

CENTRALISMOS, FEDERALISMOS E INTOLERANCIA DE CULTOS EN MÉXICO, 1835-1843.

MITIGACIONES Y REAFIRMACIONES

Centralisms, federalisms and cult intolerance in Mexico, 1835-1843.

Mitigations and reaffirmations

Gustavo Santillán*

Investigador independiente, México

ORCID: 0000-0001-7762-5496

DOI: <https://doi.org/10.15174/orhi.vi20.3>

RESUMEN: El presente artículo estudia la formulación de la intolerancia religiosa en las constituciones centralistas de las Siete Leyes (1835-1837) y las Bases Orgánicas (1843). Muestra que entre ambas existen variaciones relevantes: por un lado, corrobora la existencia no de un centralismo sino de centralismos mexicanos, y por el otro sugiere un cierto cambio de sensibilidad ante los debates públicos sobre la exclusividad católica. Pondera las vinculaciones entre federalismo y tolerancia y ejemplifica una vertebración práctica y teórica advertible pero desigual. Mediante actas y pronunciamientos, folletos ocasionales y discursos cívicos, documentos oficiales y publicaciones periódicas apunta que la controversia sobre la tolerancia no sólo es constatable a lo largo del periodo centralista, sino que es parte de articulaciones más amplias atentas a los contextos locales y a los requerimientos prácticos para ofrecer alternativas a los problemas nacionales.

PALABRAS CLAVE: Centralismo, federalismo, tolerancia, Siete Leyes, Bases Orgánicas.

ABSTRACT: The article studies the formulation of religious intolerance in the centralist constitutions of the Seven Laws (1835-1837) and the Organic Bases (1843). It shows that there are relevant variations between the two. On the one hand it corroborates the existence not of a centralism but of Mexican centralisms, and on the other it suggests a certain change in sensitivity towards public debates on Catholic exclusivity. It considers the links between federalism and tolerance and exemplifies a noticeable but unequal practical and theoretical structure. Through minutes and statements, occasional pamphlets and civic speeches, official documents and periodical publications, he points out that the controversy over tolerance is not only verifiable throughout the centralist period, but is part of broader articulations attentive to local contexts and requirements. practical to offer alternatives to national problems.

KEYWORDS: Centralism, federalism, tolerance, Seven Laws, Organic Bases.

FECHA DE RECEPCIÓN:
9 de mayo de 2024

FECHA DE ACEPTACIÓN:
2 de septiembre de 2024

* Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado investigaciones en libros colectivos, así como en revistas especializadas de México, España y Costa Rica. Sus últimas tres publicaciones son: "La moral civil en el congreso constituyente de 1842. Cambio político y exploración ética", en: *Historia Mexicana*, vol. 73, núm. 4 (292), abril-junio de 2024; "El anticlericalismo durante la República Restaurada. El caso de *El Libre Pensador*, México: 1870", en: *REHMLAC+*, vol. 16, núm. 2, julio/diciembre de 2024; y "La política moral. El mérito y la virtud, 1830-1832", en: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 80, julio-diciembre de 2024.
Contacto: gusantil@yahoo.com.mx



INTRODUCCIÓN

El estudio del funcionamiento práctico y la formulación jurídica de los centralismos mexicanos fue durante muchos decenios una problemática omitida cuando no denostada. El sistema unitario tenido por inherente al conservadurismo nacional comenzó a atraer la atención de los investigadores, en buena medida, a raíz del estudio de Alfonso Noriega.¹ No obstante, el análisis pausado de las Siete Leyes (1835-1837), y en menor medida de las Bases Orgánicas (1843), fue un trabajo posterior, sobre todo a partir de la obra de Michael P. Costeloe.² A su vez, Alicia Salmerón y Cecilia Noriega han indicado que los proyectos constitucionales que no llegaron a buen término o los que quedaron al margen del “destino” liberal, republicano y federalista de la nación mexicana, no significa que fueran proyectos derrotados o tentativas irrelevantes.³ Por un lado se encontraría el fallido constituyente de 1842 o las Bases para la Administración de la República de 1853. Por el otro, evidentemente, las constituciones centralistas.

Desde su publicación, la controversia pública sobre ambos textos no fue muy dilatada. Noriega y Salmerón expresan que ambos códigos “siguen a la espera de estudios que profundicen en su significado”. En ocasiones, la reserva se torna censura. Para Emilio Rabasa, “la carta de 43 es un absurdo realizado: es el despotismo constitucional”.⁴ Historiadores y juristas, dicen las autoras recién citadas, “mantienen en torno a ellos, todavía, una reserva sólo explicable por la sombra que sobre ellas ha podido hacer el arrollador proyecto federalista”.⁵ Tal perspectiva publicada en 2009, en el amplio volumen *México: un siglo de historia constitucional*, ha mudado sobre todo en relación con las Siete Leyes a partir de los estudios de Catherine Andrews, Reynaldo Sordo Cedeño, Pablo Mijangos y González, entre otros.⁶ De igual forma, destacan los estudios sobre el funcionamiento no sólo nacional, sino también regional del sistema centralista contenidos en *Los centralismos mexicanos* coordinado por Josefina Zoraida Vázquez, así como otras investigaciones del propio Sordo Cedeño y José Antonio Serrano Ortega.⁷ En el aspecto confesional destacan los trabajos de Brian Connaughton sobre un amplio espectro de temáticas del periodo.⁸

No obstante, de acuerdo con Mijangos y González, “no contamos con una historia crítica del constitucionalismo mexicano, que refleje las posibilidades, errores y aciertos de los diversos arreglos institucionales que se han presentado en el devenir del México independiente”.⁹ El presente ar-

¹ Noriega, *Pensamiento*, 1972.

² Costeloe, *República*, 2000.

³ Noriega y Salmerón, “Introducción”, 2009, p. xxx.

⁴ Rabasa, *Constitución*, 1999, p. 10.

⁵ Noriega y Salmerón, “Introducción”, 2009, p. xxx.

⁶ Andrews, “Legado”, 2019; Andrews, “Discusiones”, 2006; Andrews, “Sobre”, 2009; Sordo, *Congreso*, 1993; Sordo, “Pensamiento”, 1999; Mijangos, “Primer”, 2003.

⁷ Vázquez, *Centralismos*, 2021; Sordo, “Pensamiento”, 1999; Serrano, *Jerarquía*, 2001.

⁸ Connaughton, *Entre*, 2016.

⁹ Mijangos, “Primer”, 2003, p. 217.

título no pondera las faltas o los éxitos de los textos unitarios, tampoco pretende una exhaustiva revisión del constitucionalismo centralista, pero sí explora los diferentes senderos recorridos entre 1835 y 1843 por los códigos constitucionales en relación con una temática específica: la tolerancia religiosa dentro del horizonte político de la época. Por su parte, el texto prefiere no calificar de “conservador” el proceso constitucional centralista. Las investigaciones de Sordo, Andrews, Vázquez, entre otras, han mostrado más un liberalismo centralista que un conservadurismo cerril, y han identificado significativas convergencias con las formulaciones federalistas en temáticas como las garantías individuales y la república representativa, la igualdad jurídica y la división de poderes. En este sentido, el texto asume la existencia de un constitucionalismo de fundamentos liberales y convicciones unitarias, no necesariamente predecesor del conservadurismo mexicano sino expresión de un contexto específico.

La atención prestada a las constituciones centralistas ha sido exigua y desigual. El volumen *México: un siglo de historia constitucional* contiene artículos de Reynaldo Sordo y Catherine Andrews, David Pantoja Morán y José Antonio Aguilar Rivera sobre las Siete Leyes, pero ninguno acerca de las Bases Orgánicas. Así, el examen del código de 1843 aún es en buena medida una materia pendiente, ya que en general sigue condenado al olvido historiográfico y al desdén jurídico. No obstante, al respecto destaca el estudio contextual de María del Carmen Vázquez Mantecón.¹⁰ Ponderada por Justo Sierra como una constitución liberal no reformista, las Bases Orgánicas “dejó vivos muchos de los elementos de la autonomía de los departamentos, entre otras concesiones al federalismo”.¹¹ Por su parte, el estudio de Noriega Elio ofrece claves significativas en torno a la reformulación del centralismo realizado por las Bases Orgánicas, aunque el centro de su estudio es evidentemente el congreso de 1842.¹²

Dentro de tal horizonte, el fantasma casi pétreo de los códigos unitarios en la historiografía nacional tiene paralelismos con la notoria ausencia de

estudios sobre la tolerancia religiosa entre 1835 y 1843. Quizás el triunfo de la libertad religiosa a raíz del movimiento juarista ha propiciado el desdén hacia dichos códigos, tenidos de forma retrospectiva como impedimentos poco racionales y finalmente trascendidos. Errores del pasado, parece que ni siquiera pertenecían a la historia. En tal contexto, el artículo pretende una aproximación a dichas formulaciones jurídicas a partir de sus contenidos particulares en torno a la tolerancia de cultos.

Asimismo, el texto propone algunas respuestas a la interrogante en torno a las modalidades y a las formulaciones sobre intolerancia y tolerancia de cultos enunciadas por los códigos centralistas y por algunos grupos federalistas durante el periodo estudiado. El análisis de la exclusividad católica en las constituciones unitarias resulta relevante, porque ilustra la concepción en torno a una pretendida unanimidad religiosa concomitante a la deseada unidad política. Asimismo, muestra la diversidad al interior de las expresiones políticas y sugiere una constatable viveza editorial dentro de un horizonte no necesariamente inclinado a una amplia libertad de expresión. Por último, el texto toma nota del papel sustantivo de las disputas en torno a la tolerancia dentro del proceso de construcción del Estado donde están en juego diversas variables, además del fortalecimiento de la autoridad civil y cierta secularización de la sociedad: la legitimación de la pluralidad no sólo religiosa sino también política y la vertebración de las regiones con los poderes nacionales, la definición de los alcances, pero también de los límites de las libertades de la persona y el esclarecimiento del sitio de la iglesia dentro de la República. Al respecto, resulta curioso que las Siete Leyes fueran el primer documento constitucional en definir con claridad los derechos del mexicano, al tiempo que restringían no sólo la tolerancia, sino un hipotético cambio de adscripción religiosa.

De igual forma, la controversia sobre la pluralidad es también una controversia sobre la moralidad,¹³ que debería regir la conducta cívica y el

¹⁰ Vázquez, “Bases”, 2003.

¹¹ Noriega y Salmerón, “Introducción”, 2009, p. xxx, nota.

¹² Noriega, *Constituyente*, 1986.

¹³ Las reformulaciones éticas del siglo XIX provenían, en buena medida, de la economía política de mediados del siglo XVIII, así como de las corrientes católicas y críticas con las devociones barrocas y expresiones populares a favor de una espiritualidad más virtuosa y menos litúrgica, como ha mostrado Connaughton en una amplia gama de trabajos. Para un acercamiento a los debates éticos de inicios de la década de 1840, véase: Santillán, “Moral”, 2024.

actuar gubernativo: la escala ética proveniente de la fe cristiana o una visión de origen religioso yuxtapuesta a la católica compatible con la diversidad religiosa, pero bajo la definición y sanción de la autoridad civil. Por último, se halla de manera a veces muy constatable, y en ocasiones de forma subyacente, la posibilidad de una cierta secularización de la vida política y de la existencia personal. Cabe añadir que se entiende por *secularización* no la desaparición de los rasgos confesionales ni su simple sustitución por elementos civiles, sino el diálogo y la interrelación no siempre simétrica entre las legislaciones y las creencias.

