



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

LA CONSTRUCCION DE LA MORAL PÚBLICA EN MEXICO: 1855-1874

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA:

GUSTAVO SANTILLAN SALGADO

DR. JOSE ENRIQUE COVARRUBIAS VELASCO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

DR. BRIAN CONNAUGHTON
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA – IZTAPALAPA

DRA. EVELIA TREJO ESTRADA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

DRA. ERIKA PANI

EL COLEGIO DE MEXICO

DRA. ANA CAROLINA IBARRA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA , CD. MX. MARZO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

En primer término, deseo agradecer el apoyo y consejo del Tutor Principal de esta tesis, el Dr. José Enrique Covarrubias Velasco, siempre atento y prudente. Asimismo, mi gratitud tanto al Dr. Brian Connaughton como a la Dra. Evelia Trejo, quienes en distintos momentos y desde diferentes perspectivas han seguido y alentado esta investigación, no obstante los tiempos perdidos y las dificultades enfrentadas. De igual forma, mi reconocimiento a la Dra. Erika Pani y a la Dra. Ana Carolina Ibarra por la lectura de la tesis, así como por sus observaciones precisas y valiosas. De igual forma, no omito a quienes en distintos Coloquios han ofrecido oportunas recomendaciones en beneficio de la claridad en los conceptos y la nitidez en las palabras. Las aportaciones de esta tesis deben muchísimo a sus consejos. Las carencias responden únicamente a mis limitaciones. Por último, agradezco la presencia, aun en la ausencia, de seres queridos, amigos y familiares, de mi madre difunta y mi familia presente. Para todos ellos y ellas, así como para los posibles lectores, deseo que el texto constituya un punto de partida para futuras investigaciones.

I.- Introducción general

1.- Planteamiento teórico

De las reformas borbónicas a la reforma juarista, y de la transformación de la monarquía hispánica a la consolidación del estado nacional, el periodo ubicado entre 1750 y 1860 participa de un conjunto de procesos tendientes a la exploración de una ética civil. De la ilustración europea al liberalismo mexicano, en medio de dos siglos y a lo largo de dos continentes, son observables una variedad de dinámicas políticas y filosóficas, económicas y sociales, conducentes tanto a una lectura moral de la fe como a una interpretación axiológica de la realidad. La virtud se torna en una parte distintiva de los diagnósticos políticos y en una porción sustancial de las propuestas institucionales. Explicación del presente y entrada al porvenir, herencia del pasado o anticipación del futuro, la temática ética se vuelve una problemática discursiva.

El objetivo de la presente investigación es tanto enfatizar la importancia del alegato ético en la época decimonónica, como reconstruir la controversia en torno a la generación de una virtud civil. Cartas y oratorias, exhortos y alegatos, informes ministeriales e intervenciones parlamentarias contienen una enorme cantidad de alusiones a la relevancia de la moral tanto en la conducta de los ciudadanos como en el proceder de los gobernantes. Sin embargo, el estricto seguimiento de la disertación argumental sólo conduciría a una labor detalladamente descriptiva. Por esta causa, el trabajo pretende explicar la recurrencia moral a partir de un conjunto de dinámicas tendientes a la búsqueda

de un mejor comportamiento, a veces en sintonía y en ocasiones distanciado del enfoque eclesiástico. Precisamente, de dicha exploración discursiva que anhelaba una conducta ejemplar, se pretende vislumbrar un conjunto de valores independiente más de la corporación católica que de la creencia cristiana. No se trata de un proceso lineal de índole creciente y naturaleza incontenible favorable a la implementación gubernativa por todos los círculos liberales de una moral sin religión. Se está en presencia, en primer término, de una aceptación de la visión católica con objetivos socio políticos, sin renunciar a las aspiraciones salvíficas. Pero ante las dificultades por generalizar una ética trascendente generadora de apropiadas conductas terrenas, surge una indagación de marcos valorativos, facilitadores de comportamientos adecuados tanto en las elites como en las muchedumbres, bajo la modulación ya no de la jerarquía eclesiástica sino de la autoridad estatal. Si el ejercicio pedagógico del clero no proporcionaba respuestas viables a los desafíos de la nación, resultaba procedente explorar un eje conductual de notorias raíces cristianas, pero escindido de un clero conceptuado como corrupto o, por lo menos, indolente. En suma, la controversia alrededor de una virtud secular no es el desarrollo inevitable de un germen nacido de la ilustración europea, presente en la lucha emancipadora, enarbolado por los grupos liberales, y culminante en la época de la reforma

La pretensión de una ética independiente de la fe es un proceso de larga duración temporal con un dilatado alcance espacial. Pero las razones específicas del alejamiento de la virtud respecto del control de la autoridad católica se ubican, sobre todo, en las dificultades experimentadas por las elites políticas para erigir

tanto una nación viable como una administración vigorosa. Es decir: la ética independiente de la religión no es un destino inevitable surgido de las luces francesas o alemanas, inglesas o atlánticas, cuya materialización sería una aventura fascinante pero teleológicamente previsible. Tampoco es la conclusión inevitable de algún liberalismo mexicano en su combate temporal de acentos metafísicos contra la penumbra de la fe y la manipulación de la conciencia.

Cabe mencionar que en la dinámica constitutiva de una moral independiente de la fe confluyen diversos procesos históricos. Sus raíces primordiales se encuentran en la ilustración europea¹ y la economía política², bajo el doble influjo del liberalismo y el jusnaturalismo.³ El impacto de tales doctrinas es detectable durante las reformas borbónicas, que implican un proceso de ajuste con el objetivo de conseguir una mayor prosperidad y una mejora conductual.⁴ Asimismo, a partir

¹ Para un panorama general de la virtud laica en el pensamiento ilustrado puede consultarse el libro ya citado de Gilles Lipovetsky *El crepúsculo del deber*. Muy significativa es la obra de Pierre Rosanvallon (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto Mora.

² Para una visión del influjo ético de la economía política pueden consultarse algunos estudios de José María Portillo Valdés, tales como *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, así como el artículo: "Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del constitucionalismo en España". De la producción de Brian Connaughton destacan: "Transiciones en la cultura político religiosa mexicana, siglo XVII." 1860: El aguijón de la economía política". Asimismo, respecto al influjo utilitarista destaca el libro de José Enrique Covarrubias *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*. Véase bibliografía.

³ Para una valoración del iusnaturalismo en la primer mitad del siglo XIX puede verse el artículo de José Carlos Chiaramonte "La "Constitución antigua" después de la Independencia (1808-1852)". *Hispanic American Historical Review*, agosto de 2010; 90 (3): p. 455-488.

⁴ Charles B. Taylor, (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo. XVIII. 2v*. México: El Colegio de Michoacán - Secretaría de Gobernación – El Colegio de México. Antonio Rubial. (2017). "Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo «burgueses» en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII." *Estudios de Historia Novohispana* 56, p. 1-25. Dorothy Tanck de Estrada. (1984). *La educación ilustrada, 1786-1836: educación primaria en la ciudad de México*. México: El Colegio de México. Brian Connaughton (2007). "Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa." Alicia Mayer (Coordinación). *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*. Prólogo de Juan Ramón de la Fuente. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas. 2007. Carlos Herrejón Peredo. (2003). *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, Zamora: El Colegio de Michoacán – El Colegio de México,

de la crisis dinástica de 1808 en la península ibérica, se publicaron en territorio español algunos textos referentes a la virtud y la moralidad, pero sin hacer mención alguna a la religión católica.⁵ Tales disertaciones no preveían un papel específico para la fe y, en contraste, sí perfilaban una sociedad acorde a los principios de un derecho natural construido como si Dios no existiera (Guerra, 1992, p. 249). Así, “las virtudes, tan constantemente invocadas, son virtudes secularizadas que han dejado de estar correlacionadas con la religión para estarlo con la ley” (Guerra, 1992, p. 250). A su vez, la guerra de emancipación (1810-1821) articula la libertad política con el postulado moral.⁶ Tales procesos no son antecedentes sino condicionantes del deslinde ético, forman parte de un devenir de larga duración y merecen estudios sumamente detallados.⁷ La presente investigación se concentra la etapa de la reforma, que no es un momento conclusivo pero sí una coyuntura determinante. Es de subrayar que la tesis efectúa un seguimiento de la controversia en la opinión pública más que un rastreo de la construcción en la acción gubernamental.

Horst Pietschmann. (2016). *Acomodos políticos, mentalidades y vías de cambio. México en el marco de la monarquía hispánica*. José Enrique Covarrubias y Josefina Zoraida Vázquez (compiladores). México: El Colegio de México. (Colección Antologías). Horst Pietschmann. (1991). “Consideraciones en torno al protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución. La Nueva España en el último tercio del siglo XVIII”. *Historia Mexicana*, 41 (2), p. 167-205.

⁵ Ana Isabel González Manso. (2011). “Sentimientos religiosos y moral en los conceptos políticos del primer liberalismo español”. *Revista de Derecho Político* 82, p. 431-456.

⁶ Como diría una *Proclama* del gobierno insurgente de 1815, “para ser libres, es preciso ser virtuosos”, (*De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*, 1997, tomo II,, p. 197),

⁷ El bosquejo anterior requiere un complemento relevante: las reflexiones de un autor olvidado en Francia y desconocido en México. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el filósofo Charles Renouvier elaboró una visión integral sobre las diversas implicaciones de la virtud civil en una república democrática. La obra de Renouvier es, en cierta forma, una culminación radical del pensamiento ilustrado sobre la ética pública. En consecuencia, su consulta sería parte de la construcción de un pertinente marco teórico para futuras indagaciones históricas sobre las implicaciones de la ética secular. Sus principales obras respecto a la temática son: *Essais de critique general* (1854-1864) y *Cience de la moral* (1869).

El trabajo se centra en el devenir mexicano, que es evidentemente parte de un proceso occidental. La investigación se circunscribe al periodo comprendido entre 1855 y 1874. Ante un discurso de reiteraciones constantes, resulta conveniente efectuar análisis contextualizados. Así, la tesis sigue un orden cronológico. Comienza con el tránsito a la época de la reforma en 1855 y concluye con la elevación a rango constitucional de las leyes de reforma en 1873 y la aprobación del reglamento orgánico respectivo en 1874. En consecuencia, la tesis recorre casi dos décadas de aparente inestabilidad política pero con una cierta continuidad discursiva: del fin del estado católico a la sacralización de la reforma, y del derrumbe del último gobierno santanista al afianzamiento de la república restaurada.

El alcance geográfico del presente estudio resulta diverso y alude a distintos centros generadores de opinión. No pretende ser una historia nacional de la dimensión ética del siglo XIX. Existen demasiadas lagunas en torno al análisis de las perspectivas morales de las décadas decimonónicas. Pero el trabajo tampoco se reduce a los textos provenientes de polos urbanos como el Distrito Federal, Puebla o Guadalajara. Se presentan no sólo referencias sino problematizaciones de latitudes tan lejanas entre sí como la ciudad de Mérida y la metrópoli de Monterrey, la indígena capital de Oaxaca y la mestiza urbe de Morelia, el Tepic aun perteneciente a Jalisco y la minera San Luis Potosí, la fría localidad de Toluca y el tórrido puerto de Veracruz. Por tanto, se analiza una conversación nacional de índole policéntrica, sin demérito de las características regionales. Frente a la dimensión geográfica de la arenga moralizante, este trabajo sólo pretende ofrecer

un primer horizonte sobre una temática muy extendida a través del espacio y a lo largo del tiempo. Es una historia de las propuestas y las preocupaciones en torno a la relevancia de las virtudes en la vida y la pertinencia de los valores en la sociedad. Se podría concluir que la tesis apunta hacia un reconocimiento del imaginario cívico del siglo XIX. Pero cabe añadir que los discursos generan más que imaginarios. Las palabras estructuran el mundo y los verbos son, ante todo, acciones. Así, el trabajo entiende a la realidad histórica como un constructo y al discurso como un sujeto constructor.

En las décadas estudiadas se enuncian múltiples soflamas en torno a la idoneidad de las conductas de gobernantes y ciudadanos. El punto en común entre tanta diversidad se encuentra en la pretensión compartida de resolver problemas de muy distinta índole, sociales y espirituales, políticos y económicos, legales e íntimos, a partir de una serie de conceptualizaciones éticas, cuyo origen y administración se tornan crecientemente conflictivos sin ser necesariamente contrastantes. Los múltiples alegatos, con frecuencia reiterativos pero a veces rupturistas, de cuidados matices y matizaciones discrepantes, formas diversas y variadas texturas, comparten un elemento en común: sus auto referidas raíces cristianas de pretensiones ortodoxas. Más que confrontaciones verbales entre jacobinos y ultramontanos, liberales y conservadores, federalistas o centralizadores, republicanos o monarquistas se trata, como ha insistido Brian Connaughton, de un diálogo entre creyentes en un contexto donde la práctica política sólo conoce la legitimidad ética proveniente de la religión católica. Excitativas comunitarias o disquisiciones individuales, los textos abordan

numerosas materias: el desarrollo de la ciudadanía y el contenido de la enseñanza, la generación de referentes para la convivencia y el combate a los vicios de la muchedumbre, los principios favorables al avance económico y las cualidades facilitadoras de la gobernanza política. Impresos en distintas regiones y asequibles en diferentes librerías, a través de variados medios de difusión y múltiples contextos de recepción, los discursos no conforman una colección de perspectivas sino que construyen un diálogo consciente alrededor de una inquietud similar más allá de predilecciones políticas o sellos ideológicos: una opinión pública. La problemática asume con frecuencia la forma de un debate, pero es ante todo una reflexión íntima y una invocación pública presente en el espacio argumentativo de la opinión impresa y en el foro legislativo de la representación nacional.

El análisis de la intensidad del instante discursivo no permite el diseño de una dicotomía axiológica. Así, el trabajo no formula una contraposición entre virtud civil y moral trascendente. Resulta oportuno esclarecer que ambos conceptos no se asumen como realidades acabadas y claramente definidas. Al contrario: se propone que se trata de dispositivos que se perfilan y modulan, se precisan y se reinventan en el transcurso mismo del diálogo. Una hipótesis basada en un antagonismo absoluto sería la traducción conceptual de una supuesta lucha política, perfectamente delineada y de naturaleza casi meta histórica, entre conservadores y liberales, retrógrados y progresistas. Entre moral trascendente y virtud secular existen, como se aprecia en el trabajo, fuentes comunes y vasos comunicantes, deslindes relativos y argumentaciones cruzadas. Por tanto, se

considera que más que una oposición existe una yuxtaposición entre ambas estructuras valorativas, que se ajustan conforme discurren las disputas concretas y los contextos históricos.

Los puntos de contacto entre ambas visiones son constantes. La moral civil no significa la aparición de nuevos principios: conduce a una serie de acomodamientos dentro una nueva forma de remitirse a los valores (Lipovetsky, 1994, p. 11). El desplazamiento axiológico de la autoridad eclesiástica no implica una revolución ética, sino una reorganización socio política de alcances múltiples. Por supuesto, existen diferencias de conceptos y lenguajes. Pareciera que el referente básico de una moral religiosa es el alma y la salvación, mientras que el objetivo primario de la ética civil es la conciencia y la terrenalidad. Las virtudes de ambos encuadres son prácticamente las mismas, sin obviar nuevos matices dentro de novedosas jerarquizaciones. La visión católica no desaparece con la pretendida construcción de la ética laica, así como la ética laica no se impone con facilidad en la escuela pública. Durante el siglo XIX la mayoría de la población sigue recibiendo una enseñanza religiosa en la familia y el colegio. Asimismo, la iglesia continúa participando de la educación y la dirección de las conductas privadas. Incluso para algunos autores como Gilles Lipovetsky, “la autonomía de la moral respecto de la religión, afirmada por distintas corrientes, no ha ganado las creencias y prácticas de las masas” (Lipovetsky, 1994, p. 39). Se trata, en suma, de entender el proceso histórico relativo a la ética civil dentro de la multiplicidad de fuentes escritas y entornos discursivos, variables regionales y argumentarios convergentes, débiles coaliciones políticas y permeables segmentos ideológicos.

Más que la historia de una construcción definitiva, la tesis es la historia de un debate aún vigente.

La moral impregnaba los conceptos. El *Diccionario de Autoridades* de 1737 explicaba que la política era el gobierno de la república que trata de ordenar las cosas que tocan a la policía, conservación y buena conducta de los hombres. Cabe precisar que la noción de república se vinculaba no a un gobierno sin rey, sino a un “sistema de gobierno en el cual la virtud cívica aseguraba la libertad y la estabilidad. El verdadero ciudadano republicano ponía el bien común en las *res publicae*, o la comunidad, por encima de su propio bien” (Rodríguez, 2005, p. 13).⁸

La política entrañaba una carga ética referida al comportamiento de la persona vinculado al orden público. Asimismo, la concepción de república participaba de dicha lógica: los valores contribuían a la permanencia tanto del sistema establecido como del orden social. De tal forma, a partir de los enunciados de la ilustración y las formulaciones de la economía política, las herencias del Antiguo Régimen y los postulados de la constitución de Cádiz, se puede argumentar que la formación de la ciudadanía en territorios novohispanos está vinculada a dos elementos primordiales: la ética y la lealtad (Ávila Quija, 2011, p. 1474). El doble imperativo de la virtud y la sujeción definiría al mexicano decimonónico.

La tesis constituye un indicador de las tensiones y las tentativas de un liberalismo católico anhelante de construir la gobernanza a partir del ejercicio de la virtud religiosa. El consenso axiológico prevaleciente hasta la reforma es, precisamente,

⁸ La vertebración de la moral civil con su énfasis en la entrega a la causa colectiva por encima de la conciencia individual, en la desesperante necesidad de la virtud para la vida de la nación y la constante apelación no sólo retórica sino conceptual a las repúblicas clásicas requiere, entre otros muchos estudios, acercamientos detenidos a la temática del republicanismo en México y en el pensamiento ético político.

una expresión del liberalismo católico dominante. Por tanto, la tesis aborda su deterioro y rompimiento (1855-1874). Los resultados insuficientes respecto a la moralización del pueblo, así como las notorias dificultades de la autoridad civil para instituir tanto un estado funcional como un ciudadano ético, propiciaron la exploración de alternativas morales de acentos civiles. En medio de una aguda insatisfacción con el magisterio axiológico de los sacerdotes y las conductas desarregladas de los mexicanos, la opinión pública esboza una visión ajena no tanto de la fe cristiana como de la jerarquía católica. A partir de los elementos anteriores, el trabajo postula una hipótesis básica: la generación de una ética civil es más la historia de un fracaso colectivo que la narrativa de un éxito particular.

