

Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831.

Gustavo Santillán

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Palabras clave: Vicente Rocafuerte, tolerancia, moral, secularización, Estado

TOLERANCIA Y CATOLICISMO

La tolerancia religiosa, primera fase del proceso de instauración de la libertad de culto, contó con voces favorables desde el inicio de la vida independiente de México. La emancipación, facilitada por el Plan de Iguala, había considerado al carácter oficial y exclusivista del catolicismo como base fundamental de la nueva nación. Sin embargo, desde 1821 es factible hallar escritos y folletos favorables al establecimiento y la legitimación de la diversidad de creencias. A partir de la independencia misma, inicia un proceso intermitente, pero valioso, que culmina con la ley de libertad de culto emitida en Veracruz por el presidente Benito Juárez, en 1860.

No obstante, la historia de la discusión e implementación de la pluralidad religiosa en México no sólo corresponde a un afán discursivo o a un postulado teórico. Si bien es parte esencial de la doctrina liberal, tiene una estrecha relación con las circunstancias concretas de la historia y el presente de México. Éstas son múltiples y diversas, pero sobresale especialmente una en la primera etapa de vida independiente: la pregunta en torno a la posibilidad de que el catolicismo pudiera constituir

la base moral adecuada para el nuevo país y el sistema republicano. Este hecho implica tanto una ponderación de la religión dominante, como un análisis de las necesidades profanas de la sociedad en construcción.¹

La tolerancia religiosa no era solamente un ideal, era por un lado, diagnóstico de la situación moral del país, y por otro, la búsqueda de la construcción de un Estado nacional. Empieza de manera evidente con la independencia del país y continúa a lo largo de varias décadas del siglo XIX. Sin embargo, es posible señalar el año de 1831 como una fecha que marca el fin de una primera reflexión sobre el tema, con el ensayo en torno a la tolerancia religiosa, de Vicente Rocafuerte. En este escrito se llega a una primera sistematización no sólo de los argumentos propicios a la existencia de diferentes cultos, sino también queda clara la relación entre diversidad religiosa y ética pública. Presenta, por tanto, un panorama de la situación moral del país y una propuesta para mejorarla. La formación del Estado equivalía a la secularización del país. Por esta causa, el presente artículo estudia el periodo comprendido entre 1821 y 1831, y emplea a Rocafuerte como un eje fundamental. Se trata de diez años de búsquedas y tentativas, pugnas y querellas, pero también de reflexiones y propuestas, proyectos y apuestas.

La diversidad de cultos desempeña un papel distinto en esta situación. Implica admiración por otras creencias, pero también un diagnóstico de la religión predominante, especialmente en relación con su papel como fuente de una norma valorativa que permitiera el cumplimiento de la ley civil. Es decir, la tolerancia para estos primeros años no fue un cuestionamiento de las verdades teológicas del catolicismo, sino una pregunta acerca de las utilidades seculares de la creencia preponderante en México. Se trataba de analizar si el catolicismo de esa época podía cumplir las funciones profanas que se le asignaban: no la salvación de los creyentes sino la formación de los ciudadanos. Cabe subrayar que para este momento la articulación axiológica era conceptualizada, sobre todo, como el conjunto de valores característicos de la sociedad entera, y dirigidos tanto a obtener la salvación espiritual como a normar la convivencia terrenal. Dentro de estas exigencias sobresale especialmente la relativa a una ética pública surgida del cristianismo, pero referida únicamente al mundo civil y sancionada exclusivamente por el Estado.

No es accidental que algunos personajes de la época como Vicente Rocafuerte y José Joaquín Fernández de Lizardi cuestionaran con dureza si realmente la religión

¹ Gustavo Santillán Salgado, *Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México. 1821-1827*, México, 1997, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 10-23.

católica podría cumplir esta función secular cuando sus mayores jerarcas, en su opinión, se habían opuesto con tenacidad a la independencia. Para aquellos periodistas y políticos no era posible olvidar el papel desempeñado por algunos clérigos católicos en contra del movimiento emancipatorio. Reprochaban a los obispos y sacerdotes que habían condenado la lucha armada y pregonado la fidelidad a la corona española. También tenían muy presente el sitio fundamental de algunos hombres como Miguel Hidalgo y José María Morelos en la lucha por la independencia. Pero subrayaban ante todo el papel orgánico de la institución religiosa en aquella circunstancia. Por encima de obvias diferencias de nacionalidad y preparación, tanto Rocafuerte como Fernández de Lizardi son figuras centrales dentro del cuestionamiento en torno a la utilidad práctica de la creencia religiosa y la necesidad de la secularización como fundamento de los nuevos países latinoamericanos.²

Ante este panorama, la tolerancia religiosa era no solamente una prédica discursiva, sino también una posible alternativa ética frente a la hipotética incapacidad de la religión establecida para ofrecer al país una moralidad lo suficientemente sólida que permitiera el afianzamiento de la nueva nación. Así, existe una relación entre la libertad de culto y la función secular que se asignaba a la religión. En esta primera década de vida independiente en México se ponderaba que sólo a partir de las religiones se podría forjar la fuerte moralidad que permitiera el cumplimiento de las leyes y satisfacer la necesidad práctica del nuevo Estado de consolidarse a partir del nacimiento del ciudadano moderno que obedeciera las normas civiles y que tuviera conciencia de las mismas. Décadas después, se consideraría que la moral pública se fundamentaba no en la creencia religiosa sino en la educación pública.³