De igual forma, el texto analiza la vinculación entre federalismo y tolerancia durante la vigencia del sistema central. Este enfoque podría parecer anticlimático e incluso contraintuitivo. Existen investigaciones sobre la libertad de culto en la coyuntura de 1833-1834,¹⁴ así como múltiples estudios a partir del movimiento reformista iniciado en 1855 y de la constitución de 1857. De forma implícita se ha sugerido una cercanía entre la libertad religiosa y las luchas federales. No obstante, el artículo propone examinar las relaciones entre tolerancia y federalismo en cierta forma a contraluz. Es decir, a partir no de los momentos determinantes del devenir federal, sino de los lustros durante los cuales dicha opción política, además de estar en la oposición parlamentaria, también impulsó variadas revueltas políticas. El resultado quizá no contribuya a la elegía del bando triunfador, pero ilumina levemente las articulaciones pragmáticas y teóricas durante el periodo estudiado entre federalismo y tolerancia.

En suma, el presente artículo tiene tres objetivos. El primero: conocer las formulaciones de los códigos unitarios acerca de la problemática de la tolerancia de cultos. El segundo: examinar la interrelación entre federalismo y tolerancia durante la época central. El tercero y último: contribuir al estudio de la problemática religiosa mediante la temática de la diversidad confesional. Las fuentes empleadas han sido textos constitucionales, revistas y periódicos, folletos y documentos partícipes de la controversia pública en torno a una problemática divisiva, pero reveladora de los supuestos y de los propósitos de los grupos políticos de la época.

¹⁴ Santillán, "Tolerancia", 2024; Trejo, "Introducción", 1988.

LAS SIETE LEYES: LA VERTEBRACIÓN DEL PAÍS Y LA OBLIGATORIEDAD DE LA FE

Durante la apertura del nuevo periodo de sesiones del congreso federal en enero de 1835, Antonio López de Santa Anna arguyó que el derrocamiento de Valentín Gómez Farías había significado la reinstauración de la dignidad y del esplendor del culto católico.¹⁵ La deposición significaba, dentro de dicha óptica, el cabal respeto al artículo 3 del código de 1824.¹⁶ En su conjunto, tales hechos constituían un timbre de orgullo para el gobierno federal y entrañaban una expresión de la legitimidad política asociada a la confesión católica.

Durante 1835 inició el embarazoso camino hacia el régimen central sin una convocatoria a comicios constituyentes. Los entornos moderados accedieron a la mudanza de régimen porque estaban en sintonía tanto con los fundamentos constitucionales de los centralistas como con sus censuras a las reformas de 1833-1834. No sólo se habían distanciado de Gómez Farías, sino que habían integrado el gabinete de Santa Anna desde finales de 1834. Cuestionaban las transformaciones veloces impulsadas por el jalisciense, cuya administración reiteraba su apego a la exclusividad católica. No obstante, unos años después, como se observa más adelante, Manuel Gómez Pedraza, una de las figuras más notorias, impulsó la tolerancia evadida por Gómez Farías.

Por su parte, múltiples actas y representaciones solicitaban un cambio en la forma de gobierno con el propósito de suprimir el federalismo, pero también de preservar la intolerancia de cultos y la unidad católica. Un texto proveniente de Orizaba argüía que la gestión del exvicepresidente había ultrajado la religión e estimulado el vilipendio del catolicismo. Por tal causa, exigía la preservación en el futuro código constitucional de los principios asentados en el artículo 171 de la carta de 1824.¹⁷

¹⁵ Durante la gestión de Gómez Farías (1833-1834) hubo una serie de controversias en torno a la tolerancia, acaso las más vigorosas hasta ese momento. Santillán, "Tolerancia", 2024.

¹⁶ El texto instituía: "La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de otra cualquiera".

¹⁷ *Pronunciamiento de la Villa de Orizaba*, 19 de mayo de 1835.

De manera más explícita, el acta del pronunciamiento de Campeche pedía mantener la intolerancia de cualquier religión.¹⁸ Si bien, el proceso transicional ha sido estudiado por Andrews, aún depara algunas sorpresas. Un folleto defensor del tránsito al centralismo asumía la forma republicana de gobierno, pero denostaba el republicanismismo en los siguientes términos: “forma el republicanismismo un conjunto de ilusiones engañosas para una gavilla de ambiciosos y alucinados” que deseaban dominar a la nación.¹⁹ Al mismo tiempo, exigía el mantenimiento de la intolerancia.

Las actas y los pronunciamientos en torno a la transformación constitucional acentuaban, en términos negativos, una identificación ya advertible durante la década precedente: la establecida entre federalismo y tolerancia. No obstante, tal vinculación era ambigua. La constitución de 1824 había proclamado la exclusividad y perpetuidad de la fe católica. Pero acaso un elemento más significativo era la naciente ponderación del centralismo como garante de la intolerancia. Incluso, desde regiones con fuerte presencia federalista, como la península de Yucatán, se exigía no sólo una república central, sino también la conservación de la fe establecida, aunque sin mención de la intolerancia.²⁰

Asimismo, la supuesta vindicación de la libertad religiosa era un arma arrojada para desprestigiar al adversario. En 1835 era publicado en Nueva Orleans un supuesto *Plan de la Sociedad Masónica de Yorkinos Federalistas*, donde participaban, entre otros, Gómez Pedraza, Manuel Crescencio Rejón y José María Lafragua, mejor conocidos como los Anfiteones. El documento, aunque falso, denota con verosimilitud la asociación, en este caso negativa, entre federalismo y tolerancia. El texto supuestamente planeaba declarar “que todos los mexicanos son libres para adorar a Dios como quieran” y sugería un escenario de persecución contra los creyentes católicos.²¹ El documento apócrifo fue publicado por *El Mosquito Mexicano*, dirigido por Carlos María de Bustamante,

distinguible promotor del régimen central. Así, la invención era un ataque al espantoso federalismo y a la temible masonería.

En consecuencia, la ruptura con el federalismo no significaría una mitigación, sino un reforzamiento de la exclusividad católica. Un acta proveniente de Toluca ponderaba que la constitución aún vigente había provocado la ruina del país, porque no era sino una rústica imitación de la legalidad estadounidense. Por tanto, pedía la inclusión en el futuro texto constitucional de un fundamento inequívoco, que “el país profesará *exclusivamente* la religión católica” (subrayado original).²² Los documentos citados constituyen sucintos ejemplos de una postura recurrente dentro del proceso de mudanza constitucional. Se creía que la religión había quedado muy lastimada a raíz del intento reformador de 1833-1834, aunque ciertamente Gómez Farías no propuso ni insinuó siquiera el establecimiento de la tolerancia religiosa. No obstante, sí existió una controversia notable en la opinión pública.²³ En tal sentido, algunos textos, además de reiterar las relaciones ya descritas entre forma de gobierno y libertad de culto, precisaban la identificación entre federalismo y tolerancia. Un documento vecinal de la Ciudad de México puntualizaba que el catolicismo resultaba incompatible con el republicanismismo federal que “exige la libertad de cultos que desgraciadamente estamos palpando de hecho”.²⁴ El problema estribaba no tanto en el republicanismismo, ya que nadie proponía aún la fundación de una monarquía a pesar de las críticas a algunos republicanos, como en la modalidad de la república.

La transición del sistema federal al central ha sido estudiada de forma decisiva por Andrews, Sordo Cedeño, entre otros.²⁵ Un sinuoso proceso parlamentario convirtió una legislatura ordinaria en una legislatura con facultades para redactar un nuevo código político. Los documentos generados por dicha dinámica incluyen, además de las actas y pronunciamientos de ciudades y corporaciones, vecindarios y guarniciones, las sugerencias de los

¹⁸ Acta del pronunciamiento de la ciudad de Campeche, 22 de junio de 1835.

¹⁹ *O muertos o federados*, 1835, p. 1.

²⁰ Acta de la ciudad de Mérida, 25 de junio de 1835.

²¹ “Interior”, en: *El Mosquito Mexicano*, 11 de diciembre de 1835, p. 2.

²² *Exposición y plan de la ciudad de Toluca*, 29 de mayo de 1835.

²³ Santillán, “Tolerancia”, 2024.

²⁴ *Plan de varios vecinos de la Ciudad de México*, 12 de junio de 1835.

²⁵ Andrews, “Primeros”, 2011; Sordo, “Pensamiento”, 1999.

congresos locales. La gran mayoría de las entidades pidieron el reconocimiento de la intolerancia como fundamento indeclinable de la nueva constitución. Por su parte, la comisión redactora del proyecto constitucional, donde destacaba Francisco Manuel Sánchez de Tagle, propuso incluirla en el artículo primero que decía: “La nación mexicana, una, soberana, independiente como hasta aquí, no profesa ni protege otra religión que la católica, apostólica, romana, ni tolera el ejercicio de otra alguna”.²⁶ Si bien, la redacción mantenía el espíritu del artículo 3 de 1824, destaca la eliminación de la perpetuidad de la fe católica, proveniente de la constitución de Cádiz (1812). Además, omitía la protección al catolicismo por medio de “leyes sabias y justas”. De igual forma, sustituía la “prohibición del ejercicio de cualquier otra” por una explícita declaración de intolerancia. Así, por una parte, el texto destacaba por la inclusión de la exclusividad católica en el artículo 1, es decir, reforzaba su jerarquización como base esencial de la república al mismo nivel que la soberanía y la independencia; por la otra, el artículo parece mitigar el texto de 1824 al no incluir la protección y perpetuidad de la fe establecida.

La controversia al respecto en el pleno de la Cámara de Diputados fue prácticamente nula. Sin embargo, la redacción negativa generó una disconformidad patente. El *Diario de Debates* se ha perdido, pero de acuerdo con la información publicada un legislador, cuyo nombre omitía, juzgaba que la forma gramatical del texto inducía una percepción errónea entre la población. El diputado aclaraba que él entendía muy bien el fondo del artículo, pero alegaba que la redacción se prestaba a confusión en el pueblo, el cual podría creer lo contrario de lo establecido. Bajo este entendido, el mexicano podría asumir que la constitución atacaba la fe católica. Finalmente, el texto fue aprobado sin modificaciones y por unanimidad.

Más allá de la complejidad inherente a una redacción negativa, el artículo parecía matizar lo establecido en 1824 y fortificar, en términos semánticos, la exclusividad del culto católico. Sin embargo, una lectura integral de las Siete Leyes facilita precisar el sitio de la fe, no sólo en la arquitectura institucional, sino también su sitio como articulador de la identidad. Por un lado, el flamante código no incluía

algún artículo semejante al 171 del código federal de 1824. Por el otro, establecía como obligaciones del mexicano la observancia de la constitución y las leyes, la obediencia a las autoridades, así como “profesar la religión de su patria”.²⁷ De tal forma, cerraba la puerta a la diversidad, así como también a la apostasía. Asimismo, ponderaba como deber de los extranjeros, quienes gozaban de todos los “derechos naturales”, “respetar la religión y sujetarse a las leyes del país, en los casos que puedan corresponderles”.²⁸ Así, la fe católica, si bien ya no era protegida ni declarada como la religión del país para siempre sí era no sólo oficial sino obligatoria para el mexicano. No obstante, al mismo tiempo, las Siete Leyes mantenían claros elementos regalistas.²⁹ En conjunto, identificaban nacionalidad y catolicismo, y prohibían ya no sólo el ejercicio público o privado de alguna otra confesión, sino que vedaban un hipotético cambio de adscripción religiosa por parte del mexicano. Tanto nacionales como extranjeros eran inhibidos para hacer propaganda a favor de algún otro culto.