La presente investigación está integrada por una introducción, cuatro capítulos, conclusiones y bibliografía. En términos generales, el nombre de cada capítulo se refiere al tema abordado y el subtítulo alude al problema analizado. El primero (1855-1863) se detiene en los años de la reforma, que problematiza de manera general una ética civil. El segundo indaga, durante los mismos años de la reforma (1855-1861), el argumentario cívico religioso favorable a una visión trascendental. El tercero (1863-1867) se refiere al segundo imperio y se estructura bajo el enfoque de un intento de conciliación ético político, explicable en muy buena medida a partir de la polarización precedente. El cuarto y último (1867-1874) se detiene en la época de la república restaurada y se vertebra a partir de las tensiones en los razonamientos liberales alrededor de la moralidad civil, expresados sobre todo en los ámbitos educativos y las alocuciones parlamentarias. Es de anotar que cada capítulo contiene una reflexión final, que

ahonda o complementa el contenido. La conclusión intenta no sólo retomar elementos claves expresados a lo largo de los capítulos, sino ante todo proponer algunas reflexiones en torno la problemática moral del siglo XIX. Por último, se precisan las fuentes empleadas. En suma, a lo largo de distintos momentos históricos y de variados horizontes conceptuales, se problematiza la mirada ética como visión articuladora del discurso político. Del combate a la dictadura santanista a un reformismo centralizador, y de un énfasis en la obediencia a una insistencia en la enseñanza, la tesis estudia tanto la discusión de una visión ética del gobierno civil como la dificultad para la generación de un referente ético para la ciudadanía en general.

Las fuentes empleadas han sido diarios y folletos, sermones y pastorales, cartas y reglamentos, oratorias y legislaciones, revistas periódicas y publicaciones intermitentes, diarios de debates y actas legislativas, decretos gubernativos y comunicaciones oficiales. El estudio alude a diferentes géneros escriturales: la prosa y el ensayo, la poesía y la oratoria, el teatro y la novela. Asimismo, incluye algunas problemáticas como la ciudadanía y la fiscalidad, la gobernanza y la representación, el control social y la instrucción gubernamental. De igual forma, involucra a diversos grupos sociales: vagos y extranjeros, políticos y religiosos, legisladores y periodistas, gobernantes y gobernados, escritores y folletistas. La ética era una problemática transversal de interés generalizado. La comprensión del ayer y del presente, del mañana y la eternidad entretejían una concepción sistémica de anhelos y temores, valores y virtudes. De ahí la variedad de asuntos abordados a partir de la multiplicidad de fuentes y actores, géneros y temáticas,

sin perder de vista el eje articulador del presente trabajo: el estudio de la moral religiosa y la problematización de una ética civil.

Los documentos consultados se encuentran en acervos como el Fondo José María Lafragua, el Fondo Reservado de la U.N.A.M., la Biblioteca Pública de Jalisco, la Biblioteca Palafoxiana de Puebla, el Centro de Estudios de Historia de México Condumex, la colección de libros antiguos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, la Hemeroteca Nacional de la U.N.A.M, la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada y el Archivo General de la Nación, sobre todo en cuanto a su Hemeroteca y su colección de folletería. Si bien los documentos provienen de variados archivos, la presente investigación se fundamenta sobre todo en tres grupos de fuentes que estructuraron las indagaciones: la opinión pública, el debate legislativo y la acción gubernamental. A partir de la densidad de la palabra escrita, la significación del argumentario legislativo y la intencionalidad de las normas oficiales, resulta factible tanto construir el problema de la ética independiente como reconstruir el decurso de la virtud religiosa.

2.- Revisión historiográfica.

La problemática ética ha sido abordada en Europa y Norteamérica por la sociología y la filosofía, el derecho y la antropología, la etnohistoria y la ciencia política, la pedagogía y la teología, pero no de forma relevante por la disciplina histórica. Existen visiones sociológicas generales como las ofrecidas, entre otros, por el francés Gilles Lipovetsky.⁹ Destacan interpretaciones filosóficas como la de

⁹ Destaca, sobre todo, el volumen de Gilles Lipovetsky. (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. México: Anagrama (Colección Argumentos). En el ámbito sociológico, el

alemán Peter Koslowsky.¹⁰ Revistas especializadas ofrecen estudios de caso en distintas culturas desde la perspectiva etnohistórica y antropológica. La disciplina jurídica y la ciencia política han abordado la cuestión desde la óptica de los derechos humanos, así como del derecho natural para la generación de parámetros regulatorios para el funcionamiento de las instituciones gubernamentales y el desempeño de los empleados públicos. Distintos volúmenes dedicados a la laicidad y la secularización abordan la temática, pero a partir de una reflexión que subraya sus connotaciones actuales, y no desde una revisión histórica de naturaleza documental. Asimismo, estudios teológicos o sobre las implicaciones de la doctrina cristiana han analizado el tema de forma continua. A su vez, los textos sobre el civismo y la instrucción también ofrecen elementos valiosos, aunque desarrollados con un enfoque de política pública en materia educativa, subrayando los valores compartidos sin indagar en el decurso temporal.

La historiografía ha estudiado la ética y la virtud en México, sobre todo, a lo largo del periodo virreinal (1521-1821) y la época porfirista (1876-1910), con algunas incursiones en el siglo XIX¹¹, que también ha sido abordado desde una

estudio clásico de Norberto Elías *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, publicado en 1939, ayuda en parte a explicar la aparición de un serie de conductas desligadas de las creencias religiosas y asentadas en visiones relativamente autónomas como la cortesía y la corrección. Mediante dicha dinámica de instrumentos coactivos y educativos alternados, es decir la represión y la instrucción, el estado construye ciudadanos acorde con su visión facilitando así el desarrollo de un determinado tipo de sociedad. El libro, que se remonta a la edad media para rastrear dichos comportamientos, es un referente indispensable para una comprensión en el ámbito occidental de las metamorfosis de los valores que son transformaciones en las conductas.

¹⁰ De entre su amplia bibliografía de índole filosófica y temática ética destaca su obra *Sociedad y Estado. Un dualismo inevitable*. 1978: tesis de doctorado. Universidad de Múnich.

¹¹ Lilian Briseño Senosiain, "La moral en acción: teoría y práctica durante el porfiriato", *Historia mexicana*, v. 55, n. 2, 2005, p. 419-460. Alberto del Castillo Troncoso, "Moral médica y secularización: el cuerpo infantil en el discurso médico del porfiriato", *Política y cultura*, n. 16, 2001, p. 143-169. Brian F. Connaughton, "Moral pública y contrarrevolución: Nueva normatividad socio-gubernativa en Guatemala. 1839-1854. Parte segunda", Brian F. Connaughton (Coord.) *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera. El país, el*

perspectiva general. Diferentes investigaciones como las de Pilar Gonzalbo, Antonio Rubial, Solange Alberro, Dorothy Tanck de Estrada y William B. Taylor, entre otros, han presentado aspectos relevantes, vinculados a problemáticas religiosas y educativas. Para el porfiriato, existe un número importante de indagaciones en torno a la higiene y la salubridad en los espacios públicos y los

hombre y las coordenadas de su tiempo, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa – Gedisa, (Biblioteca iberoamericana de pensamiento), 2015. Brian Connaughton, “La oración cívica en la época de la folletería en México”, Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa – Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 84-98. Brian Connaughton, “El enemigo íntimo: católicos y liberalismo en el México independiente (1821-1860)”, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa – Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 227-246. Laurence Coudart, (2019), “La libertad de imprenta en los informes ministeriales: comunicación gubernativa, dinámicas legales y periodísticas (1821-1867)”, *Historia Mexicana*, 69 (1), p. 205-256. Margaret Chowning, “¿Guerras culturales en las trincheras? Escuelas públicas y educación católica en México, 1867–1897”, *Hispanic American Historical Review*, noviembre de 2017; 97 (4), 613–649. Margaret Chowning, “Reforma del convento, reforma católica y reforma borbónica en la Nueva España del siglo XVIII: la vista desde el convento”, *Hispanic American Historical Review*, febrero de 2005; 85 (1), p. 1–37. Fernando Escalante Gonzalbo, “De la necesidad, virtud: moral pública y orden político en México”, *Estudios sociológicos*, México, v. 13, n. 39, 1995, p. 531-544. Regina Lira Larios, (2020), “De buenos mexicanos, cristianos, soldados y valientes: pueblos coras y huicholes en la Sierra de Nayar, 1840 a 1880”, *Historia Mexicana*, 69 (3), p. 1091-1142. Olivia López Sánchez, “La función moral de las emociones entre las mujeres intelectuales del siglo XIX en México”, *Thémata: Revista de filosofía*, N 46, 2012, págs. 607-616. Pablo Mijangos y González, “¿Secularización o reforma? Los orígenes religiosos del matrimonio civil en México”, *Hispania sacra*, Vol. 68, Nº 137, 2016, págs. 105-117. Elizabeth Terese Newman, “De la cárcel al hogar: relaciones laborales y control social en el México del siglo XIX. *Etnohistoria*, octubre de 2013; 60 (4), p. 663–692. Leslie Offutt, “Género y negociación de la vida cotidiana en México, 1750–1856. *Etnohistoria*, julio de 2014, 61 (3), p. 594–595. Paola Peniche Moreno, “Terapéutica para tratar el cólera en Yucatán, México (1833-1853). Medicina fisiológica, herbolaria local y régimen moral”, *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, Vol. 68, Fasc. 1 (enero-junio 2016), 2016. Luciano Ramírez Hurtado, “Urbanidad, moral, buenas costumbres y civismo en las leyes de educación, reglamentos y disposiciones, en los distintos niveles escolares de Aguascalientes, segunda mitad del siglo XIX. Proceso de uniformización educativa y tendencias secularizadoras”, *Caleidoscopio: revista semestral de ciencias sociales y humanidades*, n. 40, 2019, p. 87-114. María Eugenia Sánchez Calleja, *Niños y adolescentes en abandono moral. Ciudad de México (1864-1926)*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014. Gustavo Santillán, “La secularización de las creencias: discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)”, Alvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coordinadores), *Estado, iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 175-198. Gustavo Santillán “Tolerancia religiosa y moralidad pública”, *Signos históricos*, v. 4, n. 7 (2002): enero-junio, p. 87-104. Elisa Speckman Guerra, “De méritos y reputaciones: El honor en la ley y la justicia (Distrito Federal, 1871-1931)”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n. 18, 2006, p. 331-361. Elisa Speckman Guerra, “Los jueces, el honor y la muerte. Un análisis de la justicia (ciudad de México, 1871-1931)”, *Historia Mexicana*, 2006, LV (4), p. 1411-1466. Elisa Speckman Guerra, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872- 1910)*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

grupos desfavorecidos, como parte de una reformulación moral de aspiraciones modernizadoras. Diferentes estudios de Elisa Speckman sobre la legislación penal y las interpretaciones de la criminalidad denotan perspectivas sugerentes. En ambos casos, las afirmaciones axiológicas se presentan como parte de los procesos higienistas y penales, que constituyen el eje de dichas investigaciones.

La historiografía revisionista ha ofrecido algunas visiones generales y ha aportado valiosos elementos particulares. A partir de sus estudios sobre la transición del Antiguo Régimen al mundo moderno, François-Xavier Guerra perfiló una visión conceptual del proceso de reconversión axiológica y esbozó un horizonte temporal que incluía al siglo XIX y XX. La disputa de fondo, aseveraba, “oponía, por una parte, a los partidarios de la religión como última referencia de los valores sociales y por otra, a los que, de manera más o menos radical, pretendían disminuir o eliminar la influencia de la Iglesia como clave de bóveda del sistema de valores de la sociedad tradicional” (Guerra, 1992, p. 376).

Diversos estudios sobre la construcción de la ciudadanía y la representación han hecho notables aseveraciones. Autores como Antonio Annino han dedicado páginas sumamente valiosas a las implicaciones morales de la gobernabilidad. Dentro de la historiografía centrada en las tensiones socio políticas y cívico religiosas destacan los trabajos de Brian Connaughton, quien ha identificado múltiples perspectivas morales dentro de muy distintos procesos. Un enfoque sociológico se encuentra en la obra de Fernando Escalante Gonzalbo publicada

en 1993.¹² Aunque parte del subtítulo de la obra se refiere a la moral pública,¹³ el estudio se detiene más bien en las dicotomías y supuestas contradicciones entre la ciudadanía real de las prácticas políticas y la ciudadanía formal prefigurada por las normas legales. Sin embargo, el libro constituyó en su momento un avance destacado para subrayar la temática ética en el siglo XIX. Aunque la revisión documental efectuada por el autor es evidente, los presupuestos teóricos y los ángulos interpretativos corresponden a una visión predominantemente sociológica. Así, la presente investigación no pretende ahondar, como dice Erika Pani, en la trama de la “ciudadanía imaginaria”, que nunca fue como debía haber sido (Pani, 2014, p.1503). Otras perspectivas sobre los años decimonónicos han estado particularmente vinculadas a la lógica del control y el disciplinamiento de los grupos populares, investigadas por los estudios sobre los tribunales de vagos. De igual forma, volúmenes revisionistas de personalidades eclesiásticas, como el de Pablo Mijangos y González sobre Clemente de Jesús Munguía, en torno a los imaginarios políticos en el segundo imperio, como el de Erika Pani, y alrededor del conservadurismo mexicano, como el libro coordinado por Will Fowler y Humberto Morales, entre otros, incluyen prudentes comentarios que abren amplios horizontes.

¹² Fernando Escalante Gonzalbo. (1993). *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la república mexicana. Tratado de moral pública*, México: Colegio de México.

¹³ En las últimas décadas de la colonia y en los primeros lustros de los estados independientes en el mundo ibérico cuando se habla de moral pública no hay una clara contraposición a moral privada. A juicio de Guerra, de la falta de distinción entre lo público y lo privado “se desprende una moral pública completamente empapada de valores religiosos que no dan lugar a conductas contrarias.” (Guerra y Lémperiere, 1998, p. 13). La ética es intrínsecamente universal y claramente integradora de todos los espacios vitales y comunitarios. La distinción entre una moral pública y privada quizás es labor, en alguna medida, de la axiología civil

No obstante, la historiografía generalmente ha omitido la significación sistémica de las cuestiones morales en los argumentarios decimonónicos de todas las tendencias ideológicas.¹⁴ Quizá dicha problemática ha sido eludida por haber sido juzgada como un conjunto de divagaciones sin sentido o una suma de reminiscencias arcaizantes en el siglo del progreso y la racionalidad. Tal vez la omisión se explique, también, a causa de una cierta turbación ante un hecho embarazoso y una insistencia difícil de estructurar dentro de los tópicos de la época.¹⁵ Ante la magnitud de las inquietudes éticas presentes en los textos y operantes en las legislaciones, resulta conveniente explicar mejor dicho aspecto, a veces discontinuo pero siempre intenso. Por tanto, sería provechoso contar con mayores investigaciones cuyo objeto específico de análisis sea la desbordante querrela moral, presente en una enorme cantidad de documentos generados por una gran variedad de autores. El vacío resulta manifiesto, pero apenas constituye un asomo de las numerosas perspectivas aún poco investigadas del siglo XIX.

La época no es un desconcertante repertorio de gobiernos efímeros y leyes pasajeras, tópicos partidistas y obstinaciones religiosas, civiles atolondrados y generales caudillescos, guerras intestinas y conflictos exteriores, confusas negociaciones políticas e inevitables enfrentamientos ideológicos. No debajo sino en medio de los conocidos cauces de la presunta anarquía y la figurada

¹⁴ Un barrunto de la presente tesis se encuentra en: Gustavo Santillán, "La secularización de las creencias: discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)", Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coordinadores), *Estado, iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 175-198.

¹⁵ Ana Isabel González Manso, en su artículo sobre los sentimientos religiosos y morales en el primer liberalismo español, ha descrito una situación semejante para el caso del texto gaditano de 1812 (González Manso, 2011). La autora describe un proceso de asociación entre las inquietudes morales de las elites legislativas presentes en Cádiz con los nuevos conceptos políticos o los antiguos significados religiosos.

inestabilidad, existen poderosas corrientes que no dividen sino que unen distintos momentos históricos. Tal vez a las problematizaciones historiográficas en torno a la construcción de una mínima gobernanza y una sociedad moderna, un estado funcional y la representación política, entre otras, sea pertinente añadir el valor de la moralidad religiosa y la generación de una ética civil como elementos vertebradores de las décadas decimonónicas. Asimismo, a las discusiones sobre tópicos complejos pero estudiados por la historiografía religiosa, tales como los bienes eclesiásticos o los matrimonios civiles, las obenciones parroquiales y las exclaustraciones monásticas, el nombramiento de obispos y el ejercicio del patronato, sea viable agregar la problemática ética como un vector explicativo presente en múltiples procesos. Cabe exponer que la moralidad trasciende el tópico de las relaciones entre el estado y la iglesia para incrustarse en un debate de múltiples dimensiones. Tal vez superar una visión fragmentaria establecida sobre periodos estancos y un análisis dependiente de rígidas ambigüedades, como la lucha liberal conservadora o el conflicto entre el estado y la iglesia, precise de un detallado seguimiento de larga duración.

3.- Precedentes históricos y precisiones conceptuales

Desde el comienzo de la vida independiente existen notables testimonios sobre la importancia de la ética religiosa como parte no sólo de la estructura institucional, sino de la gobernanza política del nuevo estado. A partir de la proclamación de la república, continuó el énfasis gubernativo. Guadalupe Victoria y Vicente Guerrero reiteraron no solo la verdad, sino la pertinencia de la virtud cristiana como fundamento político del estado nacional. La vinculación entre fe trascendente y

obediencia civil implicaba el mutuo auxilio entre el sacerdote y el gobernante. Sin embargo, durante la década de 1820 y 1830 distintos medios de variadas regiones desataron un debate, con frecuencia vinculado a la tolerancia religiosa e incluso a la masonería. Oficial en el campo jurídico, la moral estaba a discusión en la opinión pública.

