclico precolombino. Un espacio a la vez religioso y profano surgió con una geografía de santuarios y santos patronos. Las sociedades coloniales fueron integradas en una unidad geopolítica, a un simbolismo político-religioso, sincrético. En adelante, el catolicismo envistió la vida cotidiana del mundo indígena, el ritmo del trabajo y las fiestas e impuso un calendario litúrgico, ofreciendo una nueva estructura del tiempo. En esta forma, espacio y tiempo católicos fueron parte de una sociedad indígena en lenta recuperación demográfica durante los siglos XVII y XVIII, momento en que las “idolatrias” indígenas perduraron como una cultura en sobreseimiento. Sin duda todo fue hecho más que por imposición, como lo muestra Grunzinski (1991), “al margen de las manifestaciones brutales y autoritarias de la dominación colonial, mejor que ésta, fue la fascinación del Occidente, por la escritura, el libro, la imaginación, las técnicas, de los santos y de las villas,... que explica también la irresistible empresa de la cristianización”.

El impulso humanista de las órdenes misioneras no duró. Éste fue tempranamente frenado y subordinado a los intereses del poder real y de las jerarquías del clero secular. En efecto, una estructura

eclesiástica diocesana y episcopal se colocó rápidamente y sirvió de instrumento de control religioso y político. La posición del poder real que prefirió tratar primero con el clero secular que con las otras órdenes fue decisivo. La jerarquía episcopal sirvió de brazo derecho al poder real colonial, así como para ejercer la tutela ideológica de una sociedad que se replegaba sobre sí misma, rechazando las ideas modernas que difundían las reformas protestantes (siglo XVI) y la Revolución inglesa (1642-1649). La Inquisición se transformó en el aparato de poder simbólico y político de la Iglesia y de los jesuitas que se volvieron las tropas de choque de la Contrarreforma. Además, el crecimiento de la riqueza de la Iglesia atrajo a su seno hombres ambiciosos; ésta fue el más grande propietario colonial, pues disponía de un cuarto y a veces de un tercio de las tierras cultivables. La Iglesia, pilar del orden colonial, se convirtió en un canal de ascenso social para la franja de población blanca y mestiza, en tanto que los indios y los negros no tenían acceso al sacerdocio. Su hegemonía sobre la sociedad civil fue total, pues una parte de la riqueza eclesiástica fue redistribuida bajo la forma de servicios: hospitales, orfanatos, escuelas, residencias para pobres y ancianos. Una de las tareas fundamentales de la Iglesia fue la educación, área en la que tuvo el monopolio para la formación de las elites. Esta Iglesia colonial reprodujo sin duda los modelos metropolitanos de Iglesias ibéricas. A nombre del derecho del patronato, ejercido por las monarquías española y portuguesa, ella dependía directamente de éstos últimos y no de Roma. La Iglesia, instrumento del poder real, contribuyó a estructurar un modelo de sociedad conforme a las ideas de la Contrarreforma, modeladas en el Concilio de Trento (1545-1563), desde donde las directrices fueron rápidamente aplicadas en todos los espacios coloniales, poniendo así fin a la primera fase humanística de la evangelización.

Un sistema político de antiguo régimen, orgánico, se reforzó en el seno de las sociedades coloniales. Según la metáfora del cuerpo humano, cada órgano era un miembro de la totalidad social y asumía una función natural e inmutable. Simplificando, es posible decir que la nobleza y el clero fueron la cabeza; las corporaciones de artesanos y de comerciantes, los brazos; los indios y los negros, la fuerza motriz. El virrey, a través del rey, fue el origen de esa jerarquía descendiente de órganos constituidos. Las metrópolis ibéricas pretendieron ejercer una soberanía política sobre los espacios coloniales y defender un monopolio comercial. Para lograrlo, las colonias fueron rápidamente cerradas a toda influencia extranjera y a nuevas ideas provenientes de la Europa protestante. La emigración de su-

jetos no ibéricos, potencialmente portadores de esas ideas, fueron prohibidas y combatidas por un aparato político e ideológico organizado para tal efecto: el Tribunal de la Inquisición, tempranamente establecido en Lima (1568), México (1569) y en Cartagena de Indias (1610). El control ideológico se articuló al control comercial en la medida en que el comercio fue asegurado por un sistema de flotas bianuales, que se desarrolló de manera exclusiva entre algunos puertos del continente y Sevilla o Lisboa.

Sin embargo, durante el siglo XVIII la situación evolucionó gracias a las reformas comerciales de los Borbones de España; ellos promovieron una reforma de comercio, con intercambios entre los virreinos y relaciones económicas de estos últimos, con un número creciente de puertos metropolitanos. Aquellas medidas no impidieron un contrabando extremadamente eficaz, practicado por los corsarios y los piratas holandeses e ingleses en particular. Estos últimos no tardaron en asentarse en el Caribe, tomando la isla de Jamaica, en 1655. La presencia inglesa y holandesa sobre los márgenes de los imperios coloniales ocasionó una competencia comercial y una lucha ideológica redoblada, amenazando potencialmente, más que realmente, la estabilidad política y religiosa del imperio.