Las Siete Leyes, si bien modularon algunos aspectos de la constitución de 1824, también instituyeron la obligatoriedad de la fe católica. El lugar del catolicismo era explicitado en el manifiesto que anunciaba el nuevo código. Los legisladores con poderes constituyentes certificaban que la nueva legalidad defendía “la unidad de la religión santa que nos constituyó, el canal de transmisión entre nuestros abuelos y nuestros hijos”.³⁰ La fe era tanto un elemento fundacional como una garantía de permanencia. El catolicismo ya no es protegido por la legislación, pero es salvaguardado de manera menos abstracta y más concreta a través de una taxativa obligatoriedad. Ya no será por siempre la confesión del país, pero es un estructurador irrenunciable de la sociedad. Tal formulación era coherente con un propósito básico de las Siete Leyes: proteger la estabilidad de los poderes públicos.³¹ El artículo no generó una controversia inmediata y entró en vigor a fines de 1835. La

²⁷ *Constitución de 1824*.

²⁸ Cabe añadir que existía cierta ambigüedad sobre los extranjeros, temidos y admirados, deseados y peligrosos al mismo tiempo. Rabadán, *Propios*, 2000.

²⁹ Connaughton, “Iglesia”, 2021, p. 111.

³⁰ Congreso, *Manifiesto*, 1836, p. 14.

³¹ Mijangos “Primer”, 2003, p. 218.

²⁶ Villegas y Porrúa, *Entre*, 1997, p. 197.

nación era católica, la república unitaria y el mexicano creyente. Sin embargo, durante los años posteriores hubo planteos discrepantes ligados a las inquietudes federalistas de algunas provincias y diputaciones, personajes y publicaciones.

TOLERANCIA Y FEDERALISMO: UNA RELACIÓN HETEROGÉNEA

Anhelante de cohesión territorial y uniformidad identitaria, el sistema centralista debió asumir desde el principio el problema texano. El conflicto con la periferia implicaba no sólo un peligro de disgregación nacional, sino también una amenaza a la exclusividad religiosa reforzada por las Siete Leyes. La provincia distante había sido objeto de variadas leyes de colonización desde la época virreinal hasta aquel momento. Con distintos énfasis y medidas contrastantes, todas coincidían en exigir la confesión de fe católica para los futuros inmigrantes. Ya fueran de índole nacional o local, prohibían el ingreso de disidentes religiosos al territorio texano. Sin embargo, ni las medidas legales ni las taxativas confesionales impidieron la entrada de miles de colonos estadounidenses practicantes de liturgias evangélicas.³²

No obstante, la intolerancia de cultos fue aducida por los insurrectos como un buen motivo para separarse de los mexicanos. El manifiesto justificativo de la emancipación de Texas aducía que en México los colonos no gozaban de las libertades a las cuales estaban acostumbrados en los Estados Unidos. De igual forma, detallaba que “el derecho de adorar al Ser Supremo, según nuestra conciencia, se nos ha sido rehusado, mientras el gobierno [mexicano] sostiene una religión dominante y nacional”.³³ Desde la óptica texana, la exclusividad católica era en realidad para beneficio eclesiástico. Empero, dada la muy escasa presencia de autoridades civiles y sacerdotes católicos, la intolerancia carecía de una vigencia real, así como no había sido un obstáculo serio para la inmigración protestante. Pero más allá de la retórica, el problema dejaba

traslucir la dificultad para gestionar demandas locales en un contexto unitario, doblemente conflictivas por tratarse de asuntos religiosos.

Las reacciones a la constitución se extendían por el norte mexicano y, particularmente, a lo largo de la costa pacífica. Los diputados de la Alta California amagaban con declarar la independencia. En mayo de 1836 publicaron un manifiesto justificatorio de sus intenciones y bosquejaron los fundamentos de su futura constitución. El artículo 3 declaraba: “La religión será la católica, apostólica, romana, sin admitir el culto público de ninguna otra, pero el gobierno no molestará a ninguno por sus opiniones particulares religiosas”.³⁴ La amenaza de una nueva pérdida territorial no se concretó. Pero el caso de la Alta California sirve para exponer tanto la disconformidad con el nuevo código político como para ejemplificar la distinción implícita entre culto público y privado, por una parte, y entre proselitismo religioso y opiniones personales, por la otra.

A raíz de la necesidad de la inmigración, la diputación declaraba la oficialidad del catolicismo, pero no incluía ningún tipo de obligatoriedad. Circunscribía la intolerancia al espacio público, mas dejaba un resquicio para el culto privado, es de suponer, en domicilios particulares. Es decir, admitía una tolerancia doméstica de índole privada, expresión mínima y acotada de una cierta pluralidad religiosa. De igual manera, entreabría la puerta a un hipotético proselitismo confesional, tal vez no muy estructurado, pero factible al amparo de los sentires particulares. Esta formulación no era novedosa, y sí se remontaba al menos al intento reformista de 1833-1834. En dichos años, variadas expresiones plantearon que cierta tolerancia religiosa era posible bajo la libertad de opinión.³⁵ Resultaría pertinente una exploración de la temática a nivel regional y, en el caso específico, de la Alta y de la Baja California, territorio este último donde hubo una sensibilidad particular respecto a la diversidad religiosa a lo largo de las décadas siguientes.

El debate público sobre la tolerancia durante la vigencia de las Siete Leyes fue escaso, aunque significativo. La prensa periódica por medio de noticias y editoriales aludió con leve frecuencia a la

³² Trejo, “Introducción”, 1988; Trejo, “Consideraciones”, 1990; Stauffer, “Where”, 2021.

³³ Camacho, *Discursos*, 2017, pp. 49-50.

³⁴ Camacho, *Discursos*, 2017, p. 53.

³⁵ Santillán, “Tolerancia”, 2024.

problemática. Algunos medios transmitieron noticias provenientes de otras latitudes. Con acento elogioso y pretensiones pedagógicas, *El Diario de los Niños*, editado por Wenceslao Sánchez de la Barquera, explicaba que “en ninguna parte es tan general la lectura de la Biblia como entre los anglo-americanos” dentro de un horizonte de libertad de culto y tolerancia religiosa. La popularidad del libro sagrado, alegaba, incluía a los presos y a las mujeres.³⁶ En una tónica semejante, un editorial de *El Cosmopolita*, editado por Gómez Pedraza, vindicaba un comunicado del presidente de Ecuador Vicente Rocafuerte favorable a la libertad de culto.³⁷ Por su parte, el diario *La Hesperia*,³⁸ dedicado a la preservación de los intereses de los españoles radicados en México y donde publicaban Anselmo de la Portilla y José Gómez de la Cortina, reproducía un texto proveniente de Venezuela que defendía la tolerancia.³⁹ A su vez, el semanario *El Diorama*, cuyo propósito básico era la difusión del conocimiento histórico entre la clase media, aplaudía que en la República Dominicana la religión fuese la católica, “aunque con tolerancia de todo otro culto”.⁴⁰ La publicación de informaciones era una implícita toma de posturas.

La cautelosa aproximación por parte de la prensa periódica era relativamente común dentro de su excepcionalidad. En 1837, el periódico notoriamente federalista *El Independiente* explicaba que debido a la situación política imperante “aunque hay mucho y muy bueno qué decir acerca de esta benéfica institución, la tolerancia, por ahora nos contentaremos sólo con probar que no es contraria a la religión de Jesucristo”.⁴¹ Autodefinido como progresista, el diario añadía que la ley no podía obligar a creer en alguna religión.⁴² El editorial sin autor aludía evidentemente a las Siete Leyes y su exigencia católica. Otros comentarios hacían referencias al fallecimiento de algunos propulsores de la libertad

de culto. Un remitido en *El Amigo de la Religión* informaba de la muerte de Lorenzo de Zavala, juzgado de manera negativa. Cabe recordar que Zavala había suscrito la tolerancia en el congreso constituyente de 1824, como gobernador del Estado de México en 1833 y en su *Ensayo histórico de las revoluciones en México*. El texto precisaba que la nación “quiso y querrá siempre [...] religión católica sin tolerancia de otra alguna”, así como un “clero arreglado en justos límites, pero honrado y mantenido”. Además de dichos matices, la publicación demandaba un ejército “que merezca este nombre, y que no carezca de disciplina”. Así, la vindicación de la intolerancia no conducía necesariamente a una exacerbación del sacerdocio. La petición de un cuerpo castrense competente y disciplinado permite modular la supuesta imbricación entre clero y milicia, teórica alianza casi simbiótica.⁴³

Por otro lado, algunos artículos denunciaban un desfase entre la intolerancia consagrada por la constitución y la tolerancia ejercida, en su óptica, por el pueblo. *El Cosmopolita* explicaba que si bien los primeros extranjeros llegados al país después de la independencia había sido sobre todo especuladores y traficantes, y que la población identificaba al forastero con un protestante, hacia 1838 la situación había cambiado: “A pesar de todo esto, a pesar de esta religión exclusiva que hemos conservado en México, tanto por las instituciones federales de 1824 como por las presentes, la tolerancia ha sido y es, real y efectiva”.⁴⁴ El diario argüía que las “masas populares” tenían “no sólo un sentimiento de tolerancia práctica sino un respeto real y efectivo a los extranjeros; y esta tolerancia hace que la ley de la intolerancia sea una ley escrita y en desuso, sin fuerza ni ejecución en el hecho, porque la opinión y la práctica la anularon”. La tolerancia de facto deslegitimaba la exclusividad católica: “el artículo de intolerancia de otros cultos puesto en

³⁶ “La Biblia”, en: *El Diario de los Niños*, 1 de enero de 1839, p. 431.

³⁷ “Comunicado”, en: *El Cosmopolita*, 26 de octubre de 1839, p. 1.

³⁸ *Hesperia* era el nombre dado por Roma a la actual España.

³⁹ J. N. de Pereda, “Comunicado”, en: *La Hesperia*, 24 de octubre de 1840, p. 4.

⁴⁰ “La isla de Santo Domingo”, en: *El Diorama*, 14 de agosto de 1837, p. 133.

⁴¹ “Editorial”, en: *El Independiente*, 13 de mayo de 1837, p. 1.

⁴² “Editorial”, en: *El Independiente*, 15 de julio de 1837, p. 1.

⁴³ “Remitido”, en: *El Amigo de la Religión*, 16 de septiembre de 1839, p. 70. La tolerancia era motivo para cotilleos y suposiciones. Un texto sin firma señalaba que había escuchado muchas versiones relativas a que el presidente Anastasio Bustamante intentaba cambiar el sistema de gobierno y proclamar la libertad de culto con el catolicismo como religión dominante “quitada de frailes y monjas”. “Comunicados”, en: *El Mosquito Mexicano*, 18 de octubre de 1837, pp. 1-2.

⁴⁴ “¿Hay odio en México contra los extranjeros en general?”, en: *El Cosmopolita*, 17 de noviembre de 1838, p. 2.

las dos únicas constituciones políticas que hemos tenido desde que somos independientes, está en oposición con la tolerancia práctica real y efectiva, anterior a la constitución misma de 1824”.⁴⁵ No obstante, en descargo del código federal dilucidaba que aquel texto no exigía la calidad de católico “para el ejercicio de ninguna función pública, para la adquisición de bienes raíces, ni para la agricultura, la industria y el comercio, ni para la radicación del extranjero”.⁴⁶ La mención negativa al catolicismo como religión oficial y obligatoria era acompañada de una vindicación de la tolerancia de hecho. El editorial especificaba: “No queremos decir por esto que en aquella época (la anterior a 1824) hubiera sido prudente y político permitir el culto público de otras creencias, porque no estaban preparadas las opiniones; pero sí decimos, que desde entonces existe la tolerancia de la profesión privada”.⁴⁷ La realidad trascendía a la legislación y la legislación no era un elemento regulador de la sociedad.