El gobierno reformista de Gómez Farías (1833-1834) significó un cierto retorno de la temática en la opinión pública después de la administración de los hombres de bien. Algunos periódicos vindicaron la existencia de un encuadre valorativo independiente del dogma. Otros, acusaron al gobierno federal de pretender transformaciones con aristas éticas. Pero el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Manuel Ramos Arizpe, negó tajantemente cualquier iniciativa que implicaría un cambio ético dependiente de la corporación católica. De la instauración del liberalismo centralista (1835) al inicio del movimiento de reforma (1855), transcurre un periodo donde se distinguen al menos dos dinámicas específicas: la desarrollada en el sistema unitario a partir tanto de las Siete Leyes (1835-1837) como de las Bases Orgánicas (1843), y la construida durante los años de predominio moderado en la administración nacional que comienza con la revolución cívico militar del 6 de diciembre de 1844 y concluye con el retorno de Antonio López de Santa Anna a la presidencia en 1853.

Durante la época unitaria el discurso es discontinuo, pero está presente tanto en la opinión pública como en el debate parlamentario del constituyente nacional de 1842. Un enfoque predominante se centra en la vertebración entre moralidad y gobernanza, a partir de la prevalencia de la virtud religiosa como moral pública. En

cambio, a partir del ascenso al poder de José Joaquín de Herrera a fines de 1844 y hasta la renuncia de Mariano Arista en 1853, se advierte una lógica inclinada hacia la búsqueda de un cierto cambio político y una deseable mejora conductual pero sin discutir la prevalencia de la visión católica. Durante el último gobierno santanista se privilegia el elogio de la virtud como generadora de orden, con algún eco de la época central pero sin la construcción teórica de aquel periodo.

La tesis requiere explicitar la utilización de algunas expresiones y conceptos. Si bien desde el ángulo filosófico¹⁶ existen algunas diferencias entre ética y moral, la presente investigación emplea ambos términos para referirse al mismo constructo de valores y referentes sujeto de una reflexión constante. De igual forma, evita el uso del término “moral pública” por poseer en el periodo estudiado una connotación de ambivalencia. En la mayoría de las ocasiones el concepto se refiere al marco de comportamiento predicado por el sacerdocio, defendido por el gobierno y vigente en la regulación de la vida comunitaria. Es decir, la moral pública es, ante todo, la moral religiosa dominante a partir de la existencia de una confesión única y protegida sin libertad de culto. A veces, la expresión es aprovechada para construir una distinción entre la ética privada del individuo y la propia del ámbito social. Esta interpretación está presente sobre todo en las voces defensoras de una virtud desacoplada de la fe. Pero en general la locución es poco precisa para los fines analíticos de la investigación. Por estas razones, la

¹⁶ En un sentido genérico, la moral tiene un acento práctico: es la suma de valores propios de una sociedad que pautan y condicionan el comportamiento individual y comunitario. En contraste, la ética es la reflexión filosófica sobre lo que es bueno y malo en la conducta humana. Carlos Gómez Sánchez (Coordinador). (2002). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza. Nicola Abbagnano. 1996. *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. Ana Marta González González. (2000). “Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo”. *Anuario filosófico*, v. 33, n. 68, 797-832.

tesis prefiere la utilización de otros términos. Acude al concepto de axiología cuando el contexto discursivo se refiere a una visión muy general del proceso histórico aquí estudiado. Asimismo, se refiere a una moral, ética o virtud civil, laica, universal o independiente cuando se alude sobre todo a una visión profana. En cambio, recurre a la noción de moral, ética o virtud católica, cristiana, trascendente, absoluta o religiosa para presentar una cosmovisión presuntamente emanada de un ser supremo mediante una revelación divina con una exégesis eclesial. Tales adjetivos no se entienden como antónimos absolutos, sino como expresiones relativas cuyo objetivo es diferenciar con fines expositivos dos concepciones que, además, tenían relevantes puntos de contacto y presentaban yuxtaposiciones evidentes.

La investigación recurre al estado católico como categoría explicativa referente al periodo comprendido entre 1821 y 1855. El concepto ya ha sido elucidado, entre otros, por Brian Connaughton, junto al de nación católica. El término es pertinente para enfatizar tanto los consensos básicos entre los grupos dirigentes y las elites eclesiásticas como algunos rasgos primordiales de una buscada avenencia entre liberalismo y catolicismo. Este trabajo prefiere el uso de estado al de república porque abarca el periodo inmediatamente posterior a la independencia política regido por una Junta Provisional Gubernativa (1821-1822) y por el primer imperio (1822-1823), además del periodo confederal y unitario. Por encima de las formas de gobierno, el estado mexicano desde su nacimiento en 1821 hasta la reforma en 1855 se define como un estado católico, con una fe única, estatal y protegida. En consecuencia, la ética no sólo de la nación sino del gobierno es la derivada de

dicha fe. Esto es parte de los consensos básicos, no exentos de tensiones, disputas y ambigüedades, en torno a la relevancia y pertinencia de la fe religiosa en la vida institucional. Charles A. Hale ha identificado en sus estudios sobre el liberalismo mexicano que los periodos de mayor de mayores coincidencias entre los grupos que él denomina liberales y conservadores se presentaron entre 1821-1830 y 1834-1846. Además, el concepto no sólo retrata una época con un amplio consenso moral, sino que redefine el periodo en términos de acuerdos básicos entre los grupos dirigentes. Se trata de trascender la visión porfiriana y positivista del siglo XIX como un periodo de desavenencias y enfrentamientos, inestabilidad e indefinición. En realidad, de la independencia a la reforma privan algunos consensos como el relativo a la ética católica, estructuradora tanto de instituciones políticas como de conductas ciudadanas. El trabajo considera que el estado confesional concluye en 1855-1856 con el triunfo del plan de Ayutla y la conformación del movimiento de reforma.¹⁷

¹⁷ Además, existe un hecho menos valorado pero muy significativo. El Estatuto Provisional emitido por José María Lafragua como ministro del gobierno de Ignacio Comonfort ya no declara al estado mexicano como un estado católico, situación que se reitera en la carta magna de 1857. Para 1859, se decreta la separación entre potestades y para 1860 la libertad de cultos. De tal forma, el estado dejaba de ser confesional para volverse oficialmente neutro. Muy probablemente el derrumbe del estado católico inicia de forma muy patente con la dictadura de Santa Anna (1853-1855), momento en que se rompe el consenso en torno a la representación popular, los comicios periódicos y la limitación del poder político. Quienes rompen primero con estos fundamentos no son los liberales reformistas sino los conservadores dirigidos por Lucas Alamán, quienes en *El Universal* cuestionan algunos principios básicos como los ya descritos para el funcionamiento del estado nacional. En cierta forma, la ruptura política precede al quiebre del consenso moral. Por su parte, Michael P. Costeloe ubica el fin de muchos protagonistas del estado católico entre 1847 y 1855. Esta conceptualización busca construirse no a partir de los elementos negativos heredados de la historiografía positivista y continuados por la historiografía pos revolucionaria, sino de características intrínsecas del periodo: todas las constituciones del periodo definen al estado mexicano como un estado católico, no hay desafíos consolidados para modificar esta situación, no se cuestiona la moralidad católica como moralidad política, la intolerancia religiosa está presente en todas las constituciones. Se trata no de sustituir un rótulo por otro rótulo, sino de entender mejor, al margen de las visiones con un marcado desdén político e ignorancia historiográfica acerca del periodo, estos años olvidados como han señalado Josefina Zoraida Vázquez y Costeloe, entre otros, aunque ya no tanto, como ha apostillado Alfredo Ávila (2021). Historia

Los discursos morales habían recorrido dilatados trayectos desde la ilustración europea hasta la emancipación mexicana. De las aseveraciones filosóficas de las luces hasta los proyectos de la economía política, pasando por las reformulaciones morales en la península ibérica, la problematización de la virtud era parte tanto de los lenguajes públicos como de las preocupaciones íntimas. Más que un simple proceso sustitutivo, la controversia alrededor de una ética civil constituye un decurso plural de críticas y aspiraciones, argumentarios y perspectivas. No es una sucesión dicotómica entre principios seculares que avanzan y valores religiosos que retroceden. Es un devenir caracterizado más por matices que por rupturas y menos por rupturas que por reajustes. Entre las herencias atlánticas y los sueños nacionales, el siglo XIX enfrentaría desde el discurso cristizador de los deberes y los desengaños, las esperanzas y las experiencias, los desafiantes horizontes de la ciudadanía y la moralidad.

Mexicana, v. 71, n. 1 (281) julio-septiembre 2021, p. 167. Las divergencias evidentemente no eran menores ni desdeñables: el papel de las regiones en el equilibrio del poder público, en primer término, la ampliación o restricción del sufragio, las políticas proteccionistas o libre cambistas, entre otras. Pero estas diferencias sustanciales se dan dentro de un horizonte de consensos no menos definitorios.

II.- Reforma liberal y ética civil. La autonomía moral del estado: 1855-1863.

1.- Introducción

Treinta y tres años después de la consumación de la independencia en 1821, el Plan de Ayutla proclamado en 1854 por una heterogénea coalición de descontentos, marca el principio simbólico no sólo de la reforma liberal o de una nueva constitución, sino también de una mutación cultural tan reveladora como la generada por la transformación política: la exploración discursiva del desacoplamiento entre virtud religiosa y moral civil. Del final de la dictadura santanista al inicio del segundo imperio, y de la rebelión suriana a la intervención francesa, el periodo comprendido entre 1855 y 1863 presencia tanto la legislación reformista en torno a la separación entre el estado y la iglesia, como los primeros intentos de desvinculación ética entre la autoridad civil y la jerarquía religiosa.

El presente capítulo se divide en seis apartados. El primero es una introducción. El segundo se refiere tanto a las experiencias como a las expectativas de la opinión pública de impronta liberal. El tercero estudia la temática de la ética civil en el discurso constituyente. El cuarto esboza algunas aristas de dicho marco valorativo durante la guerra de tres años. El quinto analiza el establecimiento de la autonomía moral de la jurisdicción civil a partir de la legislación reformista. El sexto y último traza un itinerario de la virtud pública durante los años posteriores al triunfo de Juárez. En su conjunto, cubren tres de los elementos estructuradores de la investigación: la opinión pública, el debate parlamentario y la acción gubernamental. Durante este periodo de discursos y deseos, confrontaciones y

combates, la virtud independiente se vuelve una disputa constante. Pero, a diferencia de las décadas anteriores, no sólo se incrusta en la oratoria constituyente sino que se define a partir de la legislación reformista.

2.- Opinión pública: experiencias y expectativas: 1855-1856.

El estado confesional, nacido en 1821 y en desintegración a raíz de la guerra norteamericana concluida en 1848, se derrumba a partir de 1855. Su desmoronamiento era tanto una consecuencia de las tensiones políticas de las décadas pasadas, como un preludio de las definiciones ideológicas de los años por venir. El replanteamiento de los vínculos entre la jurisdicción pública y el episcopado católico significaba una readecuación de los nexos entre valores cívicos y virtudes religiosas. Un problema a resolver era cómo remplazar, dada la separación de potestades, una ética ciudadana de normatividad católica por una moral civil de rectoría gubernamental. Aunque ya desde la década de 1820 se habían escuchado voces al respecto, la reforma es no la causa única pero sí el momento determinante en que dicha preocupación emerge tanto en la realidad política del discurso cívico como en el campo simbólico de la acción parlamentaria. Pero no se trata de un proyecto acabado ni de un plan definitivo. Se va precisando al tiempo que se va construyendo. No hay un guión predeterminado, sino un contexto tornadizo y paulatinamente favorable. Desde 1855 hay voces que la formulan; en el constituyente de 1856-1857 hay diputados que la aprecian y, a pesar de la guerra (1858-1861), textos que la defienden. Pero no se trata de un orquestado suceder de conquista inevitable, sino a la vez un ensayo y una búsqueda, un análisis y una exploración. No es un descubrimiento sino una

construcción. Por esta causa, resulta difícil esperar un debate perfectamente delineado. Los discursos se alejan y se aproximan, tal como los autores se tensionan e incluso se contradicen. La congruencia pura no es lo más esperable en un contexto de esclarecimientos y combates. Así, las páginas siguientes son más la presentación de un horizonte de expectativas que el seguimiento de un conjunto de proyectos plenamente cristalizados para entrar en liza con la obstinada realidad.

La coalición anti santanista forjada en Ayutla y redefinida en Acapulco con la iniciativa de Juan Álvarez y la participación de Ignacio Comonfort, significó un reavivamiento de las exigencias de virtud en el país, sobre todo después de la “inmoral” dictadura santanista. Buscar un nuevo rumbo para la nación implicaba recobrar la importancia de la ética tanto en la práctica de la política como en la redefinición de la conducta. Ante las discusiones sobre tópicos complejos pero visibles, tales como los bienes eclesiásticos o los matrimonios civiles, las obvenciones parroquiales y las exclaustraciones monásticas, el ejercicio del patronato o el nombramiento de los obispos, reaparecen las confrontaciones de ideas, más que enfrentamientos binarios, sobre el origen, la pertinencia y la sanción de la moralidad. No es un debate entre laicos y religiosos, ni entre liberales ateístas o jerarcas ultramontanos, sino entre católicos cuya fe era la matriz de muy diversas argumentaciones. La moralidad es, quizás, uno de los asuntos más abstractos de la reforma, pero rastreable en muy distintos textos, vigente en múltiples preocupaciones y leído desde variadas perspectivas

Para Anne Staples, hacia 1855 “la moral era una preocupación cotidiana” (Staples, *Recuento*, 2005, p. 427). La ética era parte del discurso y el discurso en sí mismo constituía una forma de la acción. En la prensa periódica y la folletería ocasional, en la oratoria septembrina y las discusiones parlamentarias, en las misivas particulares de los hombres privados y en las intenciones públicas de las autoridades civiles, se encuentran múltiples alusiones con un acento común. En mayor o menor medida, de manera matizada o de forma contundente, entre líneas o a voz en cuello, se va discutiendo tanto la articulación entre moralidad y catolicismo cuanto la separación entre virtudes buscadas y creencias asumidas. Se trata de un movimiento cuasi tectónico, profundo aunque intermitente, detectable pero no del todo explícito, que impactaba tanto en la redefinición de las aspiraciones como en la reinterpretación de las experiencias.

Para 1855 ya era perceptible la imposibilidad de un reajuste, aún en la tensión, entre el gobierno nacional y la confesionalidad católica. Después de más de treinta años de convivencia conflictiva, el territorio estaba mutilado, se percibía una sociedad decadente, el país acababa de salir de una dictadura y se temía la vuelta de Santa Anna. Además, ya se observaba tanto la exasperación de muchos liberales con el pasado inmediato, como el impacto de un siglo, aproximadamente, de reflexiones éticas derivadas de la economía política. En el flujo y reflujo de las constantes cavilaciones en torno a la necesidad de una reestructuración ética para alcanzar la prosperidad económica, emergían debates pero también formulaciones.

Dentro del proceso de reorganización republicana emprendido por el gobierno de Ignacio Comonfort, se publicó el *Estatuto Orgánico Provisional*, vigente en el país hasta la promulgación del nuevo texto constitucional. Dentro de las diversas disposiciones, dicho *Estatuto* omitía tanto el reconocimiento del catolicismo como culto oficial como su protección estatal. Elaborado por el ministro de Gobernación José María Lafragua, retomaba planteamientos expresados en 1846 y prefiguraba la omisión en materia religiosa de la constitución de 1857. No se declaraba la tolerancia de forma expresa, pero se la admitía de forma implícita al omitir la tradicional declaratoria de exclusión religiosa. Sin embargo la Ley sobre libertad de prensa, también promulgada por Lafragua, castigaba los ataques directos al catolicismo, culto profesado por la nación, de acuerdo con el mismo texto. Tal disposición constituía, en la práctica, una cierta protección de la fe establecida. Esta directriz se repetía en el ámbito local. *El Estatuto Orgánico del Estado de Puebla* de 1855 garantizaba el ejercicio de la libertad de imprenta, pero sin ofender la religión y la moral (*Estatuto Orgánico del Estado de Puebla*, 1855, p. 3). Estos registros legales entre una tolerancia confesional no explícita y una cierta defensa de la virtud católica, expresaban bien algunas preocupaciones del momento. El presidente Comonfort manifestaba en 1855 que tributaría una profunda veneración a la moral (Villegas, 1997 p. 108). Desde el bajío, Manuel Doblado reiteraba que era partidario de la exclusividad católica (Villegas, 1997, p. 92). No obstante, en una misiva con fecha de 22 de diciembre de 1855, dirigida a Manuel Siliceo, el mismo Doblado reprobaba la tutela del sacerdocio sobre el gobierno (García, v. 56, 1973, p. 456).

Mientras las elites liberales se mostraban un tanto ambiguas en torno al papel de la religión en el país, el discurso cívico creía que México estaba en un momento clave para la renovación de la república, aunque sin abandonar las pretensiones de conciliación. En Tepic, el séptimo cantón de Jalisco, José María Castaños detallaba las dificultades vividas desde la independencia entre la autoridad eclesiástica y el gobierno civil, con interferencias y usurpaciones de ambas partes. No se trataba de un exhorto liberal al sometimiento eclesiástico, sino de un diagnóstico tranquilo, El autor insistía en que la educación religiosa era muy relevante porque proporcionaba moralidad a las clases desheredadas (Castaños, 1855, p.12). Para Castaños, el pueblo sólo podría conseguir una conducta socialmente adecuada a partir del dogma establecido. Discurría que los gobiernos “han esquilado al pueblo” sin al menos intentar que “los dueños del capital y de los instrumentos del trabajo” fueran quienes pagaran impuestos (Castaños, 1855, p. 13). Los males heredados parecían manifiestamente éticos y económicos, y sus remedios pasaban por la instrucción confesional. No obstante, el orador también hacía llamados a seguir la ruta del progreso sin reticencias y dejar atrás la república democrática con fueros y “sin libertad de conciencia, que es la primera de todas las libertades”, es decir, la constitución de 1824. (Castaños, 1855, p. 15). Las posturas del nayarita ejemplifican bien este primer momento de esperanza y basculación, con un intento de abordaje imparcial del pasado, de visible inspiración liberal pero partidario de la educación religiosa.