El problema del nacimiento de una ética laica se puede abordar, por lo menos, a partir de tres fenómenos distintos que considero son fundamentales dentro de la primera mitad del siglo XIX: los debates en torno a la tolerancia, las discusiones acerca de los alcances y límites de la libertad de prensa y las condicionantes y contenidos de la educación pública. Cada uno de estos campos aún requieren de investigaciones exhaustivas antes de tener un panorama más claro al respecto. Asimismo, es factible seguir este proceso en las obras literarias, no sólo de Fernández de Lizardi sino también de otros autores latinoamericanos.⁴

² Véase Jaime E. Rodríguez, *Vicente Rocafuerte and Mexico. 1820-1832*, Austin, 1970, tesis de doctorado en filosofía, University of Texas at Austin.

³ Véase Josefina Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, México, El Colegio de México, 1970.

⁴ Véase Rafael Gutiérrez Girardot, *Modernismo*, Barcelona, Montesinos, 1983.

RELIGIÓN Y MORALIDAD

Desde los primeros años de vida independiente de México existieron medios periodísticos que cuestionaron tanto el carácter oficial y exclusivista de la religión católica, como la validez misma de la fe religiosa no sólo en su carácter de verdad teológica, sino inclusive como elemento nacional. Un documento de la ciudad de Guadalajara titulado *La fantasma* puntualizaba con claridad: “Es bien conocido hoy, que la religión es una cosa que sólo obliga interiormente, y que no puede ser objeto de ningún acto de gobierno temporal”.⁵

Esta afirmación tocaba un elemento primordial: si lo espiritual no facilitaba la labor de los gobiernos, puesto que era un factor estrictamente individual, tampoco podía ser la base de los países. Si la fe estaba por encima de los actos exteriores, es legítimo preguntarse cuál era el papel de la religión en una sociedad. En primera instancia, era preciso determinar el papel de la fe como herencia del pasado, y como herramienta para construir el futuro dentro de la coyuntura de la independencia política y la formación de un Estado nacional. En este sentido, se presentaron en los primeros años de vida independiente de nuestro país, por lo menos dos propuestas bastante articuladas. La primera postulaba la necesidad de erigir una moral pública, surgida del cristianismo, pero independiente de la Iglesia y propia del Estado. La emancipación política tendría que acompañarse de la secularización mental. En el nacimiento de esta nueva escala de valores, la tolerancia era básica, porque haría imposible que una moral fideísta pudiera ser uno de los fundamentos de una nación diversa y porque volvería al Estado el garante de la convivencia mediante el respeto a la moral civil por encima de la fe de cada individuo.

Una segunda propuesta consistía en mantener el carácter oficial y exclusivo del catolicismo no sólo como parte del respeto al pasado, sino también del surgimiento de un Estado nacional. No se trataba de un simple afán conservador, pero sí de una porción palpable de un proyecto de porvenir. Sin embargo, por encima de diferencias, en ambos casos, la independencia nacional creaba la necesidad de precisar el papel de la fe religiosa en la nueva circunstancia. En consecuencia, aunque con notables matices, se trata de una reflexión sobre el uso secular de la religión, su utilidad práctica en el mundo terrenal más allá de su fin último de salvación de las

⁵ F. M. M., *Preservativo contra la irreligión*, Guadalajara, Imprenta del ciudadano Mauricio Rodríguez, 1824, p. 39.

almas. No obstante, esta secularización en la justificación del elemento religioso es bastante acentuada en los defensores de la tolerancia.

La discusión acerca del papel profano del catolicismo dentro del nuevo país y la labor sacralizante de la moral pública como coadyuvante del nacimiento del ciudadano moderno, estuvo presente también de manera dominante en las discusiones sobre la Constitución de 1824, en especial el artículo cuarto, relativo a la religión del país. Es importante destacar la posición de Juan de Dios Cañedo. Para el jalisciense, la pluralidad de cultos conduciría a un refuerzo de las virtudes individuales, fundamentos esenciales para el cumplimiento de las obligaciones cívicas. De hecho, los debates acerca de la tolerancia en los constituyentes de 1824 y 1857 son sumamente ilustrativos del proceso aquí abordado, porque en ellos se establece con claridad una exigencia ética capaz de construir una conciencia ciudadana.⁶

Dentro de ese contexto, para Vicente Rocafuerte era clara la función de la religión dentro de la sociedad: darle al conjunto humano un sistema axiológico sin el cual no podría desarrollarse ni perdurar, proporcionarle una moralidad que fuera “garantía de las instituciones civiles”.⁷ Para el ecuatoriano, sin un sistema de valores firme y estable ningún país lograría desarrollarse. En este sentido, es posible considerar de manera correcta que la religión (especialmente el cristianismo) era “el resorte moral más poderoso para fijar la tranquilidad pública por medio de las buenas costumbres”.⁸ La formación de una moral pública era fundamental para Rocafuerte y utilizó un espacio importante en su *Ensayo sobre la tolerancia* para reafirmarlo:

[La religión] disminuye la necesidad de restricciones legales y sustituye en gran manera el uso de la fuerza en la administración de las leyes. Esto lo obra haciendo que los hombres sean una ley para sí mismos, y reprimiendo toda disposición a turbar o agraviar la sociedad.⁹

Otra postura legitimaba el papel de la religión, pero de una manera distinta. Se trataba de aprovechar la moral establecida para transformarla en el principal

⁶ Gustavo Santillán Salgado, “La tolerancia religiosa y el Congreso Constituyente. 1823-1824”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 6, México, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, 1999, pp. 73-77.