En la medida en que España fue el campeón de la contrarreforma, las colonias fueron cerradas a toda influencia política y religiosa exterior. La Inquisición combatió por consiguiente las herejías de las "sectas de Lutero, Moisés y Mahoma", así como las obras de teología protestante, las de los filósofos y economistas ingleses, además de los escritos de los enciclopedistas franceses y holandeses.

La respuesta al reto de las ideas protestantes y de sus transformaciones seculares posteriores, fueron el desarrollo de un catolicismo de procesión, de veneración de santos patronos, de indulgencias y de una teología neotomista que conformaron los signos de pertenencia a los espacios coloniales ibéricos. La persistencia de una literatura católica sin cambios ni adaptación al contexto, el rechazo de las traducciones de textos sagrados a lenguas indígenas, la prohibición del acceso de los indios y de los negros al sacerdocio no favorecieron el nacimiento de una Iglesia autóctona. Pronto se reforzó y endureció teológica e institucionalmente una Iglesia católica estructurada conforme a las normas dictadas por el Concilio de Trento.

Una de las consecuencias mayores de este repliegue sobre el catolicismo postridentino, fue el cierre de las sociedades coloniales a las ideas nuevas. Como lo ha subrayado Octavio Paz, en el momento que Europa se abría a la crítica filosófica, científica y política

que prepara el mundo moderno, España “se cierra y encierra a sus mejores espíritus en las jaulas conceptuales de la neoescolástica”.¹ La doble universalización de la Contrarreforma y de las monarquías ibéricas se convirtió en un límite difícil de evadir mientras que modelaban profundamente los comportamientos y las mentalidades coloniales, imposibilitando, con todo, la apertura a una modernidad crítica. El sistema de castas y el arte barroco fueron dos expresiones de ese espíritu que llegó a su apogeo en el siglo XVIII, pero que subsistió hasta nuestros días en las mentalidades de las poblaciones latinoamericanas.

La diversidad racial fue uno de los aspectos singulares de la sociedad colonial. El mestizaje se produjo rápidamente por el simple hecho de la ausencia de mujeres entre los conquistadores. El mestizaje fue, en gran medida, el fruto de la violencia sexual ejercida por los últimos, así como por los amos de esclavos negros y los propietarios de las haciendas. Este hecho fue sin duda también el resultado de la fascinación ejercida por el blanco donde La Malinche, la mujer india de Cortés, simboliza en el idioma (malinchismo) a la vez un rechazo al conquistador y un deseo de parecerle o de pertenecerle. La sociedad novohispana fue profundamente marcada por la violencia racial.

La sociedad colonial no fue solamente una estructura rígida, marcada por la presencia de una aristocracia de dinero y de poder en la alta pirámide social y de un grupo de indios y de negros, subordinados y pobres en la base. Fue más compleja, ya que se estratificó en función del color de la piel y de la fisonomía. Las colonias no se diferenciaban de las metrópolis por el abanico de las funciones sociales. Encontramos también una elite de grandes propietarios de tierras y de minas, una alta burocracia y un alto clero, un sector medio compuesto de comerciantes, burócratas y de un bajo clero, al final un grupo de trabajadores en los campos y las minas. Pero mientras que las rentas, el estatus y el poder situaban a cada quien en las metrópolis, en las colonias el color de la piel y la fisonomía determinaban también su posición.

En el siglo XVIII un género pictórico, las pinturas de castas, proliferó y manifestó el modelo social bajo una cierta voluntad ilustrada de catalogar a cada uno según su color de piel. En la parte superior del retablo se encontraban siempre el español y el criollo. En la base de la pintura aparecían el indio y el negro. Entre estos dos extremos, una variedad de mestizajes cuidadosamente descritos (se

1 Paz, 1987, p. 182.

han contado hasta 56 géneros diferentes), componentes de castas, cada una con su designación específica, un tanto más pintoresca y satírica se ubicaban más abajo en la escala del cuadro.

Las imágenes del mundo colonial, sus pinturas, describían una sociedad estructurada como el pensamiento neotomista, que obedecía al orden natural legitimado por el orden divino, reforzando así el factor racial y hereditario como discriminador social fundamental.

Lejos de ser pluralista y plurirracial, el orden colonial ofrecía una cara inmutable donde cada uno conocía inmediatamente su lugar dentro de la jerarquía por el simple color de la piel. Es cierto que caracterizar esas sociedades como inmóviles por su estratificación racial debe ser matizado, ya que las castas intermediarias vivieron una relativa movilidad ascendente o descendente, según las coyunturas. Pero esta movilidad no existía más que en el marco de un orden determinado por los extremos del blanco y el indio o el negro, de una parte y de la otra. El orden racial legitimó el estatus y, por lo mismo, el acceso a las rentas y al poder en favor de los blancos y a expensas de los negros y de los indios.

