

Política y religión en la primera parte de la Guerra de Independencia mexicana, 1810-1818

Emilio Martínez Albesa

Profesor en la Universidad Europea de Roma y el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma

Preámbulo

La obra americanista del P. Javier García, L.C., es amplia y presenta aportaciones notables para temas esenciales de la historia de la Iglesia en Iberoamérica, como son: las raíces teológicas y la evolución de la teología de la liberación¹, el desenvolvimiento y proyección pastoral de las conferencias generales del episcopado latinoamericano², la génesis de los documentos del Sínodo para América de 1997³, los rasgos culturales de la América latina contemporánea⁴, la inculturación del Evangelio⁵ y la teología india⁶, sin olvidar el tema guadalupano⁷, con el que tarde o temprano todo estudioso de América termina encontrándose.

¹ Por ejemplo, *Teología de la liberación, veinte años después*, en «Ecclesia» (Mérida) 1988, y *Gustavo Gutiérrez, veinte años después*, en «Ecclesia» (Mérida) 1990.

² Por ejemplo, *Santo Domingo en marcha. Una Iglesia en estado de Nueva Evangelización*, CELAM, Santafé de Bogotá 1994, 274 pp., *De la IV a la V Conferencia General. Avances, dificultades, propuestas de 1992 a 2006*, en «Medellín» XXXII, n.125 (marzo 2006), y toda una serie de artículos publicados en «Ecclesia» desde *Visión filosófica de la cultura en los Documentos de Medellín y Puebla*, en «Ecclesia» (Mérida) 1990, hasta *La Misión para la nueva evangelización. Caminando con Aparecida*, en «Ecclesia» 1(enero-abril 2009) 2009.

³ *Historia del Sínodo de América*, Nueva Evangelización, México 1999, 837 pp.

⁴ Por ejemplo, *Perfil del hombre latinoamericano, boy. Evangelio y cultura*, Centro de Estudios Superiores de los Legionarios de Cristo, Roma 1992, 194 pp., y *México y sus identidades*, en «Ecclesia» (Mérida) 1998.

⁵ Por ejemplo, *Nueva evangelización y cultura cristiana en el documento de Santo Domingo*, Vida y Espiritualidad, Lima 1993, 68 pp., «Religiosidad popular y sus manifestaciones artísticas» en *Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un Continente*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992, y *Visión filosófica de la cultura en los Documentos de Medellín y Puebla*, en «Ecclesia» (Mérida) 1990.

⁶ Por ejemplo, *Teología india de América*, Nueva Evangelización, México 2001, y *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América*, Diana, México 2002.

Esta obra, hoy diseminada en varios libros y artículos, debe ser recogida, estudiada, sistematizada y divulgada. Puesto que, gracias a Dios, el P. Javier García continúa en plena actividad en el campo de la investigación y publicación americanista, pienso que tal labor, si bien conviene que sea iniciada cuanto antes, sólo podrá ser completada en un futuro que esperamos sea aún muy lejano.

Personalmente guardo una particular gratitud hacia el P. Javier García por el testimonio de seriedad intelectual con que me ha estimulado y por el entusiasta apoyo con que me ha acompañado en mis estudios desde hace ya tres lustros. Por esto, respondiendo a la invitación que, tanto en público como en privado, me ha hecho de ofrecer una síntesis del resultado de mis investigaciones publicadas en la obra *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México, 1767-1867*, (3 tomos, Porrúa 2007), contribuyo hoy en este número de «Ecclesia» con el presente trabajo, el cual además resulta oportuno de cara a la celebración del bicentenario del inicio de las independencias hispanoamericanas en el 2010.

1810 y la insurgencia mexicana

Urgido por el descubrimiento de la conspiración criollista de Querétaro, en la que estaba implicado, el cura Miguel Hidalgo Costilla (1753-1811) transformó en una revuelta popular de mestizos, indios y castas lo que debería haber sido un golpe de Estado fundamentalmente criollo al invitar precipitadamente, en la madrugada del 16 de septiembre de 1810, a los feligreses del pueblo de Dolores a marchar en defensa de la religión, del reino y del rey contra el dominio político y supremacía social de los españoles vendidos al enemigo francés. Así un sacerdote culto, miembro de la élite criolla del obispado michoacano y en buenas relaciones con peninsulares ilustrados, aparecía de repente a la cabeza de una horda de campesinos, braceros y desheredados convencida de que la religión corría peligro por la connivencia de los españoles peninsulares asentados en el reino hacia los franceses anticatólicos dominadores de España. Junto con los capitanes Ignacio Allende y Juan Aldama, Hidalgo conducirá a sus exaltados y crecientes seguidores a través de las localidades de San Felipe, San Miguel el Grande, Celaya, Guanajuato, Valladolid, Monte de las Cruces (victoria del 30 de oc-

⁷ Por ejemplo, *Tonantzin Guadalupe y Juan Diego en el nacimiento de México*, Diana, México 2002, y «Guadalupe nel mondo indigeno» en *Guadalupe, evangelizzazione e storia dell'America*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2004 (actas del congreso celebrado en el Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum*).

tubre) y Guadalajara, en una marcha triunfal que muy pronto presentará la doble cara del avance y la huida. De esta última ciudad se posesionan, tras sufrir la derrota de Aculco (6 de noviembre), del 26 de noviembre al 21 de enero siguiente. La falta de programa político y las demostraciones de crueldad explicarán el escaso entusiasmo de los criollos por el movimiento de Hidalgo.

El único destello de un proyecto político en el padre de la insurgencia es la invitación a establecer un congreso que hace en el último párrafo del manifiesto con que se defiende de la acusación de herejía que le presenta la Inquisición (noviembre de 1810)⁸. Invitación que no demuestra ir más allá de la propuesta criollista de una junta general del reino, desarrollada anteriormente por Melchor de Talamantes. En el proceso militar del 7 al 9 de mayo de 1811, Hidalgo declarará que no había concebido ningún plan concreto de gobierno⁹. Fue un activista, no un ideólogo político, y nos dejó muy pocas fuentes para el conocimiento de su pensamiento: dos manifiestos al pueblo, unas pocas cartas, unas disposiciones legislativas y unas declaraciones judiciales.

En sus dos cartas al intendente de Guanajuato cuando se disponía a entrar en esa ciudad¹⁰, Hidalgo expresaba así la finalidad de su alzamiento: «deseamos ser independientes de España y gobernarnos por nosotros mismos», es decir, «proclamar la independencia y libertad de la Nación»¹¹. Estos dos conceptos son expresiones de un mismo objetivo: la independencia significa dejar de ser gobernados por españoles y la libertad, tener gobernantes criollos (gobernarse a sí mismos). Aplicando a la dominación española en América la interpretación de despotismo que el constitucionalismo histórico hacía del Antiguo Régimen, el cura de Dolores refunde las reivin-

⁸ Miguel HIDALGO Y COSTILLA, *Manifiesto que el Sr. D. Miguel Hidalgo y Costilla Generalísimo de las armas americanas, y electo por la mayor parte de los pueblos del reino para defender sus derechos y los de sus conciudadanos, hace al pueblo*, en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, I, México ²1843, pp. 438-442.

⁹ Declaraciones de Miguel Hidalgo en el proceso militar ante Ángel Abella en Antonio POMPA Y POMPA (comp.), *Procesos inquisitorial y militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla*, Morelia ²1984, pp. 239-240.

¹⁰ Miguel HIDALGO, Cartas a Juan Antonio Riaño (Celaya, 21 de septiembre de 1810 y Hacienda de Burras, 28 de septiembre de 1810), publicadas en Ernesto DE LA TORRE VILLAR y otros, *Historia documental de México*, II, México ³1984, pp. 44-46 y 46, respectivamente.

¹¹ *Id.*, *ibid.*, pp. 44 y 46.

dicaciones del criollismo en la de la recuperación de la «libertad», haciendo aparecer a los criollos como herederos de las víctimas de la conquista española. Esto abre las puertas a un incipiente indigenismo histórico que no obstante él no desarrollará: «se trata de recobrar derechos santos, concedidos por Dios a los mexicanos [/indios mexicas], y usurpados por unos conquistadores crueles, bastardos e injustos, [...]»¹². La respuesta de Hidalgo e Allende al indulto ofrecido por el virrey Francisco Javier Venegas (Saltillo, 1 de marzo de 1811)¹³ insiste en subrayar el mismo objetivo de «libertad de la nación» e independencia, aunque sustituyendo ahora este segundo término con la expresión de «el goce de aquellos derechos que el Dios de la naturaleza concedió a todos los hombres», es decir, que el gobierno quede en manos de los naturales del reino. En sus declaraciones del proceso judicial militar del 7 al 9 de mayo de 1811, resumirá todo el contenido de su segunda proclama (entre noviembre y diciembre de 1810) diciendo que su objetivo era «probar que el americano debe gobernarse por el americano, y así como el alemán por el alemán, etc.»¹⁴. En esa proclama, en la que debe declarar su proyecto político, sentencia: «Para la felicidad del reino es necesario quitar el mando y el poder de las manos de los europeos; esto es todo el objeto de nuestra empresa»¹⁵. Por ello, pretende apresar a todos los españoles peninsulares hasta que se logre poner el control del reino en manos exclusivamente criollas. Esta independencia o libertad es presentada por el iniciador de la insurgencia como necesaria para la conservación del reino ya existente, lejos de soñar con el alumbramiento de una nueva nación. En su segunda proclama o manifiesto, buscando especialmente que los criollos blancos se unan a los demás americanos en su levantamiento, declara que la causa por la que se han alzado es la salvación de la nación, en peligro de perderse por la «soberbia y despotismo» de los españoles peninsulares; remite a la «codicia», «desprecios y ultrajes», «gobierno arbitrario y tirano» de los peninsulares en perjuicio de los america-

¹² *Id.*, *ibid.*, p. 44.

¹³ Publicada en Ernesto DE LA TORRE VILLAR y otros, *Historia documental de México*, II, México 31984, pp. 56-57. Fue reproducida en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana* [...], I, México 1843, pp. 237-238.

¹⁴ Declaración de Miguel Hidalgo en respuesta a la décima pregunta de su proceso militar ante Ángel Abella (7 de mayo de 1811), en Antonio POMPA Y POMPA (comp.), *Procesos inquisitorial y militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla*, Morelia 21984, p. 228.

¹⁵ Publicada en José María Luis MORA, *México y sus Revoluciones*, III (IV en 1ª ed.), México 1950, pp. 114-116 (nota n. 5) (con el título de *Manifiesto a la nación americana*), y Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana* [...], I, México 1843, pp. 173-175.

nos, para afirmar que no se habrían levantado en armas «si no nos constase que la nación iba a perecer irremediabilmente, y nosotros a ser viles esclavos de nuestros mortales enemigos [los europeos, franceses y españoles afrancesados], perdiendo para siempre nuestra religión, nuestra ley, nuestra libertad, nuestras costumbres, y cuanto tenemos de más sagrado y más preciso que custodiar»; afirma que él está por «la prosperidad de este reino» y se alza para evitar «que venga un extranjero [Napoleón] a dominarnos»¹⁶. Las declaraciones de Hidalgo en el proceso de mayo de 1811 nos llevan a cuestionarnos hasta que punto creía él que el gobierno virreinal había sido efectivamente despótico. El único acto concreto del que protesta en sus escritos es la prisión de Iturrigaray (acto del partido peninsularista y no del gobierno virreinal) y, en esas declaraciones, confesará que no tenía «un racional fundamento» para «inspirar el odio [popular] contra el gobierno», sino que él se había convencido de que la independencia (que gobernasen los criollos) habría de ser beneficiosa para el progreso del reino y que, una vez viéndolo en peligro de caer bajo poder francés, se había corroborado en la conveniencia de tal independencia y, para obtenerla, había creído necesario inspirar ese odio contra el gobierno novohispano¹⁷.

El cura de Dolores se hace eco de las reivindicaciones criollistas, haciendo partícipes de ellas a los mestizos e indígenas. Un tema recurrente del criollismo, como es la protesta por la exclusión de los puestos públicos, que cuenta con décadas de antigüedad y sirve para evocar el entero bagaje de resentimientos criollos, junto con unas aspiraciones de prosperidad, aptas para interpretar los intereses y expectativas de todos los distintos grupos de naturales del país, convergen así con la reivindicación del derecho de autodefensa ante un peligro contemporáneo, el de la posible pérdida del reino novohispano por la invasión napoleónica de la España peninsular, que se utiliza como detonante. En toda revuelta y revolución, tienden a juntarse o fundirse los distintos malestares sociales de los grupos implicados, convertidos en motivo de protesta. En este sentido, recordemos que la escueta obra legislativa de Hidalgo tiene el mérito de haber incluido una temprana abolición de la esclavitud.

La finalidad del levantamiento hidalguino era, pues, conservar una realidad político-social ya existente: «mantener nuestra religión, nuestra ley, la

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Declaración de Miguel Hidalgo en respuesta a la trigésima pregunta de su proceso militar ante Ángel Abella (9 de mayo de 1811), en Antonio POMPA Y POMPA (comp.), *Procesos inquisitoriales y militares seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla*, Morelia 21984, p. 242.

patria y pureza de costumbres»¹⁸, remitiendo a la «nación mexicana» corporativista, entendida como conjunto de «pueblos» en plural¹⁹, a la nación compuesta por «todas las ciudades, villas y lugares de este reino»²⁰. Parece que Hidalgo consideraba que Fernando VII, a quien reconocía como señor natural del reino que pretendía salvar, se encontraba irremediadamente impedido para recuperar el trono; de cualquier forma, él apareció ante sus seguidores como defensor de los derechos del monarca²¹ y, al final de sus días, declaró «que [...] [su] ánimo [...] siempre fue el de poner el reino a disposición del Sr. Don Fernando VII siempre que saliese de su cautiverio»²².