⁷ Vicente Rocafuerte, *Colección Rocafuerte*, introducción y notas de Neptalí Zúñiga, Quito, Imprenta del Ministerio del Tesoro, 1947, vol. III, p. 401.

⁸ *Ibid.*, p. 402.

⁹ *Ibid.*, p. 408.

fundamento del país. En consecuencia, era una preocupación pública la salvación de los creyentes, en contraposición a quienes defendían la tolerancia y que creían que el Estado únicamente podía considerar a las personas como ciudadanos y nunca fieles de algún credo determinado. No es casual que para el año de 1821 un periódico de la ciudad de Puebla afirmara con claridad que:

En una palabra, sin la religión no pueden tener estabilidad los reinos pero es preciso conocer que solo el culto verdadero sostenido en toda su pureza, y libre del contagio de sectas diferentes, constituye durables y opulentos los Estados.¹⁰

En las palabras de Luis de Mendizábal, doctor en teología y vicerrector del Colegio de San Ildefonso, era evidente el nexo entre la protección a la religión y la construcción del Estado:

Porque la ley del cristiano es como una constitución acomodada a todos los tiempos y a todos los lugares del mundo [...] Fijad estas leyes con vigor en cualquier sitio del mundo y tened por cierto que dejareis una nación sabiamente constituida.¹¹

En este sentido, declarar al catolicismo como religión oficial y única del país, no era sólo una consecuencia de la enorme presencia de la religión, sino también una forma complementaria y no contraria de fortalecer el nuevo Estado nacional.

En cambio, la separación de potestades volvía indeclinable la necesidad del surgimiento de una moral pública, porque el Estado nacional no contaría con la moral católica como base de su funcionamiento. La diversidad dentro de un horizonte de distinción de esferas civiles y religiosas exigía el nacimiento de una escala axiológica social por encima de las particularidades religiosas del individuo. La unión entre Estado e Iglesia implicaba la conservación de la moral católica como eje de las leyes y del cumplimiento de las mismas.

La religión católica tenía, en consecuencia, una misión concreta, primordialmente secular. La moral era la base de las leyes y los ciudadanos. Si no había una base axiológica fuerte, no podía haber una sociedad estable. No es fortuito que, a lo

¹⁰ *El Farol*, 18 de noviembre de 1821.

¹¹ Luis de Mendizábal, *Catecismo de la independencia en siete declaraciones*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1821, p. 23.

largo de las primeras décadas de la vida independiente de México, se considerara como una causa que explicaba la situación nacional, la carencia de una ética firme, tanto en los gobernantes como en los gobernados.¹²

La preservación de la intolerancia religiosa correspondía a una enorme presencia surgida del pasado y era una respuesta ante la necesidad de construir una nueva nación bajo los fundamentos ya conocidos. No era sólo un postulado fideísta, sino también parte de un proyecto concreto de nación. Cabe puntualizar que aún los enemigos de la intolerancia como Fernández de Lizardi, afirmaban en aquella circunstancia que era indispensable mantener la religión y proteger la moral, por lo cual el mismo *Pensador Mexicano* se pronunciaba en 1823 porque en México no se permitiera leer los “libros dañosos” prohibidos por el papa.¹³ En cambio, la separación de potestades volvía indeclinable el surgimiento de la moral secular porque, sin la ética católica como base general de la población, el Estado no tendría un fundamento para su propia acción.

En ambos casos fue claro que la nación necesitaba un sistema axiológico. Había una coincidencia básica: sin una moral firme no era posible tener un país fuerte; ya que, sin valores que normaran la conducta, sería imposible el cumplimiento de las leyes. Pero mientras para Rocafuerte y otros periodistas y políticos era imprescindible el surgimiento de una escala valorativa independiente, para otros la moral católica significaba el instrumento ideal, pues la compartían todos los mexicanos y sería el fundamento ya establecido para el nuevo país.

SEPARACIÓN DE POTESTADES Y MORAL PÚBLICA

Las dudas sobre el catolicismo eran, evidentemente, un elemento mucho más importante para los partidarios del surgimiento de una concepción axiológica pública, que para los seguidores del mantenimiento de la moral católica. Para éstos, por encima de coyunturas, la religión establecida era mucho más poderosa que sus problemas y, por tanto, se requirió confiar en su fortaleza. Sin embargo, para los

¹² Véase Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante de la República Mexicana en el primer siglo de su historia. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1998.

¹³ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. x, pp. 234-237.

primeros, dicha interrogación era un ingrediente realmente fundamental, porque volvía indiscutible la necesidad de una ética laica. Si la capacidad de la Iglesia como fuente de valores se ponía en duda, resultaba difícil que pudiera cumplir con el imperativo de inculcar adecuadamente una moralidad que fuera el apoyo de la autoridad civil. De ahí se presenta una causa para establecer la tolerancia e iniciar todo un proceso de secularización.