El tono sosegado alternaba con ataques contundentes. Algunos autores fundamentaban sus cuestionamientos de forma más precisa y con un énfasis

mayor en la virtud y la gobernabilidad. De acuerdo con Francisco Zarco, después de la emancipación habían abundado los presidentes nullos y manipulables, así como los generales modelos de insubordinación. Tanto el grupo civil como el estamento castrense se habían distinguido, desde esta óptica, por su falta de carácter o su exceso de ambición. Especialmente crítico con los moderados, quienes habían dominado la mayor parte de las últimas administraciones desde la renuncia a la presidencia de Santa Anna a fines de 1844, el duranguense anotaba con ironía que “el presidente virtuoso siempre sonríe, oye misa todos los días y es un tipo de moderados (sic)”. Reprochaba la dirección política de hombres presuntamente decorosos pero rotundamente incompetentes. Dentro de su socarronería, el periodista enlistaba un conjunto de requisitos forzosos para alcanzar la presidencia de la república: “la terca obstinación, mala ortografía y amor a lo ajeno” además, por supuesto, del vicio rampante (Zarco, 1996, p. 84-85). Los defectos personales tenían su causa en las carencias morales. El sarcasmo incluía a los miembros del gabinete. Zarco cuenta que dentro del Palacio Nacional había una capilla, sin imágenes religiosas y decorada con pinturas de Napoleón, donde los ministros juraban sus encargos, y a la que calificaba de “templo del perjurio” (Zarco, 1996, p. 87). Para cambiar esta situación, proponía combatir la tibieza y la inmoralidad, lacras propias del gobierno mexicano. La ética en la política acabaría con la podredumbre en la administración.¹⁸

¹⁸ Más allá de la invectiva contra la descomposición de las décadas decimonónicas, es de observar el detalle de la capilla sin iconografías confesionales y con un contenido pictórico secular, sobre todo dentro del estado oficialmente católico prevaleciente desde 1821 hasta 1855. También, de acuerdo con Zarco, “en el

La crítica al pasado de la política iba acompañada de tentativas de explicación sobre la inmoralidad del pueblo. Para el periódico *El Republicano*, dirigido, entre otros, a los grupos artesanales, la conducta popular se debía a la falta de educación pero también a la miseria (*El Republicano*, 20 de mayo de 1856). Dicho medio introducía un factor explicativo no muy frecuente en el discurso, dominado por el denuesto de la vagancia. La inmoralidad, mezcla de robo y concubinato, corrupción e incesto, sería combatida mediante la instrucción pero también a través de la generación de riqueza. En contraste, la *Representación* de los propietarios de 1856 opinaba que el vicio y la “condición moral de la muchedumbre” eran el factor decisivo en la explicación de la penuria, y no la mala repartición en la tenencia de la tierra (*Representación que hacen al Congreso Constituyente varios dueños*, 1856, p. 17). Desde la óptica política de un diario liberal como *El Republicano*, la miseria generaba impudicia; en cambio, para los terratenientes era a la inversa: el vicio engendraba penuria.¹⁹ De una u otra forma, la explicación de un presente conflictivo tenía una palmaria dimensión ética

Patentes las críticas al ayer nacional, también abundaban propuestas para la reforma del país. En un horizonte de ambigüedades políticas, análisis históricos y críticas morales, se discurría que el país necesitaba de orden y libertad, progreso y virtud (*El Republicano*, 1 de septiembre de 1855). El grupo abocado a

pedazo de comedor que está entre la presidencia y el senado, hay cómodos asientos para los que esperan audiencia, y no hace mucho se veían decorando la entrada cuadros en que de una manera vaga estaban representadas algunas virtudes como el patriotismo, el honor, la fortaleza, la caridad, el valor etcétera (Zarco, 1996, p. 278). Es de llamar la atención, de nuevo, la ausencia de alusiones religiosas en algunas secciones del recinto donde moraban las elites políticas, quienes llenaban sus discursos con referentes católicos.

¹⁹ En línea más con la *Representación* de los hacendados que con la opinión de *El Republicano*, Guillermo Prieto exhortaría poco después en el congreso constituyente a que el trabajo se convirtiera en “un elemento moralizador, y un título de gloria” (Zarco, 1957, p. 582).

conseguirlo era, para algunos, el partido liberal que “es el del orden y la moralidad”. (*El Siglo XIX*, 13 de agosto de 1855). Para *El Eco del Comercio, Diario Oficial de Veracruz*, los cambios éticos eran totalmente imprescindibles: “porque ellas impactan más para nuestro estado actual que las ideas referentes a la prosperidad material de la república. Cuando el país haya comprendido lo que debe ser en lo moral, le será muy fácil comprender lo que hacer debe en el orden físico.” (*El Eco del Comercio. Diario Oficial de Veracruz*, 21 de julio de 1855.). Desde Toluca, se demandaba que la “práctica no interrumpida de las virtudes cívicas” prestigiara al gobierno nacional (Romo, 2010, t. 2, p. 145). Los dirigentes no sólo deberían ser honrados, sino que su primera obligación era “cegar todas las fuentes de maldad” (Teitelbaum, 2006, p. 90-91). El estado debería emprender una eficiente persecución contra el vicio y patrocinar un determinante impulso de la virtud.

No obstante, los llamados favorables a una transformación definitiva incluían relevantes matices dentro de los círculos reformistas. Para el *Diario Oficial del Gobierno Federal*, la sociedad profana debía ser el reflejo de la sociedad eterna. El vocero editorial de la administración de Comonfort creía que la iglesia desempeñaba una función de mediadora en materia de política y moral. (*Diario Oficial del Gobierno Federal*, 6 de octubre de 1855). El gobierno no planteaba una modificación básica, y en cambio sí reconocía el papel eclesiástico tanto en la gobernabilidad del país como en la regulación de la sociedad. Una ruptura contundente en el aspecto religioso significaría un desorden decisivo, porque finalmente “todo es relativo a Dios.” (*Diario Oficial del Gobierno Federal*, 9 de

octubre de 1855). Al menos una parte de la opinión pública se mostraba más radical que el gobierno de Comonfort. Los periódicos proclamaban la necesidad de una reforma. En contraste, la presidencia privilegiaba la gobernanza.

En este horizonte compuesto tanto por una exigencia de cambio conductual como por una conciencia sobre la relevancia del clero, se reflexionaba sobre otras alternativas conducentes a un mejoramiento político pero también ético. Una opción para el adelanto era la libertad de prensa, garantizada por el derecho y la moral pública (Y.O., 1855, p. 26).²⁰ Otra posibilidad de cambio incluía la pluralidad religiosa, que implicaba una nueva fundamentación ética. El folleto llamado *La Reforma Social de México*, escrito por Manuel Payno, iniciaba con un epígrafe de Jeremy Bentham referente a que el legislador debía buscar la felicidad del país a partir de “la inviolable regla de la utilidad pública” (Y.O., 1855, p. 1). El mismo documento examinaba, y descartaba, la posible pugna entre tolerancia de cultos y moral evangélica (Y.O., 1855, p. 19). De esta forma, la exigencia de transformación se volvía no sólo más detallada sino más contundente.

En la opinión pública se advertían de forma progresiva propuestas poco conciliadoras. En un ataque directo a los moderados, que dirigían el gobierno de Comonfort y quienes afirmaban que no era tiempo de mutaciones medulares, un periódico de la ciudad de México defendía la tolerancia religiosa y divulgaba que era el momento de la “nobleza de la virtud” (*El Tribuno del Pueblo*, 26 de agosto

²⁰ Los llamados liberales basados en derechos se mezclaban con las exigencias republicanas de sacrificios cuasi absolutos a la causa colectiva de la república. La reforma del país implicaba una entrega total porque “nuestra voz, nuestra pluma y hasta nuestras vidas pertenecen a la república” (*El Siglo XIX*, 26 de septiembre de 1855). Si bien era requisito del republicano “creer en Dios”, el mayor homenaje del hombre a la divinidad era la práctica de la virtud, “porque una república virtuosa no pierde jamás” (*El Tribuno del Pueblo*, 2 de septiembre de 1856). Los llamados a la reforma no eran unívocos e incluían contrastantes perspectivas.

de 1856). Había que desaparecer los privilegios heredados y revalorar los méritos personales. Según *El Monitor Republicano*, aún más lejos iba *El Constituyente, Periódico Oficial del Gobierno de Oaxaca*, que se pronunciaba en favor del sustento económico de la iglesia por parte del estado, porque así el clero podría dedicarse por completo a la predicación de la moral (*El Monitor Republicano*, 29 de julio de 1856). El discurso parecía, por momentos, radicalizarse. Sin embargo, en otros segmentos políticos también se estaban delimitando posturas más específicas, pero en este caso contrarias a una reforma substancial. Manuel Doblado, en una carta con fecha del 15 de septiembre de 1855 dirigida a Mariano Yáñez, destacada figura moderada y desconocido miembro de la generación de Mariano Riva Palacio, Manuel Reyes Veramendi y Joaquín Cardoso, entre otros, expresaba su intención de intervenir en la elección del constituyente de 1856 para frenar las “exageraciones” semejantes a las de 1833, que sólo avivaban una fulminante reacción (García, v. 56, 1973, p. 232). Entre la precisión de las propuestas y la radicalidad de las posturas, emergía también el refreno a las transformaciones.

No obstante la desconfianza a una aceleración de la reforma, las críticas al clero eran ya un indicador significativo de la creciente distancia en la opinión pública entre moralidad y catolicismo. El embate comenzaba frecuentemente con un llamado a la corrección del rumbo por parte del sacerdocio y concluía con una invitación para que el cura se dedicase exclusivamente a la mejora del pueblo. El periódico *El Republicano* deseaba que los pastores, reformados, fueran eminentes maestros de moral: “Queremos que el clero merezca el respeto del pueblo, que le

inspire sólidas virtudes y que sea un elemento de civilización y de paz” (*El Republicano*, 13 de octubre de 1855), A su vez, para *El Tribuno del Pueblo*, la misión del sacerdocio no era “prostituirse”, sino la enseñanza de los valores (*El Tribuno del Pueblo*, 24 de agosto de 1856). *El Monitor Republicano* argüía que si el catolicismo consumaba su función, habría más libertad y moralidad (*El Monitor Republicano*, 2 de enero de 1857). El clero mexicano debía emprender una rectificación urgente y dedicarse a su trabajo primordial: la enseñanza de la virtud. Además, las lecciones deberían comenzar por la ejemplaridad de las conductas. Los párrocos debían ser primero notorios ejemplos de corrección para poder ser eficaces maestros de moral.

El concepto de obediencia también entraba al debate político de la mano de la preocupación ética. Algunos medios condicionaban el acatamiento al sacerdote. *El Tribuno del Pueblo* advertía que seguirían la enseñanza de los curas cuando éstos tomaran “el camino de la virtud” (*El Tribuno del Pueblo*, 24 de agosto de 1856). Desde Mérida, *Las Garantías Sociales. Periódico Oficial de Yucatán*, del auto llamado “partido progresista” puntualizaba que sólo respetaban a los clérigos íntegros y a quienes cumplieran con los “deberes” de su dignidad (*Las Garantías Sociales Periódico Oficial de Yucatán*, 23 de noviembre de 1857). La deferencia del creyente quedaba condicionada a la conducta del sacerdote. Aunque con notorios matices, moralidad y obediencia se erigían en un nudo simbólico.

Las instigaciones a la enmienda y las invitaciones a la ejemplaridad se volvían exhortos al sometimiento y la separación. Desde Jalisco, un periódico demandaba ya no sólo la corrección del rumbo eclesiástico, sino ante todo la sumisión de la

clerecía para entrar en el camino del orden y la moralidad (*El País, Diario Oficial de Jalisco*, 24 de junio de 1857). El cuestionamiento al cura era incesante. Para *El País, Diario Oficial de Jalisco*, “la sociedad será más feliz mientras más se sustraiga del poder clerical” (*El País, Diario Oficial de Jalisco*, 17 de junio de 1857). Es de advertir que en términos discursivos se va reduciendo el ámbito de acción del ministerio católico a la esfera de la enseñanza ética, sin aludir a su misión básica que era la redención espiritual. Pero el pastor no era el único blanco de las terminantes incitaciones de parte de la prensa liberal a favor de un cambio profundo. *El Tribuno del Pueblo* razonaba que el creyente debería, en lugar de rebelarse contra el gobierno, cumplir con sus deberes de padre de familia y de “ciudadano honrado” y trabajador (*El Tribuno del Pueblo*, 24 de agosto de 1856). Tanto el cura católico como el ciudadano modélico debían sumisión definitiva al estado nacional como único representante de la nación mexicana.

Un camino para corregir la conducta del párroco y, quizá, modular la obediencia al clero era la tolerancia, que propiciaría tanto una ruptura del monopolio católico sobre el mercado espiritual como una competencia, a partir del ejercicio de la virtud, por el favor de los fieles. Además, con la libertad de culto las diversas congregaciones deberían someterse por igual a las leyes del estado. La competición sería una forma de saneamiento. La tolerancia purificaría al corrupto sacerdote mexicano porque la comparación con el comportamiento de los pastores de distintos cultos exhibiría su recóndita perfidia (*Traite D'Union*, 12 de julio y 19 de septiembre de 1856). La disputa por el mercado religioso generaría un probo ministerio confesional, que engendraría a su vez un mejor creyente y un

óptimo ciudadano. La libertad implicaba competencia y la competición conduciría a una asepsia conductual. En tal sentido, *El Monitor Republicano* reputaba la libertad de culto como una “fuente de virtudes” (*El Monitor Republicano*, 31 de julio de 1856). La tolerancia no desencadenaría una guerra de religión y, en cambio, sí dignificaría la moral pública (*El Monitor Republicano*, 3 de mayo de 1856). El diario capitalino elaboraba un recuento de las luchas por la tolerancia, anunciaba la reedición del folleto de Vicente Rocafuerte sobre el tema, publicado hacía ya más de dos décadas, y proponía una libertad “para todo y para todos” (*El Monitor Republicano*, 26 de febrero de 1856). Según *El Ómnibus*, el diario *El Constituyente* de Oaxaca pensaba que el catolicismo era igual que cualquier otra religión (*El Ómnibus*, 20 de agosto de 1856). La fe establecida perdía sus jurisdicciones habituales. La tolerancia también discutía la intermediación del clero entre Dios y creyente. Para *El Monitor Republicano*, “las creencias religiosas son una cuestión meramente personal entre el hombre y Dios” (*El Monitor Republicano*, 24 de julio de 1856). En Guadalajara, de acuerdo con *El Siglo XIX*, *El País*, *Diario Oficial de Jalisco* defendía la tolerancia como “el comercio libre del hombre con la Divinidad” (*El Siglo XIX*, 21 de agosto de 1856). El clérigo dejaba de tener la llave de la mediación tanto entre Dios y el devoto como entre el gobierno y el ciudadano.

Los caminos para la formulación de una ética civil pasaban tanto por la diversidad religiosa como por retirar al catolicismo su condición de fe exclusiva e índole verdadera. Ya en una situación de pluralidad, decía el diario *El Constituyente* de Oaxaca, se debería elegir la mejor fe bajo la luz de la razón. De tal modo, la ética católica dejaba de ser tenida por única y sagrada. Era una opción a elegir en

libertad dentro de diferentes opciones de conciencia. En conclusión, el fin del gobierno era el logro de la felicidad pública, no el mantenimiento de un culto (*El Monitor Republicano*, 7 de julio de 1856). Si el catolicismo era despojado de su labor ética de naturaleza salvífica, era únicamente una confesión más, dado que la instrucción en los valores sería parte de las responsabilidades civiles. La ley ya no debería preocuparse de la redención; pero al estado sí convenía salvaguardar la conciencia del ciudadano “como una propiedad particular de este” (*El Monitor Republicano*, 7 de julio de 1856). La disputa por el espacio social e incluso por el ámbito íntimo resulta palmaria. En suma: “La cuestión actual no es religiosa sino política; no se trata de teología sino del bienestar social del progreso de los mexicanos” (*El Monitor Republicano*, 15 de julio de 1856). Como resultado, la acción moral no era ya exclusiva de la iglesia católica, el sacerdote no era el único maestro de virtud, y se rompía la autoridad del episcopado sobre los referentes cívicos y las conductas sociales. En cambio, el comportamiento del mexicano va siendo jurisdicción de la autoridad pública, a la cual debe total obediencia.

Las consecuencias de la crítica era una propuesta de renovación. Si el cura había fallado en su tarea primordial de moralización, y si era no un ejemplo de dignidad sino un modelo de impureza, resultaba conducente explorar vías alternas para lograr el ejercicio de los valores por parte de los ciudadanos. De esta forma, un periódico cuyo objetivo era explícitamente la mejora popular como *El Tribuno del Pueblo*, enumeraba en un artículo sobre las máximas republicanas de 1856 (*El Tribuno del Pueblo*, 2 de septiembre de 1856), los atributos del hombre bueno y, casi de manera consustancial, reformista:

Número	Virtud
1	Hacedor del bien
2	Creyente en Dios
3	Patriota
4	Laborioso
5	De buenas costumbres
6	Desinteresado
7	Frugal
8	Sobrio
9	Vigilante
10	Paciente
11	Incorruptible
12	Pacífico
13	Austero
14	Obediente
15	Buen padre, esposo y vecino
16	Amigo de la propiedad
17	Enemigo del vicio

Un número posterior de dicha periódico complementaba la lista con una jerarquización de los cinco elementos principales: 1) La religión 2) La libertad 3) La prosperidad 4) La unión y 5) El progreso (*El Tribuno del Pueblo*, 8 de septiembre de 1856). A su vez, precisaba los tres deberes más importantes del ser humano:

1) La gratitud con Dios (por haber creado al hombre), que era el “más santo de los deberes” 2) La ilustración y 3) El conocimiento de sus derechos. La publicación también detallaba algunos de los principales vicios que deberían eludir los buenos republicanos. Equivalía a un decálogo de la inmoralidad:

Número	Vicio
1	Desenfreno
2	Envidia
3	Ambición
4	Intriga
5	Pereza
6	Ociosidad
7	Egoísmo
8	Avaricia
9	Libertinaje
10	Calumnia

De estos diez males, tres eran parte de los siete pecados capitales de acuerdo a la doctrina católica: envidia, pereza y avaricia. Se necesitaba mucha fortaleza para alcanzar los valores. En cambio, sólo bastaba un instante de debilidad para caer en infinitud de defectos. El recuento escrupuloso de las faltas y los atributos significaba tanto una selección por parte de civiles (los redactores del periódico) de los principios más relevantes, como una difusión secular de las virtudes. Cabe señalar que tanto la bondad como la maldad se enuncian implícitamente como

elementos autónomos de la supervisión eclesiástica. Para alcanzar el bien no se prometen recompensas y para evitar el mal no se prefiguran castigos. No obstante, el uso del lenguaje religioso era más que frecuente. El contenido podía ser parcialmente secular, pero la expresión era plenamente religiosa. Para *El Tribuno del Pueblo*, los liberales de la reforma serían los nuevos evangelizadores que enseñarían a los mexicanos sus derechos (*El Tribuno del Pueblo*, 28 de agosto de 1856). Si el pastor católico redimía al pueblo del pecado, ahora el tribuno reformista libraba al creyente del sacerdote, con los pecados volviéndose vicios y renovándose la lista de obligaciones.