Para conjurar el peligro de perder seguidores por las acusaciones del edicto de la Inquisición del 13 de octubre de 1810 en su contra, el cura Hidalgo escribió su primer manifiesto en Valladolid entre el 13 y el 16 de noviembre y debió de imprimirlo en Guadalajara los últimos días del mes. En él, se profesa fiel a la fe de la Iglesia católica y señala que la causa por la que se le imputa herejía no es otra que la de haber emprendido el alzamiento, revirtiendo así la acusación de hipocresía que le habían lanzado contra sus acusadores, ya que estarían sirviéndose de «la religión santa para abatir y destruirla», profanándola al utilizarla como medio para sostener la opresión política²³. Señala el «mantener nuestra santa religión» como el «objeto principal» de su deseado congreso de representantes de los pue-

¹⁸ Miguel HIDALGO, *Manifiesto a la nación americana*, en José María Luis MORA, *México y sus Revoluciones*, III (IV en 1ª ed.), México 1950, pp. 114-116 (nota n. 5).

¹⁹ Miguel HIDALGO, Carta a Juan Antonio Riaño, en Ernesto DE LA TORRE VILLAR y otros, *Historia documental de México*, II, México 1984, p. 45.

²⁰ Cf. Miguel HIDALGO y COSTILLA, *Manifiesto que el Sr. D. Miguel Hidalgo y Costilla Generalísimo de las armas americanas, y electo por la mayor parte de los pueblos del reino para defender sus derechos y los de sus conciudadanos, hace al pueblo*, en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana* [...], I, México 1843, p. 441.

²¹ Hasta el punto de rumorearse entre las masas insurgentes que Fernando VII en persona se encontraba en México, de oculto, dirigiendo a Hidalgo contra las autoridades virreinales: cf. Hugh M. HAMILL, «“¡Vencer o morir por la patria!” La invasión de España y algunas consecuencias para México, 1808-1810», en Josefina Zoraida VÁZQUEZ, *Interpretaciones sobre la independencia de México*, México 1997, p. 84.

²² Declaración de Miguel Hidalgo en respuesta a la trigésimo octava pregunta de su proceso militar ante Ángel Abella (9 de mayo de 1811), en Antonio POMPA y POMPA (comp.), *Procesos inquisitorial y militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla*, Morelia 1984, p. 245.

²³ Miguel HIDALGO y COSTILLA, *Manifiesto que el Sr. D. Miguel Hidalgo y Costilla [...] hace al pueblo*, en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana* [...], I, México 1843, pp. 438-442.

blos²⁴. Afirma que su revolución procura la defensa de la religión católica, en peligro por el prácticamente seguro triunfo francés en España, que habría de provocar el sometimiento de las autoridades virreinales a los principios anticatólicos de la Ilustración francesa, y, en su segunda proclama, llega a decir:

Los americanos jamás se apartarán un punto de las máximas cristianas, heredadas de sus honrados mayores. Nosotros no conocemos otra religión que la católica, apostólica, romana, y por conservarla pura e ilesa en todas sus partes, no permitiremos que se mezclen en este continente extranjeros que la desfiguren.²⁵

El lema de Hidalgo: «Viva la Religión. Viva nuestra madre santísima de Guadalupe. Viva Fernando VII. Viva la América y muera el mal gobierno»²⁶ se esclarece a la luz de un constitucionalismo histórico que, a partir de las reivindicaciones del criollismo, defiende la libertad de una sociedad tradicional, distanciándose tanto del modelo del despotismo ilustrado del Antiguo Régimen como del nuevo régimen individualista liberal para colocarse más bien en la línea del tradicionalismo político antidespótico. El pensamiento de Hidalgo aparece vinculado al tradicionalismo hispano, aun cuando hay un influjo evidente de la ilustrada declaración de independencia de los Estados Unidos del 4 de julio de 1776 en algunas de sus principales expresiones.

Desaparecido Hidalgo, la Suprema Junta Nacional Americana constituida en Zitácuaro el 19 de agosto de 1811 encabezará, al menos en teoría, el movimiento insurgente hasta la instalación del Congreso de Chilpancingo. Representa la versión mexicana tardía de las juntas provinciales peninsulares de 1808 y de algunas americanas, como la de Quito (1809) o la de Caracas (1810), pero con un carácter de desconocimiento de la autoridad de las instituciones que desde la Península pretendan un gobierno sobre el conjunto de la Monarquía. Desde los principios políticos tradicionales de los juristas españoles, esta Junta se consideraba depositaria de la soberanía de la nación, custodia de los derechos de Fernando VII y con la misión de

²⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 441.

²⁵ Miguel HIDALGO Y COSTILLA, *Proclama del cura Hidalgo a la nación americana*, en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México 1978, p. 203.

²⁶ Recogido en Manuel ABAD Y QUEIPO, Decreto de excomunión de Miguel Hidalgo, Ignacio Allende, Juan de Aldama y José Mariano Abasolo (24 de septiembre de 1810), en Ernesto DE LA TORRE VILLAR y otros, *Historia documental de México*, II, México 1984, pp. 36-40, p. 37.

hacer posible la reunión de un congreso. Su nación era la misma de Hidalgo: el reino corporativista antes llamado Nueva España. Debía constar de cinco vocales; pero sólo tendría cuatro: el abogado Ignacio Antonio López Rayón (1773-1832), como presidente, el sacerdote José Sixto Verduzco, el militar José María Liceaga y, casi dieciséis meses después, José María Morelos. Las desavenencias entre los tres primeros miembros de la junta acabaron en ruptura abierta en abril de 1813, mientras que Morelos, con el título de Generalísimo desde junio de 1812, ejercía de hecho la dirección ejecutiva de la insurgencia. El sacerdote criollo José María Morelos Pavón (1765-1815) había consolidado la revolución con sus campañas militares por los actuales Estados de Guerrero y Morelos entre 1810 y 1813.

El principal propagandista insurgente de entonces fue el sacerdote del obispado de Guadalajara José María Cos Pérez (†1819), al que la Junta de Zitácuaro —en realidad López Rayón, para disgusto de Liceaga— había nombrado vicario general castrense. El 16 de marzo de 1812, Cos dirigió una propuesta de negociación al virrey Venegas mediante un manifiesto, un plan de paz y un plan de guerra²⁷. Su pensamiento se revela en continuidad con el patriotismo criollista. Lamenta «los males que afligen al reino, con enorme detrimento de la monarquía»; presenta al virrey y «a todos los cuerpos y autoridades del reino» unos planes para «mejor servicio de Dios y del rey», y reclama la avenencia del virrey apelando a sus «sentimientos de religión, humanidad y fidelidad a nuestro augusto monarca el señor don Fernando VII»²⁸. Aquí, la nación sigue siendo la histórica tradicional y no la liberal contractualista: la «nación americana» es una «porción preciosa de la monarquía española» en peligro de caer en poder de «una mano extranjera», la de Napoleón²⁹. Los españoles peninsulares en América deberían unirse con los americanos en la defensa de esta nación como de una patria común, pues asentados en ella son «más americanos que europeos»³⁰. Desatendida su propuesta por el virrey, en su proclama a los españoles que viven en el reino, Cos se opondrá al «gobierno arbitrario, despótico y tirano» y les insistirá que se unan a los americanos insurgentes para indepen-

²⁷ Estos documentos fueron publicados por el mismo José María Cos en el «Ilustrador Americano» n. 2 (30 de mayo de 1812), pp. 5-21.

²⁸ José María Cos, *Oficio «al Exmo. Sr. teniente general de los reales ejércitos de España Don Francisco Xavier Venegas»* (Real de Sultepec, 16 de marzo de 1812), en «Ilustrador Americano» 2 (30 de mayo de 1812), p. 6.

²⁹ José María Cos, *Manifiesto de la nación americana «a los europeos habitantes de este continente»* (Sultepec, 16 de marzo de 1812), en «Ilustrador Americano» 2 (30 de mayo de 1812), p. 7.

³⁰ *Id.*, *ibid.*, n. 4 (6 de junio de 1812), p. 14.

dizarse de un gobierno virreinal que estaría conduciendo «a la total pérdida del reino y de la monarquía»³¹.

Con vistas a la reunión de un congreso constituyente, tanto López Rayón como Morelos prepararon una serie de enunciados a modo de esbozo de artículos para una futura constitución. Los *Elementos constitucionales* de López Rayón (abril de 1812) sintetizan bien los principios de la insurgencia en su primera etapa (1810-1813), que se encuadran en el tradicionalismo político³². De sus treinta y ocho puntos, los tres primeros consagran el exclusivismo de la religión católica sin tolerancia de otras, la conservación del modo de dotación de los clérigos y la vigilancia de la Inquisición sobre el dogma libre del intervencionismo estatal. El cuarto reconoce tácitamente el carácter de nación al reino, afirmando que «la América es libre e independiente de toda otra nación». El quinto afirma que la soberanía dimana del pueblo, reside en el rey Fernando VII y es ejercida por un supremo consejo nacional. Se habla de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial; pero la distinción de funciones de los dos primeros resulta bastante imperfecta, en particular a la hora de hacer las leyes. El poder ejecutivo estaría en un consejo colegial de cinco personas en renovación casi permanente con el fin de exorcizar el peligro del despotismo. El legislativo, en un congreso de representantes de los ayuntamientos. Además, siempre con el objetivo de preservar a la nación del despotismo, se crean varias figuras estatales y se toman algunas medidas incipientes en favor de derechos civiles individuales, como la prohibición de la esclavitud y la tortura, una moderada libertad de imprenta y la inviolabilidad del domicilio. José María Luis Mora, conocido como el padre del liberalismo mexicano, analizando la obra organizativa de López Rayón en la erección de la Junta de Zitácuaro, echaría en falta dos principios esenciales del liberalismo: la real división de poderes y la representación de una nación formada por individuos³³; dos carencias que no subsanan los *Elementos*, pues la nación de su autor no era la nación contractualista liberal, sino la organicista tradicional. Cuando esta obra y en general los escritos insurgentes afirman la soberanía nacional lo hacen argumentando en favor de la legitimidad de la independencia; para ellos, la

³¹ José María Cos, *Proclama a los «Hermanos europeos»*, en «Ilustrador Americano» 6 (13 de junio de 1812), p. 21.

³² Publicados, junto con el preámbulo que el mismo Rayón incorporó en septiembre de 1812 y su monición final, en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México ²1978, pp. 420-424.

³³ José María Luis MORA, *México y sus revoluciones*, III (IV, ed. 1836), México ²1950, pp. 159-160.

novedad está en la independencia y no en el principio de soberanía de la nación, pues éste es precisamente el que les permite justificar la independencia desde el pensamiento político tradicional. Un año después, López Rayón se expresará más claramente a favor de la división de poderes por ver en ella un medio útil contra el despotismo³⁴ y sin abandonar su imagen tradicional de nación ni, por supuesto, cuestionar la intolerancia civil de los cultos no católicos³⁵. La tradición jurídica hispana ofrece el fundamento para el pensamiento insurgente, que acoge además influjos ilustrados y después liberales españoles, franceses y anglosajones en sus formulaciones.

Cuando el 14 de septiembre de 1813 abra sus sesiones el Congreso de Chilpancingo, se tomarán como punto de partida los *Sentimientos de la nación* del cura Morelos³⁶ y no los demasiado primitivos *Elementos* de Rayón. Entre una serie de enunciados y otra media el conocimiento de la constitución española de Cádiz. Los principios políticos de los enunciados morelenses siguen siendo los mismos; pero sus expresiones son sin duda más precisas. Morelos parte de afirmar la independencia. Declara la soberanía popular con los mismos términos de Rayón y, por tanto, como justificación de la independencia y sin identificarse con la soberanía nacional de corte liberal, ya que la nación no se concibe como un conjunto de individuos, sino que su congreso habrá de componerse de un número igual de representantes de las distintas provincias (identificadas con los obispados). En defensa frente al despotismo, la división de poderes se decreta de manera explícita y clara y también se reconocen derechos sociales individuales como la abolición de la esclavitud, de las castas, de la tortura y de los tributos, la inviolabilidad del domicilio y una mayor libertad de comercio exterior. La religión católica mantendrá en el Estado del insurgente Morelos su exclusividad con intolerancia de las otras, sus ministros se sustentarán con los diezmos y primicias, suprimiéndose las obvenciones parroquiales, y la defensa del dogma quedará confiada al clero, parece que sin tribunal de la Inquisición.

³⁴ Según testimonio de Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, II, México 1844, pp. 349-350.

³⁵ Ignacio RAYÓN, Carta al Excmo. Sr. John Carroll (abril-mayo 1813), publicada en Luis MEDINA ASCENCIO, *La Santa Sede y la emancipación mexicana*, Guadalajara 1946, p. 15.

³⁶ Publicados en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México 1978, pp. 425-426 (versión original) y pp. 375-376 (versión procedente de la lectura ante el congreso).

La diferencia más llamativa entre las dos series de enunciados es la omisión de toda referencia a Fernando VII en los *Sentimientos* de Morelos. Desde 1811, la mayoría de los jefes insurgentes consideraba que ese rey nunca llegaría a ocupar efectivamente el trono español, usurpado ya irremediablemente por los franceses. Morelos, discrepando del abogado López Rayón, propondría que se prescindiera de la mención a un monarca cuya causa estaba definitivamente perdida y por el cual, en consecuencia, no estaban batiéndose los insurgentes³⁷. De las declaraciones de sus líderes, podemos decir que hasta 1814 los insurgentes no luchaban por Fernando VII, aun presentándose como custodios de sus derechos, ni tampoco en su contra, aun persiguiendo la independencia respecto de la Península Ibérica. El nombre de Fernando VII era más que la simple «máscara» engañosa a que lo reduce parte de la historiografía anglosajona³⁸; era fundamentalmente el recurso necesario para abrir una opción de independencia dentro de la lógica tradicionalista del pensamiento insurgente³⁹. En efecto, esta opción necesitaba que el poder político revirtiera en el pueblo novohispano y, para ello, era imprescindible que el gobierno español perdiese su legitimidad. La desaparición del rey, por su cautividad en Francia, habría provocado el retorno del poder al pueblo. ¿A qué pueblo? Al de cada reino de la Monarquía, según los insurgentes, pues la permanencia de los americanos ligados a la suerte de los peninsulares equivaldría a una enajenación indebida de los reinos americanos, los cuales debían procurar salvar la legitimidad de su rey al menos sobre ellos mientras se perdía sobre la España peninsular. Según los insurgentes, la pretensión de los gobiernos constituidos por los españoles peninsulares en ausencia del rey de tener autoridad sobre la totalidad de los reinos de éste era ilegítima y despótica, de forma que los gobiernos novohispanos posteriores al de Iturrigaray, dependientes de aqué-

³⁷ Por ejemplo, José María MORELOS, Carta a Ignacio Rayón (Tehuacán, 2 de noviembre de 1812), en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México ²1978, p. 364.

