

La polémica del siglo XIX

ENRIQUE KRAUZE



EN 1851, MELCHOR Ocampo sostuvo una de las polémicas más memorables del siglo XIX en México. Parece condenado a ignorar la identidad de los personajes importantes en su vida, porque su contrincante en este caso fue "un cura" de Maravatio, la risueña población cercana a su hacienda. El anónimo cura pudo haber sido un grupo secreto de sacerdotes o, lo que es más probable, el mismísimo obispo de Morelia, Clemente de Jesús Munguía: coetáneo y discípulo de Ocampo en el Seminario Tridentino. Munguía, que en sus primeros años había sido un sacerdote de ideas abiertas, se volvió un hombre de una cultura teológica tan vasta como su celo en imponerla. Tenía, además, una extraña particularidad: compartía con Ocampo el mismo oscuro origen. La polémica entre ambos expósitos —el hijo de la naturaleza y el de la Iglesia— se extendió de marzo a noviembre de ese año y tuvo repercusiones nacionales. De la amplitud, profundidad y tensión del hecho no había precedentes en la historia mexicana. El texto que provocó la airada respuesta del "cura" fue una "representación" de Ocampo al Congreso del Estado de Michoacán en la que pedía la "reforma" del arancel de obveniones parroquiales e incluía un proyecto de ley en ese sentido. Se trataba, en esencia, de modificar y disminuir el pago que las clases pobres debían dar a los sacerdotes para obtener de ellos los sacramentos y servicios habituales de culto. El "cura" impugnó la representación, lo que le valió tres réplicas seguidas de Ocampo que, creyéndose desairado, en cada una exigía con nuevos argumentos una respuesta expedita. Lejos de retraerse, el "cura" se tomó su tiempo, arguyó enfermedad y más tarde escribió una segunda impugnación, larga, metódica y particularmente bien escrita. Ocampo contestó a su vez, con no menos altura, y recibió una tercera respuesta. Por fin, el mismo cerró la polémica con una quinta intervención.

Desde hacía años venía madurando sus ideas sobre "los peajes espirituales que esquilman al rebaño sin progreso alguno", y quizá un incidente lo movió a actuar. Un trabajador de su hacienda, apellidado Campos, había pedido a un cura que sepultase sin cobrar el cadáver de uno de sus hijos. El cura se había negado a darle sepultura arguyendo que "de eso vivía". El pobre hombre preguntó: "¿Qué hago con mi muerto, señor?", a lo que el cura respondió: "Sálalo y cómetelo".

La argumentación de Ocampo rebasaba con mucho el

motivo concreto de su representación. Tocaba todos los puntos sensibles de la relación entre la Iglesia y el Estado. De entrada, proponía implícitamente la necesidad de la libertad de conciencia y de cultos, el "derecho natural de todo hombre de adorar a Dios según las intuiciones de su conciencia". No sólo en Kant fincaba su tesis, también en su propia experiencia. Los viajes le habían impreso un sentido natural de tolerancia, le habían mostrado que el mundo era más amplio y variado que la Hacienda de Pateo y los alrededores de Maravatio:

¿qué debo hacer, cuando veo que se danza y grita en la Iglesia; qué, cuando vea a algún protestante encerrarse con su familia para leer la Biblia; qué, cuando si vuelvo a Roma, y me veo en la necesidad de entrar en una de sus sinagogas, vea que el Rabino abre el *Sanctum Sanctorum* o bien cuando en los templos católicos vea a los armenios o coptos celebrar conforme a sus ritos, qué cuando vea algún musulmán devoto hacer sus abluciones?

"¿Qué hacer —preguntaba Ocampo, ya con cierta respetuosa, velada, ironía— con esa desgraciada parte de la humanidad a la que Dios no concede aún el beneficio de su Divina Majestad?" Su respuesta personal era sencilla y no implicaba una desviación de la doctrina cristiana. Estaba en la Epístola de San Pablo a los Corintios: "Sed tales que no ofendáis ni a los judíos, ni a los gentiles, ni a la Iglesia de Dios". Es decir, la más amplia aceptación del otro, de lo otro: la tolerancia.