Es esta estructura social sancionada por el catolicismo neotomista la que amanaba las ideas de tolerancia, en particular a partir del siglo XVIII. Es por eso que el llamado "tolerantismo" fue combatido con empeño por la Inquisición.

II. ILUSTRACIÓN Y LUCHA CONTRA EL TOLERANTISMO

Con el acceso de los Borbones al trono de España en 1700 y la defensa de las ideas de la Ilustración por Carlos III, el autoritarismo real se reforzó en un doble movimiento de subordinación de los actores coloniales y de lucha contra las ideas de la modernidad que no encajaban con el modelo absolutista ilustrado.

La lucha para erradicar de la Nueva España las ideas nuevas afectaron menos a las personas y mucho más a los portadores de dichas ideas, los libros, que habían penetrado con redoblada intensidad durante todo el siglo, a raíz de la ampliación comercial borbónica. Frente al peligro de diseminación de libros heréticos, ya en 1707 Felipe V había promulgado las "Reglas, mandatos y advertencias generales del *novissimus librorum et expurgandorum Index, pro catholicis hispanorum regnis*", en el cual se seguía prohibiendo la circulación de biblias en lengua vulgar y de biblias heréticas. Se prohibieron también los textos de disputa y controversia entre ca-

tólicos y herejes protestantes (Calvino, Lutero, Zwinglio, Pacimontano, Schwenckfeld...).

Sin embargo, la aparición de obras heréticas en los registros de la Inquisición no disminuyó. Mencionaré solo algunas de las más significativas: El *Lexico Juris* de Juan Calvino; el tratado de William Penn intitulado *Point de Croix, point de couronne ou traité de la sainte croix de Christ*, condenado porque su autor, cuáquero y fundador del estado de Pensilvania, “se mantuvo siempre en la herejía”; la *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes* (1757) de Bossuet.

Con la introducción de libros producidos por el movimiento de la Ilustración francesa, el tribunal pasó de la condena puramente religiosa a la condena sociopolítica, las cuales quedaron estrechamente ligadas. En el edicto de 1745 se agregan al *Index* obras del barón de Puffendorf (*Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle* y *Le droit de la nature et des sens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*), traducidas por Jean Barbeirac. También el *Diccionario crítico* de Pierre Bayle fue condenado en 1749 por considerarlo lleno de proposiciones “respectivamente heréticas, temerarias, sediciosas y aplauso de autores hereges...”. En 1756, al condenar el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, el edicto del 27 de noviembre presentó una fraseología novedosa que señala indaünablemente una nueva preocupación “por esparcirse en él máximas que inducen al deísmo y al ateísmo”. Pero no constituye un caso singular. En el mismo año se condenó al *Espíritu de las leyes* de Montesquieu “por contener y apoyar todo genero de herejías, proposiciones temerarias, erróneas, heréticas, detractivas e ignominiosas de las Sagradas religiones, apoyando al luteranismo, calvinismo y vilipendiando nuestra santa católica religión”.

El tribunal de la Inquisición identificó claramente el vínculo insoluble entre el nuevo modelo de Estado propuesto fundado en el contrato social y el protestantismo. Frente al modelo aristotélico-tomista de la sociedad se levantaba el modelo forjado por los puritanos, los padres peregrinos y los filósofos ingleses del pacto y franceses del contrato social. El modelo medieval del rey o del príncipe lugarteniente de Dios era el de un orden social jerárquico que limitaba las tentaciones y moderaba los excesos de los hombres instituyendo un control de todos en una densa red de obligaciones, cuyo instrumento de control más destacado había sido el propio Tribunal de la Inquisición. Las reformas protestantes en cambio pro-

vocaron una crisis profunda. En este caso el rey no estaba puesto por la gracia de Dios, sino como un tirano que se había impuesto. De ahí que en las sociedades donde se erradicó al catolicismo surgió una corriente que modificó aun el proyecto teocrático de Calvino; este proyecto de sociedad que emergió durante el siglo XVII se fundamentó en la doctrina del pacto (Covenant), punto de partida de una nueva reflexión moral y política. De ahí surgió un nuevo modelo político de esencia más igualitaria. Retomado por Hobbes, Locke, Mandeville y Smith; este modelo anglosajón fue secularizado por Rousseau. La inquisición entendió muy bien el lazo intrínseco entre la Ilustración y las ideas del pacto. Una de las ideas más combatidas fue precisamente la de “tolerantismo”.

Según Pérez Marchand (1945), tal vez “podríamos rastrear hasta el edicto de 1747, la primera manifestación publica del temor a caer en la tolerancia religiosa”. Surgió entonces un vocablo nuevo, “el tolerantismo”. La tolerancia no podía existir en la Nueva España pues iba en contra del modelo de sociedad católica y vertical forjado por la Contrarreforma. En 1781, el dominico Pedro de Gandarias, al censurar la obra del abate Mably, “subrayó claramente que todavía la tolerancia política puede ser concebible, la tolerancia religiosa es imposible”.