La aparente desacralización era, contra lo que pudiera parecer, un acto de sacralidad. El nuevo marco valorativo debería ser, de ahora en adelante, de naturaleza obligatoria para todos los mexicanos porque se trataba de la “religión del pueblo” (*El Tribuno del Pueblo*, 18 de septiembre de 1856). Los sacerdotes habían desperdiciado su oportunidad, dentro de esta visión, para mejorar a México. Por tanto, sonaba la hora en que los propios civiles educaran a los mexicanos. *El Tribuno del Pueblo* consumaba una inversión completa: los párrocos ya no eran los maestros de la moral, y sí en cambio debían reproducir “las virtudes de los que se sacrificaron por darnos patria” (*El Tribuno del Pueblo*, 23 de septiembre de 1856). La ética se distanciaba de la fe, el pastor era cuestionado por su deficiente ministerio y los genuinos oráculos eran los héroes nacionales. Es el esbozo de la religión cívica, hermanada, por lo menos en parte, con la moral independiente.

Si la ética dejaba de ser sancionada por la jerarquía, la enseñanza de la virtud empezaba a constituir no sólo una labor pública sino también una tarea estatal, ya sea para dirigir las escuelas o para modular los contenidos. Así, algunas asociaciones como el *Club de la Reforma* predicaban el apostolado de la regeneración por medio de la enseñanza (Covo, 1985 p. 233). Por su parte, Florencio María del Castillo aducía que “la instrucción religiosa que ha de darse en las escuelas debería consistir en enseñar las bases y los principios de la moral, en dar idea de la bondad y atributos del Ser Supremo” (*El Monitor Republicano*, 13 de junio de 1856)). El colegio debería transmitir una moral centrada en valores, cuyos orígenes estaban en un ente supremo, pero sin referencia a algún culto. En el mismo sentido, para *El Monitor Republicano* la instrucción religiosa en los aulas debería enseñar los mejores principios y no consistir en “rezos y rosarios” (*El Monitor Republicano*, 29 de febrero de 1856). Desde el pueblo de La Barca, Jalisco, Prudencio Casillas en una alocución del 16 de septiembre de 1856 afirmaba que “el mundo moral” había nacido “de la ley divina”, pero que se había convertido en un “arma de partido” (*Memorándum de las fiestas cívicas*, Guadalajara, 1856, p. 17). Dentro de este desplazamiento de la virtud al ámbito civil, Francisco Zarco clamaba que sólo la autoridad pública, como legítima representante de la nación, era la “encargada de velar por el buen orden y la moral” (*El Siglo XIX*, 29 de enero de 1857). Sin embargo, la ética aun iba de la mano de la doctrina. Para *El Monitor Republicano*, la moral, como la democracia, no renegaba de sus orígenes cristianos. La cruz, decía, era el estandarte del progreso, la libertad y la igualdad. Un símbolo antiguo era el blasón del tiempo nuevo. El periódico también argüía que “El Evangelio es el código de la

democracia”. Las buenas noticias de la salvación eran los fundamentos de la nueva política (*El Monitor Republicano*, 9 de abril de 1857). Es decir, que aun dentro de los años reformistas, siguen apareciendo no como resabios sino como fundamentos los referentes confesionales, pero sometidos a la crítica histórica y al correctivo ético.

En este horizonte de crítica liberal al ministerio católico, de pluralidad en las voces reformistas y del paulatino alejamiento de los atributos respecto de sus matrices confesionales, la escuela pública va adquiriendo una particular relevancia en la opinión pública. Se va considerando que el principal medio para la propagación de la virtud era eminentemente la enseñanza pública, bajo el resguardo del gobierno civil. De ahí que en Guadalajara, con motivo de la celebración del 15 de septiembre de 1857, el liberal puro Miguel Cruz-Aedo describiera que la libertad de instrucción había sido para el clero la medida más ultrajante de la constitución de 1857. La pluralidad educativa era otro aspecto de la ruptura del monopolio ético (Cruz-Aedo, 1857, p.13). Para Cruz-Aedo, junto a los templos “corrompidos” de la fe católica, se fundarían ahora los “santos templos de la ciencia y el trabajo” (Cruz-Aedo, 1857, p. 20). En realidad, no se trataba de la generación de un hombre nuevo ni la invención de una virtud desconocida, sino de una reconfiguración del creyente para que se convirtiera en un ciudadano funcional para el estado civil. Con una visión menos enfática y un tanto más específica, en abril de 1856, el gobierno de Zacatecas ponía en vigor la ley sobre enseñanza de 1831, cuyo reglamento definía que la misión de la escuela era “moralizar a los pueblos” (*Ley de enseñanza pública*, 1856, p. 3) La administración debía estar atenta a que no

se divulgaran ideas contrarias al culto oficial. Al mismo tiempo, dicha legislación decretaba que en las escuelas primarias se enseñaría el catecismo de la religión católica (*Ley de enseñanza pública*, 1856, p. 5-6). A pesar de la firmeza de algunas declaraciones como las de Cruz-Aedo, la construcción de la virtud reformista desde la enseñanza pública no era homogénea y sí envolvía matices desiguales.

La educación era discutivamente para todo el pueblo, pero incluía jerarquizaciones sociales. Para algunos, la escuela pública debía tener entre sus objetivos prioritarios no a la totalidad de la población, sino a la clase media “donde nacen las virtudes y las luces”, temas en los que no meditaban ni los “grandes” ni los pobres (Pinal, 1856, p. 9). La clase media, caracterizada por el hábito de la laboriosidad, era la génesis indubitable de la regeneración colectiva. La instrucción conduciría al progreso y a la moralidad.²¹ Para Melchor Ocampo, la “clase dominante”, la “raza privilegiada” estaba absorta en una rutina de “movimientos automáticos (regidos) por el reloj de la parroquia más cercana, entregándose a oraciones, misas, ejercicios piadosos, comidas, y al juego” (Plascencia, 1991, p. 108). Según el michoacano, los ricos aparentaban ser religiosos para ser reputados como honestos, aunque en realidad sólo fueran unos fanáticos. Parecería que los acaudalados eran irredimibles.

²¹ El influjo de la economía política en aquel momento resultaba patente. Un *Catecismo* sobre dicha temática demandaba aplicar sus principios, para lo cual era necesario reconocer primero los derechos políticos y civiles, lograr una representación política y proveer de seguridad a los ciudadanos. Otro requerimiento era una libertad de imprenta sin trabas, cuyas únicas restricciones deberían ser el respeto a la “moral pública” y a la vida privada (Pinal, 1856, p. 79).

El sueño cívico incluía, excluía y priorizaba al mismo tiempo. Los ricos estaban enajenados, desde la óptica ocampiana, a la inercia del ritual y los pobres inmersos en el libertinaje de la vagancia. La clase media sería tanto la protagonista de la reforma como la vanguardia de la regeneración en la tarea de construir al nuevo mexicano de mediana riqueza y refinada conducta. De esta forma, algunos discursos comprendían al indígena como parte no tanto del presente como del futuro. Se intentaba a través de la educación: “hacer de esos millones de indígenas, que no hablan nuestro idioma, que degeneran cada día, otros tantos ciudadanos que comprendan sus deberes y sus derechos, que tengan interés por su patria, que tomen parte en los negocios públicos (*El Monitor Republicano*, 13 de junio de 1856). El indígena, postrado por la conquista y sujeto al catolicismo, sería eximido por la reforma y reeducado en la moralidad.²² Quedaba sujeto a la tutela responsiva de la enseñanza civil, que permitiría su futuro acceso a la ciudadanía plena. Si los pudientes eran fanáticos y los pobres ignorantes, la clase media sería el faro moral del México reformista. En esta óptica, el estrato intermedio, en contacto con el pueblo pero sin sus vicios, y consciente de la importancia de las virtudes pero sin caer en el ritualismo de los acomodados, era una clave para la regeneración de la sociedad. El efecto sería un ciudadano cuasi modélico, como el idealizado desde la capital de la república por el *Club de la Reforma*, que solicitaba a la población actuar como buenos ciudadanos con su voto, con su vida y con su alma (Covo, 1985, p. 233). No casualmente la mayoría de los constituyentes provenían de la clase media

provinciana, hombres perfectibles según el liberalismo y mexicanos virtuosos de acuerdo al romanticismo.

El cambio cultural encabezado por la medianía económica resultaba socialmente inaplazable. Un medio reformista como *El Tribuno del Pueblo* criticaba las “escuelas de primeras letras, donde (el estudiante) oye solamente recitar el Catecismo de Ripalda, el de Fleury, nociones imperfectas de lectura, escritura y aritmética, e ignora del todo qué quiere decir ciudadano, cuáles son los deberes que la moral social impone” (*El Tribuno del Pueblo*, 1 de enero de 1857). Era patente la distancia establecida, además de la crítica pedagógica, entre la doctrina que se escucha y en el mejor de los casos se memoriza, y la ética civil, que conlleva, en esta óptica, algún nivel de racionalización. Se trataba de cambiar no sólo la forma de enseñar sino también el contenido a aprender.²³

Es de advertir, no obstante, una evidente semejanza entre la virtud religiosa y la ética laica. El catolicismo definía a la moral como el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, con la sociedad y consigo mismo. La visión reformista se caracterizaba no por el ejercicio de derechos o libertades, como quizá se podría suponer dado el contexto del triunfo liberal y el reconocimiento de las garantías individuales por la constitución de 1857, sino por “los deberes que la moral social impone”. La ética pública estaba compuesta de acatamientos que se aprenden y no se discuten; estaba orientada no tanto al ejercicio de la autonomía como a la ordenación de la sociedad; y pretendía la mejora del país por medio de la

²³ En algunas regiones se daban ciertos pasos hacia un replanteamiento educativo. En el extremo sur de la república, en Chiapas, el gobernador Ángel Albino Corzo restablecía en 1856 la Universidad Literaria y Pontificia del estado y fundaba una cátedra de Ética (Torres Aguilar, 2015, p. 119), sin referencias religiosas, al menos en el nombre.

obediencia a la autoridad, el cumplimiento de la ley, la virtud del trabajo y el valor de la probidad. La yuxtaposición entre escalas axiológicas resultaba patente en un problema constante del siglo XIX: la obediencia. Tanto desde la perspectiva doctrinal como desde la óptica civil, se debería imbuir en el mexicano, sujeto al vicio y tentado por la vagancia, la incuestionable práctica del acatamiento.

Dentro de un horizonte colmado de exigencias y obligaciones más que de derechos o libertades, los requerimientos escolares abarcaban desde los cuerpos directivos hasta el más humilde estudiantado, incluyendo al personal docente. Se juzgaba que las autoridades deberían vigilar que: “Jamás se permitan en los establecimientos” alumnos cuyo actuar “pueda corromper la pureza de costumbres de los otros, o inspirarles un espíritu de insubordinación o desobediencia” (Staples, 2005, p. 427). Los profesores se erigían en vigilantes de la conducta estudiantil. Asimismo, es de notar el poder del ejemplo dentro de la instrucción, ya sea del docente modélico, para bien, o del alumno desmoralizado, para mal. Por diversos caminos, el maestro se torna en un referente para el alumno y en un vigía conductual dentro de la escuela.²⁴ En Chiapas el gobernador Ángel Albino Corzo publicaba en 1856 el Estatuto de la Universidad Literaria y Pontificia del estado. Dicha legislación determinaba que los educandos deberían conducirse con decencia y decoro; además, no podían asistir a casas de juegos prohibidos, billares o sitios de disipación (Torres Aguilar, 2015, p. 119). La conducta del estudiante debería seguirse no únicamente dentro del aula bajo la salvaguarda del

²⁴ Posteriormente, la vigilancia moral se aplicaría ya no sólo de parte de los profesores hacia los estudiantes, sino de las autoridades civiles sobre los docentes, al menos en algunos casos como el del Estado de México estudiado por Romana Falcón. En dicha entidad los jefes políticos vigilarían el comportamiento del maestro dentro y fuera del plantel, puesto que ya se concebía al instructor como ejemplo ético dentro de la comunidad (Falcón, 2015, p. 180).

maestro, sino también en la calle sin la vigilancia del docente. Los valores deberían ser aprendidos e interiorizados en la escuela para su ejercicio en la sociedad. Dentro del colegio público, espacio irradiador de virtud a través del ejemplo y por medio del castigo, seguía privando la relevancia del principio de autoridad y la exigencia del debido acatamiento. Se querían evitar situaciones como la del Seminario Conciliar de la ciudad de México, que era según Guillermo Prieto el reino de la inmoralidad y el “desenfreno” (Staples, 2005, p. 205). Además de la depravación, otro recelo en el aula, también de índole eminentemente moral, era el homo erotismo. El mismo Guillermo Prieto daba a entender que había un profundo miedo a las prácticas homosexuales dentro de las instalaciones educativas, lo cual debía ser combatido desde las mismas salones (Staples, 2005, p. 211). Las virtudes purificadoras debían colonizar no sólo las conductas sociales sino también los deseos íntimos.

Del triunfo del Plan de Ayutla en 1855 a la integración del constituyente en 1856, la opinión pública había seguido un itinerario plural de balances y aspiraciones. Desde distintos puntos de la república, la prensa y la folletería pretendieron elaborar diagnósticos y proyectar deseos en la nueva época, que nacía con una cierta épica discursiva. Los valores se convertían en referentes no sólo para los políticos sino para las multitudes. Cierta reconfiguración moral del mexicano partía de un claro cuestionamiento al papel del sacerdote en la educación y llegaba hasta la crítica contundente de su papel en la política. Se juzgaba que el pastor no había logrado imbuir la virtud en la población y, en consecuencia, era oportuno atraer la educación pública al ámbito estatal, rompiendo no tanto los orígenes

religiosos como las tutelas eclesiásticas sobre los atributos cívicos. En cierta forma, el fracaso ético del sacerdote justificaría, al menos en parte, la futura separación entre el estado y la iglesia. En un ambiente de intentos de conciliación y signos de animosidad, ciertas ambigüedades y algunas radicalizaciones, el constituyente nacional se volvería no el escenario político sino el punto simbólico donde confluirían hombres de distintas latitudes y visiones de diferentes procedencias. La resignificación de las experiencias políticas a partir de la óptica ética, impactaría en la reformulación de las expectativas de los constituyentes nacionales.

3.- Las virtudes en los debates constituyentes: 1856-1857.

Acorde a la tradición mexicana en que un cambio político conducía a una modificación constitucional, el triunfo de Ayutla generó otra convocatoria para un nuevo constituyente. Los conservadores quedaban desde el principio apartados, a raíz de su imbricación en el gobierno santanista. Los liberales estaban desde el comienzo divididos entre segmentos radicales y grupos moderados. Los comicios sellaron un indiscutible triunfo liberal, aunque con una incierta impronta reformista. El nuevo congreso, no obstante, era la expresión tanto de una sensación de urgencia ante la mutilación territorial de 1848 como de una nueva generación de hombres provenientes de provincia. Una nueva generación debía hacerse cargo de un país realmente nuevo, pero cuyo estado era frágil y parecía antiguo. En el constituyente de 1856-1857 se escucharían las formulaciones éticas de los representantes populares.

Francisco Zarco describía la situación en el aspecto cívico de la siguiente forma: “el gobierno de México nunca ha podido vincular a los gobernados y crearles amor patrio, espíritu público.” (Zarco, 1957, p. 385.) Este juicio contundente llevaba una explicación sobrentendida. El gobierno había establecido una alianza evidente, no exenta de tensión, con el episcopado. El país había sido oficialmente católico, la instrucción confesional y el ciudadano, ante todo, un creyente. A pesar de la mancomunidad cristiana formada por el estado y la iglesia, el país carecía de una ética eficaz, susceptible de construir tanto una patria sólida como un ciudadano intachable. En consecuencia, el fracaso descrito por Zarco era precisamente el derrumbe del estado católico. Desde de tal perspectiva, era momento de asumir desilusiones y explorar alternativas frente a un mexicano indiferente y un creyente desmoralizado, incapaz de una conducta apropiada tanto para la convivencia en la tierra como para el disfrute del cielo. En tal sentido, la separación entre jurisdicciones y el desacoplamiento entre valores religiosos y virtudes sociales es más la consecuencia de un fracaso que la consecución de un éxito. La ruptura no estaba planteada desde la independencia y su “proceso de germinación” no fue simplemente una superación progresiva de vetustos obstáculos. Toda una generación liberal, salvo excepciones puntuales como la de Lorenzo de Zavala y Juan de Dios Cañedo, junto a toda la autoridad episcopal apostaron a una nación católica. A su favor jugaba la entreveración de individuos e intereses, experiencias y aspiraciones, políticos y clérigos. Pero la convivencia fue difícil y el resultado decepcionante, al menos para miradas como la de Francisco Zarco. La separación de potestades y el distanciamiento de valores era la consecuencia fallida del

experimento emprendido. Sería un divorcio punzante después de una convivencia deseada pero notoriamente embarazosa.