"¡Alto aquí, señor Ocampo, gritaba el 'cura' al escuchar la palabra 'intuición'. La única forma de adorar a Dios, en lo externo y lo interno, es la que prescribía la Iglesia. La confianza en las 'intuiciones' formaba el 'semillero inagotable' de todas las herejías: 'Lutero miró con pasión desenfadada sus propias intuiciones. ¡Oh, qué malignas quedaron sus intuiciones...! El más sabio, el más feliz, el más dichoso entre los mortales es aquel que vacía de su corazón las heces de sus propias intuiciones...' Las 'pestilentes doctrinas' que 'emanaban' de las paradojas de Ocampo no podían tener sino un objetivo y el 'cura' temblaba al musitarlo:

Vea Michoacán hasta donde vamos a rematar sin pensarlo el señor Ocampo: a la libertad de cultos, a la libertad de conciencia. Dos programas tan impíos como funestos que actualmente sirven al socialismo de Europa y que si por un castigo de Dios llegaran a cundir entre nosotros, es seguro que la devastación universal sería nuestro paradero.

• Fragmento del libro *Siglo de Caudillos* que obtuvo el Premio Comillas 1993 de Biografía que otorga Tusquets Editores, de reciente aparición.

En vez de Kant —condenado por la Iglesia en un decreto de 1817—, los clásicos de Ocampo deberían ser Balmes, Bossuet, los Padres de la Iglesia. En cuanto a la tolerancia —aducía el “cura”— si Ocampo la equiparaba a “la indiferencia dogmática” su propuesta era “una calamidad”:

se opone a la destrucción de todo culto, a la idea de un Dios único, sabio, santo y veraz... Nuestra religión excluye a cuantas la contradicen... lo que ella no enseña no es verdadero, lo que a su enseñanza se opone es error, herejía, mal... hay que prohibirlo.

En unas “Reflexiones sobre la tolerancia” escritas a propósito de aquella polémica, Ocampo anotó la existencia de una casta de hombres —la sacerdotal— que reclama el monopolio secreto de la voluntad divina. Para ellos, la tolerancia es una cuestión de “entendimiento”, para Ocampo es un tema que atañe al “corazón”. “Se les dice *amad* y ellos contestan: es *falso*”. La refutación de aquel dogmatismo de los sentimientos estaba en las palabras centrales del propio Evangelio, que prescribía no sólo el amor al prójimo sino, expresamente, al enemigo. Con esa lógica del amor, había que tolerar a los “disidentes”:

¿Por qué para con todos los errores inofensivos hemos de mostrar indulgencia, y ninguna se ha de tener para con el de adorar a Dios de diverso modo del que creemos bueno? ¿Por qué la reprobación en las doctrinas ha de cambiarse en odio a las personas?... ¿Quién es el dueño exclusivo de la verdad? ¿Quién es el que está sumergido en el error?

Pero al “cura” no había que responderle con apelaciones al amor “que tanto domina a los otros sentimientos”. La polémica era una guerra y había que aportar hechos y argumentos. Ocampo apuntaba la conveniencia de que el propio pueblo sostuviera al clero, pero dadas las dificultades de implantar este ideal a causa de la pobre instrucción de las masas mexicanas, proponía que el Estado se hiciera cargo de la economía del clero y asegurara su debido sustento. Sus ideas de Reforma —continuaba— no diferían demasiado de las de un famoso obispo del siglo XVIII que en la propia diócesis de Michoacán había propuesto una reducción de los pagos: si eso ocurría en 1731, cuando la población era mucho menor y los bienes de consumo más caros y escasos, ¿por qué habrían de sostenerse los mismos aranceles un siglo más tarde? En buena lógica, había que reducirlos.

En su respuesta, el “cura” creyó necesario citar a Rousseau para construir un silogismo que presentara a Ocampo como un hombre que coqueteaba peligrosamente con la herejía. “No se ha fundado —decía Rousseau— Estado alguno que no tuviese por base la religión... el que teme o aborrece la religión es como una bestia feroz”. La Iglesia representa la religión, Ocampo quiere coartar a la Iglesia, luego Ocampo es un disolvente de la religión. De ponerse en práctica, sus ideas llevarían al derrumbe del culto, el clero, la piedad y la fe. La Iglesia no podía depender del Estado: constituía una sociedad universal, independiente y, sobre todo, soberana. Imposible, por ello, que sus gastos los sufragase entidad alguna y menos aún el Estado, que hasta el momento no había hecho otra cosa que favorecer la dilapidación, el endeudamiento, la empleomanía. Por el contrario, el gobierno civil tenía “el deber de hacer que sus súbditos cumplan sus deberes religiosos y morales”.