En este sentido, el espíritu de tolerancia y de libertad de conciencia fue ajeno a las mentalidades conformadas por un Estado monárquico y católico. A pesar de los cambios estructurales alcanzados por las reformas borbónicas, el Estado colonial siguió apoyándose sobre el instrumento coercitivo de la Iglesia y de la Inquisición que creó durante varios siglos, como lo escribió González Casanova (1958), “un ambiente de delación que abarcó la generalidad de los actos”. La inculcación realizada por la Iglesia en torno al rechazo de toda otra forma de pensar durante tres siglos de Colonia conformó y moldeó las mentalidades a tal grado que la idea misma de tolerancia religiosa estuvo ausente del proyecto emancipador de la independencia novohispana. Los lectores de libros prohibidos de finales del siglo XVIII estaban tan impregnados por los valores católicos, que aun cuando coquetearon con las ideas de la Ilustración, no pudieron ir más allá de la adopción del modelo político republicano, sin lograr integrar uno de sus fundamentos: la tolerancia y la libertad de conciencia.

La ausencia misma del pensamiento crítico, así como la implacable necesidad de mantener los privilegios adquiridos por las elites blancas y criollas, hicieron del movimiento de emancipación de principios del siglo XIX una ruptura desde arriba. Ésta fue, en efec-

to, una lucha en el seno de las elites blancas y no un movimiento popular y revolucionario que desembocara en una profunda reforma política y social. Por esto las independencias condujeron sus proyectos de una sociedad en continuidad con el reformismo ilustrado que, dentro de las colonias iberoamericanas, permitió una relativa apertura económica, pero no un proyecto de reforma, incluso menos una revolución. Reforma y revolución fueron imposibles dentro de los espacios coloniales, desprovistos de actores sociales portadores de la modernidad, como lo fueron en Europa y en Nueva Inglaterra la burguesía y los intelectuales críticos del autoritarismo y del absolutismo. En las colonias ibéricas faltaron los medios intelectuales para cuestionar el doble autoritarismo, constitutivo de las identidades coloniales: el heredado de los modelos indígenas precolombinos y el proveniente de la cristiandad ibérica. Los embriones de crítica al autoritarismo monárquico y católico hicieron igualmente mucha falta. Las dos principales manifestaciones de la identidad colonial, el sincretismo católico y el arte barroco, no aportaron negación alguna de los modelos autoritarios. Prolongación del catolicismo político, éstos hicieron una transposición popular y cultural de las representaciones premodernas. El derroche suntuario del barroco se oponía a la economía de mercado como las mentalidades católicas populares a la autonomía del individuo. Esta doble herencia colonial pesó, con toda su fuerza de inercia, sobre el México independiente.

III. TOLERANCIA RELIGIOSA Y PRIMER LIBERALISMO

El México independiente, a partir de 1824, fue inspirado por los principios de libertad, igualdad y fraternidad forjados por los revolucionarios franceses y norteamericanos. Empero, aún mayor importancia tuvo la Constitución liberal española de Cádiz (1812), en cuya elaboración participaron no pocos diputados novohispanos. Esta atracción por las posiciones del liberalismo español se explica en gran parte porque ofrecía un modelo político que se proponía reconciliar catolicismo y republicanism, manteniendo el catolicismo como religión de Estado. Frente a la heterogeneidad constitutiva de la sociedad mexicana, las elites criollas desconfiaban de las "naciones" indígenas y vieron en el catolicismo la religión que permitía mantener y aun reforzar una hegemonía política, potencialmente amenazada en su frágil conformación nacional. Por tanto, el México

independiente se construyó sobre la base de un proyecto político ambiguo.

Por un lado, se buscaba romper el orden colonial caracterizado por su estructura política y social fundamentalmente estamental y corporativa. Se intentaba levantar un nuevo orden político y social para el cual las nuevas Constituciones reivindicaban el principio de la soberanía popular. De ahí el nacimiento de nuevas sociabilidades políticas (guadalupes, masones escoceses y yorkinos) y de una opinión pública, así como la realización de elecciones y consultas electorales, aun cuando éstas se limitaban al sufragio censitario y a las elites alfabetizadas de las ciudades.

Por otro lado, esta búsqueda de un orden republicano y de una apertura económica se encontraba frenada por los resabios del pasado colonial, en particular por la perduración de los actores corporativos, entre ellos la Iglesia católica. Si ésta había visto emigrar una parte importante del clero español, ella no había perdido sus privilegios patrimoniales. Además la Iglesia católica era la única fuerza ideológica capaz de cohesionar la incipiente nacionalidad sometida a potentes fuerzas centrífugas.