El proyecto constitucional de 1856-1857 contenía varios aspectos relativos a la virtud. No había un artículo claro y contundente sobre la oficialidad de la ética católica. Pero algunos aspectos estaban implícitos en los textos sobre la libertad de prensa y religión, así como de la formación de jurados para determinar los delitos de imprenta. El análisis de las propuestas legislativas sobre estas problemáticas arroja alguna luz sobre el proceso de formulación de una ética civil, caracterizado por la pluralidad de voces liberales dentro de la minoría radical protagonista del proceso constituyente. El congreso era básicamente la expresión de los segmentos ilustrados de una clase media proveniente de las urbes de provincia. Sus integrantes simbolizaban la primera generación de ciudadanos nacidos después de la independencia, quienes ahora se hacían cargo de constituir a la nación. Devotamente creyentes, habían vivido las interminables querellas, la desintegración territorial y la dictadura santanista. Formados en establecimientos liberales como los institutos de artes y ciencias, seguían participando de la espiritualidad cristiana de horizontes salvíficos. Más que un estadio de transición dentro de una linealidad progresiva, eran un punto de cruce conflictivo y, hasta cierto punto aleatorio, entre creencias religiosas, idearios políticos y desengaños nacionales. No eran parte inconsciente pero visible del inevitable proceso que va supuestamente de la teocracia católica a la laicidad mexicana, aun culpablemente temerosa de una ruptura radical. Eran hombres de distintos pensamientos con diversas aspiraciones, vertebrados por un anhelo de hondo cambio político

imprescindible ante el profundo deterioro. Pero la esperanza no conoce la unanimidad.

La diversidad del pensamiento reformista era obvia desde la apertura del constituyente. En la presentación del proyecto constitucional, el presidente del congreso, Ponciano Arriaga, externaba que un código político no sólo era un documento legal, sino también una herramienta para cambiar el orden social. El texto jurídico sería el comienzo de una mutación significativa. Quizá la ley no cambiaba por sí misma la realidad, pero sí constituía al menos un punto de partida. Ahora bien, la transformación deseada tenía orígenes un tanto ambivalentes. Para el potosino la moral cristiana era el origen de la civilización (Zarco, 1957, p. 431). No obstante, también refería que “las tradiciones de los pueblos libres son idénticas” (Zarco, 1957, p. 9). Entre un conjunto de principios como claves del progreso en la historia y un sustrato compartido por todas las naciones, la diversidad reformista era muy extensa. Para José María Lafragua, hombre fuerte del gobierno de Comonfort, la religión era la cumbre y el resumen de todos los valores, tales como la resignación, la humildad y la pobreza. A través de su periódico cuasi personal, el ministro de Gobernación vinculaba manifiestamente la ética con la fe. (*El Estandarte Nacional*, 18 de noviembre de 1856).

Zarco y Lafragua representan respuestas diferentes ante una misma circunstancia y simbolizan la pluralidad reformista en la coyuntura del constituyente. En el caso de Lafragua, parece haber un decurso distinto e incluso contrario al de liberales de la generación de la reforma. Zarco, a principios de la década de 1850, aún

proclamaba la pertinencia de los atributos religiosos dentro del sistema democrático, aunque un lustro después, con el inicio de la reforma en 1855, se mostraba como un radical sin matiz. En contraste, el poblano había seguido un proceso paralelamente inverso. Si en 1843 había postulado un sustrato común de virtudes éticas por encima de las diferentes confesiones, ahora la religión católica era la cúspide de los principios deseables. Si para 1846 proponía la tolerancia en algunos lugares del país, para 1856 se oponía terminantemente a la pluralidad de cultos en el constituyente nacional. De esta forma, el pesimismo provocado por la reciente guerra con los Estados Unidos, así como el descontento ante la última gestión santanista, habían generado en segmentos liberales por lo menos dos lecturas distintas. Para Zarco el último recurso ante el fracaso de la dupla conformada por el estado y la iglesia era la reforma radical y la separación de potestades. En contraste, para Lafragua era momento de un cambio suave por medio de la omisión legislativa, como en el caso de la tolerancia religiosa. Pero en materia de moralidad, la divergencia era profunda. Para Zarco, sonaba la hora de desvincular la ética pública del catolicismo institucional y escindir la instrucción moral del ministerio religioso. En cambio, para Lafragua era momento de mantener, en un clima de urgencia y zozobra, la articulación entre fe y virtud. Para el poblano era evidente que “la inmoralidad nos ha perdido” (*El Estandarte Nacional*, 22 marzo de 1857). Pero la solución no consistía en desacoplar valores terrenos de creencias celestiales. Para 1857, Lafragua expresaba con nitidez que el hombre debía estar sometido a Dios. (*El Estandarte Nacional*, 11 de marzo de 1857). Quizás una diferencia entre las categorías de puros y moderados surge de las cuestiones relativas a la tolerancia y la moralidad. Se trata de una divergencia,

en términos antropológicos, en torno al grado de optimismo liberal ante la naturaleza humana.²⁵ Zarco partía de una fe plena en la capacidad auto regenerativa del hombre y la sociedad, mientras Lafragua patentizaba, si no pesimismo, sí un evidente desencanto frente a una mutación significativa del ser humano realizada en poco tiempo. Lafragua, creyente en valores universales y en una cierta tolerancia en la década de 1840, para 1855 se mostraba pesimista y desconfiado de una transformación esencial. En contraste, Francisco Zarco extraía, del mismo horizonte de crisis, conclusiones favorables a mudanzas definitivas. Lafragua había llegado a la prudencia de 1855 desde el reformismo de 1846; Zarco, a una postura radical a partir del fracaso del estado católico. Lafragua, en la década comprendida entre 1843 y 1855, había mutado de un prudente reformador a un gobernante cauteloso. En oposición, Zarco había devenido de un optimismo católico a un radicalismo liberal. No hay una evolución progresiva ni linealidad hermenéutica. Las mismas experiencias son interpretadas en distintas claves. Así como no había uniformidad católica, tampoco había

²⁵ En los debates sobre la tolerancia de cultos y los posicionamientos respecto a la moral civil persiste un optimismo antropológico, como el que está presente en una de las pocas representaciones favorables a la tolerancia (*Representación a favor del artículo 15, 1856*, p. 7). A pesar de la libertad de conciencia, el hombre elegiría la religión verdadera que era el catolicismo, a la cual se convertirían los extranjeros y los protestantes. En este sentido, para Ponciano Arriaga, presidente del constituyente, el ser humano era bueno por naturaleza. El potosino revelaba su confianza en el pueblo no por la “instrucción teológica o la “ilustración en jurisprudencia”, sino ante todo por “los instintos que lo inclinan al bien.” (Zarco, 1957, p. 431) Aún los adversarios públicos del liberalismo político reconocían que el concepto de “perfectibilidad humana” era una de las partes distintivas del movimiento reformista. Al igual que el doctor José María Luis Mora décadas atrás, Marcos Arróniz, de filiación conservadora, esbozaba en su *Manual del viajero* publicado en 1858, una visión positiva del mexicano, en especial del hombre del campo, no corrompido por los vicios urbanos. El humilde labrador se caracterizaba por ser “franco, social, hospitalario y suave” (Arróniz, 1858, p. 343). El optimismo abstracto encarnaba, de acuerdo a la visión de Arróniz, en el campesino virtuoso. En este caso, al optimismo liberal se sumaba el impacto del romanticismo, creyente en la bondad innata del pueblo tradicional, ajeno a las innovaciones modernas.

unanimidad reformista. La desintegración del santanismo no significó la formación de un liberalismo unánimemente puro ni primordialmente radical.

Dentro de este horizonte de temperamentos contrastantes, el notable periodista abordó en el debate parlamentario la temática axiológica con mucha firmeza. Para Zarco, todo hombre llevaba la ética en el corazón, y la conciencia juzgaba sobre los actos inmorales (Zarco, 1957, p. 299). Es decir, había un sustrato universal que se encontraba en cada ser, quien era susceptible de identificar por sí mismo las infracciones a los preceptos morales. En orientación parecida, por aquel momento el también constituyente Melchor Ocampo decía que el hombre se estaba liberando de tutelas, de los “directores espirituales” porque ahora los ciudadanos tenían “confianza en su propia conciencia (Ocampo, 2015, p. 378). Por su parte, Guillermo Prieto certificaba que sólo había una moralidad y que ninguna de las escalas valorativas enseñaba el hurto o el odio (Zarco, 1957, p. 351). Como corolario, glosaba que el buen sacerdote era un ejemplo de virtud, mientras que el clero conspirador era una amenaza para la moral. Prieto no era una excepción en cuanto a la postura en torno de una ética única. Una de las pocas representaciones favorables a la tolerancia confesional proveniente de Guadalajara argüía que el mundo era uno, la ley era una, la razón era una y “la moral es una, todos en consecuencia debemos tenerla” (*Representación que varios individuos*, 1856, p. 2). Presuntamente, se trataría de la ley civil, igual para todos, y de la razón unívoca, que aceptaba en la intimidad de la conciencia la universalidad del bien. La triada de Zarco, Prieto y Ocampo, junto a algunas representaciones, ponían en cuestión la virtud entendida como enseñanza

evangélica divulgada por la iglesia católica, así como la autoridad de las jerarquías eclesiásticas para juzgar sobre las infracciones a los valores divinos. La noción del bien era intrínseca y ecuménica; a su vez, el hombre se erigía en la autoridad moral de sí mismo y, a través de la autoridad pública, de la sociedad civil.

El proyecto original sobre libertad de imprenta proponía, como quedó aprobado, una amplia libertad sólo limitada, entre otros aspectos, por los ataques a la moral. Al respecto, Zarco retaba al pleno a definir qué era la moral, tal vez en un eco distante del cuestionamiento romano sobre la verdad cristiana. Ante dicha interrogante, la comisión de constitución por voz de Mata reconocía que la moral no podía ser clarificada pero sí sentida (Zarco, 1957, p. 303).²⁶ No obstante la postura de dicha comisión, el diputado neolonés Garza Melo reconocía cierta indeterminación, pero agregaba que la moral era “el conjunto de los principios del derecho natural” (Zarco, 1957, p. 315). La renuncia conceptual de Mata equivalía a una descripción genérica de la tensión en la que se encontraba por lo menos parte del grupo reformista. Hubiera sido fácil recurrir a la definición católica, muy difundida en la época, enunciada como el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo. Los diputados de la comisión no acudieron a la elucidación presente en libros y escuelas; pero tampoco perfilaron una aproximación alternativa. Enunciaron que la moral ante todo era una experiencia vivida. Es decir, la réplica al cuestionamiento consistió en apelar al pensamiento presente en la opinión pública, que consistía en decir que el bien se

²⁶ Ponciano Arriaga, anticipando una fuerte tendencia posterior visible en el proceso de codificación, solicitaba que en lugar de “hablar vagamente de moral, se prohibieran los libros obscenos” (Zarco, 1957, p. 310). Así, la carnalidad va ocupando el sitio de la inmoralidad.

encontraba al interior del hombre. La disputa sobre la libertad de imprenta revelaba que la minoría radical ya no quería repetir el concepto católico de virtud, pero tampoco tenía una conceptualización acabada. Sin embargo, el diario *La Unión liberal, Diario Oficial de Campeche*, daba un pequeño pero significativo paso adelante en la redefinición de la ética civil. Al comentar la prohibición de publicar textos impúdicos, explicaba: “La moral veda lo lícito; ilícito es lo que prohíbe la ley.” (*La Unión liberal, Diario Oficial de Campeche*, 3 de julio de 1857). La ética pública quedaba vinculada por este camino a la legislación, atribución exclusiva del estado nacional anhelante de un proceso de codificación.

Frente a un término indefinido que limitaba la libertad de prensa, el periodista solicitaba que en lugar de aludir a la moral, se mencionara algo más concreto. A pesar de las coincidencias que había en otras temáticas con el duranguense, como en el de la tolerancia, José María Mata, integrante de la comisión de constitución, pedía que la moralidad permaneciera en la redacción del artículo como limitante de la mencionada garantía individual. Asimismo, el veracruzano decía tajantemente que no estaba de acuerdo en que la moralidad quedara fuera de la legislación, a pesar de los abusos pasados. La reseña de las anteriores disonancias es el asomo de un hecho destacable: el grupo donde se contaban Zarco y Mata, era eminentemente diverso.²⁷ Así como en la prensa la discusión

²⁷ Dentro de este horizonte de diversidad reformista, es comprensible que muchos liberales como Ignacio L. Vallarta se opusieron a la tolerancia. En sesión secreta, el jurista jalisciense relativizaba la capacidad transformadora de la diversidad religiosa y subrayaba lo pausado de sus efectos. Decía que si se llegara a decretar, tardaría muchos años “para formar influencia en el movimiento de nuestra máquina social” (*El Siglo XIX*, 9 de junio de 1856). No es del todo impertinente extrapolar esta advertencia a la moralidad pública. Los cambios legislativos sería apenas el inicio de un cambio de larga duración.

reformista se daba, como ha dicho Brian Connaughton, en un foro entre católicos, en el segmento liberal puro había una significativa pluralidad de opiniones.

No obstante la carencia de un concepto no canónico de moralidad, algunos constituyentes ya vinculaban legalidad y virtud. En el debate sobre tolerancia religiosa, Mata rebatía el tópico que juzgaba que la diversidad de cultos conduciría al desastre cívico. El veracruzano aseguró que no habría inmoralidad porque había leyes que la combatían. La lucha contra el vicio y la persecución de la vagancia habían sido una constante de la autoridad pública desde el ajuste borbónico hacía prácticamente un siglo. El gobierno civil tenía ya un papel activo en la vigilancia de la conducta. Desde otra perspectiva, los contrarios a la tolerancia convergían en este punto. Mariano Arizcorrieta meditaba que: “la libertad del ejercicio del culto es limitada, estrecha, sujeta a la acción y vigilancia de la ley” (Zarco, 1957, p. 363). El mexiquense era contrario a la pluralidad religiosa, pero aún en el caso que se decretara, admitía que el estado ejerciera un cuidado determinante sobre la diversidad de congregaciones. José María Cortés Esparza, también adverso a la tolerancia, era más taxativo. Si bien indicaba que los legisladores no podían entrar al santuario de la conciencia, sí reconocía que la ley podría evitar todo acto atroz e inmoral (Zarco, 1957, p. 224). Estudios más detenidos podrán definir si la posición de Mata contribuyó a que en la constitución el término de moralidad fuera restrictivo de la libertad de prensa y enseñanza. De cualquier forma, estas limitaciones fueron mal recibidas por Zarco, quien se lamentaba: “Habrá libertad de imprenta, pero con las restricciones de siempre.

Habrá libertad de enseñanza, pero la autoridad cuidará de la moral” (Flores Torres, 2003, p. 347).

La tensión entre autonomía y moralidad era patente. Zarco quería la eliminación total de cualquier restricción de índole ética para alcanzar el pleno ejercicio de las garantías individuales. Manifestaba que gobiernos anteriores habían utilizado el recurso de “faltas a la moral” para cerrar periódicos y fustigar periodistas.²⁸ Mientras Mata defendía la presencia de la moral en la legislación, Zarco pretendía eliminar reservas para afianzar libertades. Se trata de otro indicio de la pluralidad del entorno reformista, que no era, al igual que la iglesia católica, un monolítico bloque de opiniones coincidentes en un clima de avenencia. No obstante, sí existió, por lo menos en la minoría más pura del constituyente nacional, una tendencia a deslindar orígenes, diferenciar atribuciones y ampliar alcances entre una moralidad religiosa interpretada por el episcopado, y una visión, aun no llamada civil pero claramente universal, en la que el funcionario público puede tanto propiciar la virtud como combatir el vicio.

La lucha del duranguense no era contraria a la tarea moral del estado, sino adversa a la restricción de la libertad de prensa a partir de consideraciones axiológicas. Dentro de este desplazamiento de larga duración de la moralidad hacia el ámbito civil, Zarco precisaba que sólo la autoridad pública, como legítima representante de la sociedad, era la “encargada de velar por el buen orden y la moral” (*El Siglo XIX*, 29 de enero de 1857). Las palabras periodísticas de Zarco se

²⁸ Quizá es cierto que los extremos se tocan. Francisco Zarco y *La Cruz* reprobaban la restricción moral al ejercicio de la libertad de prensa y de instrucción, aunque por razones contrarias. Para Zarco, la indefinida moral limitaba sin justificación el ejercicio de ambas garantías; para *La Cruz*, porque el término de moral no estaba acompañado del adjetivo clarificador de católica.

volvieron propuestas legislativas. Una comisión estuvo encargada de estudiar la pertinencia de los jurados populares para determinar posibles faltas a la libertad de imprenta. El trabajo resultante fue presentado al pleno. Ahí, el duranguense definía que: “el jurado es el complemento de la imprenta, porque es la expresión de la conciencia, calificando la opinión, velando por la moral” (Ovalle Fabela, 2019, p. 759). La prensa combatía el despotismo. A su vez, la moral, quizá más sentida que conceptualizada por el jurado, determinaría los posibles excesos de la palabra escrita.²⁹

El dictamen de la comisión respectiva presentaba al jurado como el juicio del país, la razón humana y la conciencia pública sobre los excesos de la imprenta. Ocampo acentuó en el debate la relevancia de la conciencia individual en el papel de este tribunal cívico. Aún más, dicha instancia era para el michoacano “el porvenir de la humanidad, que camina a la emancipación de todas las tutelas y tiranías. El hombre tiende a ser legislador, juez y sacerdote. Legisla ya en el sistema representativo, juzga en el jurado aplicando las leyes que él mismo hace” (Zarco, 1957, p. 732.). Si se aplica esta apreciación para la virtud civil, en un plano ideal, el ciudadano legitimaría la ley, mediante la elección del representante popular, juzgaría las faltas de la imprenta, a través el jurado, y constituiría la fuente soberana de la legitimidad política :Sería, en resumen, el vigía y vocero de los

²⁹ La libertad de prensa había tenido una larga historia de regulación conflictiva, como han mostrado los estudios de Laurence Coudart. Gran parte de la norma al respecto castigaba los ataques a la moral y las buenas costumbres. Si bien raramente se añadía al concepto de moral el término de “católica”, dado el carácter oficial de dicha fe así como la intolerancia confesional, la norma jurídica apuntaba muy probablemente a la ética derivada del culto establecido. La constitución de 1857 aprobó también la restricción de las buenas costumbres y la moralidad en el campo de la libertad de imprenta, pero dada la ausencia del reconocimiento oficial de la fe católica y de una declaración de exclusividad, el campo interpretativo quedaba abierto, como advertiría posteriormente con sagacidad el obispo Clemente de Jesús Munguía.

atributos desacralizados. El ciudadano construye y consagra la virtud; además, corrige el vicio.