³⁸ Véase John LYNCH, *Las revoluciones hispanoamericanas. 1808-1826*, Barcelona 1976. La imagen de la Monarquía hispana como imperio colonial resta posibilidades de comprensión de los primeros decenios del siglo XIX mexicano. La expresión de «máscara» procede de la carta de José María Morelos a Ignacio Rayón del 2 de noviembre de 1812.

³⁹ Para una correcta interpretación del uso del nombre de Fernando VII por los insurgentes, véanse Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, *Historia de América*, IV. *América americana I*, Madrid ²1986, pp. 74-77, 81-83 y 106-110; François-Xavier GUERRA, *Modernidad e independencias*, Madrid 1992, y, sobre todo, Marco Antonio LANDAVAZO, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México-Morelia-Zamora 2001, pp. 310-314.

llos, carecerían de legitimidad. El golpe peninsularista de Yermo habría cortado la única vía para la constitución de un gobierno legítimo en Nueva España, la de la junta general del reino. Los españoles demostrarían su despotismo sobre los americanos, usurpando los derechos soberanos que correspondían no a ellos, sino al rey. De esta forma, la defensa de los derechos de Fernando VII se tornaba defensa de la personalidad jurídica independiente del reino novohispano o nación americana-mexicana. Identificar la dependencia respecto del rey con la dependencia respecto de España significa incurrir en el tópico que los insurgentes nunca quisieron aceptar de la interpretación del estatuto político-jurídico de la Nueva España como una colonia y contra el que reaccionaron expresamente al insistir en que no eran unos rebeldes.

A finales de 1813, sin duda bajo el influjo del prestigio de Morelos⁴⁰, la insurgencia mexicana prescinde de Fernando VII, introduciendo así un cambio en su ideal de independencia. Para ello, no se apoya en una ideología política nueva, sino en el hecho histórico circunstancial de la desaparición del rey legítimo que se da por definitiva, ya por la imposibilidad de que regrese de su cautiverio, ya por la imposibilidad de que si regresara lo hiciera sin connivencia de los franceses y sin contagio de sus impíos ideales. Junto a esto, el discurso del intolerable despotismo español ha hecho ya mella en la mentalidad insurgente. Este cambio, evidenciado en el acta de independencia de Chilpancingo (6 de noviembre de 1813), se consolidará, en 1814, cuando se conozca el retorno de Fernando VII a España, acusándolo de afrancesamiento y de ejercicio despótico del poder por su abolición de la Constitución de Cádiz⁴¹.

⁴⁰ Morelos, fijándose más a lo que entiende como ilegitimidad de ejercicio de la soberanía por despotismo que a la legitimidad de origen, quiso prescindir del rey muy tempranamente: cf. José María MORELOS, *Advertencia a los criollos que andan con las tropas de los gachupines*, 1811, en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México ²1978, p. 332.

⁴¹ Cf. José María Cos, *Aviso al público* (Taretán, 19 de julio de 1814), en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México ²1978, p. 282. Para un estudio más completo cf. Marco Antonio LANDAVAZO, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México-Morelia-Zamora 2001, pp. 251-280. Hernández Sánchez-Barba ha evidenciado este cambio de ideal de la emancipación a la independencia como un cambio de actitud generacional en el conjunto de la América hispana en torno a 1814: Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, *Historia de América*, IV. *América americana I*, Madrid ²1986, pp. 75-76 y 108-109.

El Congreso de Chilpancingo fue una especie de alargamiento de la Junta de Zitácuaro. Estuvo compuesto inicialmente por ocho diputados interinos nombrados por Morelos (a excepción de dos)⁴² y, después, por otros más hasta sumar quince diputados y dos secretarios nombrados por el congreso mismo. El poder ejecutivo quedaba en manos de Morelos (15 de septiembre de 1813). El acta de independencia fue redactada por Carlos María de Bustamante y testimonia el peso del pensamiento político tradicionalista en la insurgencia mexicana⁴³. El origen de la sociedad se coloca en Dios; la nación existe con anterioridad al acta y accede a la independencia recobrando una soberanía que no viene de la capacidad de autodeterminación de los individuos, sino que es el señorío político dado por Dios según sus designios. Desde una mentalidad constitucionalista histórica, se aúnan en el texto el desconocimiento de una usurpación inválida de la soberanía operada por los gobiernos españoles y la ruptura y disolución de un vínculo jurídico válido con el trono español, el cual se rompe y disuelve en virtud de unas quejas justificadoras y con el objetivo de garantizar la imposibilidad de que los españoles usurpen en adelante el gobierno del reino americano; pero, careciendo América de historia medieval, esta doble actitud es difícilmente conciliable, por lo que necesita remitir o a los derechos de los primeros conquistadores y pobladores respecto de la Corona (caso de Servando Teresa de Mier) o a un indigenismo histórico (caso de Bustamante), como evidencia el manifiesto con que se acompaña el acta⁴⁴. Desde luego, el acta consagra el exclusivismo de la religión católica con intolerancia hacia el ejercicio público y secreto de cualquier otra. Además señala que la nación protegerá las órdenes religiosas y, el mismo día, el congreso declara restablecida la Compañía de Jesús, aún no restaurada por el Papa después de su extinción en 1773.

⁴² José Sixto Verduzco (Valladolid), Ignacio Rayón (Guadalajara), José María Liceaga (Guanajuato), José Manuel Herrera (Tecpan), José María Murguía Galardi (Oaxaca), Carlos María de Bustamante (México), Andrés Quintana Roo (Puebla), José María Cos (Veracruz). Quedaba pendiente Tlaxcala. Tres eran sacerdotes y pronto, cuatro por la temprana sustitución de Murguía por Manuel Sabino Crespo.

⁴³ Ed. facsimilar del Acta de Independencia en *Decreto Constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingán el 22 de octubre de 1814*, Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1964, pp. 93-94.

⁴⁴ Publicado en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, III, México 1844, pp. 189-194.

El fracaso de Morelos en el intento de conquista de Valladolid (Michoacán), defendida por Agustín de Iturbide, en diciembre de 1813 señalará el inicio de su declive como figura militar y, muy pronto, política. El 22 de enero de 1814, el congreso inicia una larga peregrinación por razones de seguridad y, el 22 de octubre, en Apatzingán (Michoacán), sanciona el decreto constitucional que representa el fruto de su labor y concreta el ideario insurgente⁴⁵.

Para la redacción de la a veces llamada Constitución de Apatzingán, fueron fuentes principales los *Sentimientos de la nación* de Morelos, el borrador del criollista ilustrado fray Vicente de Santa María de julio de 1813, el borrador de Carlos María de Bustamante, la Constitución española de 1812 o de Cádiz, varios números del periódico «El Espectador Sevillano», la legislación hispano-indiana, alguna obra europea (como la *Introducción a los principios de moral y legislación* de Jeremy Bentham y otras de ilustrados franceses o españoles) y parece que las constituciones francesas de 1793 y 1795, la declaración de independencia de Norteamérica (1776) y su constitución de 1787. Los redactores principales fueron el indigenista histórico Carlos María de Bustamante y los licenciados Andrés Quintana Roo y José Manuel Herrera (éste sacerdote). En el documento, encontraremos rasgos del tradicionalismo español, la ilustración y la modernidad política liberal. No obstante, las interpretaciones que han querido hacer de esta obra una expresión del liberalismo parten por lo general de una lectura más bien ideológica⁴⁶. Lo más adecuado es acudir al comentario de los mismos autores del decreto constitucional en el manifiesto con que lo presentaron al pueblo⁴⁷. El objetivo que los autores se habrían propuesto era el establecimiento de un sistema de gobierno antidespótico, que obrara bajo

⁴⁵ *Decreto Constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingán a 22 de octubre de 1814*, Imprenta Nacional, 35 pp. Cf. Ed. facsimilar, Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1964, pp. 17-51.

⁴⁶ Cf. Jesús REYES HERÓLES, *El liberalismo mexicano*, I. *Los orígenes*, México 1957, pp. 23-30; Luis VILLORO, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México 1967 (1ª ed., 1953), pp. 112-114 y p. 130; Anna MACÍAS, *Génesis del Gobierno Constitucional en México: 1808-1820*, México 1973, p. 186; Abelardo VILLEGAS, *México en el horizonte liberal*, México 1981, pp. 9-11; Ignacio CARRILLO PRIETO, *La ideología jurídica de la constitución del Estado mexicano, 1812-1824*, México 1981, pp. 137-141, y Jorge SAYEG HELÚ, *El constitucionalismo social mexicano. La integración constitucional de México (1808-1988)*, México 1991 (1ª ed., 1972-1975), pp. 119-129.

⁴⁷ Manifiesto de los diputados de las provincias mexicanas a todos sus conciudadanos (Apatzingán, 23 de octubre de 1814), en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México 1978, pp. 403-406.

la ley y no bajo la arbitrariedad de los gobernantes, que estuviera limitado por una serie de derechos civiles y los cauces del sistema republicano y que garantizara la libertad de la nación frente a la usurpación externa y a la tiranía interna. La nación de los autores del decreto y del manifiesto se identifica con «los pueblos», verdaderos sujetos jurídicos de la vida política nacional; un plural que consiente descubrir la concepción organicista de tal nación. Apatzingán no representa la adopción del liberalismo político, sino la concreción del ideario insurgente en la independencia y el republicanismo como garantías para la libertad de la sociedad respecto de poderes extranjeros y respecto del Estado.

Coherente con la voluntad de salvaguardar la personalidad tradicional de la nación, el decreto constitucional de Apatzingán afirma, en su primer artículo, la exclusividad de la religión católica en el Estado. Tal exclusividad no obliga a profesar o practicar el culto católico a cada habitante, sino sólo a respetarlo. Concebido el Estado de acuerdo con el pensamiento tradicional, vinculado a una nación organicista, aparece como custodio de cuanto la nación tiene como bien público y el primer bien de ella sería la religión católica. Es pues la naturaleza católica de la nación mexicana lo que exige aquí a su Estado la confesionalidad católica y no el Estado el que decide o norma el culto católico a la nación.

El día de la sanción del decreto, se procedió a nombrar al triunvirato que habría de ejercer ser el primer gobierno constitucional, resultando elegidos José María Liceaga, José María Morelos y José María Cos.

Después de un año en Apatzingán, el congreso deberá reemprender su marcha, junto con el gobierno y el tribunal de justicia, huyendo del acoso de las tropas virreinales. Se detendrá en Tehuacán (Puebla). Morelos resultará apresado cerca de Tescmalaca el 5 de septiembre de 1815. En Ciudad de México, la justicia eclesiástica sentenciaría su degradación al estado laical, la Inquisición lo declararía hereje formal y la justicia real lo condenaría a muerte. Morelos fue fusilado en San Cristóbal Ecatepec en la madrugada del 22 de diciembre de 1815. Una semana antes, el día 15, en Tehuacán, el insurgente Manuel Mier y Terán había disuelto a la fuerza el congreso, negándole el carácter de representación popular. A partir de entonces, la Junta de Xauxilla (Zacapu, Michoacán) se autoconsiderará cabeza legítima del movimiento insurgente, por ser heredera de la junta subalterna establecida por el congreso en Uruapan el 21 de septiembre de 1815, luego trasladada a Taretán, la cual, aunque había sido disuelta por el general insurgente Juan Pablo Anaya (en febrero de 1816), había sido recreada en Uruapan y, de allí, pasado a Xauxilla. Esta junta, de cuatro miembros, gozaría de reco-

nocimiento por parte de los insurgentes de Guanajuato y Michoacán hasta que el fuerte de Xauxilla cayera en manos realistas el 6 de marzo de 1818.

La respuesta realista contra la insurgencia

En la Guerra de Independencia mexicana, los realistas formaron el bando contrario a la insurgencia. Se autodenominaban así porque, fieles al gobierno virreinal, se presentaban como los verdaderos defensores de los derechos del rey. Aunque dentro del realismo militarán criollos interesados más que nada en poner fin al desconcierto social generado por la insurgencia, podemos decir que el realismo prolonga durante los años de la guerra (1810-1818) la opción fidelista del peninsularismo de guardar obediencia a los gobiernos españoles peninsulares que se sucedían en el tiempo, opción que va ahora aunada a la obediencia al gobierno virreinal. El pensamiento político del realismo compartía con el de la insurgencia la base tradicionalista; pero, mientras que el pensamiento insurgente estaba muy influido por el constitucionalismo histórico, el realista lo estaba más por el despotismo ilustrado.