El corazón de la polémica estaba en la querrela sobre los servicios espirituales de los párrocos. Para Ocampo eran malos, insuficientes y caros: no predicaban la doctrina con regularidad y, cuando lo hacían, denotaban un espíritu selectivo, un desdén por los pobres, los sirvientes, los niños; no cuidaban a los enfermos como expresamente lo mandaba el Evangelio (“Sanad enfermos, limpiad leprosos”); no asistían a los funerales de los pobres y “estos se *entierran* como animales”. Las faltas de los párrocos en relación con el sacramento del matrimonio sublevaban a Ocampo. Al abordarlas, sus argumentos rayaban en la indignación. Era el tema “de más gravedad”, porque al faltar a sus deberes o al cobrarlos caro los párrocos desvirtuaban el contrato de matrimonio, uno de los principales de “la civilización occidental a la que pertenecemos”. El arancel que pretendía reformar era

una de las más fecundas causas de hijos ilegítimos, de mujeres prostituidas y de adulterios: esto último principalmente en los campos, en donde con suma frecuencia se ven, huyendo de uno en otro punto, una persona célibe con una casada.

El énfasis de Ocampo, ¿era autobiográfico? ¿Se sospechaba o se sabía hijo de una unión semejante, a la que un arancel más equilibrado o un párroco más sabio y caritativo hubiese podido consagrar? Y si se declaraba creyente en la familia como base de la sociedad civil, ¿por qué no había fundado una? ¿Por qué no había revelado a sus hijas la identidad de su madre? En todo caso, el “cura” de Maravatío tenía ideas distintas: la causa del mal no estaba en el arancel o en la actitud de los párrocos que “por lo común” (entrecorrido que Ocampo consideró una confesión) no fallaban, sino en la “concupiscencia de la carne, que impele al hombre a la sensualidad”. Allí y en los malos libros, en las novelas y los dramas “deshonestos” de Voltaire, Sue y Dumas, había que buscar el origen del problema.

Para Ocampo, el gravoso arancel cerraba un círculo vicioso que ya había estudiado: el de la servidumbre por deudas. Alto el arancel, el peón tenía que *endragarse* con el patrón para pagarlo. Esta situación creaba una complicidad de hecho entre el hacendado y el clérigo, a costa del peón:

Como en tiempos de Abraham, los peones y trabajadores nacidos en las haciendas, son parte de ellas y se cobran o reclaman y se traspasan y se venden y se heredan, como los rebaños, aperos y tierras.

El “cura” negaba la existencia misma del problema que señalaba Ocampo. Muchos hacendados con los que refería haber hablado pensaban que Ocampo escribía “disparates”. Los peones, como todos los hombres, eran “libres e inalienables”. Si se quedaban en la hacienda era porque debían el dinero, no porque fuesen ellos mismos parte de la heredad.

Desde un principio, la alarma mayor del “cura” consistía en el carácter *público* que Ocampo había dado a sus ideas. Lo debido, lo cristiano, hubiera sido presentarlas antes que al Congreso del Estado, incompetente a juicio del “cura”, al Superior Eclesiástico:

no alarmando a los fieles, suscitándoles el más fiero encono contra sus curas, sino en secreto, para conciliar el remedio del mal sin disminuir el respeto que se debe al clero, aun cuando sea delincuente.

Lo que Ocampo quería —en opinión del anónimo cura— era nada menos que “fomentar un incendio que nos absorba”, un “cambio horrible que nos sepulte en el abismo”, el desencadenamiento de una devastación, una conflagración. Sus ideas tenían que ver con el socialismo, los monstruosos herejías, la revolución en Italia que atentaba contra el Papa y los estados pontificios... Sus ideas representaban, en el fondo, el peligro luterano. Por fin llegaba a México la peste de la desgraciada revolución francesa con su cauda de ateísmo, sus leyes de proscripción de ministros, su secuestro de los bienes sagrados del Clero:

No hay conceptos suficientes en el hombre para manifestar la inmensa responsabilidad que contrae seduciendo a un pueblo, que como el nuestro, ha vivido inocente por tres siglos del crimen de infidelidad a nuestra santa religión. Ya que por desgracia estamos en lo civil tan abatidos, déjeseos vivir en lo religioso sin los halagos de esas novedades PERNICIOSAS; y que sólo los ministros de Dios sean los que emitan su voz en materia de dogma y de culto, pues para esto los ha destinado el Fundador Supremo de la Iglesia.

En su última respuesta, el “cura” insinuaba la posibilidad de excomulgar a Ocampo y pasar a las “vias de hechos”. Sin darse por vencido, Ocampo consideró que la polémica debía terminar.

El teólogo Mora, aquel “apóstol demasiado ardiente”, había abordado la cuestión desde las alturas de un cuerpo de doctrina liberal. Ocampo, el empresario, lo abordó desde su experiencia cotidiana: con datos fehacientes revelaba los abismos que en la práctica presentaba la relación de la Iglesia con su grey. Su argumento se apoyaba en razones de carácter económico y religioso. Basado en el “buen hombre Ricardo”, pasaba la cuenta al clero por las consecuencias económicas de su “peaje espiritual”; basado en los Evangelios, la Patrística y la literatura de varios Sinodos, pasaba la cuenta al clero por su preocupación excesiva por los bienes de este mundo y su excesivo desdén por los que en verdad le competían: los de *aquel*.