Además, existía una admiración clara hacia el prototipo protestante, considerado como modelo de comportamiento recto y de conciencia ciudadana. Se buscaba una alternativa para el problema de fortalecer una ética que sería la base de la ley, cuando la institución que sancionaba esa moral, la Iglesia católica, se encontraba en un momento de profundo reacomodo y desconcierto. Ante esta situación, la tolerancia dejaba clara la importancia de un firme fundamento axiológico para la actividad civil, y la necesidad de enfrentar el problema de cómo fortalecer ese fundamento cuando la institución que lo sancionaba estaba siendo puesta en tela de juicio. Asimismo, la tolerancia era vista como un medio que frenaría dos elementos considerados muy poco favorables para el fortalecimiento del sistema axiológico. Se quería que por medio de la pluralidad de cultos se disminuyeran aquellos actos que se consideraban como abusos del clero católico. Se crearía una diversidad religiosa, cuya convivencia sería garantizada por el Estado. Además, los nuevos creyentes necesariamente tendrían que salir de la fe abrumadoramente mayoritaria. Debido a que el catolicismo perdería su papel de religión única y, como consecuencia, el Estado quedaría fortalecido y el número de creyentes católicos tendría que disminuir, aunque no necesariamente de manera dramática, se lograría dentro de este punto de vista debilitar el poder de la Iglesia y, de esa manera, frenar sus posibles excesos.

Para Vicente Rocafuerte fue clara la relación entre la instauración de la tolerancia religiosa y la instrumentación de una moral civil: “Solo un exceso de timidez, que raya en indiferencia por la moral pública, puede aconsejar el silencio sobre la cuestión vital de la libertad de cultos”.¹⁴

Mientras que para la mayoría el sistema de valores sólo podía ser el del exclusivismo católico, para Rocafuerte la religión de un país podía ser cualquiera, con la condición de que inculcara al pueblo una firme moralidad. Por una parte, Rocafuerte restaba al catolicismo su misión última: la salvación de las almas. Por otra, le proporcionaba otra fuente de legitimidad, pero ya no metafísica sino práctica

¹⁴ Vicente Rocafuerte, *op. cit.*, vol. III, 1947, p. 381.

y política: la de inculcar una actitud ética en la población. Implícitamente, ponía la base lógica para que un cambio de creencia pudiera darse, si hipotéticamente, el catolicismo dejara de cumplir su misión *secular*; sería válido buscar la implantación de otra fe. Se trata de un uso novedoso del concepto religioso. Aceptaba al catolicismo, pero no como una base del país, sino únicamente como uno de sus instrumentos para hacer posible el funcionamiento de la nación. No negaba la importancia de la presencia católica, pero la limitaba: lo determinante no es la verdad de una fe sino su beneficio público. Es el uso secular de la fe, un paso del largo camino hacia la construcción de una moral civil que no tiene que ver con alguna otra institución religiosa.

Esta expresión de un pensamiento no sólo secularizado sino también secularizante, está muy presente en Rocafuerte. El futuro presidente del Ecuador defendía la tolerancia religiosa pero sin legitimarla por medio de pasajes bíblicos o referencias teológicas. Es decir, no la ubicaba dentro de la mejor tradición del cristianismo sino como una parte fundamental del movimiento de las luces. Fue prácticamente el único defensor de la tolerancia que no le proporcionaba una genealogía religiosa; al contrario, la insertaba plenamente dentro de la tradición moderna del pensamiento occidental. En cambio, Fernández de Lizardi, a pesar de su energía para predicarla, la ubicaba dentro de la cultura católica, negada en su opinión por la jerarquía pero avalada por la historia.

En la visión de Rocafuerte, para fortalecer la moral pública era indispensable el divorcio entre la potestad temporal y la espiritual porque: “La independencia mutua del Estado y de la religión contribuyen a mejorar la moral publica y a facilitar la prosperidad social”.¹⁵ De esta forma, la separación de ámbitos tenía también una estrecha relación con el fortalecimiento de la moral civil. No era conveniente que la Iglesia desempeñara algún papel en el gobierno nacional porque debía “darse a conocer por los efectos de moralidad y buenas costumbres que produzca, por la dignidad de su culto y por la virtud de sus ministros”.¹⁶

Es preciso subrayar que Rocafuerte enfatizaba la separación de potestades y no la subordinación regalista de la Iglesia respecto al Estado. Este elemento es fundamental, porque lo distingue de su entorno histórico concreto que propugnaba por dicha subordinación y porque facilita analizar la relación entre la necesidad de esta separación de potestades y el surgimiento de una ética laica. Para Rocafuerte el gobierno ayudaba a la religión:

¹⁵ *Ibid.*, vol. III, p. 342.

¹⁶ *Ibid.*, vol. III, p. 387.