Con el término de *despotismo ilustrado*, nos referimos al modelo político característico de la última fase del Antiguo Régimen⁴⁸, que considera al monarca como depositario indefectible de la soberanía, la cual la habría recibido de Dios bien directamente, mediante la sucesión hereditaria, o bien indirectamente, mediante una delegación del pueblo perpetua e irrevocable. El fundamento de la legislación estaría en la decisión del soberano, cuya autoridad tiene sanción divina, de modo que la voluntad de éste se encontraría en principio por encima de la ley, de la cual sería su fuente (decisionismo jurídico). El reino se entiende entonces principalmente como el producto del rey; quedaría dotado de una identidad propia en virtud del ejercicio que el monarca hiciera de su soberanía. No obstante, la refe-

⁴⁸ Cf. Dalmacio NEGRO, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid 1995, pp. 169-176, Dorothy TANCK DE ESTRADA, *Aspectos políticos de la intervención de Carlos III en la Universidad de México*, en «Historia Mexicana» 150, XXXVIII/2, México 1988, p. 181, y Luis SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del Despotismo ilustrado*, Sevilla 1979. Recientemente, se ha cuestionado el valor de la fórmula de «despotismo ilustrado», juzgándola en sí misma contradictoria, además de que ocultaría la real oposición de la época entre el absolutismo y los ilustrados: FRANCISCO SÁNCHEZ-BLANCO, *El Absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid 2002; sin embargo, creo que, queriendo restringir a sus límites precisos el calificativo de «ilustrado» y optando por subrayar la continuidad entre posiciones ilustradas y promotoras de libertad política pre-liberales, deja en la sombra la también real dependencia entre ilustración y estatismo, evidenciada por Dalmacio Negro.

rencia al Dios cristiano, al mismo tiempo que investía al rey de autoridad casi sagrada, circunscribía teóricamente por lo menos el ejercicio de su poder dentro de los límites de la promoción de la justicia y del bien del pueblo, y además el peso de la tradición de libertad política propia de Occidente impediría que el absolutismo degenerara en el dominio de la arbitrariedad del gobernante. Especialmente, en la tradición política española, teorías como las del derecho divino de los reyes y del soberano decisionista absoluto no llegarán a calar lo suficiente como para cancelar la concepción pactista tradicional de la monarquía, aunque sí la difuminarán. El pactismo había fundado la autoridad regia sobre el pacto de mutua fidelidad entre el monarca, que juraba respetar las leyes propias del reino y velar por ellas, y el pueblo, que juraba obediencia al rey esperando que cuidara de la seguridad y bien del reino y sus gentes⁴⁹. En el despotismo ilustrado, la nación se ve todavía como producto de la historia comunitaria y se concibe dotada de una identidad cristiana, si bien ésta se entiende dependiente de la identidad cristiana del soberano que la rige. Por ello, el Estado se interpreta como un reino cristiano tradicional, aunque este carácter se considera afirmado históricamente más por la acción de sus sucesivos soberanos que por la de la base de la sociedad. Para el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero (1763-1773), la iniciativa en la constitución del Estado está directamente en Dios, creador de «los reyes y reinos»⁵⁰, quien constituye el Estado mediante el otorgamiento de la autoridad a un monarca determinado y, de este modo, liga a cada hombre que nace en el reino con el rey que de Él recibe como señor natural y le abre el espacio donde vivir su sociabilidad natural. Para este obispo, el rey cristiano, conservando todas sus prerrogativas naturales, tiene encomendada una misión propia en cuanto rey cristiano que no tiene el rey profano: la misión cristiana, la misma misión de la Iglesia pero especificada por su propia condición y estado de vida, por su condición regia. Fabián y Fuero explica que Dios, al dar al rey la condición regia, «le puso al mismo tiempo la obligación de no impedir el uso y ejercicio de la religión que fundó Cristo, y de promover su gloria en el mundo del modo mejor que pueda»⁵¹. En el despotismo ilustrado, al absolutismo mo-

⁴⁹ Sobre la tradición pactista de la monarquía española y su extensión a América, cf. François-Xavier GUERRA, *México: Del Antiguo Régimen a la Revolución*, I, México 21991, pp. 43-46.

⁵⁰ FRANCISCO FABIÁN Y FUERO, Carta pastoral *acerca de la obligación que todos los vasallos tienen de obedecer al rey* (Puebla de los Ángeles, 28 de octubre de 1767), parr. 2, en FRANCISCO RODRÍGUEZ DE CORO, *Fabián y Fuero. Un ilustrado molinés en Puebla de los Ángeles*, Madrid 1998, p. 234.

⁵¹ *Id.*, *ibid.*, pp. 238-239.

derno, se añade la racionalización del gobierno y la tendencia a su despersonalización, que hacen del Estado ilustrado una maquinaria eficiente al servicio del bienestar del pueblo, lo cual confiere a este modelo absolutista una estética agradable de reformismo social. El gobierno del déspota ilustrado, entonces, se legitima principalmente por su origen (por el hecho mismo de acceder legítimamente al trono, el ejercicio de su autoridad cuenta con aprobación divina) y se justifica por su utilidad bienhechora (finalidad), mientras que parece no darse atención al modo de su ejercicio, a la justicia de los medios de que se sirve (legitimidad de ejercicio). Dado que el Estado —el gobierno del soberano— aparece como el origen y artífice del orden justo en la sociedad, dotándola de identidad, se acentúa la tendencia a identificar la sociedad con el Estado.

También la vida religiosa de la sociedad va a quedar mediada por el rey que es quien, con su voluntad soberana y benéfica, dota de sentido a tal sociedad. La presencia y posición del clero en la sociedad viene definida por el rey. Desde esta óptica, según enseñaría en Nueva España Manuel Abad y Queipo, «es verdad que la Iglesia está en el Estado y que debe contribuir como los demás miembros al bien común de la sociedad civil»⁵². Su estar en el reino compromete al clero a velar por el bien común de ese reino en el cual radica y de cuya sociedad civil es miembro. Dentro de la visión social del despotismo ilustrado, la obligación del clero para con la sociedad civil, se define también como obligación para con el Estado y, más en concreto, como obligación para con la persona del rey soberano que, con su propio cristianismo personal, asegura el carácter cristiano del reino y garantiza el lugar de la Iglesia. La suposición de la religiosidad personal del monarca católico ilustrado llega a convertirse en una —y quizá única— instancia pública a la que recurrir para reclamar los derechos de la Iglesia, haciéndose elemento constitutivo del Estado católico ilustrado mismo más allá de los sentimientos interiores del rey.

Desde su estallido en 1810, el episcopado novohispano interpretará la insurgencia como un pecado de rebeldía contra el soberano legítimo. El mismo 24 de septiembre de ese año, el electo para obispo de Michoacán Manuel Abad y Queipo promulga el edicto de excomunión contra el cura Hidalgo⁵³ y el arzobispo de México Francisco Xavier Lizana dirige una exhor-

⁵² Manuel ABAD Y QUEIPO, *Representación sobre la inmunidad personal del Clero*, n. 15 (cf. en José María Luis MORA, *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, México 1963, pp. 175-203).

⁵³ Publicado en nota en José María Luis MORA, *México y sus Revoluciones*, III (correspondiente al tomo IV de ed. París 1836), México 1950, pp. 57-61.

tación a todos los habitantes de la Nueva España contra su alzamiento, que interpreta como un atentado contra la paz reinante hasta entonces, acusando a Hidalgo de preconizar «el odio y el exterminio de sus hermanos, y la insubordinación al poder legítimo»⁵⁴ y paragonando la rebelión insurgente a la anticristiana Revolución francesa⁵⁵. El 18 de octubre, el arzobispo promulgará un edicto confirmando las excomuniones y penas canónicas contra Hidalgo dictadas por Abad y Queipo.

Las apologías insurgentes de José María Cos encontraron su contrapartida en las obras del sacerdote franciscano fray Diego Miguel Bringas, criollo sonorenses. Predicador elocuente, era guardián del Colegio de Santa Cruz de Propaganda Fide en Querétaro. Fue capellán del ejército realista, acompañando a las tropas del general Félix María Calleja. Su escrito principal es una larga impugnación del manifiesto de Cos que arriba mencionamos⁵⁶. Desde el legitimismo monárquico propio de la Ilustración hispana, califica a los insurgentes de rebeldes y de pertinaces herejes. El concepto de nación en Bringas es el organicista tradicional, según el cual la nación se compone de distintos cuerpos a modo de sociedades intermedias⁵⁷; pero, incorporando el despotismo ilustrado, hace depender su vertebración de una soberanía monárquica de cierto tinte decisionista, de modo que propicia la identificación de la nación con el Estado. Para él, la nación político-social es sólo la entera Monarquía hispana concebida de una manera unitaria, como resultado de la indivisibilidad de la soberanía⁵⁸. La idea tradicional de que, en ausencia del rey, la soberanía pueda ser reasumida por la nación, entendiéndose por tal el pueblo, viene interpretada por Bringas como el deber del pueblo de custodiar la soberanía del monarca legítimo, y de ninguna manera como una reasunción verdadera y propia que le dé la libertad de decidir su futuro independientemente de los derechos del rey, que serán imprescriptibles. El capellán realista mira con desconfianza a las teorías

⁵⁴ FRANCISCO XAVIER DE LIZANA Y BEAUMONT, *Exhortación del Exmo. Illmo. Sr. [...], Arzobispo de México, a sus fieles y demás habitantes de este reino* (México, 24 de septiembre de 1810), [México:] Oficina de Zúñiga y Ontiveros, 1810, parr. 6, p. 4.

⁵⁵ *Id.*, *ibid.*, parrs. 9 y 10, pp. 5-6.

⁵⁶ FRAY DIEGO MIGUEL BRINGAS Y ENCINAS, *Impugnación del papel sedicioso y calumniante, que baxo el título, «Manifiesto de la nación americana a los europeos que habitan en este continente», abortó en el Real de Sultepec, el 16 de marzo de 1812, el insurgente relapso Doctor D. José María Cos, ex-cura de San Cosme, reo de Estado fugitivo de la ciudad de Querétaro* (México, 15 de octubre de 1812), México: Imprenta de Dñ^a. María Fernández de Jáuregui (Calle de Santo Domingo), 1812, 34 + 144 pp.

⁵⁷ *Id.*, *ibid.*, pp. 19, 84 y 99 y «Preliminar», p. 20.

⁵⁸ *Id.*, *ibid.*, pp. 98-101 y 103.

populistas de soberanía nacional y enfatiza el providencialismo divino en los avatares políticos de los monarcas hasta el punto de hacer de la desaparición del legítimo soberano un supuesto simplemente teórico, dado que siempre habría alguien en quien recayera singularmente el derecho a la soberanía⁵⁹. El gobierno virreinal no habría perdido su legitimidad, según Bringas, porque los virreyes habían seguido siendo nombrados por la autoridad del gobierno supremo de la entera Monarquía; gobierno supremo reconocido por el pueblo novohispano por el hecho de ser reconocido por la nación de la que él sería parte⁶⁰. Sin referirse a la Nueva España como a una colonia, este sacerdote criollo propugna la dependencia de ella respecto de España y no únicamente respecto del titular de la monarquía: «la España es tan legítimo dueño de este país, como cada uno de su capa»⁶¹. No obstante, para él, España es la totalidad de la Monarquía hispánica y no sólo la España peninsular. De todas formas, sostiene que el gobierno de la España peninsular habrá de ser necesariamente el gobierno de la nación entera. Así, la incorporación de los reinos de Indias a la Corona de Castilla sin posibilidad de enajenación, que históricamente había fundado la igualdad jurídica de estos reinos con los peninsulares, viene ahora interpretada como dependencia de esos reinos respecto de la nación unitaria, en la cual el reino peninsular jugaría de algún modo un papel principal, dado que su gobierno habría de ser el gobierno de toda la Monarquía⁶².

Fiel al despotismo ilustrado, Bringas niega el derecho a la rebelión frente a un gobierno tirano, aunque considera que los gobernantes tienen obligación de sujetarse a las normas morales de la justicia en el ejercicio de su autoridad. Afirma que los «agravios» que el pueblo americano pudiera recibir de los funcionarios europeos en el poder «*nunca* dan título justo a los vasallos para rebelarse contra el legítimo monarca», y trata de apoyar esta afirmación sobre la religión, declarando que «decir lo contrario es una herejía manifiesta contra muchos dogmas expresos en varios lugares de la Escritura santa»⁶³. Según él, quedaría siempre abierta la posibilidad de recurrir al rey contra los funcionarios tiranos, sin reflexionar en ningún momento sobre el supuesto de un soberano tirano. El fraile realista se muestra dispuesto a contemporizar al máximo posible con el gobierno de origen legítimo, evitando las posturas críticas y la puesta en cuestión de sus dispo-

⁵⁹ *Id.*, *ibid.*, pp. 136-137 y «Preliminar», pp. 19, 27.

⁶⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 59.

⁶¹ *Id.*, *ibid.*, «Preliminar», p. 8.

⁶² *Id.*, *ibid.*, «Preliminar», pp. 15-16 y 20.

⁶³ *Id.*, *ibid.*, «Preliminar», p. 19. *Cf.* también, «Preliminar», p. 24.

siciones⁶⁴. Por otra parte, él estima que el gobierno español en América ha sido sumamente beneficioso y nunca despótico, por lo cual no sería posible apoyar en el constitucionalismo histórico una reclamación de derechos conculcados⁶⁵.

Entre las bondades que Nueva España debería a la monarquía española, Bringas subraya la siembra y la conservación del catolicismo, de manera que, si la insurgencia se saliera con su empeño de independencia, «indubitablemente se perdería la Religión»⁶⁶. A su juicio, la rebelión insurgente, actuada por sacrílegos, herejes y excomulgados, atentaba a un tiempo, como la Revolución francesa, contra el Estado y contra la religión católica y sólo por ignorancia política y teológica la había secundado parte del pueblo⁶⁷.

Para el canónigo de México José Mariano Beristáin de Souza, culto criollo formado en España con Gregorio Mayáns y Siscar, el rey es sobre todo un padre y España, la madre de la Nueva España. Los novohispanos serían españoles por ser hijos de España del mismo modo como serían católicos por ser hijos de la Iglesia romana, sin importar la distancia física que los separe de la Península o de Roma⁶⁸. El discurso donde expresaba estas ideas fue recomendado por la Universidad de México, dirigida por el rector José Julio García Torres, cuando el virrey Venegas pidió a ésta que interviniera contra la insurgencia. El manifiesto de la universidad llama a la unidad social y a la confianza en el gobierno soberano y compara el movimiento de Hidalgo, que de triunfar dejaría el reino a merced de Napoleón, con la traición de los partidarios de Vitiza contra el rey Rodrigo que habría dejado la España visigoda a disposición de los musulmanes⁶⁹.