La situación descrita tal vez no fuera totalmente cierta, pero constituía un argumentario útil para instituir la tolerancia legal: desmontaba la supuesta falta de preparación del pueblo mexicano para convivir con la pluralidad religiosa y exhibía la falta de correspondencia entre la realidad cotidiana del país y la estructura jurídica de la república. Si para las visiones menos reformistas la arquitectura constitucional debía ser totalmente acorde con la realidad nacional, el argumento de *El Cosmopolita* tornaba posible la tolerancia porque el pueblo ya era tolerante. México había dejado atrás la “barbarie” y alcanzado la “civilización”. El periódico extraía, además, otra consecuencia de su relato: “Tampoco admitimos como prueba (de) la intolerancia de nuestra república, la última constitución central: hartos testimonios hemos dado de que esta constitución no es la expresión del pueblo mexicano; que sus autores eran los representantes de un partido” casi resucitado por un caudillo militar “tomando como pretexto la religión”. En suma, “todo esto no ha sido obra del

pueblo”.⁴⁸ Sin embargo, el editorial no explicaba del todo por qué la constitución federal también incluía la intolerancia.

Acorde a sus principios “liberales y moderados” justificantes de transformaciones a partir de elementos fácticos y no de presupuestos doctrinales, el diario dirigido por Gómez Pedraza evitaba la diatriba contra el sacerdocio. “Será el clero mexicano lo que se quiera, pero nosotros apelamos a los extranjeros que viven largos años hace entre nosotros, para que digan si este clero los ha molestado sobre sus opiniones o prácticas religiosas, si ha querido alguna vez averiguar la doctrina que profesan, y si sabiendo que no es la católica, se les ha excluido de nuestros templos”.⁴⁹ En cambio, sostenía que ha habido “íntima sociedad” entre sacerdotes y extranjeros, así como bautismos y exequias de protestantes en santuarios y panteones. Si los mexicanos y los sacerdotes eran tolerantes, no habría obstáculos civiles o inconvenientes religiosos para la consecución de la tolerancia dentro de un nuevo código político. La formulación de Gómez Pedraza no estaba muy distante de planteos como los de Edmund Burke, quien proponía cambios paulatinos a partir del respeto a las costumbres de las naciones y las realidades de los pueblos.⁵⁰ Evidentemente, la visión cosmopolita era revisable, pero construía un argumentario legitimador de un cambio que reconociera tanto una supuesta realidad indiscutible, la tolerancia, como una hipotética necesidad insoslayable, una nueva constitución. En consecuencia, es muy factible que las enunciaciones precedentes ayuden a vislumbrar la propuesta del constituyente de 1842, bajo influjo moderado, favorable al reconocimiento legal de la tolerancia doméstica, en su opinión, ya practicada.

La cuestión también estuvo presente en la folletería. La *Cartilla del liberal cristiano* reiteraba que los liberales eran católicos y, justamente por tal razón, respetaban a los hombres de todos los

⁴⁵ “¿Hay odio en México contra los extranjeros en general?”, en: *El Cosmopolita*, 17 de noviembre de 1838, p. 2.

⁴⁶ “¿Hay odio en México contra los extranjeros en general?”, en: *El Cosmopolita*, 17 de noviembre de 1838, p. 2.

⁴⁷ “¿Hay odio en México contra los extranjeros en general?”, en: *El Cosmopolita*, 17 de noviembre de 1838, p. 2.

⁴⁸ “¿Hay odio en México contra los extranjeros en general?”, en: *El Cosmopolita*, 17 de noviembre de 1838, p. 3.

⁴⁹ “¿Hay odio en México contra los extranjeros en general?”, en: *El Cosmopolita*, 17 de noviembre de 1838, p. 3. Sería pertinente efectuar algún seguimiento de los planteos propios de Gómez Pedraza con los sostenidos posteriormente por el liberalismo moderado. Véase: Villegas, *Liberalismo*, 2015.

⁵⁰ Andrews, “Sobre”, 2009, p. 89.

cultos. Asimismo, el texto estudiado por María del Refugio González explicaba que el hombre había recibido de Dios la facultad para elegir cualquier creencia. Aducía, en cambio, que los “serviles” no eran completamente católicos porque, precisamente, no respetaban a los creyentes de distintas congregaciones. Los juicios del folleto editado en Xalapa no eran muy comunes durante aquel momento no sólo por su defensa de la tolerancia, sino también por su rechazo a la intromisión del sacerdocio en asuntos del gobierno porque “la Iglesia está adentro del Estado y no a la inversa”.⁵¹

Los pronunciamientos federalistas abundaban al interior de la república y las intrigas políticas no cesaban en el Distrito Federal. Por ejemplo, Gómez Pedraza proponía una “revolución filosófica” anhelante de un “justo medio”. Una de las revueltas fue dirigida por el gobernador de Tabasco Juan Pablo Anaya, quien impulsaba en diciembre de 1839 la reinstauración del federalismo y la reforma del código de 1824 con las medidas “que la experiencia y las luces del siglo han hecho necesarias a un país libre”,⁵² aunque no aludía a la tolerancia. Además, ofrecía numerosas garantías a los extranjeros. El plan inherente al pronunciamiento también es relevante por sus omisiones: no proclamaba la intolerancia ni declaraba la oficialidad católica, hechos muy recurrentes en la inmensa mayoría de los planes de la época. Por tanto, la omisión como forma para eludir la declaración de intolerancia no aparece con el código de 1857: es una alternativa constatable desde lustros precedentes dentro de los círculos federales.

El plan de Anaya no tuvo éxito, pero el intento separatista del vecino Yucatán sí propugnaba de forma explícita la libertad de cultos. Las divergencias entre la península distante y el gobierno central no eran nuevas, pero fueron agudizadas por el sistema unitario. En septiembre de 1840 era publicado el proyecto de constitución para el Yucatán independiente redactado por Manuel Crescencio Rejón. El texto del eminente liberal reconocía “el derecho imprescriptible que tiene todo hombre, de adorar al creador a la manera que su conciencia le dicte”.⁵³ La propuesta era excepcional porque

no declaraba la oficialidad católica y tampoco la protegía por medio de leyes “sabias y justas”. El documento equivalía a una ruptura tanto con las Siete Leyes como con la constitución federalista. Resulta provechoso observar que el artículo 79 del proyecto formulaba la libertad de religión al amparo de la libertad de expresión: “a ninguno podrá molestarle por sus opiniones religiosas, y tanto los que vengan a establecerse en el país, como sus descendientes, tendrán garantizado en él el ejercicio de público y privado de sus respectivas religiones”.⁵⁴ De nuevo la libertad de religión se instituiría al amparo de la libertad de opinión. No obstante, el *Acta de independencia de la península de Yucatán*, de octubre de 1841, recurría ya no a la libertad de opinión, sino a una acrisolada moralidad como garante de la convivencia interreligiosa. El artículo 8 puntualizaba: “La república yucateca admite en su territorio a todo hombre honrado, sea cual fuere su nación y creencia religiosa”.⁵⁵ Una tónica no muy distante era planteada por algunos textos gubernamentales que enaltecían la “más perfecta tolerancia de opiniones” “que reina entre nosotros”, aunque, aclaraban, dicha libertad no debería ser una predisposición para ocasionar trastornos.⁵⁶ En suma, la república yucateca salvaguardaba a partir de distintos argumentarios la completa libertad religiosa.

El proyecto de Yucatán era una expresión ya no de tolerancia, fuera pública o doméstica, sino de una plena libertad religiosa. La esfera de acción de la autoridad era externa e individual: no la salvación de las almas sino la felicidad de los ciudadanos. Además, si bien el proyecto puntualizaba que rendía “el debido homenaje a los principios de la religión que profesamos”, añadía que idéntica consideración era indispensable por quienes “proclaman la más sana filosofía”. El mismo respeto ofrecido a la fe y a la ilustración colocaba en plano de igualdad la confesión católica con el ideal de progreso.

La libertad religiosa tenía una intencionalidad variada y no circunscrita a la cuestión ideológica. El texto exponía que la intolerancia había generado “la debilidad del partido que, trabajando

⁵¹ Un jalapeño, *Cartilla*, 1836, p. 9.

⁵² *Plan federalista de Juan Pablo Anaya*, 13 de diciembre de 1839, <<https://bit.ly/3Zu2hJ1>>.

⁵³ Moreno, *Pensamiento*, 1966, p. 198.

⁵⁴ Moreno, *Pensamiento*, 1966, pp. 199-200.

⁵⁵ Villegas y Porrúa, *Entre*, 1997, p. 351.

⁵⁶ *El comandante general del departamento de Durango a sus habitantes*, 22 de abril de 1837.

por el progreso, ha encontrado obstáculos de consideración en la ignorancia general y en las preocupaciones dominantes”.⁵⁷ En sentido inverso al formulado por *El Cosmopolita*, el proyecto asumía la falta de “ilustración” entre los mexicanos y ofrecía como remedio, precisamente, la convivencia con extranjeros y protestantes. Es decir: la ignorancia no era un obstáculo sino un aliciente para la implantación de la tolerancia. Asimismo, dicha libertad era ponderada como el gran remedio a “la languidez de nuestra industria fabril y comercial y la escasez de nuestra población”.⁵⁸ Así, ofrecía a los extranjeros el cabal respeto al ejercicio público y privado de sus convicciones religiosas. En conjunto, el proyecto no emitía ponderaciones sobre la verdad teológica de las creencias íntimas y sí reafirmaba la utilidad práctica de los futuros inmigrantes, quienes ayudarían a “civilizar” el territorio que cambiaría “repentinamente de aspecto en manos de extranjeros industriales”. La ignorancia y la indigencia, entendidos como impedimentos para la pluralidad religiosa, se convertían en males a remediar: el problema se volvía la solución. Por ambos senderos, Yucatán generaría una base de apoyo político a partir de la “ilustración” de las masas y de la generación de riqueza gracias al arribo de inmigrantes.

Las élites yucatecas no estaban cerradas a la negociación con el poder unitario. El congreso peninsular contemplaba la posible reintegración a la república, pero con salvedades. Entre dichas condiciones se encontraba que la región tuviera la facultad para prohibir o establecer la tolerancia de acuerdo con sus propias realidades.⁵⁹ El ofrecimiento envolvía una particularización de la problemática, poco asumible para el sistema central porque involucraba no sólo un reconocimiento práctico de la soberanía estatal, sino también la ruptura de la unanimidad católica. Reaparecía, de forma subyacente, una correspondencia entre federalismo y tolerancia.

Mientras el conflicto yucateco se agudizaba, estalló en la capital de la república otro movimiento federalista ahora encabezado por Gómez Farías. Su propósito irrenunciable era el restablecimiento

de la constitución de 1824. El pronunciamiento anunciaba, entre otras medidas, la protección de la fe católica por medio de “leyes sabias y justas”.⁶⁰ La afirmación no era sorpresiva y sí constituía una reiteración del artículo 3 del código federal. No obstante, el texto omitía la recurrente declaración de intolerancia religiosa y oficialidad católica, en similitud con el plan de Anaya. La revuelta estuvo mal organizada y fracasó en parte a raíz de la división entre las filas liberales. Los moderados no siguieron la revuelta de los finalmente llamados “puros” a raíz de la animadversión personal entre sus líderes. Cabe añadir que el movimiento sí tuvo el apoyo de Rejón, considerado precisamente un liberal “puro”. Las intentonas federalistas no triunfaron, pero coincidían en un punto: no apoyan la tolerancia, aunque tampoco incluyen la intolerancia dentro de sus compromisos. La omisión vuelve a aparecer como una posibilidad. Por su parte, el proyecto de Rejón, vinculado al exvicepresidente, ejemplifica el caso extremo porque declara la libertad religiosa. Más allá de coincidencias y discrepancias, resulta constatable una serie de intentos, con variados matices, para abordar el difícil punto de la pluralidad religiosa. La coincidencia no era sorprendente porque existía una relación personal entre los protagonistas mencionados testificada por sus misivas.⁶¹

Resulta sugerente la convergencia entre regiones distantes del centro nacional como Texas y Tabasco, Yucatán y la Alta California en torno a la implementación de la tolerancia, sea en esferas particulares o mediante la libertad religiosa. Tal situación es llamativa, pero no resulta excepcional. Ya durante 1833 y 1834, Tamaulipas instituyó la tolerancia a partir de la necesidad de inmigración para un territorio despoblado y sacudido por “tribus bárbaras”.⁶² La presencia de extranjeros impulsaría la “ilustración” de los escasos habitantes. Nuevos ciudadanos y mexicanos renacidos conformarían en términos prácticos una base de apoyo para los segmentos liberales adherentes al federalismo con carices reformistas. Cabe añadir que la tolerancia tamaulipeca había sido establecida en el horizonte de la asunción del patronato

⁵⁷ Moreno, *Pensamiento*, 1966, p. 200.