Por tanto, las primeras generaciones independentistas fueron más atraídas por la idea de una reforma del catolicismo romano desde adentro, que por una aplicación de los principios liberales en materia de tolerancia religiosa y de libertad de culto. Ambos principios podían, a sus ojos, más bien fomentar fuerzas centrífugas. El nuevo Estado pretendía construir una nación homogénea y su única garantía de la nacionalidad era el catolicismo. Por esa razón, las nuevas Constituciones se inspiraron más en la de Cádiz que en la francesa o en la norteamericana y mantuvieron, así, el catolicismo como religión de Estado. De ese modo, sustituyeron el derecho de patronato colonial por un regalismo que buscaba someter la Iglesia al Estado, y a la vez conservaba los privilegios y el control plurisecular de la Iglesia sobre la sociedad civil. Las reformas de esta primera generación de liberales independentistas respecto a la religión se dieron en continuidad con las reformas borbónicas, colocando al nuevo Estado bajo el signo de una modernidad cristiana que se iba a forjar reformando a la Iglesia católica desde adentro.

Es en este contexto que surgió el interés de José María Luis Mora por la difusión de la *Biblia* y la tolerancia para dicha actividad por parte del sector liberal del clero. Pero la reforma del catolicismo colonial desde adentro no debía dar paso a la tolerancia religiosa ni menos a la libertad de culto; más bien esta acción reformadora debía fortalecer e incluso otorgar un lugar central al catolicismo,

el lugar que había tenido durante toda la Colonia, pero esta vez como cimiento de la naciente nacionalidad. Por eso no debe sorprendernos la amplia participación del clero criollo en las logias masónicas de los primeros años post independentistas, participación inspirada por el liberalismo español que intentaba conciliar catolicismo y modernidad republicana. Como lo ha señalado Halperin Donghi, estas elites criollas adherían todavía a una imagen jerarquizada de la sociedad, imagen fundada “en el recelo a la ignorancia de las masas, lo que excluyó de este primer liberalismo todo motivo democrático”. Este detenimiento frente a las jerarquías corporativas se manifestó en el difícil camino que se tuvo que emprender para doblegar a la Iglesia católica, cuya fuerza renacía con el transcurso de los años, con la consiguiente “romanización” que confortó una posición antiliberal por parte de las jerarquías católicas.

En México, la disputa en torno a la tolerancia religiosa se agudizó durante los años treinta del siglo XIX a raíz de la publicación del ensayo sobre aquel tema por Vicente Rocafuerte (1831) y en el contexto de los diez meses del gobierno liberal de Gómez Farías en 1833.

Rocafuerte, liberal convencido, había dejado su nativa Guayaquil para vivir algún tiempo en Nueva York y Londres antes de ocupar en México algunos cargos políticos. Influidado por el pensamiento filosófico inglés, consideraba que la implantación de la tolerancia religiosa era imprescindible al progreso económico de México. Rocafuerte defendía el axioma del triple lazo entre libertad política, libertad religiosa y libertad de comercio. La junta de censura religiosa de la ciudad de México lo acusó de promover el cisma, impugnar la jerarquía eclesiástica y establecer el protestantismo, entre otras denuncias.

Varias respuestas a la obra de Rocafuerte se publicaron; entre ellas destaca la del párroco Juan Bautista Morales, quien rechazaba la idea de tolerancia religiosa partiendo de la premisa de que lo que era realidad en naciones como Estados Unidos, “hech y desecho de la humanidad”, era imposible para México que siempre había tenido una homogeneidad religiosa constitutiva.

De hecho, detrás de esa discusión estaba el problema de la inmigración. Los gobiernos descaban hacer llegar trabajadores europeos para poblar las regiones vacías del norte en particular y estimular la industria. Uno de los factores que frenaba la inmigración era la intolerancia religiosa y las vejaciones a las cuales se encontraban sometidos los extranjeros deseosos de contraer matrimonio. En México, como lo ha mostrado Bernecker, a pesar de muchos

intentos de los diplomáticos alemanes para negociar entre 1830 y 1850, el principio de libertad religiosa, esta garantía, fue siempre negada por el Congreso. Esta actitud desalentó la inmigración de alemanes al contrario de lo que ocurrió en el mismo momento en el caso de Brasil. La comparación de las políticas migratorias de Brasil y México en relación con la existencia o no de los principios de tolerancia religiosa es interesante. En el caso de Brasil se logró el objetivo geopolítico de poblar rápidamente una región fronteriza clave, el sur, poco poblada y codiciada por Argentina. En México existieron intereses similares en torno a las despobladas regiones norteñas colindantes con los Estados Unidos.

Pero ahí la posición reiterada del Congreso en contra de la libertad de culto fue uno de los factores que frenaron la inmigración y facilitaron la expansión del vecino del norte. El estado de Texas, al romper con México en 1837, adoptó inmediatamente el principio de libertad de culto, lo que alentó una inmigración rápida que fue, por cierto, también ligada a factores expansionistas norteamericanos. De igual manera, la efímera República independiente de Yucatán, en 1841, adoptó el principio de libertad de culto con el fin de fortalecer su autonomía frente a México y estimular eventualmente la inmigración.