La llamada de los predicadores realistas a secundar incondicionalmente al gobierno desde los postulados del despotismo ilustrado les conducirá al extremo de llenar de elogios a la Constitución de Cádiz en 1812 y vituperar-

⁶⁴ *Id.*, *ibid.*, «Preliminar», pp. 16-29.

⁶⁵ *Id.*, *ibid.*, «Preliminar», pp. 21-23. *Cf.* también, pp. 59-61 y 90.

⁶⁶ *Id.*, *ibid.*, «Preliminar», p. 9. *Cf.* también, p. 69.

⁶⁷ *Id.*, *ibid.*, pp. 31-34, y «Preliminar», pp. 4-6.

⁶⁸ José Mariano BERISTÁIN DE SOUZA, *Discurso político-moral y cristiano* (febrero de 1809), en el apéndice documental de Francisco MORALES, *Clero y política en México (1767-1834)*, México 1975, pp. 159-169.

⁶⁹ EL RECTOR Y CLAUSTRO PLENO DE LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MÉXICO, *Manifiesto del Ilustre Claustro de la Real y Pontificia Universidad de México a todos los habitantes de América* (México, 5 de octubre de 1810), en Gastón GARCÍA CANTÚ (comp.), *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental, 1810-1962*, México 1965, pp. 49-60.

la en 1814; contradicción que sus rivales no desaprovecharán para desprestigiarlos. El fidelismo realista ponía en evidencia su debilidad argumental cuando, en el contexto de la guerra, se extremaba al punto de tener que contradecir las propias convicciones ideológicas. El autor que ha analizado con más detalle las obras realistas, Marco Antonio Landavazo, llega a hablar de una posible versión realista de la «máscara» de Fernando VII, por la cual, sirviéndose de la generalizada adhesión popular a este rey, *el Deseado* por sobrenombre, los realistas propondrían una teoría política que justificara la imposibilidad de discutir la legitimidad del poder virreinal⁷⁰. Los funcionarios asentados en los cuadros de gobierno del reino, encontrando que los insurgentes enarbolaban la bandera de la defensa de Fernando VII contra ellos que oficialmente lo representaban en la Nueva España, no verían otra salida que la de «extremar sus posiciones, apelando a nociones cercanas a la teoría del derecho divino de los reyes, sacralizando de esa suerte la figura del rey y ponderando al máximo la constitución monárquica de la sociedad»⁷¹.

La carta pastoral del arzobispo de México Pedro José de Fonte (1815-1838) del 24 de octubre de 1816⁷² testimonia el recurso realista a estas nociones en el contexto de la Guerra de Independencia. Puede ser considerada como el tratado mexicano del despotismo ilustrado. Fonte había nacido en Linares de Mora (Teruel) en 1777. Escribe su pastoral para publicar y secundar el breve *Etsi longissimo* del Papa Pío VII (30 de enero de 1816)⁷³, en el que el Pontífice había pedido a los hispanoamericanos fidelidad a Fernando VII desde el legitimismo dinástico antirrevolucionario característico de la Europa de la Restauración postnapoleónica. El arzobispo presenta la insurgencia como un pecado de desobediencia al legítimo soberano y consecuentemente a Dios, ya que el rey sería soberano por elección divina y

⁷⁰ Marco Antonio LANDAVAZO, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México-Morelia-Zamora 2001.

⁷¹ *Id.*, *ibid.*, p. 195.

⁷² Pedro DE FONTE Y HERNÁNDEZ, *Carta pastoral que a continuación de otra del Santísimo Padre el Señor Pío VII, dirige a sus diocesanos el Arzobispo de México* (México, 24 de octubre de 1816), México: Oficina de D. Alejandro Valdés, 1816, 76 pp.

⁷³ Publicado en versión castellana por la «Gaceta» de Madrid el 13 de abril de 1816. Puede consultarse con facilidad, en su texto latino original y en su primera versión castellana, en Pedro LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*, II. *La época de Bolívar (1800-1835)*, Roma-Caracas 1959, pp. 110-113. Para la historia de la expedición y consecuencias de este documento pontificio, así como para su significado, *cf. Id.*, *ibid.*, pp. 97-120 y 149-151.

se le debería obedecer como si sus disposiciones procedieran del mismo Dios⁷⁴. Incluso a un gobernante injusto, pero que ejerciera de hecho la autoridad, habría que obsequiarle la obediencia sin resistencia en todo aquello cuanto ordenase sin ser opuesto a la voluntad de Dios. Aquí, el poder se legitima a sí mismo mediante su simple ejercicio, es decir, basta que haya una autoridad constituida de hecho para que se le considere investida de legitimidad de origen, como establecida por Dios. Después, Fonte responde a la acusación de que la religión, predicando esta sumisión y obediencia al poder político, perjudicaría al bien temporal de los pueblos, perpetuando su ignorancia y barbarie. Para él, los predicadores de libertad y novedades políticas estarían lanzando a las gentes a la revolución, sumiendo a las naciones en la anarquía y legando a los pueblos todo tipo de calamidades porque los alucinarían con esperanzas de felicidad ilusorias, no fundadas sobre la verdad del hombre. Por el contrario, el catolicismo ofrecería una base firme para la esperanza predicando a todos —poderosos y humildes— el precepto de la caridad, única vía por la que el hombre vencería sus malas tendencias y podría dar frutos de mejora humana y social. También apoyaría la ilustración y el progreso de las ciencias; pero nunca para alentar revoluciones, las cuales serían intrínsecamente inmorales incluso ante un poder que procediera tiránicamente, ya que la violencia resultaría siempre opuesta a la caridad. La autoridad, aquí, no pierde su legitimidad por hacer un ejercicio injusto del poder; en toda situación, «conviene seguir el gobierno actual [...]; pedir al cielo que conceda príncipes muy buenos[,] y tolerar los que no [lo] sean tanto»⁷⁵. No obstante, en virtud de la misma caridad, el soberano tendrá siempre el deber imprescriptible de emplear su poder en beneficio del pueblo. De esta forma, desde las virtudes cristianas de la obediencia y de la caridad, el arzobispo de México justifica el despotismo ilustrado como un absolutismo benefactor. Se trata de un modelo político que sólo produciría sus deseables frutos dentro del marco de un reino cristiano; en efecto, la confianza de Fonte no está puesta sobre las formas políticas, sino sobre las virtudes cristianas, que han de ser vividas por los súbditos y por los gobernantes. Además, en este panegírico del despotismo ilustrado, el prelado no deja de recurrir a la terminología político-social tradicionalista, por ejemplo subrayando en el monarca el carácter de «padre», lo que nos desvela que su concepto de nación sigue siendo fundamentalmente organicista.

⁷⁴ Pedro DE FONTE Y HERNÁNDEZ, *Carta pastoral que a continuación [...]* (México, 24 de octubre de 1816), México 1816, p. 9 y 7.

⁷⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 39.

Fernando VII viene presentado por este arzobispo como el monarca ideal del despotismo ilustrado católico: un rey lleno de «celo por la religión, por la justicia y felicidad pública»⁷⁶. Fonte convierte las vicisitudes políticas de la Monarquía hispana desde la crisis de 1808 al retorno de Fernando VII en 1814 en una encendida historia del más puro amor entre el soberano legítimo y sus súbditos⁷⁷. Al mismo tiempo, el énfasis que esta pastoral pone en recalcar la religiosidad personal de Fernando VII nos hace adivinar la predisposición de su autor a aceptar cuanto él pueda disponer en relación con la esfera eclesiástica, pues el rey cristiano consecuente con su condición de bautizado y su vocación regia sería al mismo tiempo hijo y protector de la Iglesia. Con el presupuesto del amor que los súbditos deben anteponer siempre a cualquier consideración en su relación con el rey, el intervencionismo regio en las cuestiones religiosas encontrará abiertas las puertas de la condescendencia de los pastores y fieles cristianos del reino. Desde la lógica del despotismo ilustrado, el pueblo queda jurídicamente inerme ante las disposiciones del soberano temporal y de tal indefensión participa la Iglesia, de forma que, según Fonte, ante las decisiones del rey que afecten a la vida religiosa o a la eclesiástica, no puede hacer otra cosa sino alegrarse o lamentarse. La Iglesia se entendía radicada en el reino cristiano, cuya cabeza era el monarca, de tal manera que sus pastores se consideraban a sí mismos en parte como instrumentos del rey para procurar la felicidad del pueblo. La Iglesia entonces requeriría del reino cristiano para estar inserta en la sociedad, al menos para estarlo de modo público y estable, y su connivencia con el gobernante obedecería a esta inserción⁷⁸.

Al término de su pastoral, Fonte alienta a todos los novohispanos a mantenerse fieles a Fernando VII en razón del juramento con el que delante de Dios se habían obligado a ello en 1808 e imitando el buen ejemplo de los habitantes de la Península Ibérica y de la mayoría realista de la Nueva España, además de que reconviene ásperamente a los insurgentes.

El fidelismo de este arzobispo tendrá nueva ocasión de manifestarse cuando el rey jure la Constitución liberal de Cádiz, volviendo así a entrar en vigor en marzo de 1820, en razón del triunfo de la revolución iniciada por Rafael de Riego; lo que se conocerá en la Nueva España a finales de abril. Esta constitución significaba la abolición del Antiguo Régimen del despotismo ilustrado; sin embargo, Fonte dirigirá una carta pastoral con fecha del 18 de julio del mismo 1820, encareciendo la fidelidad a la constitución

⁷⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 49.

⁷⁷ *Id.*, *ibid.*, pp. 39-55 (especialmente, p. 48).

⁷⁸ *Id.*, *ibid.*, pp. 51-53.

por «la obediencia a la legítima potestad civil, mientras ésta no mande ofender a Dios» y la obediencia a «un rey amante y protector de la Iglesia y sus ministros»⁷⁹. El primer principio evoca los derechos de toda soberanía temporal, sea o no cristiano el soberano. El segundo principio alude a la correspondencia que merece el rey cristiano, en cuando protector de la Iglesia. Ambos principios aparecen avalados por la religión, la cual prescribiría, por una parte, la obediencia al poder civil en lo que corresponde a su jurisdicción temporal y, por otra, el apoyo incondicional al poder civil cristiano, en el contexto del reino cristiano, desde una debida presunción de piadosa intención en el gobernante. Anteponiendo esta presunción de una recta y religiosa voluntad en el soberano al examen de las medidas concretas que él pide adoptar, el arzobispo de México hace una lectura de la Constitución de 1812 del todo favorable a los intereses de la religión, hasta concluir que «solamente quebrantándola, o no siendo tan fieles observadores de ella, como yo quiero lo seáis, y todos los españoles deben serlo, podrá sufrir menoscabo la Santa Religión Católica, Apostólica Romana»⁸⁰.

También los demás obispos del reino se pronunciaron en contra de la insurgencia y a favor de la fidelidad al rey mediante la obediencia a los gobiernos españoles de la Península y a las autoridades virreinales dependientes de ellos. Incluso, pidieron a sus sacerdotes que se sumaran a la predicación contra la insurrección. Lo había hecho el arzobispo Lizana en su exhortación del 24 de septiembre de 1810. El obispo de Guadalajara Juan Cruz Ruiz de Cabañas (1795-1824) había dictado excomuniación contra los cabecillas insurgentes en su edicto del mismo 24 de septiembre de 1810 y ejemplificado la postura realista del episcopado en su carta pastoral del 8 de septiembre de 1815. El obispo de Oaxaca Antonio Bergosa y Jordán (1802-1817), sucesor de Lizana al frente de la arquidiócesis de México entre 1813 y 1815, aunque nunca confirmado en el cargo, había reiterado el 7 de febrero de 1815 la orden al clero de denunciar la «injusticia abominable» de la insurgencia⁸¹. Como Fonte, el obispo de Puebla Antonio Joaquín Pérez Martínez (1815-1829) y el de Durango Juan Francisco Castañiza

⁷⁹ Pedro José DE FONTE Y HERNÁNDEZ, Carta pastoral dada en México el 18 de julio de 1820, citada en Mariano CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, V, México 1947, (pp. 108-109), p. 109.

⁸⁰ *ID.*, *ibid.* La Constitución de 1812 adoptaba ciertamente la religión católica como la única de la nación (art.12).

⁸¹ Antonio BERGOSA Y JORDÁN, Exhortación pastoral del Illmo. Sr. [...] sobre el deber de predicar contra la insurrección (7 de febrero de 1815), en AHAM, Fondo Episcopal-Secretaría Arzobispal/Cartas pastorales, Caja 166/Exp. 44, p. 7.

(1815-1825), ambos criollos, comentarían a sus fieles el breve pontificio *Etsi longissimo* en propias cartas pastorales de 1816. El primero de éstos no había ahorrado elogios a Fernando VII, al tiempo que se pronunciaba contra los efectos de la insurgencia y de las Cortes de Cádiz, en su primera carta pastoral, fechada en Madrid a 30 de junio de 1815.

Landavazo, en su obra ya citada, subraya la coincidencia de las banderas propagandísticas utilizadas por los insurgentes y los realistas, que se sintetizaron en el triple lema de *Dios, rey y patria*. Profundiza en el significado de este lema y lo identifica con la defensa del orden social tradicional, un orden que había de desmoronarse con la aparición e implantación del liberalismo.

La insuficiencia del regalismo para las relaciones Iglesia-Estado

La Guerra de Independencia evidenció la insuficiencia del marco regalista —que justifica la intervención del Estado en materias eclesiásticas en razón de su soberanía— para establecer las relaciones entre la Iglesia y el Estado en un tiempo en el que hacía aparición la nueva lógica política del liberalismo⁸². Tanto en el bando insurgente como en el bando realista, el modo de plantear las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue fundamentalmente regalista. Como ya hemos visto, ambos compartían una visión tradicionalista de la nación (no liberal) y además concebían al Estado como *cristiano*. Siendo el Estado cabeza de una nación católica, reconocían a sus autoridades capacidad de representar a ese pueblo cristiano que conformaría tanto la nación como la comunidad eclesial. No obstante, en ambos bandos se percibe ya la insuficiencia del regalismo, que hará del todo evidente la llegada del liberalismo político por medio principalmente de la experiencia de las Cortes de Cadiz y su Constitución de 1812.