⁵⁸ Moreno, *Pensamiento*, 1966, pp. 200-201.

⁵⁹ Moreno, *Pensamiento*, 1966, p. 201.

⁶⁰ *Plan Federalista proclamado por Valentín Gómez Farías y José Urrea*, 19 de julio de 1840.

⁶¹ Ynsfrán, *Catálogo*, 1968.

⁶² Santillán, “Tolerancia”, 2024.

por parte de la entidad, la supresión del cobro de derechos parroquiales y el establecimiento de un salario proveniente del erario público para los ministros católicos.⁶³ El federalismo era un medio de expresión para postulados teóricos como la soberanía estatal y necesidades prácticas como la inmigración extranjera. De tal forma, la imbricación entre federalismo y tolerancia respondía a las necesidades de regiones diferentes entre sí y distantes del eje poblacional del centro de México, así como a supuestos teóricos más abstractos y muy discutidos pero permanentes a lo largo de la primera mitad del siglo decimonónico.

Las Siete Leyes enfrentaron múltiples conflictos armados y variadas disputas institucionales no resueltas por el Supremo Poder Conservador. En un contexto de revoluciones federalistas, el presidente Anastasio Bustamante tomó de manera personal el mando del ejército y dejó encargado del Poder Ejecutivo a Santa Anna. Durante la gestión del veracruzano, el gabinete presentó en 1839 al Consejo de Gobierno una solicitud para excitar al Supremo Poder Conservador para que declarase ser “voluntad de la nación” la reforma de las Siete Leyes. La petición pretendía oxigenar el ambiente político mediante una reforma legal sin cumplir con el lapso establecido por la propia constitución para modificarla.

El Poder Conservador emitió, a finales de 1839, el dictamen correspondiente elaborado por el distinguido abogado Manuel de la Peña y Peña. El documento asumía la reforma de la constitución, pero detallaba los límites de la mudanza jurídica: “La nación no quiere que, bajo pretexto de reformas, se alteren en lo más leve las bases esenciales del sistema que hoy nos rige y forman los cimientos de la actual constitución”, que eran “los mismos que para su caso proscribió la constitución del año 24 en su artículo 171”.⁶⁴ Tales principios eran la república, el gobierno representativo y la intolerancia religiosa. Si bien, las Siete Leyes no incluían un artículo semejante al 171 del código federal, ahora el Supremo Poder Conservador estrechaba los linderos de un cambio legal y reforzaba el exclusivismo católico. El cambio no llegó a buen puerto. Sin embargo, esta última

tentativa por reflatar las Siete Leyes constituye el indicio de algún endurecimiento del régimen unitario en materia religiosa dentro de su fase terminal. Finalmente, el sistema de 1835 sería derribado por las Bases de Tacubaya, demandantes de una nueva constitución. Merecedor de un estudio particular, el constituyente de 1842 fue acusado de querer instituir la tolerancia, pero en realidad fue disuelto por su tendencia federalista. En su lugar fue designada una Junta compuesta por notables en general afines al gobierno santanista. La Junta Legislativa aún no ha sido estudiada con detenimiento, en parte debido a la inexistencia de su Diario de Sesiones. Sin embargo, la información periodística ofrece algunos indicios relevantes que permiten entrever su especificidad.

LAS BASES ORGÁNICAS: MATICES Y CONFIRMACIONES

La elaboración de un nuevo código político coexistía con algunas disidencias manifestadas en los periódicos. En febrero de 1843, José María Lafragua, a través de su periódico *El Estandarte Nacional*, aquilatava los peligros y proponía los correctores a una posible libertad de culto. El poblano, quien había integrado el constituyente fallido, juzgaba que la tolerancia impedía “espectáculos horrosos” y aseguraba la paz en el pueblo. Sin embargo, también producía algunos males porque “resfría el sentimiento religioso, y relaja los vínculos de la moral”. No obstante, agregaba: “estos peligros tienen antídoto en la buena educación”.⁶⁵ Dada la composición de la Junta, era muy poco probable que las peticiones de Lafragua tuvieran alguna repercusión efectiva. Así, el artículo era más un exhorto a la reflexión que un llamado a la praxis. Si bien, el resquemor a la tolerancia fue utilizado para legitimar la revuelta contra el constituyente de 1842, de acuerdo con Noriega Elio el sacerdocio no formó parte de la nueva coalición dirigente, integrada desde el régimen de Tacubaya tanto por la alta jerarquía castrense como por un sector de la burguesía comercial.⁶⁶ Es difícil medir el poder

⁶³ Andrews, “Sobre”, 2009, p. 114.

⁶⁴ Peña, *Dictamen*, 1839, p. 45.

⁶⁵ “Indiferencia política”, en: *El Estandarte Nacional*, 13 de febrero de 1843, p. 1.

⁶⁶ Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 118.

efectivo del episcopado en aquella situación, pero ciertamente su influjo se encontraba en declive, sobre todo en comparación con la presencia que tuvo a la caída de Gómez Farías.

Las sesiones de la Junta comenzaron con un incidente revelador. El arzobispo de México, Manuel Posadas, fue electo en principio presidente del cuerpo notabiliar, pero el segmento santanista impuso otra votación en la que fue designado el general Gabriel Valencia. El hecho constituye el signo de alguna desconfianza por parte del grupo castrense hacia el segmento eclesiástico, causando un desdoro público a la jerarquía en la figura de su máximo representante.⁶⁷ Después del incidente, la Junta presentó en enero de 1843 el proyecto constitucional llamado Bases Organizadoras de la República. La comisión redactora estuvo integrada, entre otros, por santanistas como Valencia, Manuel Baranda y José María Tornel, acompañados del arzobispo Posadas y del jurista Peña y Peña. Durante la presentación del proyecto, dicha instancia alegó que había renunciado desde el principio a cualquier “perfección quimérica”.⁶⁸ Razonó que pretendía adecuar deseos con realidades y eludir conflictos con “preocupaciones envejecidas”. Los constituyentes nombrados manifestaron sus esperanzas en que “poco a poco nuestras costumbres se irán conformando más con las instituciones” una vez que la experiencia mostrara la necesidad de los ajustes.⁶⁹ Un dejo de optimismo aparecía en los notables, quienes confiaban que paulatinamente los mexicanos se adaptarían a la forma de gobierno, vulnerando un poco el pensamiento menos reformista que sustentaba la indispensable correspondencia entre costumbre y legalidad. El documento fue aprobado en lo general sin oposición.

El proyecto omitía el concepto de *constitución* y evidenciaba un menor énfasis en el aspecto religioso en comparación con las Siete Leyes. El artículo 6 decretaba: “La nación profesa y protege la religión católica, apostólica, romana, con exclusión de cualquier otra”.⁷⁰ El texto recuperaba la salvaguarda de la fe omitida en 1835. No obstante,

evadía la expresión “no tolera” y la sustituía por la palabra “exclusión”. La permuta era más semántica que conceptual, pero esquivaba el término *intolerancia*.⁷¹ El cambio era menor y no modificaba la taxativa de liturgias heterodoxas. Sin embargo, la omisión de un concepto ya muy impugnado en periódicos y folletos muy probablemente constituya el indicio de una sensibilidad relativamente distinta. La opción era mantener la prohibición de otros cultos y, al mismo tiempo, rehuir de la carga polémica del término *intolerancia*. No obstante, el resultado era poco satisfactorio para algunos. Lafragua aducía que el artículo declaraba “la más completa intolerancia” y creía que la “exclusión” implicaba la persecución de quienes “en lo privado tengan otra creencia” por parte de la autoridad eclesiástica o de algún “fanático” cualquiera. Por último, inquiría: “¿Y es esto justo y conveniente en un país que ha abierto sus puertas a los extranjeros que dentro de su casa puedan adorar a Dios a su manera? Que no se clame impiedad y herejía; tales palabras perdieron ya su prestigio”.⁷² El poblano descreía de un cambio sustantivo en el término *exclusión*. Al igual que el constituyente disuelto, sugería la tolerancia en ámbitos particulares, salvaguarda imprescindible para el arribo de colonos. Si bien, contrario al artículo, testimoniaba el leve cambio de sensibilidad constatable tanto en su argumentario como en la redacción del texto constitucional.

El artículo fue discutido y aprobado el 11 de abril de 1843, en coincidencia con la Semana Santa. El debate duró tres horas. Dentro de un ambiente religioso, se adujo que, si bien Estado e Iglesia eran independientes, los ciudadanos eran súbditos de ambas potestades y, por tanto, el gobierno debía proteger la religión, la cual a su vez protegía a la sociedad.⁷³ De igual forma, los notables pedían terminar la lucha entre el poder espiritual y el temporal en beneficio del país. Un miembro de la Junta, cuyo nombre no se incluye en la información ofrecida por el *Diario del*

⁶⁷ Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 118.

⁶⁸ “Parte oficial”, en: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 1 de abril de 1843, p. 1.

⁶⁹ “Parte oficial”, en: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 1 de abril de 1843, p. 1.

⁷⁰ Villegas y Porrúa, *Entre*, 1997, p. 352.

⁷¹ Un caso similar acaeció dentro del constituyente de 1842. El primer proyecto de constitución contenía la expresión “no tolera” el ejercicio público de alguna otra religión. En cambio, el Voto Particular de la minoría de la comisión redactora empleaba el término “no admite”. Camacho, *Discursos*, 2017, pp. 193 y 222.

⁷² Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 135.

⁷³ “Honorable Junta Legislativa”, en: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 12 de abril de 1843, p. 3.

Gobierno, propuso retomar el artículo 1 del código en vigor relativo a la intolerancia. El proponente quería que el texto mencionara de forma tajante que la nación no toleraba cualquier otra religión. Sin embargo, reconocía que la intolerancia estaba implícita en el término *exclusión*. En respuesta, se adujo que la redacción no sólo era comprensible, sino que proporcionaba “mayor amplitud y vigor” al artículo. No obstante, también había conciencia sobre los alcances del artículo. Un notable argumentó que la exclusión impedía “el ejercicio público” de cualquiera otro culto,⁷⁴ aludiendo a la tolerancia doméstica contenida en los tres proyectos del constituyente de 1842.⁷⁵ El comentario no generó alguna respuesta. El silencio parecía aquiescencia. Por último, un integrante de la Junta comentó que, dado el giro del debate, “aunque antes estaba resuelto a hablar en contra” del artículo, “pues no estaba por la intolerancia de cultos que en él se establecía, no obstante ser católico” votaría a favor.⁷⁶

Una síntesis del argumentario justificador del artículo explicaba que el elemento religioso era el “principio conservador” más significativo para la sociedad, puesto que el país debía su civilización al catolicismo. Por tanto, “la intolerancia debía ser el conservador de la tranquilidad interior”.⁷⁷ El alegato incluía consideraciones no sólo religiosas pero también prácticas. El catolicismo era tanto verdadero como pertinente. No obstante, al parecer la “exclusión” entreabría la puerta al culto doméstico no católico. Aunque dicha interpretación sugerida por el constituyente de 1842 produjo una gran batahola en aquel año, una información indicaba que el “muy respetable prelado metropolitano”,

es decir Manuel Posadas, había expresado su conformidad con el texto mediante un corto, pero “fundado discurso”.⁷⁸

Finalmente, el artículo fue aprobado de manera aplastante: sólo hubo seis votos en contra. Aunque la sucinta información no especifica el nombre completo de los votantes, es posible identificarlos: José María Aguirre,⁷⁹ Basilio Arrillaga,⁸⁰ Miguel Garibay,⁸¹ Antonio Icaza,⁸² Juan N. Gómez de Navarrete⁸³ y Juan N. Rodríguez de San Miguel.⁸⁴ Cabe añadir que sólo dos eran sacerdotes y ninguno era militar, indicio que matiza la supuesta alianza entre generales y eclesiásticos. Así, a partir de la información periodística y la trayectoria de los notables, resulta factible aseverar que la negativa al texto implicaba no una postura favorable a la diversidad religiosa, sino una preocupación por elaborar un artículo más contundente.