La polémica entre aquellos dos expositos de Michoacán, Munguía, el “Balmes mexicano” y Ocampo, el hacendado liberal, fue la primera nube en un cielo que se cerró por entero unos años después. Presagiaba con toda claridad la tormenta: con un cura así, un liberal no podía establecer diálogo alguno. La oposición entre ambos tomó un cariz mucho más profundo que la de Alamán y Mora porque había descendido al terreno de los hechos, porque ponía en entredicho, no las ideas y los proyectos sino los intereses más concretos. Ocampo les decía *amad* y los curas contestaban *falso*. Era fatal que, en su desesperación e iracundia, estos terminaran por acudir a las “vias de hechos”. Sin saberlo, Ocampo y Munguía, el hijo de la naturaleza y el de la Iglesia, habían escenificado por escrito el primer capítulo de la Guerra de Reforma.

Quizá Ocampo lo presentía. Al final de su polémica, vio la sombra de la violencia y no acudió al llamado. Un año después, el 16 de septiembre de 1852, pronunció un discurso sombrío. Su balance era similar al de Alamán, pero sus esperanzas no se cifraban en una vuelta al pasado sino en un

orden nuevo que lograra la *emancipación* nacional. Por propia experiencia sabía que en el individuo, en la familia, en la tribu o la nación, las condiciones de progreso eran las mismas: el saber era la fuente de la autonomía: “en aquello que el hombre llegó a adquirir habilidad, no pide el consejo de otro... ni necesita dirección”. Luego de la derrota del 47, el país parecía haber aprendido la lección y enfilar con prudencia hacia un progreso ordenado y autónomo, pero los hechos desmintieron el aparente aprendizaje: la “desgraciada república” debería prepararse para la “última de sus locuras”: “la subdivisión de la inteligencia casi en tantas opiniones como hay cabezas que piensen” la llevaría de nueva cuenta por la “senda fatal de nuestras discordias”.

¿Qué va a ser de ti, pobre México, cuando estén desquiciados los elementos de tu poder e independencia, y cuando en el vértigo de las pasiones, tus mejores hijos van a desgarrar tus entrañas? Cuando en nombre los unos de la libertad y los otros del orden (como si ambas ideas no fueran compatibles) van a agotar tus fuerzas para entregarte postrada a los pies de tu ambicioso y prepotente vecino.

Con el recuerdo del 47, frente al rector del Colegio Seminario, el padre Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, al que la opinión pública consideraba el motor de una inminente revolución, Ocampo —cosa infrecuente en él invocó— a Dios, pero no para pedir ayuda sino al contrario: para implorar destrucción. Si la raza mexicana iba a perderse, si la angloamericana iba a señorear sobre el territorio “haciéndonos perder nuestro culto, nuestra libertad, nuestra lengua, nuestra historia, destruyéndonos Señor”. Tampoco era frecuente, aún en aquellos tiempos de oratoria inflamada, escuchar al irónico naturalista de Pateo hablar en ese tono. No había afectación en sus palabras. Había una desesperación genuina. “La Patria está en peligro”, repitió tres veces, “es hablando, no mándonos como habremos de entendernos”. La palabra clave era unión: “os ruego que permanezcáis unidos”.

Sabía que su profético llamado, como el paralelo e inverso de Alamán, sería desoído. Santa Anna ocuparía el poder en 1853 y expulsaría a Ocampo a Nueva Orleans. Ya Alamán lo había prevenido:

La revolución quien la impulsó fue el gobernador de Michoacán D. Melchor Ocampo, con los principios impíos que derramó en materias de fe, con las reformas que intentó en los aranceles parroquiales y con las medidas alarmantes que anunció contra los dueños de terrenos con lo que sublevó al Clero y los propietarios de aquel estado.

En Nueva Orleans, Ocampo hipotecó bienes para financiar la revolución de Ayutla contra Santa Anna, se enteró de la intervención de su hacienda por el gobierno, apoyó con planes e ideas a la revolución contra “el héroe de sainete que por su impericia, cuando no por su traición, nos entregó en detalle a los norteamericanos” e hizo algo más, casi inadvertido por él y a la postre sería decisivo para el destino de la discordante nación: descatequizaría al gobernador de Oaxaca que, como él, había sido desterrado por Santa Anna; un indio que con Ocampo era tan suave como inescrutable: Benito Juárez. El México de la Reforma no se entiende sin su biografía. ✽