En el proyecto criollista de fray Melchor de Talamantes de 1808, encontramos un regalismo asimilado según el cual el congreso soberano podría ejercer las mismas prerrogativas regalistas del monarca cautivo⁸³; pero también podemos advertir ya en él una necesidad de distanciarse del regalismo, especialmente clara en sus décimo y undécimo «casos en que las colonias pueden legítimamente separarse de sus metrópolis», porque, en

⁸² Emilio MARTÍNEZ ALBESA, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, I, México 2007, pp. 261-581.

⁸³ Fray Melchor DE TALAMANTES, *Apuntes e Idea del congreso nacional de Nueva España*, en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México ²1978, pp. 120-126.

ellos, el pueblo cristiano ha de erigirse en juez de la ortodoxia religiosa de su gobernante para asegurar su conservación en la recta fe⁸⁴. La ruptura con el soberano para salvaguardar la incolumidad de la religión constituye un acto de desobediencia que contradice al regalismo, pues se apoya en una supervisión de los fieles cristianos de la posición religiosa del gobernante y niega al soberano la autoridad propia de las prerrogativas regalistas. Sin embargo, el acto antirregalista se limita al momento de ruptura con el gobernante, reconstruyendo el regalismo inmediatamente después, al depositar las prerrogativas regalistas en el congreso soberano de representantes del reino. La misma actitud encontraremos en los insurgentes. De esta forma, en 1812, el nombramiento de José María Cos como vicario general castrense por la Junta de Zitácuaro representa un acto evidentemente regalista. Fundándose en este nombramiento, Cos comenzará a remover párrocos, a conceder dispensas matrimoniales y a aprisionar eclesiásticos. El cabildo eclesiástico de México habrá de declarar todos estos actos nulos y abusivos en su edicto del 30 de junio de 1812⁸⁵ y el realista fray Diego Bringas los interpretará como cismáticos⁸⁶. Por otra parte, tanto los *Elementos constitucionales* de López Rayón (1812) como los *Sentimientos de la nación* de Morelos (1813) indican la religión católica como única del Estado «sin tolerancia de otra» (*Elementos*, n. 1, y *Sentimientos*, 2º) y fijan de modo regalista un sistema para el sustento de los ministros de la Iglesia: determinando la conservación del anterior (*Elementos*, n. 2) y destinando a ello los diezmos y las primicias y suprimiendo las obvenciones parroquiales (*Sentimientos*, 3º). Los dos borradores constitucionales consideran además apropiado pronunciarse acerca de la guarda de la pureza doctrinal, indicando quiénes habrán de ser los responsables de sostener el dogma: la Inquisición (*Elementos*, n. 3) y el clero, suprimiendo tal vez el tribunal inquisitorial de la nación (*Sentimientos*, 4º). El acto de señalar a los responsables de velar por el culto puede también considerarse regalista; aunque debe reconocerse que, en esto, Rayón pretendía desvincular a la Inquisición

⁸⁴ Fray Melchor DE TALAMANTES, *Discurso filosófico*, en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México 21978, pp. 145-149: «X. Cuando la metrópoli ha mudado de religión» y «XI. Cuando amenaza en la metrópoli mutación en el sistema religioso».

⁸⁵ Lucas ALAMÁN, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, III, México 1850, pp. 150-151.

⁸⁶ Fray Diego Miguel BRINGAS Y ENCINAS, *Impugnación del papel sedicioso y calumniante, que baxo el título, «Manifiesto de la nación americana a los europeos que habitan en este continente»* (México, 15 de octubre de 1812), México 1812, p. 128.

del poder de las autoridades civiles y Morelos remitía al origen divino de la autoridad de la jerarquía eclesiástica, sin reconocer ninguno de los dos al gobierno temporal autoridad directa en el sostenimiento del dogma. En cierta medida, para Morelos, las censuras eclesiásticas de los obispos novohispanos manifestaban una insuficiencia del regalismo como marco de acción, pues no dudaba en calificarlas de inválidas «por emanar de instancias y violencia del gobierno secular» sobre las autoridades eclesiásticas⁸⁷; es decir, que, según él, el sometimiento regalista de la Iglesia al poder temporal podría producir abusos de la religión en aras de la política. Por su parte, el decreto constitucional de Apatzingán establecerá, como contrapartida al reconocimiento estatal de la religión católica como única, el intervencionismo del poder civil sobre algunas materias eclesiásticas, mostrándonos la persistencia del regalismo en el proyecto insurgente. Así, competiría al supremo gobierno civil «cuidar que los pueblos estén proveídos suficientemente de eclesiásticos dignos, que administren los sacramentos y el pasto espiritual de la doctrina» (art. 163^o); el supremo tribunal civil de justicia conocería «todos los recursos de fuerza de los tribunales eclesiásticos» (art. 197^o); durante la guerra, al gobierno competiría el nombramiento de jueces eclesiásticos para el conocimiento en primera instancia de las causas criminales y civiles de los eclesiásticos (art. 209^o); las causas de herejía y apostasía de los diputados quedarían bajo la jurisdicción de los jueces del tribunal de residencia, que era civil (art. 227^o); todas las autoridades eclesiásticas de la nación deberían hacer el juramento de obediencia y fidelidad al futuro congreso constituyente (art. 236^o).

El ideólogo insurgente Carlos María de Bustamante participaba también de la mentalidad regalista. No dudaba en asignar al gobierno temporal cristiano, por el hecho de serlo, una misión sobre la vida eclesiástica de la nación, recordando, incluso en 1841, «el carácter de protector de los cánones con que está investido el gobierno, y por lo que los reyes se denominan *obispos exteriores de la Iglesia*»⁸⁸. En este sentido, defendía los *recursos de fuerza* como medio de protección del Estado al clérigo frente al posible

⁸⁷ Citado en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, III, México 1844, p. 227.

⁸⁸ Carlos María BUSTAMANTE, *El gabinete mexicano durante el segundo periodo de la administración del Exmo. Señor Presidente D. Anastasio Bustamante, hasta la entrega del mando al Exmo. Señor Presidente interino D. Antonio López de Santa-Anna, y continuación del Cuadro histórico de la revolución mexicana*, I, México 1842, p. 19 (la cursiva es del original).

despotismo por parte de los tribunales eclesiásticos⁸⁹. Pero además el gobierno de México gozaría de las mismas prerrogativas sobre las materias eclesiásticas de que, por concesión pontificia, había gozado el rey de España, tales como el patronato y la libre disposición de los diezmos, porque la nación mexicana independiente y soberana las habría heredado del monarca⁹⁰. No obstante, bajo la unión entre el gobierno y el altar que Bustamante siempre propugnó⁹¹, se descubre con claridad la insuficiencia del regalismo. Él subrayaba que el gobierno debía colaborar con la Iglesia, brindándole el apoyo de su poder temporal, pero también enfatizaba que las autoridades eclesiásticas debían buscar el bien espiritual y moral de los fieles, deponiendo todo interés temporal; admitía que los eclesiásticos participasen en la vida política de la nación, incluso asumiendo cargos públicos, pero la asunción de éstos habría de hacerse con sincero interés por servir a la patria, es decir, como acto de caridad y nunca como medio de buscar beneficios para sí o para otros a costa del bien de la nación⁹². Ya en su temprana refutación de la *Carta imparcial sobre el fuero del clero* del Lic. Francisco Estrada, escrita el 18 de octubre de 1812⁹³, Bustamante había manifestado la insuficiencia del regalismo como marco para el establecimiento de unas relaciones entre la Iglesia y el Estado adecuadas a las circunstancias de los tiempos. En esta refutación, parte de un regalismo asimilado, considerando al clero parte integrante del Estado, su «porción más preciosa» y poniendo a la Iglesia bajo protección del soberano temporal; pero la integración del

⁸⁹ [Carlos María DE BUSTAMANTE], *Motivos de mi afecto a la Constitución*, en «Séptimo Jugueteillo», México: Imp. de Alejandro Valdés, 1820, pp. 27-29. Bustamante dice que los curas estarían incluidos entre los «magistrados y jueces» de que habla el art. 252 de la Constitución de 1812.

⁹⁰ Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, III, México 1844, p. 209, e *Id.*, *Continuación del Cuadro histórico. Historia del emperador D. Agustín de Iturbide hasta su muerte, y sus consecuencias; y establecimiento de la República popular federal*, México 1846, p. 179.

⁹¹ Cf. Estudio del artículo de Bustamante del «Correo Americano del Sur» del 15 de julio de 1813 en Roberto CASTELÁN RUEDA, *La fuerza de la palabra impresa [...]*, México 1997, pp. 114-117.

⁹² Carlos María BUSTAMANTE, *Continuación del Cuadro histórico. Historia del emperador D. Agustín de Iturbide hasta su muerte, y sus consecuencias; y establecimiento de la República popular federal*, México 1846, p. 75.

⁹³ EL CENSOR DE ANTEQUERA (pseud.) [Carlos María DE BUSTAMANTE], Refutación *Los genios de la discordia y del error...* de la «Carta imparcial sobre el fuero del clero» del Lic. Francisco Estrada, en «Tercero Jugueteillo», México: Oficina de Mariano Ontiveros, 1812, pp. 1-21.

clero se resuelve en la consideración de los útiles servicios que los sacerdotes harían al pueblo mediante su ministerio, y la «protección» del gobernante sobre la Iglesia, asumida libremente por éste, se resuelve en un compromiso «a guardarla sus inmunidades, no menos que a sus ministros»⁹⁴. Anota:

si queremos reformar la república [...] [,] debemos comenzar por nuestra casa y familia; pero es nuestra la gran familia de la sociedad en que vivimos, y si vemos a esta casa desplomarse, nadie nos dispensará de la obligación de ocurrir a apuntalarla. Nuestra es la casa de la Iglesia; para nosotros son los sacramentos, padres nuestros muy queridos son sus ministros, ellos están colocados bajo el manto de un gran soberano que es la nación que gobierna por su rey cautivo, [...].⁹⁵

En el Estado cristiano de Bustamante, cada obispo también asumiría un título sobre lo temporal: el de «*consejero nato del rey*», que le habilitaría para acceder «al primer tribunal de la nación y al senado»⁹⁶. De esta mutua ayuda entre las autoridades civiles y eclesiásticas, Bustamante deduce que la Iglesia puede pedir al gobernante temporal que le auxilie para procurar el bien espiritual (como en la persecución de la herejía) y exigir que, en la prestación de tal auxilio, proceda bajo la autoridad eclesiástica⁹⁷; asimismo, subraya que el obispo, en su calidad de pastor de las almas, tiene el deber de resistir al poder civil, despojándose de su protección si ésta llegase a convertirse en tiranía, ya que «no es lícito a los príncipes católicos que están en el gremio de la Iglesia, lo que fue antes permitido [/tolerado] a los tiranos [infieles]»⁹⁸. Se evidencia así un distanciamiento del regalismo que, si bien responde a las circunstancias y objetivos precisos del artículo, no deja de plantear la insuficiencia del mismo. El distanciamiento de Bustamante con respecto al regalismo hunde sus raíces en la concepción organicista de la nación y consecuentemente del Estado; así como el organicismo sería una traba al despotismo del soberano, también lo sería a un ejercicio despótico de sus prerrogativas sobre la vida eclesiástica.

Para los insurgentes, el regalismo monárquico español estaba viciado de despotismo y, por ejercerse tiránicamente, era ilegítimo no obstante pudiera haber tenido legitimidad de origen. Carlos María de Bustamante publica

⁹⁴ *Id.*, *ibid.*, pp. 20 y 9.

⁹⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 8.

⁹⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 9.

⁹⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 11.

⁹⁸ *Id.*, *ibid.*, pp. 18-19.

con aprobación las notas de la junta de Xauxilla a las respuestas que el cabido eclesiástico de Valladolid y gobernadores de esa mitra dieron a su oficio del 17 de marzo de 1817, caso del que hablo más adelante. Según la nota 5^a, el patronato ejercido por los reyes españoles instrumentalizaría las regalías en materia eclesiástica al exclusivo servicio de los intereses temporales de la Corona. A su amparo, los monarcas españoles habrían ejercido un «*papato* real», una supremacía absoluta sobre la Iglesia. Bustamante juzga a este supuesto cesaropapismo español peor que el anglicanismo porque habría sido un abuso cometido de manera hipócrita, aparentando dolosamente conservar la comunión con la Sede Apostólica⁹⁹. A diferencia del ejercicio abusivo de las regalías eclesiásticas por parte de la Corona española, los gobernantes insurgentes pretenden usar de ellas de un modo justo, o sea no en favor de sus propios intereses temporales, sino del bien espiritual de los ciudadanos:

Los americanos jamás perdieron de vista el fomento de la religión por ser esencialmente piadosos; por tanto procuraban hacer que los curatos tuviesen sus ministros que distribuyesen el pasto espiritual, pero que fuesen hombres que limitándose a las funciones sagradas de su ministerio, no se mezclasen en lo profano de la revolución; no pensaban así los Sres. obispos y el gobierno, pues siempre mandaban sacerdotes afectos a su partido para que sirviesen de correos, de espiones, y de apóstoles de la esclavitud, predicándola en los púlpitos y exhortando a ella por los confesionarios [...].¹⁰⁰

Este texto de Bustamante no deja de sorprender cuando recordamos la alta cantidad de sacerdotes implicados activamente en la revolución insurgente a todos los niveles, incluso en sus más altos puestos políticos y militares, el empleo de los diezmos o el nombramiento de vicarios castrenses. Sin embargo, aun con exageraciones de claro interés propagandístico, expresa esa mentalidad de los insurgentes según la cual, al margen de que miembros del clero pasasen al campo político y militar, la vida religiosa de los ciudadanos debería garantizarse y promoverse como un bien en sí misma y por encima de intereses temporales. En la práctica, el licenciado oaxaqueño, como también Ignacio López Rayón, procuró que el gobierno insurgente recurriese a un acuerdo con la Santa Sede para entrar en ejerci-

⁹⁹ Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, IV, México 1844, pp. 260-261; cf. también, pp. 234-276.