De hecho la tolerancia religiosa fue impuesta durante aquellos años por los tratados comerciales únicamente. La primera versión del tratado anglomexicano de 1825 no pudo incluir la libertad de culto para los británicos porque, tal como lo expresaba el presidente Guadalupe Victoria, "la existencia de la tolerancia religiosa no estaba en concordancia con la Constitución mexicana y que tal resolución todavía no sería aceptada por el pueblo mexicano". En la versión definitiva del tratado de 1826, el problema del libre ejercicio del culto religioso sólo pudo ser resuelto en forma de compromiso desigual y asimétrico, limitando el ejercicio del culto a las casas privadas de los ingleses residentes en México, mientras los mexicanos en Inglaterra podían realizar actividades similares en los templos católicos de su elección.

Sin embargo, el extranjero no católico, aunque podía eventualmente gozar de protección diplomática en materia de práctica religiosa, se vio confrontado en la vida civil con un ostracismo y presiones sociales frutos de siglos de mentalidades modeladas por la Inquisición. En particular cuando se buscaron alianzas matrimoniales, surgieron presiones agudas, tal como ocurrió para el comerciante alemán y luterano August Haas al casarse con la hija de una

prominente familia del puerto de Culiacán, Sinaloa, en 1843, según lo relata Adolf Riensch² en sus memorias.

Sólo después de que Haas hubiese prometido convertirse al catolicismo, el padre de la novia consintió a la boda. Por parte de los curas católicos, el pobre enamorado se ha visto muy maltratado. Primero tuvo que dejarse informar sobre los deberes y las prescripciones de la Iglesia católica; luego, vestido de penitente, tuvo que golpear contra la puerta de la iglesia, que estaba cerrada, y a la pregunta desde dentro, de quién estaba fuera, tuvo que contestar: “un pobre pecador perdido que ruega se le vuelva a aceptar en el seno de la única religión que hace posible la salvación eterna” y otras cosas por el estilo. Después siguieron más formalidades que terminaron en que tenía que abjurar de sus padres y parentela. Pasaron semanas hasta que quedaron resueltas todas la dificultades y la familia Vega se dispuso a permitir que se realizara el matrimonio. Antes de que tuviese lugar la boda, el pobre Haas tuvo que recorrer las calles con una vela, en una procesión solemne, e ir a confesarse y profesar solemnemente que cumpliría todas las obligaciones que la Iglesia prescribía al marido.

De hecho la resistencia a la idea de la tolerancia religiosa fue manifestada incluso por liberales como Mora. Éste había defendido en 1833 la desamortización de los bienes del clero, la abolición de los fueros corporativos y la difusión de la escuela laica, pero tuvo temor de defender una política migratoria abierta en materia religiosa. En 1847, el mismo Mora abogó “para que México consagrara toda clase de esfuerzos para atraer a inmigrantes católicos franceses, belgas y especialmente españoles, en contraposición a los anglosajones protestantes”. ¿Por qué adoptó esa actitud un hombre que había sido favorable a la difusión de la *Biblia* y había sido él mismo agente de la Sociedad Bíblica y Extranjera Británica en México? Sin duda alguna está detrás de tales opciones el problema de la identidad nacional, la cual no podía concebirse fuera del catolicismo romano. El dilema para esta primera generación de liberales era cómo conciliar catolicismo y modernidad. Ellos admiraban eventualmente la tolerancia religiosa y el protestantismo afuera, pero temían que la adopción de la tolerancia religiosa fuera minando la unidad nacional. Para ellos el problema era doble: cómo modernizar su sociedad sin adoptar el principio de la modernidad religiosa y, en consecuencia, cómo encontrar valores sustitutivos a los que hacían

2 1860, p. 81.

del modelo anglosajón un modelo tan atractivo por su éxito económico.

Este dilema encontraría una respuesta violenta en el proceso de reforma en la medida en que el catolicismo no logró conciliarse con la modernidad política y religiosa liberal.

IV. REFORMA POLÍTICA SIN REFORMA RELIGIOSA

Fue por la fuerza que finalmente unas minorías liberales en el poder desde 1854 lograron imponer los principios liberales a un país profundo que no había experimentado ninguna reforma religiosa. Al contrario, a lo largo de los pontificados de Gregorio XVI y de Pío IX (1846-1878), la Iglesia católica se había endurecido contra el liberalismo, cerrando las puertas a todas las corrientes de catolicismo liberal.

Esta tendencia triunfó con la proclamación del dogma de la inmaculada concepción (1854), de la infalibilidad pontificia (1870) y en la encíclica *Quanta Cura* y en el *Syllabus* condenando los errores modernos, en 1864. Esta defensa del neotomismo *absolutizado* por la Iglesia condicionó la actitud adoptada por los liberales frente a la Iglesia y les encaminó a combatirla frontalmente, llevando la lucha hasta sus últimas consecuencias.