[...] respetando su perfecta independencia, renunciando a todo derecho de protección, que presupone superioridad, y dejándola ejercer libremente su imperio espiritual con las poderosas armas de la virtud, de la tolerancia, y de la persuasión.¹⁷

Considero necesario detenerme en este aspecto. La buscada subordinación de la Iglesia católica al nuevo Estado tenía múltiples consecuencias. Pero en el campo de la moral, es factible afirmar que dicho tutelaje civil sobre la Iglesia tendería más a fortalecer los valores religiosos establecidos que a facilitar el surgimiento de una ética diferente a cualquier corporación eclesiástica. El divorcio entre las dos potestades en México se presentó después de no haber tenido éxito la tentativa patrimonialista de que el Estado se colocara por encima de la Iglesia. Con esta distinción de competencia, se volvió más visible la necesidad de crear una moral secular sancionada por el Estado.

La separación política implicaba también una separación ética. La base del Estado no podía ser la moral de una religión, sino una ética propia e independiente de las creencias fideístas. De esta forma, la subordinación de la Iglesia respecto al Estado no aceleraba el nacimiento de una moral civil; al contrario, implicaba el fortalecimiento de la ética religiosa puesta al servicio de los intereses del Estado y la autoridad civil. El Estado contaría con la moral religiosa para volver posible el cumplimiento, por parte del ciudadano, de los mandatos legales.

Uno de los objetivos más evidentes de los defensores de la tolerancia era debilitar a la Iglesia. Al romper su hegemonía espiritual, al crear grupos de hombres ajenos a su dominio, al tratar de eliminar sus privilegios y al pugnar por la secularización del país, trataban de mermarla. Pero no para destruirla, sino para aprovecharla mejor. Apenas es preciso destacar que la mayoría de los grupos cercanos al liberalismo de principios del siglo XIX no pretendían la separación de las potestades, sino la subordinación de la institución eclesiástica o, cuando menos, el poder controlarla en lo esencial. De ahí que se considerara que la moral pública tenía que surgir indefectiblemente de una religión. Los partidarios de la tolerancia creían que ese predominio civil permitiría tener mejores instrumentos para emprender con mayores posibilidades de éxito la construcción del Estado mexicano, porque la Iglesia significaba lo que en muchos sentidos relacionaba a las nuevas instituciones con las realidades nacionales. Es difícil creer que esos hombres estuviesen dispuestos a terminar con un elemento que bajo el control civil facilitaría el

¹⁷ *Ibid.*, vol. III, p. 388.

cumplimiento de ciertos objetivos. La Iglesia poseía la estructura de la cual carecía el naciente Estado. Para apropiarse de ella, era necesario restar poder a su creadora y detentadora: la Iglesia. Así, se trasladarían derechos y se evitaría que ésta obstaculizara aún más el desarrollo del país. Amenaza para la cabal existencia del poder secular, la institución religiosa también podía ser el arma que, dominada, se constituyese en un apoyo y en el medio por el cual el Estado tuviese presencia en la nación.

En contraste, la tolerancia contribuiría al nacimiento de la ética laica por diversas razones. Pero para Roca fuerte, una causa fundamental era que la diversidad religiosa rompería el monopolio católico sobre las conciencias individuales y los espacios públicos. Introduciría una sana competencia entre las diversas congregaciones. El resultado de dicha rivalidad dentro del marco de la ley sería no sólo el fortalecimiento del Estado como elemento regulador de la convivencia, sino también la purificación de la moralidad de elementos nocivos. Significaba la aplicación del principio liberal de la competencia al ámbito religioso:

El monopolio religioso es tan perjudicial a la propagación de la moral y desarrollo de la inteligencia humana, como lo es el monopolio mercantil a la extensión del comercio y prosperidad de la industria nacional, así la triple unidad de libertad política, religiosa y mercantil es el dogma de las sociedades modernas [...] La libertad de cultos establece una rivalidad de buena conducta entre todas las sectas cristianas, que es muy favorable al desarrollo de la moral pública, la que facilita las operaciones del gobierno por los hábitos de obediencia que esparce y generaliza en la masa del pueblo.¹⁸

Formar buenos creyentes implicaba contribuir a formar ciudadanos plenos. Pero la moral pública, que necesitaba de esas convicciones religiosas, no fue dependiente de alguna corporación eclesiástica. Era un elemento propio del Estado que, si bien surgía de las convicciones fideístas, también las trascendía. Por encima de las diferencias religiosas estaba la ética pública que garantizaba la convivencia entre distintas convicciones y el cumplimiento de las normas civiles. La competencia saludable para la moral era impensable sin la tolerancia, por lo cual “la prosperidad moral y la fuerza política de una nación están en razón directa del mayor o menor grado de tolerancia religiosa que ella admite en su constitución.”¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, vol. III, p. 388.

¹⁹ *Ibid.*, vol. III, p. 390.