Junto al michoacano, el duranguense fue el principal defensor del sistema de jurados en cuanto a delitos de imprenta. El Zarco periodista redondearía su argumentación parlamentaria. El jurado era la expresión de la conciencia calificando la opinión. De igual forma, resguardaría la moralidad y ampararía la vida privada. Dicho tribunal sería el “espíritu juzgando al espíritu” (Zarco, 2013, 259). Con la creación de esta instancia, sería el ciudadano de a pie, y no la autoridad civil, el responsable de emitir juicios éticos sobre escritos publicados. Sus integrantes serían, presuntamente, ciudadanos comunes pero íntegros. Zarco enfatizaba que el proyecto establecía como requisitos para ser parte de un jurado el saber leer y escribir, tener una profesión u oficio y ser parte del “estado seglar” (Zarco, 2013, p. 264). Se trataría de un hombre ilustrado y participativo, liberalmente laico y notoriamente libre respecto de cualquier sujeción patronal. La pertinencia de un escrito sería determinada ya no por el sacerdote católico ni por el funcionario judicial, sino por el ciudadano ético.³⁰

Finalmente, el juicio por jurados fue rechazado por el pleno del constituyente en un clima de división legislativa.³¹ La reprobación es un signo de la falta de unanimidad alrededor no sólo de esta instancia, sino también de sus implicaciones morales.

³⁰ Zarco precisaría años después que en la integración del jurado sólo participarían los ayuntamientos, que eran los representantes más directos del pueblo (*El Siglo XIX*, 14 de enero de 1868).

³¹ De acuerdo con Elisa Speckman, las elites no querían que los jurados intervinieran en asuntos de honor porque estarían integrados por sectores populares sin honor y sin moral. Aunque esto lo refiere la autora al periodo de 1871-1931, muy probablemente sea aplicable al momento de la reforma. Véase: Elisa Speckman Guerra, “De méritos y reputaciones. El honor en la ley y la justicia (D.F., 1871-1931)”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, v. XVIII, 2006.

Los adeptos al jurado seguían insistiendo en que era una institución patentemente democrática, protectora de la inocencia y antagonista del vicio (López González, 2014, p. 7). Diarios liberales como *El Tribuno del Pueblo* apoyaron la iniciativa y lamentaron su derrota. Si el jurado era la “emanación de la ‘soberanía del pueblo’”, no es exagerado deducir que la ética aplicada por dicho tribunal sería también, al menos en el discurso, un resultado subsidiario, justamente, de la supremacía popular. La visión de Zarco extremaba la paulatina transferencia de funciones morales de las manos de la jerarquía a la jurisdicción del estado, alcanzando al ciudadano y al municipio. Se trata de una cierta justicia de carácter horizontal e índole civil: iguales juzgarían a iguales.³²

El grupo reformista en el constituyente nacional no era monolítico ni se mostraba unánime. Resultaría difícil de creer que una circunstancia tan compleja podía ser conceptualizada de manera unívoca por hombres de distintos caracteres con sólidas formaciones. No se trataba de una división en las filas liberales, sino de una patente pluralidad en las voces reformistas. No es que los moderados fuesen neciamente tibios y los radicales estuviesen necesariamente articulados. Como ha estudiado Jacqueline Covo y ya había advertido el propio Zarco, las mayorías parlamentarias eran inestables y podían cambiar de un día para otro. Esta tornadiza situación no era indefectiblemente consecuencia de una notoria inconstancia, sino expresión de una variedad patente incluso dentro del grupo más

³² A pesar de la derrota del jurado en el constituyente, algunos rasgos del papel de la autoridad pública en relación a la moralidad civil serían esbozados por la legislación derivada de la nueva constitución. Los códigos políticos estatales establecían en general la figura, que no era nueva, de los jueces de paz, quienes deberían ser en ocasiones vecinos electos por voto popular. No tendrían salario porque desempeñarían un papel de notables y pacificadores. Al ser nombrados, los jueces tenían legitimidad para resolver problemas y vigilar la salvaguarda de los valores sociales. Serían un árbitro, con muy diversas funciones, pero con connotaciones morales, entre vecinos e iguales.

ideológicamente definido, como el conformado por Francisco Zarco y José María Mata. Dichas posiciones oscilantes no resultan sorprendentes dentro de un periodo de posturas fluidas y contextos cambiantes como el del siglo XIX mexicano.

El movimiento de reforma, al igual que la postulación de una moralidad civil, no nace de forma acabada a partir de un proyecto plenamente definido. Sus primeros meses, es decir los comprendidos entre la derrota de Santa Anna a principios de 1855 y el inicio de la guerra civil a finales de 1857, quizá sean más comprensibles si son analizados más en vista de las experiencias precedentes que de las definiciones posteriores. Después de 1855, pareciera que los ecosistemas políticos estaban plenamente delimitados y que en el campo liberal sólo quedaban dudas y divisiones, perfidias y traiciones. En realidad, se trata de un periodo de tentativas, en cierto sentido más cercano aun al estado católico que a la reforma liberal. Tal vez un punto de quiebre definitivo en cuanto a la delimitación de los campos ideológicos sea el comienzo no de la reforma, que aún era un momento plural, sino el inicio de la guerra civil. Ahora sí, dos bandos claramente distintos, sin el supuesto punto medio de los moderados, se definían y se excluían. No casualmente, hasta el momento mismo del comienzo de la conflagración, personajes liberales como Ignacio y Comonfort y Juan José Baz, de indiscutibles credenciales reformistas, entraron en negociaciones con segmentos conservadores. La carta magna había generado una polarización manifiesta, pero sería la guerra el momento en que ya no había un campo intermedio ni transacción posible. La diversidad liberal devendría a causa de la guerra civil,

dentro de un proceso de decantación, en unidad de acción no exenta de divergencias y discusiones. En cierta forma, la delimitación de los campos políticos era también una demarcación de los ámbitos éticos.

4.- El discurso moral durante la guerra civil: 1858-1861.

La nueva carta magna no satisfizo a muchos liberales y despertó la ira de todos los conservadores. Unos días antes de su escape, Comonfort había pergeñado un esquema con las modificaciones que, a su parecer, debían hacerse a la constitución, entre las que incluía el reconocimiento del catolicismo como la “religión del país” (Villegas, 1997, p. 178). De haber tenido éxito dicha adición, la ética católica hubiera vuelto a ser la moral pública. Pero Comonfort, primero indeciso, después resuelto y posteriormente aprehendido por sus flamantes aliados, salía de la capital de la república. No obstante, la dimensión ética de la reforma seguía presente a lo largo de la guerra. El enfrentamiento armado iniciaba con victorias conservadoras sobre la coalición de estados que apoyaba al gobierno de Benito Juárez en su andadura por el interior del país. La prensa liberal de la ciudad de México y de la parte de provincia dominada por los gobiernos de Félix Zuloaga, Robles Pezuela y Miguel Miramón, era obligada al silencio o a una muy exacta medida. Por tanto, las referencias a la virtud civil son relativamente escasas durante la guerra de reforma. Aun dentro de este contexto, *El Siglo XIX* celebraba en 1859 el segundo aniversario de la constitución de 1857 de la siguiente forma:

“La Constitución hizo caso omiso de la cuestión religiosa, dejando abierto el camino a la Reforma, y era evidente que la libertad de cultos habría de brotar en un terreno en que había nacido ya la libertad de imprenta, la libertad de asociación y la libertad de enseñanza” (*El Siglo XIX*, 5 de febrero de 1859).

Desde la perspectiva liberal de 1859, la omisión había sido un triunfo y era una preparación para la libertad de cultos, propiciada por la triada constituida por la libertad de prensa, asociación e instrucción. Es decir, no había sido un fracaso reformista, como ha juzgado parte de la historiografía posterior. No obstante, persistía la conciencia sobre el origen cristiano de la moral. Un folleto que rebatía la *Manifestación de los obispos* de 1859, escribía abiertamente desde la ciudad de Oaxaca que:

“La revolución no reconoce más que una sola moral. La que hace al hombre bueno y virtuoso, la que le enseña sus deberes y la obligación de cumplirlos, la que forma buenos padre de familia y buenos ciudadanos. Esa moral es la de la revolución, y por eso sigue la evangélica, que es la más perfecta” (*Contestación a la manifestación de los obispos*, 1859, p.5).

De nuevo, la ética civil no era una presunta moral “liberadora” de la ética confesional. No era su antítesis. Incluso los liberales evitaban hacer contraposiciones entre ambas. Más bien se presenta, durante el periodo estudiado, una yuxtaposición. La visión reformista sigue insistiendo en los deberes y las obligaciones. El mismo folleto precisaba que aunque “se quiera”, no se podía sustituir la moral evangélica porque esta era la mejor. Lo procedente era depurarla

de abusos y aligerarla de fanatismos (*Contestación a la manifestación de los obispos*, 1859, p. 32-33). La decantada virtud del cristianismo primitivo sería el sustrato ético del liberalismo reformista. Por último, la misma fuente sustentaba que el influjo de Dios sobre la sociedad se ejercía mediante la práctica del bien. La moral católica quedaba salvaguardada, pero suprimida la intermediación episcopal entre el ente superior y el ser humano, así como desconocido el monopolio eclesiástico sobre la conducta cívica. La iglesia tendría derecho a conservar su escala axiológica, pero la ética civil, como la divinidad trinitaria, era una (*Contestación a la manifestación de los obispos*, 1859, p. 39). Un Dios secularizado, para utilizar un oxímoron, sin vínculo con iglesias que fungieran de mediadoras, ejercería un influjo directo sobre la comunidad a través del adecuado comportamiento de la persona. Las celebraciones litúrgicas y las peregrinaciones rituales, las luces perpetuas y los castigos anatómicos, la veneración de los santos y el respeto a las reliquias, serían sustituidas por las virtudes sociales. Sólo que dichos valores cívicos eran claramente de orígenes cristianos, como el folleto no sólo admitía sino que proclamaba. El medio, el sacerdocio, se ubicaba fuera del ámbito oficial; el mensaje, la moral evangélica, quedaba en el centro del discurso civil. Se trata no de una ética sin religión, sino de una moralidad separada de las autoridades eclesiásticas, y difundida en las escuelas públicas. El ciudadano es una cierta forma de creyente secularizado, quien debe asumir sin discusión los principios y las obligaciones de los valores estatales, de raigambre eminentemente católica pero divorciados de la jerarquía episcopal.

Tanto el encono generado por la guerra de reforma como el horizonte de una victoria liberal, acendrarón algunas perspectivas. En la interpretación de José de Emparán, gobernador del estado de Veracruz y desde cuyo puerto se expedía la legislación liberal, el pueblo a lo largo de los combates estaba dando “lecciones de moral” a los hombres públicos. (*La Luz de la Libertad*, Veracruz, 24 de noviembre de 1860). Desde Morelia, Juan José Baz sostenía que la moral y la religión eran las mismas en todas partes (*Artículos diversos de la Bandera Roja*, 1861, p. 50). Baz, partícipe primero de la conspiración de Comonfort contra el código de 1857, se revelaba contundente en su posición ética. Deseaba la extinción de las órdenes religiosas para que los frailes “buenos y moralizados” resultaran útiles en parroquias o sacristías al servicio directo del creyente, generando así un beneficio concreto a la comunidad. Ya no habría distinciones entre laicos y religiosos. Sólo habría ciudadanos que contrastarían entre sí únicamente por su talento, virtud e instrucción (*Artículos de la Bandera Roja*, 1861, p. 22). Además, pretendía que los religiosos fueran asalariados del gobierno, como era el caso del sacerdocio francés (*Artículos de la Bandera Roja*, 1861, p.7, 12). Tales medidas harían posible lo que era urgente: “buenos padres de familia, hombres trabajadores e industriosos” (*Artículos de la Bandera Roja*, 1861, p. 24). Para marzo de 1860, en Monterrey, Estanislao Cañedo, después del canónico ataque a la clerecía, denunciaba que la iglesia había movilizado a lo largo del conflicto bélico todos sus recursos, incluida su “influencia moral” (Cañedo, 1860, p. 21). El orador norteño agregaba que los victoriosos liberales restablecían no sólo su gobierno, sino también el carácter espiritual del clero, ya sin la herramienta moral en manos de la jerarquía. La guerra civil tenía una implicación de conflicto religioso: purificar al

pastor de sus tentaciones terrenas y reubicarlo en sus esencias salvíficas. Pero la ética pública, como para el folleto llamado *Contestación a la manifestación de los obispos*, era ya del gobierno civil. También desde Nuevo León, Santiago Vidaurri describía que la “inteligencia ilustrada”, apoyada en las “eternas bases de la moral” debería gobernar los destinos humanos (*Breve reseña de la primera distribución de premios*, 1861, p. 31). Desaparecían las referencias al episcopado como autoridad ética y se ponderaba la virtud como perenne y, consecuentemente, universal.³³

A pesar del optimismo reformista ante la favorable conclusión de la guerra civil, también había un espacio para la duda y la perplejidad. En una carta dirigida a Melchor Ocampo con fecha del 5 de julio de 1859, José María Mata se quejaba de la “desmoralización que de día a día se extiende en nuestra sociedad” (*Correspondencia privada*, 1959, p. 197). El grupo reformista no era

³³ Cabe señalar que con la guerra desarrollándose en el centro del país, entidades con una notable vida editorial como Jalisco o Puebla no presenciaron muchas expresiones en torno a la relevancia de la legislación reformista. No obstante, desde La Paz, capital del territorio de la Baja California, el gobierno y la diputación territorial aclamaban la reforma pero con algunas reservas axiológicas. En un volumen editado en Mazatlán, Sinaloa, consideraban tajantemente que “sin moralidad son nulas las garantías personales” (*Instrucción*, 1861, p. 8). Para muchas opiniones como las ya reseñadas, la legislación reformista conduciría a una regeneración moral. En cambio, desde el solitario puerto de La Paz, así como desde la distancia geográfica y la incomunicación política, los liberales del territorio bajacaliforniano tenían una perspectiva inversa: la moralidad precedía al ejercicio de la autonomía. Sin valores sólidos y virtudes previas, carecerían de sentido las garantías individuales recién afianzadas por las leyes de reforma. Mientras no se diera un cambio profundo en la sociedad, añadían, la libertad que está en la ley sólo debería concederse al “hombre honrado y pacífico, al buen padre de familia, al ciudadano laborioso y útil, al que cumple sus deberes y obedece a las autoridades” (*Instrucción*, 1861, p. 10). De nuevo, la virtud no es una consecuencia del cambio, sino un prerrequisito para el acceso a la ciudadanía, como en las constituciones locales posteriores a la carta magna federal de 1824. Asimismo, en los círculos baja californianos persistía la preocupación sobre el problema del acatamiento. De ahí su énfasis en que la obligación era “la obligación más imperiosa del ciudadano” (Mathes, 1988, p. 263). La constitución de 1857 había eliminado prácticamente la totalidad de las antiguas restricciones morales al ejercicio del sufragio y al acceso a la ciudadanía, como las establecidas por las constituciones locales así como por las cartas magnas centralistas de 1835-1837 y 1843. Pero en la península norteña reaparecía en plena guerra civil la ciudadanía moral, nacida no en el México independiente sino en el Cádiz de 1812. Sería pertinente una indagación detenida sobre la óptica moral en el aspecto educativo prevaleciente en la Baja California durante la guerra civil de 1858-1861, experiencia particular dentro del horizonte nacional.

irreparablemente unívoco en cuanto al porvenir de México. En la misiva, el veracruzano censuraba la “falta de fe en el triunfo de las ideas” de una preeminente porción del “partido democrático” (*Correspondencia privada*, 1959, p. 198). No se trataba solamente de la vacilación sobre la posible victoria en la guerra civil. El inconveniente era la ausencia de convicción en un cambio sustantivo dentro de una porción relevante del entorno liberal.³⁴

El conflicto bélico extremaba no sólo la opinión pública en diversas partes de la república, sino también la posición del gobierno juarista expresada en las leyes de reforma expedidas en el puerto de Veracruz. El momento de la negociación cívico religiosa en aras de un beneficio común dentro de un horizonte de necesidad mutua pero bajo una disputa por la preeminencia, quedaba rápidamente en un pretérito realmente cercano pero ya conceptualmente distante. La falta de claridad en torno al sitio de prelación entre la iglesia y el estado conducía a una consecuencia aparentemente inesperada pero ya advertible en un contexto de radicalización de la opinión pública de impronta reformista: la separación de jurisdicciones.

³⁴ Unas semanas después, en otra carta con fecha del 12 de septiembre de 1859, el antiguo constituyente lamentaba el ingreso de Juan Antonio de la Fuente al gabinete presidencial. Juzgaba que en vez de ser un auxiliar en la transformación del país, sería un “obstáculo”. Muy factiblemente, Mata rememoraba las intervenciones del coahuilense contrarias a algunos aspectos claves del proyecto de constitución como la tolerancia religiosa. No obstante, el veracruzano otorgaba el beneficio de la duda al norteno porque “lo creo honrado e inteligente” (*Correspondencia privada*, 1959, p. 220-221). A los resquemores nacidos del pasado, Mata oponía una expectación favorable fundada en las prendas axiológicas del nuevo ministro. Las virtudes eran las estructuras que sostenían a las ideas. Los diferendos ideológicos no mermaban los juicios personales sobre las cualidades íntimas.

5.- La legislación reformista y la autonomía ética de la autoridad civil: 1859-1860.