Pero es interesante notar que si bien los grandes principios sobre separación de poderes políticos y religiosos o los de desamortización de los bienes del clero fueron adoptados desde un principio, no ocurrió lo mismo para los de tolerancia religiosa y de libertad de culto. En el Congreso Constituyente de 1856, el proyecto de artículo más discutido fue el artículo 15, que decía:

No se expedirá en la República ninguna ley, ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la Católica, Apostólica, Romana, el Congreso de la Unión cuidará por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no perjudiquen los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional.

El clero se opuso vigorosamente a este artículo moderado y publicó decenas de panfletos denunciando las ideas de la tolerancia religiosa. El arzobispo Garza y Ballesteros argumentó que esta ley iba a fomentar la desintegración social. Muchos diputados pensaban, sin embargo, que debía ser posible secularizar la nación manteniendo la Iglesia en su posición privilegiada. Este proyecto de artículo

moderado reflejaba bien la posición moderada en términos de relaciones Iglesia-Estado que prevalecía aún entre la mayoría de los liberales en el poder. Sin embargo, el clero defendió que la intolerancia religiosa correspondía al interés público, anunciando que la libertad de culto iba a producir revueltas y guerra civil y que con la tolerancia los indígenas regresarían a sus antiguos cultos. A los que argumentaban que la tolerancia iba a favorecer la inmigración, los clérigos contestaban que no era la intolerancia lo que la impedía, sino la inestabilidad política. En fin, el clero seguía pidiendo que la nueva Constitución hiciera del catolicismo la religión del Estado, tal como lo había hecho la vieja Constitución de 1824.

El proyecto de artículo fue finalmente rechazado. La Iglesia no recuperó, sin embargo, su posición de religión oficial. Por el artículo 123, el Estado se otorgaba el derecho de intervenir en asuntos eclesiásticos. Por omisión la Constitución no prohibió el ejercicio de ningún culto y, por tanto, tácitamente toleraba el ejercicio de cualquier. Sin embargo, ninguna garantía constitucional existía todavía, en 1857, para el ejercicio de otro culto que el católico romano y, en este sentido, no existía todavía en México, ni tolerancia religiosa ni libertad de culto, excepto para los súbditos extranjeros amparados por las cláusulas que garantizaban su libre ejercicio del culto, firmadas en los tratados comerciales bilaterales.

La posición liberal moderada que predominó todavía en el Congreso Constituyente de 1856-1857 esperaba poder conciliar catolicismo y modernidad republicana. Pero tal intento no duró mucho. La actitud asumida por la Iglesia a partir del Plan de Tacubaya, a finales de 1857, contribuyó a deslindar las posiciones irreconciliables entre la visión neotomista de la sociedad y la liberal. La Guerra de los Tres Años (1857-1860) llevó a sus últimas consecuencias esta confrontación. Las Leyes de Reforma expedidas en plena guerra civil (1859) secularizaron la sociedad mexicana, nacionalizando los bienes del clero, creando el registro civil, separando Iglesia y Estado y, en fin, estableciendo la Ley de libertad de Cultos del 4 de diciembre de 1860.

Hubo que esperar el decreto del Congreso, de 14 de diciembre de 1874, para que estas Leyes de Reforma se volvieran constitucionales, reafirmando la independencia del Estado y de la Iglesia y garantizando en toda la República el libre ejercicio de todos los cultos, el Estado ejerciendo autoridad sobre todos ellos, en lo relativo a la conservación del orden público y a la observancia de las instituciones.

Para los liberales radicalizados, esta nueva realidad fue un triunfo a medias y tuvo dos consecuencias a largo plazo.

La primera es que el conflicto radicalizado entre la Iglesia católica y los liberales selló para un siglo el destino trágico del liberalismo en México. Este tuvo que construirse en contra de su cultura religiosa y no con ella, como fue el caso para el liberalismo anglosajón. En México, a la intransigencia de la Iglesia católica respondió la radicalización liberal anticlerical. Sin embargo, cabe reconocer que la estrategia liberal llegó muy lentamente a una posición de confrontación. Prueba de ello fue la difícil aceptación, por parte de los propios liberales, de la idea de tolerancia religiosa y aun de libertad de culto con el fin de no violentar la relación con la Iglesia, entre otros factores. Sin embargo, una vez establecida la ruptura con la Iglesia, el liberalismo tuvo que emprender solo el camino de la reforma. Esta reforma fue política y económica, pero nunca religiosa. La libertad de culto no pudo desembocar sobre un proceso global de reforma de la sociedad. Al contrario, la sociedad profunda católica siguió resistiendo al Estado liberal y siguió buscando el camino de la conciliación de intereses para su beneficio. Esa realidad explica el devenir de las relaciones Iglesia católica-Estado durante el siglo que siguió a la promulgación de las Leyes de Reforma, como también el papel limitado, pero importante, que asumieron las minorías religiosas no católicas en el intento de confortar un liberalismo religioso. Pero sin reforma religiosa, el liberalismo radicalizado y sus avatares siguieron atrapados entre minorías sociales. A pesar del intento, luego de alcanzar a las masas a través de la educación, la sociedad civil quedó bajo el dominio de la Iglesia católica.