Asimismo, la presencia de una apreciable diversidad religiosa disminuiría, para muchos defensores de la tolerancia, el fanatismo de la población. Por ejemplo, para Pablo de Villavicencio, *El Payo del Rosario*, la libertad de culto sería ante todo una forma de frenar los abusos del clero y disminuir lo que él consideraba como excesos de la devoción popular; es decir, un camino para disminuir el poder eclesiástico y atemperar los excesos del fervor. Pero también se trataba de una medida indispensable para favorecer la inmigración extranjera. Asimismo, *El Pensador Mexicano* consideraba que la tolerancia ayudaría a purificar al catolicismo.²⁰

Para personajes como Fernández de Lizardi y Vicente Rocafuerte, la intolerancia en sí misma representaba un síntoma de la moral corrupta dominante, incapaz de corregirse por el propio catolicismo. La libertad de culto era un posible remedio ante ese mal. Ambos admiraban el protestantismo; en consecuencia, la tolerancia permitiría que los sacerdotes católicos recondujeran su vida a partir del buen comportamiento de los pastores y los protestantes en general, que podrían venir al país una vez sancionada la heterodoxia religiosa. Al mismo tiempo, los mexicanos purificarían sus costumbres al observar la pureza de los protestantes. La admiración conducía a una deseable imitación de las costumbres anglosajonas para establecer una moral fuerte. La contratación resultó importante para hacer visible la corrupción de las costumbres y para volver factible el cumplimiento de las leyes; pero para que dicha comparación fuera eficaz, era necesaria una contraposición entre los católicos y los protestantes. Fernández de Lizardi se preguntaba quién era mejor, si:

[...] el protestante que respeta la ley del país en que vive, que es buen esposo, buen padre de familia, buen amigo, trabajador y útil a la sociedad o el apostólico romano, borracho, ladrón, asesino, mal padre, peor marido, y a quien las leyes tienen por mejor matarlo que sufrirlo.²¹

Sería absurdo pensar que otros hombres careciesen de capacidad de respuesta. La Iglesia y sus folletistas fueron formando, durante parte del siglo XIX, un proyecto propio.²² Uno de ellos replicaba al *El Pensador Mexicano* con el mismo tipo de símil, pero invertido: “No cabe duda que el buen católico, es inmejorable ciudadano,

²⁰ *Correo semanario de México*, 14 de marzo de 1827.

²¹ *Ibid.*

²² Véase Brian F. Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

honrado patriota y súbdito obediente” y que si se hacía el contraste con el “sectario” la diferencia era demasiado evidente “si en aquel [el católico] advertimos ciertas licencias, en éste [el protestante] las veremos generalmente tomadas, la seducción, la intriga y el aspirantismo”.²³

La admiración hacia el protestantismo era palpable en Vicente Rocafuerte, quien elaboraba a su modo una comparación entre las actitudes de católicos y disidentes. Dicha contratación es valiosa porque es el testimonio de una preferencia y porque permite observar la importancia no tanto de los presupuestos teológicos abstractos, como de los elementos concretos relativos al comportamiento y la moralidad de los devotos. Para Rocafuerte:

A las diez del día los protestantes se dirigen al templo, a las doce y media o la una salen, van a sus casas, a las tres comen, a las cinco o seis de la tarde vuelven a la iglesia, rezan y cantan himnos hasta las siete o las ocho; después se pasean, vuelven a sus hogares, toman te, acarician a sus hijos y en dulces coloquios con sus mujeres pasan el resto del día.²⁴

Frente a la apología se pasaba a la pregunta retórica para obtener una conclusión evidente e indiscutible:

Qué sucede entre nosotros. El domingo se pasa en oír una misa rezada, muchas veces la de un regimiento que dura quince minutos, las evoluciones y la música distraen de toda reflexión seria en lugar de excitarla; cumpliendo de ese modo ligero y profano el precepto del domingo, se emplea el resto del día en visitas, convites, paseos, toros, gallos, zaraos, teatros, juegos y toda clase de disipaciones.²⁵

Rocafuerte consideraba a los protestantes como ejemplo de moralidad. Una vez instalados en territorio nacional gracias a la tolerancia, sus buenos hábitos serían seguidos por los mexicanos. Así, se pasaba de la competencia a la comparación y de la comparación a la imitación. Incluso, Rocafuerte señalaba que la mayoría de los progresos sociales y éticos que había experimentado México desde la independencia eran fruto no de una moralidad católica, que consideraba corrupta, sino de la adopción de hábitos y costumbres propias de los extranjeros.²⁶

²³ *Regalo a los extranjeros*, México, Oficina del licenciado Juan Nepomuceno Cabrera, 1826, p. 2.

²⁴ Vicente Rocafuerte, *op. cit.*, vol. III, 1947, p. 397.

²⁵ *Ibid.*, vol. III, p. 397.

²⁶ *Ibid.*, vol. III, p. 442.

Asimismo, una buena moralidad obtenida por medio de la competencia religiosa, serviría no sólo para el fortalecimiento del Estado, sino inclusive para el progreso económico del país. Una ética sana estimulaba el amor al trabajo, medio por el cual se lograría el enriquecimiento general. En consecuencia, los valores inculcados por las religiones deberían ser convertidos en “activo instrumento de producción”.²⁷

A mediados de la década de 1820, la mayoría de los obispados mexicanos se encontraban vacantes, por lo que se hicieron notables esfuerzos para que el papa nombrara nuevas autoridades religiosas. No obstante, Rocafuerte estaba en contra de que la Iglesia católica dependiera de él y del nombramiento de obispos. En su opinión, los jerarcas religiosos daban malos ejemplos debido a su lujo y boato. Por este motivo, los párrocos representaban los únicos elementos indispensables para satisfacer las necesidades espirituales del pueblo y para promover “las buenas costumbres”.²⁸