La oposición al texto en beneficio de una versión más terminante coincide con la postura de una parte de la jerarquía católica. El cabildo y el obispo de Guadalajara publicaron un documento con observaciones a las Bases Orgánicas. Conscientes de los planteos propicios a una tolerancia protegida por la libertad de opinión, pedían establecer la limitante de los temas religiones para el ejercicio de dicha libertad.⁸⁵ Asimismo, explicaban que la redacción del artículo sería apropiada en aquellas naciones donde el gobierno era católico, pero no contrario a la tolerancia, siendo la expresión quizás una sugerencia envenenada. Por tal motivo, ponderaban que el texto no llenaba las expectativas del “pueblo mexicano” y además le exponía a la futura introducción de la

⁷⁴ “Honorable Junta Legislativa”, en: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 12 de abril de 1843, p. 3.

⁷⁵ La aclaración no parecía estar fuera de sitio. Un sermón pronunciado a finales de 1842 en el poblado de Cosala, Sonora, insistía de manera reiterada en el indispensable culto exterior y público propio de la fe católica. Gómez, *Sermón*, 1843.

⁷⁶ La revisión del volumen de Noriega arroja como posible notable a Andrés Quintana Roo, el único de los integrantes de la Junta que, hasta donde se ha podido investigar, se había manifestado a favor de la tolerancia religiosa. Como presidente del Congreso al comienzo de la legislatura reformista de 1833, aunque no mencionaba la tolerancia, sí defendía una serie de reformas para la nación. Santillán, “Tolerancia”, 2024. De evidente convicción federalista “sostuvo la lucha anticlerical y reformadora”. Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 222.

⁷⁷ “Honorable Junta Legislativa”, en: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 12 de abril de 1843, p. 3.

⁷⁸ *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, “Interior. Remitidos”, 20 de abril de 1843, p. 3. No se ha localizado dicha intervención.

⁷⁹ Abogado y rector del Colegio de San Pedro. Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 212.

⁸⁰ Sacerdote y abogado, defensor de los bienes eclesiásticos y contrario a la tolerancia.

⁸¹ Desarrolló diversas labores gubernamentales y fue miembro de la Cámara de Representantes en 1843. Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 215.

⁸² Cosechero de pulque, fue miembro de la Diputación Provincial de México en 1823 y, posteriormente, senador. Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 217.

⁸³ Abogado y presidente de la Suprema Corte de Justicia en 1842. Noriega, *Constituyente*, 1986, p. 220.

⁸⁴ Connotado jurista, defensor de los bienes eclesiásticos y adversario de la tolerancia en 1842.

⁸⁵ *Observaciones*, 1843, pp. 4-5.

pluralidad religiosa porque, además, el artículo no era declarado irreformable. Por último, lamentaba que los extranjeros, tenidos por heterodoxos, que compraran bienes raíces recibieran una “carta de naturaleza”. De tal forma, señalaban, los forasteros pretenderían muy pronto la construcción de templos y el ejercicio de sus cultos.⁸⁶ Las observaciones jaliscienses contrastaban con la aquiescencia del arzobispo de México. Un estudio detenido de la pluralidad intracatólica puede confirmar la presencia de sensibilidades divergentes ante algunos desafíos decimonónicos.

La diócesis tapatía no fue la única en objetar algunos elementos religiosos del proyecto unitario. Un ocurso del cabildo eclesiástico de Durango apoyado por el obispo José Antonio de Zubiría impugnó con tono firme, pero no violento, algunos artículos en torno a la definición de la intolerancia y del papel del episcopado. El texto censuraba el artículo 10 del proyecto legislativo⁸⁷ que garantizaba la libertad para imprimir y circular opiniones “sin necesidad de previa calificación o censura”.⁸⁸ El cabildo extrañaba la protección de la fe católica ante los “excesos de la prensa”. Asimismo, criticó el artículo sobre intolerancia y desautorizó el uso del término *exclusión*. Los preceptos sobre libertad de opinión y exclusividad católica, entre otros, conducían, a juicio de la diócesis norteña, a la tolerancia religiosa.⁸⁹ De igual manera, el cabildo se quejaba de las “ligeras” discusiones acaecidas en la Junta, y añadía que el pleno casi no modificaba los contenidos del proyecto. No obstante, el ocurso informaba al final y con orgullo que el presidente Santa Anna, enterado de las objeciones, había respondido “satisfactoriamente” a sus planteamientos.

Sin embargo, la versión del cabildo era un tanto optimista. Por un lado, ciertamente la Junta restringió la libertad de opiniones y dispuso que los “escritos que versen sobre dogma religioso o Sagradas Escrituras, se sujetarían a las disposiciones de las leyes vigentes”.⁹⁰ Por el otro, el artículo

sobre intolerancia fue aprobado en sus términos originales. Por tanto, no existía una concordancia plena, como se podría suponer, entre los notables elegidos por el gobierno santanista y las objeciones efectuadas por algunas diócesis, como las de Durango y Guadalajara. Había diálogos constantes y deferencias recíprocas, pero no intransigencia de la jurisdicción eclesiástica ni sumisión por parte de la autoridad pública.

En general, los medios editoriales no secundaron las observaciones eclesiásticas. El hecho muestra que la presunta “irreligiosidad” del congreso de 1842 había sido ante todo una enunciación retórica. Así, muy probablemente se estaba forjando de manera silente un discreto matiz sobre la intolerancia dentro de una mudanza histórica más extensa.⁹¹ No obstante, la formulación eclesial identificaba con nitidez los matices constatables en la flamante constitución. La junta moduló la rotundidad intolerante y suprimió la obligatoriedad católica. Además, destacan al menos tres puntos. El primero: la ubicación del artículo dentro de la constitución. Mientras las Siete Leyes colocaron la declaración de intolerancia en el artículo 1 relativo a los fundamentos de la nación, las Bases Orgánicas la incluyeron en el artículo 6 del Título I sobre la nación, el territorio, así como la “forma de gobierno y (la) religión”. El segundo: la sustitución de “intolerancia” por “exclusión”. Por último, el artículo 202 no declaraba la irreformabilidad de algún contenido. Además, diversas disposiciones mitigaban la participación de los eclesiásticos en la política y, de acuerdo con Costeloe, los notables resistieron las presiones de los militares.⁹² Evidentemente nada reformadoras, las Bases Orgánicas tampoco eran inmovilistas.

Al final, las Bases no adoptaron, al igual que las Siete Leyes, el nombre de constitución. Tal característica no ha sido muy analizada. Sin embargo, la ausencia de dicho término correspondía a una evidente desconfianza hacia los procesos constitucionales, usualmente relacionados con dinámicas rupturistas y sucesos electorales. No sobra recordar que los dos textos fueron elaborados, precisamente, por cuerpos no electos *ex profeso*

⁸⁶ *Observaciones*, 1843, p. 15.

⁸⁷ *Ocurso*, 1843, p. 4.

⁸⁸ “Interior. H. Junta Legislativa”, en: *El Cosmopolita*, 22 de abril de 1843, p. 1.

⁸⁹ *Ocurso*, 1843, pp. 4 y 8.

⁹⁰ “Interior. H. Junta Legislativa”, en: *El Cosmopolita*, 22 de abril de 1843, p. 4.

⁹¹ Connaughton, “Religión”, 2009; Connaughton, “Modernización”, 2010; Connaughton, “Escollos”, 2012.

⁹² Mayagoitia, “Apuntes”, 2003, pp. 178-180 y 186.

para tal tarea. Así, resulta destacable que, a partir de la publicación de un texto llamado “Constitución política”, dado a conocer en vísperas del comienzo de la discusión del proyecto, un editorial sin firma del diario oficial reflexionaba de manera crítica en torno al concepto de *constitución*. Un párrafo conclusivo asentaba: “la tendencia constitucional de nuestra época” “no es peligrosa en sí misma, pero que llegaría a serlo, si se intentase una imprudente resistencia contra lo que, en su origen natural, nada tiene que no sea racional y justo”.⁹³ El comentario era todo un posicionamiento político, e incluso una advertencia disuasoria ante la inminente discusión del proyecto. Sólo unos meses antes, el Ejecutivo federal había disuelto un constituyente elegido y acusado de tendencias “exageradas” y “demagógicas”. Más allá de posibles “desviaciones” y del aviso a navegantes, resulta patente el recelo hacia el constitucionalismo, generalmente vinculado a la filosofía liberal.⁹⁴ Por último, a partir de los elementos anteriores queda perfilado un horizonte contrastante. Si bien, la elusión del concepto de *intolerancia* parece apuntar al desuso de un término ya muy impugnado desde posturas liberales, la omisión de la palabra *constitución* tanto en las Siete Leyes como en las Bases Orgánicas constituye un indicio de las posturas conservadoras estudiadas para la década de 1840 por Pani y Noriega.⁹⁵

La recepción de la carta magna fue diversa. Las celebraciones en la capital fueron replicadas al interior de la república. Aunque no hubo lamentos por la exclusión de otros cultos, algunos políticos como el jalisciense Anastasio Cañedo siguieron abogando por reconocer amplias garantías a los inmigrantes e implementar el libre comercio,⁹⁶ puntos no muy distantes de los argumentos favorables a la diversidad religiosa. Entre las reacciones a la nueva constitución sobresale la actitud de *El Siglo XIX*. Un editorial sin firma del periódico, habitualmente tenido como expresión de los moderados, aseguraba que era imprescindible proveer de una oportunidad a la nueva legislación, a la cual elogiaba en términos generales con alguna

reserva específica. Agregaba que sólo a partir de la “sabiduría, prudencia, (y) moderación”, se podría conseguir la felicidad de la república. El ejercicio de los valores resultaba primordial, porque juzgaba que todo había variado en política, incluso “las virtudes y las pasiones”. Ante los cambios vividos, era prudente sacrificar algunos sueños en favor de la estabilidad de la nación.⁹⁷ El mejoramiento del hombre resultaba secundario con relación al aseguramiento del orden. La expresión, moderada en torno a la constitución de 1843, coincidía con la postura visible de dicho entorno durante 1835 al apoyar, aunque con alguna reserva, el tránsito al centralismo. Finalmente, mediante un proceso paulatino y piloteado por el moderado José Joaquín de Herrera, el texto de 1843 fue sustituido en 1847 por la constitución de 1824, cuya Acta de Reformas suprimía, al igual que las Siete Leyes y las Bases Orgánicas, la irreformabilidad del artículo 3 federal consagrante de la intolerancia.