¹⁰⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 236.

cio pleno y lícito de la soberanía nacional en aquello que tocara la vida eclesiástica de la nación¹⁰¹. Los intentos de 1812 y 1814 por comunicarse con el arzobispo de Baltimore Mons. John Carroll (1789-1815), suponiéndolo erróneamente legado pontificio plenipotenciario para toda América, manifiestan tanto una mentalidad regalista como un deseo de proveer a la normalización de la vida eclesiástica en las filas insurgentes. Como ministro de Relaciones extranjeras y a nombre del congreso, Bustamante escribió una exposición en Zacatlán fechada a 16 de julio de 1814 para ese arzobispo en la que se pedía un delegado apostólico para México facultado para conceder al poder civil tanta y más intervención en lo eclesiástico que la concedida al rey de España, esperando que validara lo que ya los insurgentes habían comenzado a hacer en este campo presuponiendo —se dice— la voluntad del Papa¹⁰². El 6 de agosto siguiente, el congreso comunicó a Bustamante su decisión de no enviar la exposición y parece que la razón estaba en que se dudaba de la conveniencia de solicitar como concesión de la Santa Sede lo que algunos retenían ser derechos inherentes al poder soberano temporal¹⁰³.

El conflicto de relaciones entre la insurgente junta de Xauxilla y los miembros del cabildo eclesiástico de Valladolid de Michoacán, sirve para recoger el bagaje regalista del pensamiento insurgente. El 17 de marzo de 1817, los cuatro miembros de la junta de Xauxilla dirigen un oficio, redactado por el canónigo de Oaxaca José de San Martín, a los gobernadores de la mitra de Michoacán¹⁰⁴, lamentando la oposición de los obispos a la insurgencia. En él, se les acusa de profanar la religión, usando de su ministerio sagrado para apoyar una causa política; en realidad, los insurgentes están percibiendo unas consecuencias nefastas de la práctica del regalismo en el bando contrario. Al mismo tiempo, para solventar los males espirituales del pueblo, el gobierno insurgente advierte que, si la autoridad eclesiástica no colabora, procederá unilateralmente como de su derecho a arreglar la si-

¹⁰¹ Luis MEDINA ASCENCIO, *La Santa Sede y la emancipación mexicana*, Guadalajara 1946, pp. 13-26.

¹⁰² Publicada en Luis MEDINA ASCENCIO, *La Santa Sede y la emancipación mexicana*, Guadalajara 1946, («Apéndices documentales»), pp. 191-195.

¹⁰³ Lucas ALAMÁN, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, IV, México 1851, pp. 181-183.

¹⁰⁴ Publicado en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, IV, México 1844, pp. 240-248.

tuación, siguiendo «las incontrastables doctrinas de un Febronio, de un Bossuet, de un Suárez, de un Natal Alejandro, del sabio Van Espen [...]» y el ejemplo de la actuación de los Borbones contra el *monitorio de Parma* en 1768, entre otros ejemplos de jurisdiccionalismo histórico¹⁰⁵, es decir, los insurgentes amenazan con el recurso al regalismo. Ante la negativa de los gobernadores de la mitra michoacana a colaborar con los insurgentes, éstos publicaron unas extensas notas a la respuesta de aquéllos que subrayan la fuerte presencia del regalismo en la eclesiología insurgente¹⁰⁶. En ellas, destaca el uso de autores jurisdiccionalistas como el abate Claude Fleury, Van Espen, Campomanes, Hugo Grocio, «Heinecio» (Martinus Hayneccius, o sea, Martin Heinecke) y Solórzano Pereira; además de utilizar a Santo Tomás de Aquino, a Francisco Suárez, a San Agustín, y distintos pasajes de la Sagrada Escritura, así como ejemplificaciones históricas. En definitiva, la junta de Xauxilla critica el sometimiento del alto clero novohispano al regalismo despótico ejercido por la Corona española y, al mismo tiempo, justifica su propia desvinculación respecto de ese alto clero en la afirmación de unos derechos regalistas de que, como gobierno insurgente, se considera investida. Se trataba pues de combatir los efectos del regalismo con el regalismo; un combate que no podía no evidenciar la insuficiencia del mismo.

La insurgencia había nacido de un llamado del cura Hidalgo a la defensa de la religión en peligro y, al agonizar, reivindicaba su naturaleza de movimiento político y no religioso. Parece una contradicción y tal vez lo era; pero esta evolución quizá refleje sobre todo la convicción honda de los insurgentes de la justicia de su causa: ellos pensarían que, habiendo tomado la bandera de la religión con sinceridad, si se les atacaba desde la religión, habría de ser sólo por motivaciones políticas. La ruptura con la Corona española habría puesto a la insurgencia en la necesidad de construir un nuevo gobierno para la nación independiente. Éste debería caracterizarse por la ausencia de despotismo. Partiendo del regalismo, la soberanía recuperada por la nación habría de quedar dotada de las mismas facultades de gobierno eclesiástico cuyo ejercicio se había hecho ya práctica habitual durante el antiguo régimen; aunque los insurgentes titubearon acerca del modo como podía llevarse a cabo semejante dotación: si unilateralmente, conforme al regalismo doctrinal, o si mediante la solicitud de oportunas concesiones de la Sede Apostólica o si mediante alguna fórmula negociada que pudiera salvaguardar los pretendidos derechos de ambas partes. La opción a favor de

¹⁰⁵ Oficio publicado en *Id.*, *ibid.*, pp. 246-247.

¹⁰⁶ Notas publicadas en *Id.*, *ibid.*, pp. 250-276.

la independencia y del republicanismo contra el legitimismo monárquico abre a los insurgentes a una momentánea puesta en cuestión del regalismo, pues el pueblo se permite juzgar sobre la rectitud del gobierno en el ejercicio de su poder y sobre la autenticidad de su catolicismo. Para ellos, el gobierno español habría estado viciado de despotismo y sus prácticas regalistas habrían sido expresión de su tiranía. Sin embargo, los insurgentes conservan el ideal regalista, recomponiéndolo inmediatamente después bajo formas republicanas. La revolución insurgente no implica una eclesiología nueva frente a la eclesiología regalista: la vida de la Iglesia sería intervenida por el gobierno de la nación soberana no menos de lo que lo había sido por el rey soberano. De cualquier forma, su postura muestra que el regalismo eclesiológico, en determinadas circunstancias, resulta insuficiente, pudiendo llegar a ser renunciante.

Entre los realistas, como entre los insurgentes, el concepto de nación predominante es el tradicionalista; pero su concepto de Estado está mucho más influido por el despotismo ilustrado que el de sus rivales. Los realistas enfatizarán la legitimidad de origen hasta dejar en la sombra la de ejercicio. Su recurso insistente y hasta exasperado de la doctrina regalista de obediencia religiosa y sumisión ciega al gobernante temporal para defender el fidelismo monárquico contra la revolución insurgente, acabará por manifestar la insuficiencia del regalismo en el diseño de un marco adecuado para las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Las acusaciones realistas contra los clérigos insurgentes no fueron muy diferentes de las acusaciones insurgentes contra los clérigos realistas. Ambos bandos acusaban recíprocamente a los clérigos del bando contrario de servirse de forma sacrílega del ministerio sacerdotal (en particular de la predicación y del sacramento de la confesión) para intereses políticos partidistas¹⁰⁷. Unos y otros, aun conservándose dentro del marco regalista, están denunciando una deformación de la religión en aras de la política propiciada por actitudes regalistas. Si, como remedio frente al servilismo de los clérigos al bando contrario, los insurgentes amenazaban con recurrir a las prácticas regalistas extremas, los realistas proponían a su vez un aumento

¹⁰⁷ Por ejemplo, *cf.* la realista «Representación de los oidores de México a las Cortes de España contra la Constitución de 1812» (México, 18 de noviembre de 1813), en Carlos María DE BUSTAMANTE, *Cuadro histórico de la revolución mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de los Dolores, en el obispado de Michoacán*, IV, México 1844, pp. 27-136, n. 42.

del regalismo, un mayor control de los clérigos por parte de la autoridad civil¹⁰⁸.

Para Fray Diego Bringas, el carácter cristiano del reino es consecuencia del carácter cristiano de su gobernante. La sociedad sería cristiana por el hecho de haber tenido un gobierno cristiano, que la habría cristianizado y la conservaría así¹⁰⁹. En consecuencia, la rebelión insurgente contra el gobierno pondría en peligro la religión de la sociedad novohispana, como de hecho estarían evidenciando las acciones sacrílegas de sus secuaces y la prostitución del ministerio sagrado por parte de los clérigos insurrectos. Este franciscano realista rechaza la idea de que el pueblo cristiano tenga facultad para examinar la ortodoxia religiosa del gobernante temporal porque la autoridad espiritual no puede derivar de «la plebe», conservando el fundamento del regalismo en la misión cristiana del gobernante temporal¹¹⁰. Presenta el título de «reyes católicos», concedido por el Papa Alejandro VI a los reyes españoles, como prueba suficiente de la pureza de la fe católica de los reyes de España, sin que al pueblo le corresponda cuestionar o verificar la autenticidad de la fe del monarca de turno¹¹¹. Por ello, en las actuales circunstancias, pide a los sacerdotes novohispanos estarse «quietos[, sin rebelarse contra el gobierno virreinal,] como hombres buenos, como vasallos leales [en fidelidad al rey y al Estado], como españoles verdaderos [en fidelidad a la patria], como católicos finos [en fidelidad a la religión], y por último como sacerdotes del Altísimo»¹¹². No obstante, el no dejar espacio alguno a la posibilidad de cuestionarse la rectitud de la fe del monarca soberano legítimo manifiesta la debilidad del regalismo de Bringas ahí donde parece tener su fuerza. La exageración con que se hace uso del pensamiento regalista en el contexto de la guerra para condenar al adversario está sacando a la luz los límites de este pensamiento. Si bien, en tiempos de paz, sobre la base política del reino cristiano, las prerrogativas regalistas del gobernante temporal podían resultar aceptables para la sociedad católica; en tiempos de revolución, parece que, en el bando realista, se trata de invertir la situación y, sobre la base del regalismo, fundar la fide-

¹⁰⁸ Por ejemplo, cf. *Ibid.*, nn. 124 y 232-270.

¹⁰⁹ Fray Diego Miguel BRINGAS Y ENGINAS, *Impugnación del papel sedicioso y calumniante, que baxo el título, «Manifiesto de la nación americana a los europeos que habitan en este continente», abortó en el Real de Sultepec, el 16 de marzo de 1812, el insurgente relapso Doctor D. José María Cos* (México, 15 de octubre de 1812), México 1812, «Preliminar», pp. 2-3 y 14, y pp. 61 y 69.

¹¹⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 31.

¹¹¹ *Id.*, *ibid.*, «Dedicatoria», p. 3.

¹¹² *Id.*, *ibid.*, p. 134.

dad popular al gobernante temporal del reino cristiano. Es de notar además que, en las acusaciones contra las acciones de los insurgentes en materias eclesiásticas, se incluyen las acciones jurisdiccionalistas de éstos; es decir, se critica el regalismo en los insurgentes, mientras que se recurre a él para apoyar la propia causa realista. Un recurso excesivo y, al mismo tiempo, selectivo al pensamiento regalista amenazaba con poner en jaque su propia solidez.

Posiblemente son las expresiones de los obispos las que denotan un regalismo más extremo y al mismo tiempo insuficiente para garantizar un futuro de concordia entre el Estado y el catolicismo en la nación. De la condena de las graves faltas contra la disciplina eclesiástica de los curas Hidalgo y Morelos, del deplorar su recurso a las armas y de la denuncia de los crímenes y desórdenes sociales de la insurgencia, los obispos pasarán a condenar los mismos fines de la insurgencia y a promover, con sus cartas pastorales, el fidelismo político realista como obediencia religiosa debida al soberano legítimo. La excomunión de Hidalgo por Manuel Abad y Queipo (24 de septiembre de 1810) se había fundado en el aprisionamiento de unos eclesiásticos, es decir, en una falta contra la inmunidad personal del clero. La carta a Morelos del obispo de Puebla Manuel Ignacio González del Campillo y Gómez del Valle (1803-1813), criollo, del 14 de noviembre de 1811, subrayaba también las faltas del cura contra la disciplina eclesiástica, su escandalosa transformación en caudillo de gentes armadas y sus extorsiones contra varios sacerdotes, así como las tristes consecuencias de todo esto para la vida cristiana de los fieles y para la salvación de las almas de los rebeldes¹¹³. Comparando el movimiento insurgente novohispano con el movimiento de independencia de Estados Unidos, unos días después, González del Campillo denunciaba sus diferencias y concluía que la insurgencia mexicana era, como la Revolución francesa, intrínsecamente injusta, ofensiva contra el legítimo soberano y violenta hasta el extremo¹¹⁴. El obispo de Guadalajara Juan Cruz Ruiz de Cabañas, de quien hemos conocido su pastoral fidelista del 8 de septiembre de 1815, instaba a los novohispanos en su edicto del 4 de abril de 1812 a cumplir sus «obligaciones» «como ciuda-

¹¹³ Publicada en Ernesto DE LA TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, documento n. 36, pp. 254-256.