ESPACIO PÚBLICO E INTERIORIZACIÓN DE LA FE

La enorme importancia de la religión, como el origen de la moral, provocaba de acuerdo a Rocafuerte, la necesidad de evitar que cualquier fe pudiera atentar contra el orden público. Es decir, si bien la religión combatía los vicios y predicaba los valores, al mismo tiempo significaba un doble peligro. Por un lado, si no cumplía bien su función de inculcar en el pueblo una sólida moralidad, causaría problemas. Su ineficacia sería peligrosa.²⁹ De ahí el imperativo de establecer la tolerancia: la competencia sería el remedio contra la ineficiencia. Por el otro, Rocafuerte, al señalar que ninguna creencia debería alterar la paz social, en realidad estaba puntualizando que ninguna fe religiosa debería atreverse a rebasar sus propios límites y a convertirse en una amenaza para el Estado. Por esta causa, exhortaba a los religiosos a no inmiscuirse en asuntos públicos y a los gobernantes a salvaguardar el orden y el mundo civil, de los cuales eran, precisamente, legítimos garantes.

La insistencia de Rocafuerte en la necesidad de la construcción de una moral pública está acompañada de la exigencia de una interiorización de la fe religiosa. Para él, citando a Fleury: “las ceremonias y todo el culto exterior no son más que

²⁷ *Ibid.*, vol. III, p. 398.

²⁸ *Ibid.*, vol. III, p. 410.

²⁹ *Ibid.*, vol. III, p. 413.

la corteza de la religión, pues sólo la virtud es esencial”.³⁰ Esta interiorización fue fruto de su admiración por las congregaciones protestantes y de sus críticas a las liturgias católicas. Si la fe está por encima de los actos, los individuos pueden acercarse a Dios desde la intimidad; se destruye la intermediación del sacerdote entre hombre y Dios. Asimismo, se minaba la intermediación entre la ley civil y la sociedad en general, efectuada por la moral católica. Construir una ética laica implicaba una relación directa entre ciudadano y Estado, por encima de valores religiosos sancionados por un tercer elemento. Además, si la devoción no necesita de ceremonias, la religión no ocupa de manera preponderante el espacio público de la sociedad. Así, la interiorización de la ética equivalía a una disminución de la presencia religiosa en la esfera pública. A su vez, debido a la diversidad de creencias, el Estado ocuparía este espacio de manera secular y lo regiría, precisamente, por medio de una ética laica.

En consecuencia, la propuesta de Rocafuerte respecto a la construcción de una moral pública, también significaba una querrela acerca del espacio público de la sociedad. Por el camino de la tolerancia se establecería la diversidad religiosa; por tanto, el único elemento compartido por todos los mexicanos, por encima de su fe particular, sería precisamente la nueva nación recién independizada y la ética laica que debería formarse. Asimismo, la interiorización de la fe tendería de manera acentuada a que el elemento religioso no tuviera una presencia preponderante en el espacio público: las ceremonias eran innecesarias. En cambio, la fe, que está más allá de las liturgias, representaba el fundamento básico para una buena actuación de la autoridad civil. Ocupar el espacio público por parte del Estado pasaba necesariamente por la estimulación de la interiorización de la fe religiosa en la conciencia individual.

Cabe destacar que esta propuesta resultaba compleja pero también completa, porque si el país aceptaba fieles de otras congregaciones, ya no todos los individuos verían en la institución católica la referencia obligada; con lo que, obviamente, se pretendía debilitar el poder de la Iglesia. Así, se presenta por lo menos un fenómeno triple: se trata, primero, de pluralizar el sentido de la palabra *creyente*: ya no todos serían católicos. En segundo lugar, se intentaba transformar al creyente en individuo: en virtud de que no todos formarían parte de la gran corporación del catolicismo, para poder convivir fuera del ámbito de la fe, la totalidad debía sujetarse a las leyes nacionales, las cuales deberían garantizar los derechos de unos y otros. Y,

³⁰ *Ibid.*, vol. III, p. 429.

en tercer lugar, se trataba de convertir al individuo en ciudadano: si en conjunto eran parte de una misma nación, si estarían sujetos a la misma legalidad, todos debían participar de una manera u otra en la elaboración de dicha legalidad. Y para participar debían asumir que más allá de ser creyentes (entes religiosos) y de ser individuos (entes sociales) eran ciudadanos (entes políticos).

Vicente Rocafuerte aceptaba que un cambio semejante no sería rápido ni inmediato. Señalaba que la tolerancia religiosa tardaría por lo menos 20 años en implantarse en México. Si se considera el papel clave de la libertad de culto en la formación de la moral pública, es posible advertir que Rocafuerte visualizaba un proceso global relativamente lento. La formación de la ética laica era una exigencia inmediata, pero también sería el resultado de una lucha tenaz:

Es tan vituperable pretender transformar de repente un pueblo inmoral y supersticioso en virtuoso y trabajador, como descuidar su futuro bienestar y dejar de sembrar en tiempo oportuno las semillas del saber, que han de desterrar la ignorancia, el fanatismo y la relajación de las costumbres.³¹

Es preciso subrayar que, en este debate sobre la moral pública, se encuentra tanto una propuesta para la secularización del país, como una disputa en torno al espacio público de la sociedad. Asimismo, no se puede olvidar que en el panorama histórico de esta situación se hallan no sólo la independencia nacional y la formación de un Estado moderno, sino aún la interrogante acerca de la salud del catolicismo.