CONCLUSIONES

Las Siete Leyes y las Bases Orgánicas han sido los códigos constitucionales de menor duración en la historia mexicana. Las primeras fueron concluidas a finales de 1837 y derogadas a mediados de 1843; las segundas comenzaron a regir en dicho año y fueron reemplazadas por la constitución de 1824 con el Acta de Reformas de 1847. Tales características temporales no equivalen a condenaciones históricas. Junto al fallido constituyente de 1842, forman parte de la historia constitucional de la nación mexicana más allá del federalismo vencedor y del centralismo derrotado. Como lo sugiere el análisis de la tolerancia, son parte de un devenir de matices y negaciones dialogantes dentro del conflictivo horizonte del México decimonónico.

El constitucionalismo centralista ofrece no un panorama homogéneo, sino un horizonte de variaciones contrastantes dentro de la dinámica compartida con el mandato federal de 1824 favorable a la intolerancia religiosa. Las Siete Leyes, si bien suprimen la eternidad y protección del catolicismo, lo instituyen como confesión obligatoria del mexicano, hecho único en la historia

⁹³ “México, abril 7 de 1843”, en: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 7 de abril de 1843, p. 3.

⁹⁴ Mijangos, “Primer”, 2003, p. 220.

⁹⁵ Noriega y Pani, “Propuestas”, 2009.

⁹⁶ Cañedo, *Discurso*, 1843.

⁹⁷ “Constitución”, en: *El Siglo XIX*, 13 de junio de 1843, p. 4.

nacional. Por su parte, las Bases Orgánicas eluden el término *intolerancia* al tiempo que suprimen la imprescindible confesión de fe católica. Pero ambas eliminan la irreformabilidad de sus respectivos preceptos sobre religión, prohibición sí incluida en el artículo 171 del código federal de 1824. Así, en términos constitucionales, el centralismo no es la manifestación de un supuesto “fanatismo”, así como el federalismo en sus expresiones políticas no incluye una ponderación necesariamente favorable a la tolerancia. Más bien, las constituciones, por encima de sus modalidades administrativas, interactúan entre sí a partir de coaliciones estratégicas y horizontes tornadizos, expectativas contrastantes y esperanzas recurrentes. Las tres cartas instituyen la intolerancia, hecho nada sorprendente dentro de la tendencia marcada por la constitución de Cádiz (1812), referente primordial de esta temática en detrimento de la supuesta admiración acrítica frente al constitucionalismo norteamericano. Las tres la decretan de forma distinta, con diferencias reveladoras y matices relevantes. Sin omitir las variaciones de 1835, las Bases de 1843 simbolizan un leve distanciamiento del constitucionalismo nacional en materia religiosa respecto del código gaditano. Así, no existían imperativos teóricos de uno u otro signo dentro de las elucidaciones jurídicas y los planteamientos políticos. Las mudanzas son expresiones de un soterrado devenir nada lineal dentro de un ecosistema de hechos y creencias, imaginarios y coyunturas, renunciadas y adaptaciones.

No obstante, sí existen algunos indicios de asociaciones muy diversas tanto entre centralismo e intolerancia como entre federalismo y tolerancia. La revisión de la base de datos de los planes y pronunciamientos de la Universidad de St. Andrews bajo el auspicio de Fowler ofrece un panorama relativamente nítido.⁹⁸ Por lo menos durante el periodo estudiado ningún documento legitimador del centralismo incluye la propuesta de la tolerancia. Más complejo es el horizonte dentro de las expresiones federalistas. Una gran parte mostraban apoyo a la exclusividad católica, aunque algunos exploraban otros derroteros. Los casos

arriba reseñados son ejemplos, si no concluyentes, sí iluminadores. Los textos de Anaya, Rejón y Gómez Farías presentaban divergencias entre sí, pero los tres ofrecían llamativos matices. De la libertad religiosa a la omisión política transitaban a un terreno movedido dentro de un contexto cambiante y de coaliciones divergentes.

A su vez, los segmentos centralistas eran partidarios de la intolerancia, pero asumían presupuestos liberales como la representación popular y la soberanía nacional, la división de poderes y el fundamento constitucional. Así, existía un liberalismo unitario y adverso a la pluralidad religiosa, aunque no simpatizante de un poder absoluto ni de un retorno al gobierno virreinal. Acaso este liberalismo no era muy distante de un liberalismo católico, el cual “llegó a tener un peso creciente pero jamás tuvo un anclaje tan firme como la antigua alianza entre el trono y el altar”.⁹⁹ De acuerdo con Pani y Noriega, muchos de los unitarios devendrían hacia finales de la década de 1840 en conservadores.¹⁰⁰ Congregados en torno a *El Universal* de Lucas Alamán, renegarían de los supuestos liberales practicados durante lustros anteriores y descritos en líneas precedentes. Es cierto que mantendrían su rechazo a la pluralidad de cultos. No obstante, quedan por conocer las especificidades de sus formulaciones sobre la intolerancia dentro de un contexto muy distinto y, sobre todo, a raíz de los cambios conceptuales antes indicados. Pero sería difícil imaginar a los conservadores de *El Universal* y posteriores admitir la difuminación verbal de la intolerancia en los códigos constitucionales, de los cuales precisamente desconfiarían, a favor de una cláusula semejante en términos prácticos, pero menos conflictiva en términos teóricos como la “exclusión” de 1843.

Ciertamente, los unitarios se avenían sin excepciones a la exclusividad católica manifestada como intolerancia o exclusión. De hecho, la mayor expresividad coincide tanto con el proceso constitucional iniciado en 1835 como con la censura contra la tolerancia en ámbitos particulares propuesta por el constituyente de 1842. A su vez, no todos los federalistas eran tolerantes, aunque los pocos tolerantes detectados sí se enuncian como

⁹⁸ “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010.

⁹⁹ Connaughton, “Modernización”, 2010, p. 249.

¹⁰⁰ Noriega y Pani, “Propuestas”, 2009.

federalistas convencidos. Resulta conveniente recordar que para Andrews no todo el federalismo es intrínsecamente liberal,¹⁰¹ así como el centralismo no es necesariamente antiliberal y tampoco constituye el inevitable precedente histórico del zaherido conservadurismo mexicano. Por un lado, los centralistas de 1835 no conceptuaban la unanimidad católica en los mismos términos ni con los mismos alcances que los unitarios de 1843. Por el otro, los federalistas no armonizaban entre sí en cuanto a las modalidades para la aceptación de la diversidad religiosa. Gómez Farías omitía referirse a la intolerancia como principio básico de su movimiento insurreccional, mientras Rejón anunciaba la más amplia libertad religiosa para la península yucateca. Si bien, algunos federalistas pretendían la tolerancia por diferentes caminos, eran una minoría y no necesariamente concordaban entre ellos.

A partir de la óptica territorial, es advertible algún entrelazamiento entre federalismo y tolerancia. Los textos de los autores ya citados, provenientes del lejano Yucatán de Rejón y del Tabasco distante de Anaya, tenían paralelismos con los planteamientos de otra región apartada del centro mexicano: la Alta California. El caso de Anaya tenía una pretensión de alcance nacional. El de Rejón y la Alta California, aunque con discrepancias entre sí, eran nítidas expresiones regionales de la vinculación entre la tolerancia entendida como facilitadora de civilización, y el federalismo conceptuado como posibilidad práctica para el reconocimiento de los imperativos locales. Así, a partir de la documentación no se aprecia una asociación consubstancial entre federalismo y tolerancia, pero sí una cierta articulación política.

A nivel teórico, en la postulación de la tolerancia resulta advertible un eco de la defensa de las libertades regionales dentro del régimen unitario a partir de la tradición pactista de Antiguo Régimen, que en conjunción con la teoría liberal había definido en 1824 a los estados como libres y soberanos.¹⁰² De tal forma, la enunciación de un postulado típicamente liberal como la tolerancia era legitimada desde un cierto influjo de la tradición pactista preliberal. De igual forma, a nivel político

la postulación diversa de la tolerancia en los documentos federalistas permite entrever un cierto cambio dentro de dicha corriente política. Por convicción íntima o estrategia práctica, los autores de la constitución de 1824 protegieron a la Iglesia y declararon la intolerancia, elementos en los cuales Andrews ha identificado ideas conservadoras.¹⁰³ En contraste, durante el régimen central los enunciados federales, sin asumir por completo la tolerancia, sí presentan una cierta transformación respecto a las ideas puntales del código de 1824. Acaso las observaciones de Marcello Carmagani en torno al desarrollo de un liberalismo más definido hacia finales de la década de 1830 e inicios de la de 1840 contribuya a la comprensión de dicha mudanza.

Por su parte, los liberales en su expresión moderada se habían separado del reformismo de Gómez Farías (1833-1834). Sensibles a los cambios, preferían mudanzas no tan rotundas ni tan continuas. Prudentes y espaciadas, no facilitarían la articulación, como sugeriría Mariano Otero en su *Ensayo* de 1842, entre los contradictores y los afectados por las reformas, generando una reacción radical a transformaciones profundas y presurosas. El gabinete al retorno de Santa Anna a la presidencia estaba conformado, en buena medida, por figuras moderadas, susceptibles a ofrecer una oportunidad a un régimen más centralizado y estabilizador. No obstante, existen ingredientes de ambivalencia, no infrecuente en dichos personajes. Por un lado, se habían distanciado del reformismo de 1833-1834, el cual proponía múltiples transformaciones, pero mantenía su apego a la exclusividad católica. Por el otro, durante la década de 1830, mediante *El Cosmopolita*, propusieron la admisión legal de la tolerancia de cultos palpable ya en los hechos, de acuerdo con sus ópticas. Asimismo, en el constituyente de 1842 impulsarían una tolerancia circunscrita a los perímetros particulares. Así, resulta una situación un tanto paradójica. Los moderados se apartaron del reformismo federalista por juzgarlo radical, pero se acercaron durante la época unitaria a banderas no empuñadas por Gómez Farías y muy controvertidas en la opinión pública como la tolerancia religiosa. De igual manera, admitieron en 1835 la transición

¹⁰¹ Andrews, "Sobre", 2009.

¹⁰² Andrews, "Sobre", 2009, pp. 98-100.

¹⁰³ Andrews, "Sobre", 2009.

al centralismo y aceptaron las Bases Orgánicas de 1843, aunque conducirían el retorno al federalismo consumado en 1847.

Cabe precisar que los adversarios de la intolerancia dentro de la óptica federalista no fueron tanto los “puros” cercanos a Gómez Farías, salvo Rejón y su particular horizonte yucateco, como los “moderados”. Lafragua la combatía y Gómez Pedraza demandaba una tolerancia oficial tanto pública como particular dentro de un nuevo código político. Al respecto, Fowler ha identificado la configuración del grupo moderado hacia finales de la década de 1830,¹⁰⁴ hecho factible, ya que para 1838 textos de *El Cosmopolita* se asumían como liberales y moderados. Por cierto, no deja de ser llamativo que la conformación más definida de dicho segmento, de tendencias federalistas y en ocasiones reformadoras, haya sucedido durante el periodo centralista y frente a las revueltas de figuras próximas al entorno de Gómez Farías. Precisamente porque las definiciones se hacen más nítidas frente a las adversidades, resulta pertinente estudiar las posturas federalistas dentro del contexto unitario. Así como dichas tendencias no son unívocas, las formulaciones para el establecimiento de la tolerancia son igualmente discrepantes entre sí, indicador a su vez de la pluralidad inherente a los distintos espectros ideológicos.