¹¹⁴ Cf. Manuel Ignacio GONZÁLEZ DEL CAMPILLO, *Manifiesto del Exmo. e Illmo. Señor Obispo de Puebla con otros documentos para desengaño de los incautos* (Puebla de los Ángeles, 15 de noviembre de 1811), México: Casa de Arizpe, 1812, en Gastón GARCÍA CANTÚ (comp.), *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental, 1810-1962*, México 1965, pp. 71-93.

danos y verdaderos cristianos»¹¹⁵. El obispo Antonio Bergosa y Jordán asumiría una posición netamente fidelista, dirigiendo estas palabras a los insurgentes el 7 de febrero de 1815:

Non licet tibi: no os es lícito quebrantar los repetidos juramentos de vasallaje, y fidelidad prometida a nuestro benéfico Soberano el Señor Don Fernando VII, nuestro Rey y Señor natural. *Non licet tibi*: no te es lícito usurpar los derechos de la justicia, ni las jurisdicciones de las potestades civil y eclesiástica; quitar curas, ni poner curas, ni otros jueces con notoria nulidad de sacramentos, y de otros actos de jurisdicción.¹¹⁶

Bergosa condena así tanto la infidelidad al soberano temporal como los actos regalistas de los insurgentes. Denuncia el regalismo practicado por la autoridad civil que considera ilegítima mientras que lo consiente cuando lo practica la autoridad civil que considera legítima. El mismo Bergosa gobernaba el arzobispado de México en función de la arrogación de las facultades patronales –interpretadas además de forma extensiva– por parte de la Regencia de España. Al regresar a su sede de Oaxaca, no tardaría en pronunciarse de forma similar contra el Decreto constitucional de Apatzingán, interpretándolo incluso como escuela de ateísmo¹¹⁷. En el mismo 1815, Pedro José de Fonte, dando voz al Cabildo eclesiástico de México, impugnaría ese decreto constitucional, asentando: «Aun cuando sean intolerables sus excesos y abuso que [el rey] haga de su soberano poder, es opuesta a la doctrina evangélica, la rebelión»¹¹⁸. Siendo ya arzobispo, Fonte se mostraría condescendiente con el regalismo español y propondría, en su carta pastoral del 24 de octubre de 1816, que ya comentamos, que el amor al soberano antecediera a cualquier juicio sobre sus disposiciones. Por su parte, Antonio Joaquín Pérez Martínez, obispo de Puebla, se definió a sí mismo como obispo por resignación y por obediencia a la expresa voluntad del legítimo soberano¹¹⁹, con expresiones que lo aproximan a la interpretación del episcopado como un funcionariado del Estado para los asuntos religiosos.

¹¹⁵ El edicto está publicado en José DÁVILA GURIDI, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, México 1966, pp. 485-490; el texto citado, en p. 487.

¹¹⁶ Antonio BERGOSA Y JORDÁN, Exhortación pastoral del Illmo. Sr. [...] sobre el deber de predicar contra la insurrección (7 de febrero de 1815), en AHAM, Fondo Episcopal-Secretaría Arzobispal/Cartas pastorales, Caja 166/Exp. 44, p. 12.

¹¹⁷ Cf. FRANCISCO MORALES, *Clero y política en México (1767-1834)*, México 1975, p. 85.

¹¹⁸ Citado en FRANCISCO MORALES, *Clero y política en México (1767-1834)*, México 1975, p. 83.

¹¹⁹ Antonio Joaquín PÉREZ MARTÍNEZ, *Pastoral del Obispo de la Puebla de los Ángeles a sus diocesanos* (Madrid, 30 de junio de 1815), Madrid 1815, p. 3. Cf. Lucas ALAMÁN, *Historia*

Los obispos realistas, al ensalzar con adjetivos providencialistas a Fernando VII y al pedir al clero que mantenga y predique el fidelismo político como obligación religiosa, van a sostener por lo general un regalismo acrítico. Con el episcopado a la cabeza, la posición del resto del clero realista no será diferente. La casi sacralización del orden monárquico constituido conducirá a la eclesiología regalista a sus extremos, mostrando en ellos sus propios límites e insuficiencia. En efecto, en el bando realista, el regalismo se empapa de absolutismo y se extrema hasta introducirse en un terreno conflictivo para la teología moral y establecer unos vínculos tan estrechos entre el rey y el episcopado que no encuentran sólida justificación eclesiológica, poniendo de esta forma en evidencia la debilidad intrínseca de la doctrina regalista.

Dentro de la eclesiología mexicana del tiempo de la Guerra de la Independencia, reviste una importancia capital el *Discurso dogmático sobre la potestad eclesiástica* (México 1812) de José Joaquín Peredo (hacia 1740-1813)¹²⁰. Fue escrito dentro de la polémica desatada en torno al bando virreinal del 25 de junio de 1812, que limitaba el fuero eclesiástico con el fin de que la justicia militar pudiera perseguir de modo eficaz a los clérigos insurgentes; pero debe contextualizarse en el marco más amplio de la llegada del liberalismo y el descubrimiento de la insuficiencia del regalismo para fundamentar las relaciones Iglesia-Estado. En efecto, con esta obra, la eclesiología novohispana comienza a separarse del regalismo en un intento por salvaguardar a la Iglesia de la tempestad ideológico-política del momento, anunciando de algún modo la nueva eclesiología autonomista, que será a nivel universal la propia de la época que corre entre la Restauración europea y el final del Pontificado del Papa Pío IX (1815-1878), con un momento culminante en el Concilio Ecuménico Vaticano I (1869-1870). Esta nueva eclesiología insistirá en que la Iglesia es una *sociedad perfecta*, es decir, provista en sí misma de todos los medios necesarios para conseguir realizar cabalmente la finalidad que le es propia y, por tanto, independiente en su gobierno de cualquier otra sociedad, reivindicando su autonomía respecto del Estado y subrayando sus aspectos visibles e institucionales, en particu-

de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente, IV, México 1851, p. 442.

¹²⁰ Sr. D. José Joaquín PEREDO, *Discurso dogmático sobre la potestad eclesiástica*, Puebla: Imprenta del C. José María Campos (Calle de la Carnicería, n. 18), 1835 (1ª ed., México: Oficina de Ontiveros, 1812). Se imprimió por primera vez anónimo entre agosto y octubre de 1812.

lar su jerarquía de gobierno con atención prioritaria al Papado, como centro de unidad de la Iglesia y supremo gobernante de la misma.

El *Discurso* parte de afirmar que la Iglesia es un «verdadero Estado»¹²¹ —entendiendo por tal una sociedad perfecta— para pasar a defender su absoluta independencia del poder civil y reclamar para ella el poder indirecto sobre lo puramente temporal. Dado que el Estado temporal ya no se demuestra capaz de garantizar seguridad a la Iglesia, para el autor de esta obra resulta necesario independizar a ésta del Estado. La Iglesia sería en sí misma un Estado cabal porque contaría con un conjunto de miembros perfectamente reconocibles (los bautizados); con un gobierno supremo e independiente en todo comparable con el estatal, dotado de poder legislativo, ejecutivo y judicial y de fuerza para hacer valer sus decisiones¹²²; con una ley fija y pública, e incluso, si fuera necesario afirmarlo, con una extensión territorial mayor que la de cualquier otro Estado. Peredo identifica el concepto de sociedad perfecta con el de Estado; por ello, la Iglesia es para él un Estado, aunque matiza que no es un Estado temporal. Los primeros vientos premonitores de la separación entre la Iglesia y el Estado llegan así a México por conducto de los defensores de las inmunidades eclesiásticas. Ahora bien, Peredo no propugna la independencia de la Iglesia propiamente como separación respecto del Estado, pudiendo los dos compartir súbditos y territorio, sino como autonomía de la potestad de la Iglesia respecto de la potestad del Estado, como un reconocimiento de la independencia de los gobiernos eclesiástico y civil, ambos supremos, es decir, como una separación de soberanías¹²³. De esta forma, niega el principio regalista de que el gobierno civil tenga derecho propio a intervenir sobre asuntos eclesiásticos¹²⁴. La soberanía eclesiástica se traduciría para la Iglesia en «derecho para usar de todos aquellos medios conducentes a su fin, que es la felicidad eterna»¹²⁵; por ello, el autor presenta once medios de la potestad eclesiástica, once tareas en las cuales la Iglesia poseería libertad absoluta respecto de los poderes civiles para gobernar¹²⁶. Estas once tareas se resuelven, en definitiva, en la potestad plena y directa sobre lo espiritual, la potestad plena y directa sobre lo temporal eclesiástico (sobre las materias mixtas entre lo es-

¹²¹ José Joaquín PEREDO, *Discurso dogmático sobre la potestad eclesiástica*, Puebla 1835, p. 6.

¹²² *Id.*, *ibid.*, pp. 13-17.

¹²³ *Id.*, *ibid.*, pp. 11-12.

¹²⁴ *Id.*, *ibid.*, pp. 9-10.

¹²⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 17.

¹²⁶ *Id.*, *ibid.*, pp. 17-28.

piritual y lo temporal) y la potestad indirecta suprema sobre lo temporal no eclesiástico (sobre lo estrictamente temporal). Pese a sus apariencias hierocráticas, esta obra es fundamentalmente defensiva; en ella, se trata de acotar para la Iglesia un campo de libertad suficientemente amplio como para permitirle seguir desarrollando su actividad con las mismas modalidades con las que lo había hecho durante el antiguo régimen, no obstante la nueva situación creada con el advenimiento del liberalismo.

El discurso de Peredo hereda del regalismo su concepto de Estado temporal, que sigue siendo el del reino que es cristiano por contar con un gobierno cristiano, ya que las características del reino serían las que le diera su cabeza. No obstante, el príncipe cristiano sería tan oveja del rebaño de la Iglesia «como el último de los fieles», debiendo obedecer a la autoridad eclesiástica en lo que a ésta le corresponde¹²⁷, y además habría de colaborar y servir a la Iglesia, «protegiéndola y amparándola», no decidiendo por ella, sino respaldando las decisiones de las autoridades eclesiásticas¹²⁸. También el concepto de Estado, identificado con sociedad perfecta y dotado de soberanía, está aquí heredado del regalismo o mejor del despotismo ilustrado. Por último, la secularización o estatización del concepto de Iglesia, que inscribe al discurso dentro de la tendencia de la eclesiología apologética post-tridentina, es herencia de la eclesiología regalista. Tal secularización avanza particularmente bajo el impulso dado por la centralidad del tema de la autoridad, el cual subraya la dimensión jurídica y externa de la Iglesia, y caracterizará a la eclesiología del entero siglo XIX, enfatizando la clericalización del concepto de Iglesia. De hecho, la Iglesia de Peredo es sobre todo *societas inaequalis*. Por otra parte, esta obra se separa claramente del regalismo por cuatro vías. En primer lugar, por medio de su concepto de Iglesia como sociedad perfecta, que contrasta con la tendencia regalista a confundir la visibilidad de la Iglesia con la de los Estados cristianos y a reclamar la necesidad del intervencionismo estatal para que la Iglesia realice su propia misión. En segundo lugar, profundizando en la naturaleza del ministerio episcopal contra la tentación regalista de hacer de los obispos funcionarios estatales para lo religioso, pues se revaloriza el significado del episcopado para la Iglesia y se reivindica su función dentro del conjunto jerárquico de la Iglesia, en dependencia y subordinación a su cabeza el Papa, frente al intervencionismo de los príncipes temporales¹²⁹. En tercer lugar, mediante su concepto de unidad de la Iglesia, que aquí se funda en la uni-

¹²⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 28.

¹²⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 11.

¹²⁹ *Id.*, *ibid.*, pp. 6, 7, 11, 12 y 28.

cidad del gobierno de la misma, rechazando la imagen regalista de la Iglesia como conjunto de reinos cristianos¹³⁰. En cuarto y último lugar, a través de la reflexión sobre la naturaleza de los privilegios de la Iglesia en la sociedad civil, que lejos de verlos como concesiones del soberano temporal, los reivindica como exigencias de la soberanía eclesiástica en cuanto medios para el cumplimiento de la misión de la Iglesia¹³¹.

El discurso de Peredo nos revela una de las dos ideas que servirán de vías a los pensadores católicos mexicanos para pasar de la eclesiología regalista, característica del siglo XVIII, a la eclesiología autonomista, característica del siglo XIX. Esta idea es el concepto de soberanía, que viene ahora reivindicado para la Iglesia si bien conserva todavía una acepción marcadamente estatista. Además, el mismo discurso nos ofrece la clave principal para la comprensión del conflicto ideológico entre el catolicismo y el liberalismo en el siglo XIX: la dimensión pública de la fe. La publicidad de la fe comienza a aparecer como puesta en cuestión y, efectivamente, mientras que en la superficie histórica de los siglos XIX y XX se debatirá con violencia, primero, la pérdida o conservación de privilegios eclesiásticos y, después, la aceptación o no de principios en las constituciones políticas e instituciones en la sociedad, en la profundidad del sentir católico y del sentir liberal el punto de contraste permanente será la dimensión pública de la fe. Peredo lo expresa, probablemente sin darse todavía cuenta de la trascendencia que el tema llegaría a adquirir, cuando en un momento argumenta: «La religión cristiana es pública»¹³².

El carácter público de la fe cristiana será la piedra de contradicción en medio de las tensiones por definir el espacio de la Iglesia en el seno de la nación mexicana. Tensiones que llegan hasta nuestros días, pues, como anota Javier García, «mientras que en el norte [de América: Estados Unidos y Canadá] se consolida la democracia, [...] hay pluralismo religioso en clima de tolerancia y diálogo ecuménico, en el sur, la democracia es débil [...] [y la cultura católica de los pueblos iberoamericanos] se ve erosionada constantemente por el laicismo [...], por el secularismo [...], por campañas masivas proselitistas de sectas y movimientos religiosos paralelos»¹³³.

¹³⁰ *Id.*, *ibid.*, pp. 5, 6 y 13.

¹³¹ *Id.*, *ibid.*, pp. 17-28.

¹³² *Id.*, *ibid.*, p. 20.

¹³³ Javier GARCÍA, *Historia del Sínodo de América*, México 1999, pp. 18-19.