La segunda consecuencia es que frente a esta imposibilidad de alcanzar a las masas a través de una reforma religiosa, la sociedad profunda siguió bajo el control de la Iglesia católica y de la visión del mundo que propagaba, fundamentalmente intolerante. Aún más, a la intolerancia religiosa respondió en la práctica la intolerancia liberal y luego revolucionaria. De ahí, esta historia del anticlericalismo a la cual respondió otra historia de las persecuciones de las minorías religiosas por la Iglesia católica. La sociedad mexicana seguía, por tanto, dominada por una visión intolerante del adversario religioso y político.

V. CONCLUSIÓN

Para terminar con un punto de vista enteramente personal, debo decir que me parece que la cuestión sigue igual en la actualidad,

en la medida en que los parámetros del problema no han cambiado fundamentalmente. La Iglesia sigue siendo portadora de una visión totalizante de la actuación social, y el Estado en manos de neoliberales intenta encontrar un camino de neoconciliación con la Iglesia católica, sin conseguir que la reforma política que anhela afianzar, se pueda asentar sobre una amplia reforma religiosa. Sin embargo, la historia no es mera repetición del pasado. El paradigma está cambiando en la medida en que el campo religioso se está fragmentando a gran velocidad como consecuencia a largo plazo de los principios constitucionales impuestos por las minorías liberales radicales en el poder, desde 1859. Todavía es difícil medir las consecuencias de tal mutación religiosa que se funda en los principios de libertad de culto y, por tanto, en el derecho fundamental al pluralismo y a la tolerancia que costó tantos siglos fundar jurídicamente en México.

Un México nuevo, en lo religioso, está naciendo de manera acelerada bajo nuestros ojos. No obstante, a primera vista no parece ser el que hubiera podido hacer nacer la reforma liberal decimonónica si había entendido que reforma religiosa y reforma política iban a la par una con la otra. La diferencia reside en que durante un siglo, de 1860 hasta 1960, existió un liberalismo religioso, minoritario por cierto, pero deseoso de promover una reforma religiosa que hubiese permitido implantar la reforma jurídica en las conciencias. Al contrario, actualmente la explosión religiosa que vive México no parece articularse a una cultura política liberal que aun desapareció entre las minorías religiosas activas de origen liberal. Con estos nuevos movimientos religiosos se renueva más bien la cultura religiosa y política autoritaria del México profundo y, por ende, no es una garantía de que el espíritu de tolerancia y el principio de libertad de culto inscrito jurídicamente en la Constitución haya ganado las conciencias.

VI. FUENTES PRIMARIAS EDITADAS

Disertación sobre la tolerancia de cultos por un eclesiástico de Durango, Chihuahua, Imprenta del Estado dirigida por José Melchor de la Garza, 1834.

MORA, José María Luis, *Obras sueltas*, París, Librería de Luis de la Rosa, 1837, 2 ts. (ed. facsimilar por Porrúa, México, 1986).

- MORALES, Juan Bautista, *Disertación contra la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de Galván, 1831.
- PESADO, Juan José, "Breves observaciones sobre la tolerancia religiosa", *La Cruz*, México, t. II, núm. 16, 3 de julio de 1856.
- , "Sobre la tolerancia civil de cultos en México", *La Cruz*, México, t. II, núm. 19, 24 de julio de 1856.
- RIENSCH, Adolph, *Errinerung aus meinem Leben während der Jahr 1830-1855*, Hamburgo, Ernst Hiecke Verlag, 1860.
- ROCAFUERTE, Vicente, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de Rivera, 1831.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE-COLMEX, 1989.
- , *Historia del protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990.
- CAJICA, José María (ed.), *Rocafuerte, Juárez y la libertad de conciencia en México*, Puebla, Editorial Cajica, 1972.
- BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna, el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE, 1986 (1era. ed. en italiano 1979).
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, El Colegio de México, 1958.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.
- HALE, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI Editores, 1972.
- HALPERIN DONGHI, Tulio, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, "El impacto de la masonería en la legislación reformista de la primera generación de liberales en México", en FERRER BENIMELI, José Antonio (coord.), *Masonería española y América*, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, 1993, t. I, pp. 129-145.

- PAZ, Octavio, *El peregrino en su patria, historia y política de México. México en la obra de Octavio Paz*, México, FCE, 1987.
- PÉREZ MARCHAND, Monelisa, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945.
- RODRÍGUEZ, Jaime E., *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*, México, FCE, 1975.
- SINKIN, Richard N., *The Mexican Reform, 1855-1876, A Study in Liberal Nation-Building*, Austin, ILAS, 1979.
- ZAD, Gabriel, "Muerte y resurrección de la cultura católica", *Vuelta*, núm. 156, 9 de noviembre de 1989, pp. 9-24.