En consecuencia, los unitarios no eran unos fanáticos irredentos, ni los federales unos progresistas colosales. La victoria conclusiva del federalismo con la constitución de 1857 y el triunfo definitivo de la libertad de culto con las leyes de reforma no justifican el olvido de los proyectos centralistas articulados por la búsqueda de una cohesión política vertebrada, a su vez, por la fe católica. Al respecto, cabe subrayar que las fricciones entre la jerarquía eclesiástica y un gobierno nacional reafirmante de su autoridad civil persistieron de manera pública y notoria durante el periodo estudiado.¹⁰⁵ Así como no había total sintonía entre sacerdotes y centralistas, también existían disonancias al interior del episcopado nacional. La diferencia de posturas entre el arzobispo de México y los episcopados de Durango y Guadalajara en 1843 apuntan a movimientos

poco advertibles y casi tectónicos en las sensibilidades públicas hacia algunas temáticas conflictivas. La consulta de los acervos de los cabildos catedrales involucrados confirmaría o matizaría tal indicio. De cualquiera manera, la teórica armonía de base religiosa fue insuficiente para lograr el asentamiento del régimen central, desafiado desde el exterior por el expansionismo norteamericano y resistido por las élites locales defensoras de su autonomía fiscal y señorío castrense.

No obstante, su olvido histórico, las constituciones unitarias ofrecen campos significativos para el análisis en múltiples materias. El Supremo Poder Conservador ha generado relevantes estudios dentro de la temática de las Siete Leyes, al igual que la definición de los derechos del mexicano. Sin embargo, las Bases Orgánicas han carecido de un foco de atención similar. Entre la repulsa del código de 1835-1837 y el desaire hacia el texto de 1843, existe un ignoto sendero conducente a un vasto territorio para la exploración de articulaciones políticas y compromisos ideológicos, mutaciones conceptuales y experimentaciones discursivas. Así, la libertad de culto posee cierta vinculación con las formas de gobierno, problemática muy socorrida, aunque aún no agotada.

En suma, los análisis sobre la intolerancia contribuyen a delinear los perfiles tanto de los centralismos como de los federalismos mexicanos. La diversidad de posibilidades para oficializarla, o en su caso diluirla, resulta bastante notoria tanto en la esfera unitaria como en el espectro federal. A pesar de los contrastes evidentes, dicha problemática resulta constatable en la definición de los sistemas políticos. Si bien, el centralismo sólo reaparecería en un contexto muy distinto, sin un amplio control territorial y sobre todo sin una definición oficial, hasta 1858, a raíz de la guerra de tres años, la experiencia unitaria y su enfoque sobre la exclusividad católica ofrecen algunas pistas sobre las variadas adaptaciones conceptuales de los distintos espectros ideológicos. A veces laberíntica, pero nunca teleológica, la tolerancia presenta, durante el periodo estudiado, reafirmaciones matizadas y matices ignorados.

¹⁰⁴ Fowler, “Pensamiento”, 1999.

¹⁰⁵ Connaughton, “Iglesia”, 2021.

FUENTES

Hemerográficas

- El Cosmopolita*, Ciudad de México, 1836-1843.
El Diario de los Niños, Ciudad de México, 1839-1840.
El Diorama, Ciudad de México, 1837.
Diario del Gobierno de la República Mexicana, Ciudad de México, 1841-1843.
El Estandarte Nacional, Ciudad de México, 1843.
La Hesperia, Ciudad de México, 1840-1841.
El Independiente, Ciudad de México, 1837.
El Mosquito Mexicano, Ciudad de México, 1834-1839.
El Siglo XIX, Ciudad de México, 1841-1843.
El Amigo de la Religión, Puebla, 1839.

Bibliográficas

- Andrews, Catherine, “Discusiones en torno de la reforma de la Constitución Federal de 1824 durante el primer gobierno de Anastasio Bustamante (1830-1832)”, en: *Historia Mexicana*, vol. 56, núm. 1, 2006, pp. 71-116, versión digital en: <<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1647>>.
- _____, “El legado de las Siete Leyes: una reevaluación de las aportaciones del constitucionalismo centralista a la historia constitucional mexicana”, en: *Historia mexicana*, vol. 68, núm. 4, 2019, pp. 1539-1591.
- _____, “Los primeros proyectos constitucionales en México y su influencia británica (1821-1836)”, en: *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 27, núm. 1, febrero 2011, pp. 5-43.
- _____, “Sobre conservadurismo e ideas conservadoras en la primera república federal (1824-1835)”, en: Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, vol. 1, México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 86-135.
- Camacho, César, *Discursos, planes, proclamas, decretos, leyes, actas y otros documentos en torno al acta constitutiva y de reformas de 1847*, t. II, México: Cámara de Diputados, 2017.
- Cañedo, Anastasio, *Discurso cívico que pronunció en esta capital...*, Guadalajara: Oficina de Manuel Brambila, 1843.
- Connaughton, Brian, “Religión, conservadurismo y liberalismo. La economía política de la fe, 1821-1857”, en: Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 324-362.
- _____, “Modernización, religión e Iglesia en México (1810-1910): vida de rasgaduras y reconstrucciones”, en: Erika Pani (coord.), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 238-275.
- _____, “Escollos republicanos: Iglesia y federalismo en la primera República Mexicana”, en: Josefina Vázquez y José Antonio Serrano Ortega (coords.), *Práctica y fracaso del primer federalismo mexicano (1824-1835)*, México: El Colegio de México, 2012, pp. 163-197.
- _____, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2016.
- _____, “La Iglesia en la época centralista”, en: Josefina Vázquez y Vera, *Los centralismos mexicanos. 1835-1846*, México: El Colegio de México / El Colegio de Michoacán, 2021, pp. 105-135.
- Congreso General, *Manifiesto*, México: Impreso por José María Fernández de Lara, 1836.
- Constitución de 1824*, versión digital en: <<https://bit.ly/4ecGdqU>>.
- Costeloe, Michael P., *La República central en México, 1835-1846: hombres de bien en la época de Santa Anna*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Fowler, William, “El pensamiento político de los moderados, 1838-1850: el proyecto de Mariano Otero”, en: Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (eds.), *Construcción de la legitimidad política en México*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1999, pp. 275-300.

- Gómez, Francisco, *Sermón que con motivo de la dedicación solmene, hecha el 5 de diciembre de 1842, de la iglesia parroquial del real de Cosala...*, México: Imprenta de José M. Lara, 1843.
- Mayagoitia, Alejandro, “Apuntes sobre las Bases Orgánicas”, en: Patricia Galeana (coord.), *México y sus constituciones*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 170-196.
- Mijangos y González, Pablo, “El primer constitucionalismo conservador: las Siete Leyes de 1836”, en: *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. xv, 2003, pp. 217-292.
- Moreno, Daniel, *El pensamiento jurídico mexicano*, México: Porrúa, 1966.
- Noriega, Alfonso, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, 2 t., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Noriega Elio, Cecilia, *El constituyente de 1842*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Noriega Elio, Cecilia y Erika Pani, “Propuestas conservadoras en la década de 1840”, en: Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, vol. 1, México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, pp. 175-213.
- Noriega Elio, Cecilia y Alicia Salmerón, “Introducción”, en: Cecilia Noriega y Alicia Salmerón, *México: un siglo de historia constitucional (1808-1917)*, México: Instituto Mora / Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2009, pp. xv-xl.
- Observaciones que sobre el proyecto de Bases Orgánicas hacen a la H. Junta Legislativa el obispo y abildo de Guadalajara*, México: Imprenta del Gobierno, 1843.
- Ocurso del prelado y cabildo Eclesiástico de Durango al Supremo Gobierno...*, Victoria de Durango: Imprenta del Gobierno, 1843.
- O muertos o federados quieren ser los arrancados. O sea impugnación al folleto titulado pocos quieren centralismos y los más federalismos*, Guadalajara: Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1835.
- Peña y Peña, Manuel de la, *Dictamen del Supremo Poder Conservador sobre reformas constitucionales*, México: Imprenta del Gobierno, 1839.
- Rabadán Figueroa, Macrina, *Propios y extraños: la presencia de los extranjeros en la vida de la Ciudad de México, 1821-1860*, Tesis de Doctorado en Historia, México: El Colegio de México, 2000.
- Rabasa, Emilio, *La constitución y la dictadura*, México: Cámara de Diputados, 1999.
- Santillán, Gustavo, “La moral civil en el congreso constituyente de 1842. Cambio político y exploración ética”, en: *Historia Mexicana*, vol. 73, núm. 4 (292), abril-junio, 2024, pp. 1585-1616, versión digital en: <<https://bit.ly/4e7fuMA>>.
- _____, “Tolerancia religiosa en México entre 1833 y 1834: alcance y diversidad del proyecto reformista”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 67, 2024, pp. 163-192, versión digital en: <<https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2024.67.77880>>.
- Serrano Ortega, José Antonio, *Jerarquía territorial y transición política: Guanajuato, 1790-1836*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001.
- Sordo Cedeño, Reynaldo, *El congreso en la primera república centralista*, México: El Colegio de México, 1993.
- Sordo Cedeño, Reynaldo, “El pensamiento conservador del Partido Centralista en los años treinta del siglo XIX mexicano”, en: William Fowler y Humberto Morales Moreno (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- Stauffer, Brian, “‘Where the Cult is in the Hands of the People’: Enlightened Catholicism and Colonization on the Texas Frontier”, en: *Southwestern Historical Quarterly*, vol. 124, núm. 3, 2021, pp. 243-269, versión digital en: <<https://doi.org/10.1353/swh.2021.0001>>.
- Trejo, Evelia, “La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 11, núm. 11, 1988, pp. 149-181, versión digital en: <<https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.1988.011.68947>>.
- _____, “Consideraciones sobre el factor religioso en la pérdida del territorio de Texas, 1821-1835”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, vol.

13, núm. 13, 1990, pp. 47-60, versión digital en: <<https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.1990.013.68867>> .

Un jalapeño, *Cartilla del liberal cristiano en la República Mexicana o sea noticia importante sobre las pretensiones de los mexicanos liberales y de los serviles*, Jalapa: Carlos M. Terán, 1836.

Vázquez Mantecón, María del Carmen, “Las Bases Orgánicas y la danza de los caudillos en los cuarenta”, en: Patricia Galeana (coord.), *México y sus constituciones*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 132-150.

Vázquez y Vera, Josefina Zoraida (coord.), *Los centralismos mexicanos, 1835-1846*, México: El Colegio de México, 2021.

Villegas Moreno, Gloria y Miguel Ángel Porrúa, *Entre el paradigma político y la realidad*, vol. I, t. II, México: Cámara de Diputados, 1997.

Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Ynsfrán, Pablo Max, *Catálogo de los manuscritos del Archivo de Don Valentín Gómez Farías*, México: Jus, 1968.

Electrónicas

Acta de la ciudad de Mérida, 25 de junio de 1835, versión electrónica del Proyecto “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/4db0I63>>.

Acta del pronunciamiento de la ciudad de Campeche, 22 de junio de 1835, versión electrónica del Proyecto “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/3ZvE05E>>.

El comandante general del departamento de Durango a sus habitantes, 22 de abril de 1837, versión digital en: <<https://bit.ly/3zmsVcq>>.

Exposición y plan de la ciudad de Toluca, 29 de mayo de 1835, versión electrónica del Proyecto “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/47tArPj>>.

Plan federalista de Juan Pablo Anaya, 13 de diciembre de 1839, versión electrónica del Proyecto “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/3Zu2hJ1>>.

Plan federalista proclamado por Valentín Gómez Farías y José Urrea, 19 de julio de 1840: versión electrónica del Proyecto “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/3MPvabf>>.

Plan de varios vecinos de la ciudad de México, 12 de junio de 1835, versión electrónica del Proyecto “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/47x9tWY>>.

Pronunciamiento de la Villa de Orizaba, 19 de mayo de 1835, versión electrónica del Proyecto “The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/3XunBvx>>.

“The Pronunciamiento in Independent Mexico 1821-1876”, Arts and Humanities Research Council, University of St Andrews, 2007-2010, versión digital en: <<https://bit.ly/4gAYcsH>>.