La admiración de Rocafuerte por el protestantismo, lejos de ser una preferencia personal, era todo un diagnóstico de la situación y eficacia del catolicismo en México. El parámetro utilizado para medir este desempeño era la satisfacción de las necesidades prácticas (la implementación de una moral que pudiera permitir la formación del Estado y el funcionamiento del gobierno) y no las abstractas verdades teológicas. De esta manera, se presenta una secularización en la forma de comprender y en la actitud de justificar el papel de la religión en la sociedad. Por consiguiente, parte de un proceso propio de la modernidad occidental: la reducción de la religión a la ética, la secularización de los espacios públicos y la interiorización de la fe.

La implantación de la tolerancia religiosa y la formación de una moral pública resultaban, para Rocafuerte, un camino de doble sentido; por un lado, el Estado

³¹ *Ibid.*, vol. III, p. 413.

implementó la tolerancia para aumentar el grado de libertad individual y para convertirse a sí mismo en el garante del espacio público. Por el otro, las distintas congregaciones religiosas debieron, a su vez, predicar la tolerancia política, que permitiera la feliz coexistencia de opiniones civiles contrarias en el mundo político:

Así como toca a los ministros del altar predicar la tolerancia política para evitar un choque entre los diversos partidos contendientes y promover la paz interior que tanto necesitamos, del mismo modo toca a los verdaderos amantes del país generalizar las ideas sobre tolerancia religiosa.³²

En suma, el Estado propició el surgimiento de la diversidad religiosa y, a su vez, el actuar correcto de las Iglesias facilitaría la cabal existencia de la pluralidad política.

CONCLUSIONES

En el problema de una ética laica intervienen diferentes aspectos. Por un lado, las preguntas en torno al papel secular de la creencia religiosa en una sociedad discursivamente moderna. Por el otro, la importancia de la tolerancia como generadora de una diversidad cuyo garante es el Estado. Así, sobresale la disputa por el espacio social entre la Iglesia y la autoridad civil; de igual manera, es preciso destacar el sitio de la diversidad religiosa y de la propia moral pública como motores de la individualización de una sociedad corporativa y del crecimiento de la intimidad de la fe. Se trata de restar importancia a las demostraciones públicas de religiosidad para privilegiar los actos concretos de moralidad. Parecería, en cierto sentido, que los valores éticos son los ingredientes útiles de las creencias fideístas. Estos valores, precisamente, no pertenecen a un cuerpo eclesiástico sino a la colectividad entera. De la misma forma, se enmarcan no dentro de los contextos teológicos de los sacerdotes sino dentro de los marcos seculares de las leyes dictadas precisamente por los representantes populares.

En términos discursivos, los ciudadanos son partícipes del cumplimiento de la norma pública y propia formación, mediante sus representantes políticos. De ahí el nexo fundamental entre la construcción de una ética pública y la búsqueda de

³² *Ibid.*, vol. III, p. 428.

un sistema democrático. Se trata de una moral que se autorregula por medio de las leyes y se autogenera, hasta cierto punto, por los legisladores. El ciudadano tiene la obligación de cumplirla porque, hipotéticamente, ha tenido la oportunidad de forjarla. Como consecuencia, el énfasis en la necesidad de crearla es mucho más acentuado en los partidarios de un sistema democrático con libertad de culto.

En la actualidad, la independencia del mundo terrenal y el universo espiritual no implica animadversión ni querella. La visión de Vicente Rocafuerte era, entre otros elementos, una respuesta concreta a una coyuntura histórica: la construcción de una nueva base ética para un nuevo Estado nacional. Pero es también en este aspecto un valioso legado. La separación de potestades implica una sana colaboración y, sobre todo, un permanente diálogo entre la esfera civil y el mundo religioso. Implica respeto mutuo y una cooperación transparente a partir de dos objetivos fundamentales: la libre existencia de cada ámbito y la firme cooperación en bien del país. La diversidad política y religiosa son hechos consumados y valores esenciales; defenderlos es practicarlos. Tolerancia y democracia poseen una relación no sólo discursiva sino también histórica. El respeto a la intimidad personal es el respeto a la pluralidad social.

La consumación de la independencia y el inicio de la construcción de un Estado nacional estuvieron acompañados de una duda en torno al catolicismo como sistema moral, capaz de constituirse en el fundamento axiológico necesario para el surgimiento de una autoridad civil y del ciudadano moderno. Se trataba de explorar alternativas frente a este horizonte. En consecuencia, la tolerancia religiosa es parte de este fenómeno, que abarca otros muchos problemas del siglo XIX. La diversidad creó una competencia moral valiosa porque purificó al catolicismo dominante y porque fortaleció a la autoridad civil. La secularización de la moral no ha sido exclusivamente un fruto de una corriente de pensamiento, sino parte de todo un camino alterno frente a las interrogaciones en torno a la eficacia secular del catolicismo y un factor esencial en la construcción del mundo moderno.