Las llamadas leyes de reforma son en realidad un conjunto heterogéneo de medidas diversas decretadas en el sexenio que comienza con la ley Juárez el 23 de noviembre de 1855 y concluye en cierta forma con el decreto de secularización de hospitales y establecimientos de beneficencia el 16 de febrero de 1861. Es evidente que en su conjunto tienden a secularizar la sociedad, a fortalecer al estado y a dotarle de autonomía frente a la iglesia; pero fueron dadas en momentos muy distintos dentro del mismo periodo de tiempo. No es lo mismo la precavida Ley Juárez, como ha demostrado Pablo Mijangos y González, en el breve gobierno de Juan Álvarez, que la contundente ley de libertad de cultos del 4 de diciembre de 1860. De alguna manera, la legislación reformista es en sí misma una apretada síntesis en seis años de las tensiones vividas a lo largo de las poco más de tres décadas del estado católico (1821-1855). Las primeras normas fueron decretadas inmediatamente después de la derrota santanista (1855); otras, como la Ley Lerdo y la Ley Iglesias, durante el gobierno moderado de Ignacio Comonfort (1855-1857). La legislación más significativa fue promulgada en medio de la conflagración; y las últimas, señaladamente la de cultos, prácticamente concluida la guerra. Sopesar estas particularidades ayuda a comprender sus características. En cuanto a la temática de la presente investigación, el análisis se centra en dos leyes específicas: la del matrimonio civil de 1859 y la de libertad de culto de 1860, por ser las normas que contienen mayores referencias a la ética independiente.

El sexenio de la reforma (1855-1861) desvincula, como se ha dicho tantas veces, al estado de la iglesia y al gobierno civil de la jerarquía eclesiástica. Ya se ha

repetido que la legislación liberal dismantlaría paulatinamente el amplio poder de la iglesia católica. No obstante, es factible hacer otra lectura de la reforma, un tanto más abstracta pero quizá tan relevante como la interpretación habitual: dicho movimiento comienza la desvinculación discursiva, en términos oficiales, entre ética religiosa y moral civil. En un principio, la revisión de la legislación reformista ofrece un panorama desorientador: en ninguna medida se decreta explícitamente dicho divorcio. Las leyes liberales abordan una gama de materias como la transformación de la justicia civil y la supresión de las obvenciones parroquiales, la libertad de imprenta y el matrimonio secular, la eliminación de las festividades religiosas y la nacionalización de los bienes eclesiásticos. Pero resulta evidente que no hay una medida que se llame con alguna claridad o que siquiera aluda con mediana rotundidad a una ética civil. El posible desconcierto se matiza si se comprende una característica de la temática. La moralidad católica, entendida como ética pública, no se derogaba con un solo decreto: se desmontaba por medio de un conjunto de medidas. No estaba reconocida en ninguna ley o constitución de forma terminante. Estaba implícita en los planteamientos del estado confesional (1821-1855), específicamente en al menos dos medidas siempre públicas y del máximo nivel jurídico, generadoras, hasta la reforma, de un amplio consenso transversal de carácter político, pero también social, cultural e incluso geográfico: la oficialidad de la religión católica y la intolerancia de cualquier otro culto.

La moral aparecía, a veces con el adjetivo de católica y en ocasiones con el epíteto de pública, en leyes y decretos, reglamentos y acuerdos muy distintos,

pero señaladamente en legislación regulatoria de libertades como la de prensa y educación. La ética era una restricción para el ejercicio de ambas garantías. Aunque el concepto no estuviera acompañado de la palabra católica, resultaba evidente que se trataba de la virtud trascendente. Si había una religión exclusiva en el país y si era de rango estatal, si no existían otras congregaciones y si incluso, como las Siete Leyes (1835-1837) postulaban que era obligación del mexicano profesar la fe oficial de la nación, resultaba obvio que las alusiones en la legislación gubernamental se referían a la fe católica. Si bien en algunos momentos como en la redacción de las Bases Orgánicas (1843) se discutió el grado de restricción que imponía la moral y el catolicismo a la libertad de prensa, matices que resultaron en protestas del episcopado, no hay alusiones en las fuentes legislativas a que se tratara de una ética distinta, y mucho menos contraria, a la emanada del dogma religioso.

A partir de la reforma, como se analiza en el presente capítulo, se postula con alguna claridad y probablemente por primera vez en una instancia constituyente, la cuestión de una ética no distinta a la del catolicismo pero sí ajena a la administración eclesiástica y la sanción episcopal, como sucedió en 1856 y 1857. La opinión pública y la opinión publicada también abordaron la temática, en forma aproximativa a veces y de manera concluyente en otras. El horizonte de las ideas apuntaba a favor de resolver las recurrentes exigencias de virtud ciudadana conocidas durante las tres décadas anteriores. Se asumía que la institución católica se había coludido con el poder político en general y con el partido conservador después de Ayutla en particular. La crítica no era nueva ni sus

argumentos novedosos: provenía de mediados del siglo XVIII, inspirada en buena medida en la economía política y sus intentos de construir una mayor prosperidad y una mejor fiscalidad a través de los ajustes a la virtud. Se mantenía la fe católica, pero en una versión optimista y con una interpretación ilustrada, centrada menos en la culpa y más en la gracia, así como generadora de virtudes sociales y facilitadora de las acciones civiles.

En cierta forma, fue necesaria no sólo la difusión de las ideas, sino también, y quizá ante todo, el derrumbe del estado confesional para explorar con mayor énfasis, aunque a veces de forma tambaleante, la temática de la virtud civil. Es de llamar la atención el contraste entre el enorme acervo de referencias dogmáticas y doctrinales, canónicas y papales, hagiográficas e historiográficas, de los defensores de la fe católica como matriz de la moral pública, y las escasas citas de teóricos, sobre todo europeos, por parte de los postuladores de una ética laica. Diez y ocho siglos de construcciones temporales sobre la eternidad redentora no eran comparables con un siglo de tanteos y exploraciones, lo cual es una descripción y no constituye una crítica ni implica una defensa de alguna u otra posición. Tampoco alude a una oposición radical o a una definición excluyente. Los teóricos de la economía política, en el mundo hispánico, eran católicos convencidos. Deseaban más una convergencia constructiva que un dañoso distanciamiento. Seguían fundamentando la moral en Dios, pero querían una ética sacra que resultara útil para la realidad terrena, asegurara la salvación espiritual e hiciese posible la prosperidad económica. Se trataba de articular un conjunto de

atributos religiosos que apuntaban hacia el paraíso celestial, pero con efectos positivos en la terrenalidad del tiempo.

La constitución de 1857 ha sido calificada con distintos términos y diferentes matices: de moderada y radical, tibia o terminante, de entorpecer la conciliación o de abrir la puerta a la reforma. En el aspecto de la ética, el código político eliminaba, por la vía de la omisión, dos de los sustentos definitivos de la virtud religiosa exclusiva en la sociedad y el estado: la intolerancia de cultos y la oficialidad del catolicismo. El constituyente se apartaba, con la relativa finura política del sonoro silencio legal, de dos de las estructuras determinantes de la constitucionalidad mexicana. Si se sigue la interpretación del obispo Clemente de Jesús Munguía, que se analiza en el siguiente capítulo, y de algunos liberales, sobre todo ya en el momento de la victoria reformista, la constitución también preparaba la generación de una ética civil con la eliminación de la restricción relativa a la moralidad en el ejercicio de tres libertades: la de prensa, la de educación y la de asociación. En una visión de conjunto, las omisiones se conjugaban con las libertades para propiciar el nacimiento no sólo de la pluralidad religiosa, sino de una diversidad ética modulada por una moralidad civil. Las virtudes compartidas serían los valores implícitos en las leyes y explicitados en los colegios. Es de subrayar que estas ausencias constitucionales no significan la aparición repentina de una moralidad civil completamente delimitada y definitivamente nacida. Las omisiones eran apenas un punto de partida para la generación de una ética dirigida a la sociedad civil, aunque no contraria a la salvación personal. Los “nuevos” valores son definidos por las leyes, en contextos

distintos y con diferentes perspectivas a lo largo del tiempo y, sobre todo, difundidos en la sociedad e interiorizados en las aulas. De alguna manera, esta historia es apenas su prehistoria.

La Ley del Matrimonio Civil del 23 de julio de 1859 instituía la unión conyugal como contrato civil por encima de cualquier sacramento religioso y consagrado por una autoridad pública. La unión de las personas, que ya no de dos almas, era un hecho terrenal con un objetivo eminentemente profano: la complementación de los consortes y la reproducción de la especie. Dentro de dicha legislación se insertaba la conocida *Epístola* de Melchor Ocampo. Es de observar que se trata de un documento con un contenido explícito y abundantemente ético con rango de norma jurídica, al formar parte justamente de la Ley del Matrimonio Civil. Su artículo 15 hacía su lectura obligatoria por el juez del registro civil ante los dos contrayentes y sus testigos. En consecuencia, resulta apropiado afirmar que se trata muy probablemente de un primer documento de índole legal y carácter obligatorio donde se enuncia con tática contundencia algunos aspectos de una moralidad civil centrada, en este caso, en el contrato marital.³⁵

La unión íntima era una nueva jurisdicción de la autoridad mexicana. Era un contrato civil pero también formaba parte de la incipiente ética civil, porque era considerado “el único medio moral de fundar una familia”. Tenía, además, un carácter exclusivo y excluyente. Ya no habría sacerdotes sacralizantes ni citas evangélicas. Era un acto meramente terreno pero con evidentes consecuencias

³⁵ Tal vez este hecho no sea fortuito. De acuerdo con Anne Staples, los liberales veían a la familia, es de suponer que sobre todo la formada ante la autoridad pública, como la instancia formadora de los jóvenes (Staples, 2005, p. 213).

morales. Bastaba el compromiso público de los desposados para generar una obligación oficial de ambas partes. Prudencialmente se omitía cualquier juramento, estando aún presente el recuerdo de la polémica de 1857, y se prefiguraba el artículo noveno de la Ley de libertad de cultos de 1860, que suprimía, justamente, la necesidad del juramento para consumar la configuración de un mandato contractual. La controversia sobre el juramento de la constitución era una disputa sobre la conciencia del ciudadano. El espacio de la moralidad incluía el ámbito de la intimidad.

La *Epístola* de Melchor Ocampo, con evidentes resonancias religiosas, era la misiva formal con rango de ley comunicada a los cónyuges en el momento de la consumación legal del matrimonio. Acorde con la tradición ética, contenía muchos más deberes que libertades: no daba nuevos derechos sino que imponía mutuas obligaciones. Los novios debían acatar la *Epístola* y la novia debería someterse al marido. El matrimonio, en esta perspectiva, era más la consumación de un deber que el ejercicio de una libertad. Era un medio de suplir las debilidades de la persona, quien no podía bastarse a sí misma para llegar a la perfección del género humano. La virtud no existía en una persona aislada sino en la dualidad íntima. El hombre ya no es un ser caído en búsqueda de la misericordia, pero sí uno incompleto en el camino de la perfección. Podía aspirar ya no al santo regocijo del cielo, sino a una profana plenitud en la tierra. Para llegar a la beatitud temporal se necesitaba de la virtud nacida de la unión. El casamiento significaba la negación del egoísmo y la afirmación del optimismo. Si Platón valoraba que por medio del amor el hombre buscaba su mitad perdida en el instante del nacimiento, el

matrimonio civil facilitaba el encuentro del otro, con quien lograría el mutuo perfeccionamiento de su ser.

Es conocida la atribución por parte de la *Epístola* de supuestas cualidades a cada uno de los géneros: fuerza y ternura, protección y delicadeza. Este trabajo prefiere acentuar las virtudes, entendidas como obligaciones, que debían tener los contrayentes el uno con el otro: respeto y deferencia, fidelidad y socorro, confianza y comprensión. Los dos corregirían mutuamente sus fallos morales y disfrutarían juntos sus virtudes compartidas. El resultado: serían buenos padres y ejemplos para los hijos, es decir, formadores de buenos ciudadanos. Los dos deberían “dirigirse por sí mismos hacia el bien”. No hay castigos eternos ni premios celestes; tampoco, guías eclesiásticas ni atajos penitenciales. Hay la cívica satisfacción de los deberes cumplidos y el enorme orgullo de haber formado óptimos descendientes. El matrimonio es un medio de reproducción social de los referentes cívicos sin alusiones confesionales, amenazas divinas o tentaciones demoniacas. El mal, que es la pasión que conduce al adulterio, y el bien, la virtud que perfecciona a la pareja, resultan conceptos humanos con consecuencias exclusivamente profanas dentro de la moralidad civil.

La *Epístola* del michoacano, escrita en Veracruz y válida en toda la república, es en cierta forma la culminación del pensamiento de Ocampo y el principio de una articulación ética de índole jurídica centrada en la sociedad temporal. Es una carta instructiva y obligatoria, oficializada por el estado nacional, leída por el funcionario público y acatada por ambos contrayentes. Dibuja la sociedad soñada desde la virtud compartida del matrimonio civil. Asimismo, enumera con brevedad y

concisión algunas de los valores popularizadas por los discursos cívicos, en clave afectiva y dentro de un contexto sentimental. Desde sus polémicas con Munguía hasta sus palabras sobre el jurado, pasando por su defensa de la tolerancia, Ocampo había madurado en la década de 1850 un pensamiento que resultaría gestacional sobre la moralidad civil dentro del estado mexicano. No poseyó la abundancia periodística, ni la riqueza parlamentaria ni la obra gubernamental de Francisco Zarco. Tenía no tanto un enfoque definitivo como una determinante perspicacia sobre los atributos sociales. En la celebración del 16 de septiembre de 1859 en el puerto de Veracruz, como ministro de Gobernación, lamentaba que la educación religiosa sólo hubiera inculcado la moral católica, desechando los valores democráticos (Plascencia, 1991, p. 107). Creyente en el optimismo liberal, ironizaba a quienes decían que el hombre había sido creado a imagen y semejanza del Señor, pero que al mismo tiempo lo consideraban un ser más inclinado al mal que al bien (Plascencia, 1991, p. 107). El michoacano precisaba: “Hoy ya no hay Cristos: bastan las doctrinas que él sembró; a nadie pueden atribuirse los nuevos adelantos del espíritu humano. Crecen éstos y se desarrollan a sí mismos, porque son obra de muchos: son la obra de la democracia, y a nadie sería dado imponerles su nombre, aunque formen ya cuerpo de doctrina.” (Ocampo, 1992, v. 2, p. 95). Ocampo parece estar distanciándose de un cristianismo dominado por la jerarquía, reivindicando la integridad de las ideas religiosas de las que surge la democracia política. De ahí que reprobese que se exageraran las virtudes teologales y se despreciaran las virtudes morales. (Ocampo, 1992, v. 2, p. 97). Hoy en día los rasgos estereotípicos sobre el hombre y la mujer del documento ocampiano generan contrariedad e incluso furor. Pero

leída en su contexto, era un resultado muy específico del discurso decimonónico sobre el vicio y la virtud. La *Epístola* era una carta definitoria del matrimonio civil, pero en realidad se trataba de una misiva enviada a la sociedad entera.

Las alusiones a la moralidad no son exclusivas de la legislación sobre el casamiento. Ley sobre libertad de cultos del 4 de diciembre de 1860 contiene algunas de las referencias menos implícitas a la separación de potestades axiológicas. Por primera vez en la historia del estado nacional, se legislaba a favor de la libertad de conciencia. No fue una determinación legislativa; menos aún, una resolución constituyente. Fue un decreto dado desde el puerto de Veracruz en el contexto de la plausible victoria liberal. Esta descripción no discute su legitimidad, aceptada por el congreso de la unión en 1861 y, desde la perspectiva reformista, defendida con las armas por el pueblo en la guerra civil. Pero sí permite comprender las rupturas y continuidades, ajustes y deslices que contiene. Por primera vez, a los 39 años de consumada la emancipación, se decretaba la libertad de culto. La ley sólo reconocía en su artículo primero dos limitantes a su ejercicio: los derechos de terceros y las exigencias del orden público. Asimismo, el artículo quinto establecía la libre manifestación de ideas en cuanto a puntos religiosos, excepto en caso de ataques al orden, la paz, la moralidad pública, la vida privada y los derechos de terceros. Cabe subrayar la adición del adjetivo de “pública” al concepto de moralidad, el cual es, muy probablemente, un ejercicio de precisión para evitar ambigüedades: ya no se trata de los principios de un culto, sino de los referentes que norman la convivencia. La ley no contemplaba restricciones morales al ejercicio de los cultos, rompiendo una vieja preocupación

liberal. Simultáneamente, retomaba la limitante axiológica al ejercicio de la libertad de imprenta, visible en la constitución de 1857 y parte de una tendencia muy conocida. Asimismo derogaba la necesidad del juramento para dar vigencia a una determinación o para generar consecuencias de obligatoriedad. El eco de la controversia de 1857 seguía presente. La sustitución del juramento, de contexto claramente confesional y netamente ubicado en el ámbito de la iglesia católica, por la simple declaración de decir verdad, significaba otro paso en la dirección de una moral civil. La Ley puntualizaba “El juramento y sus retractaciones no son de la incumbencia de la ley. Cesa por consiguiente la obligación legal de jurar la observancia de la constitución”. El juramento era sustituido por la simple promesa de decir verdad, lo que se reafirma en la elevación a rango constitucional de las leyes de reforma de 1873 y 1874. Ya no es necesaria la apelación religiosa ni la testificación de un ser trascendente para garantizar el cumplimiento y la aplicación de una norma jurídica, Basta la comprometida palabra del ser humano para generar un vínculo indefectible. La conciencia individual es garante suficiente en la sociedad terrena, que desplaza al ser infalible e omnisciente a la privacidad e inviolabilidad de la conciencia. El compromiso público y la responsabilidad ética de cumplir y hacer cumplir una determinación jurídica es un asunto exclusivamente terreno y primordialmente secular. La condición de ciudadano es superior a la categoría de creyente. Si antes lo ineludible era ser católico, ahora lo inevitable es ser mexicano. El nacimiento determina la nacionalidad; en libertad el hombre elige la confesionalidad. El lugar de nacimiento conlleva obligaciones inexcusables; la religiosidad implica deberes opcionales. De acuerdo con Andrés Lira, la jurisdicción pública se vuelve incompatible con cualquier poder de la sociedad

fuera de la organización política del estado (Lira, 2014, p. 26). Se puede agregar que con la reforma, el ámbito civil se vuelve independiente de una moralidad controlada por cualquier entidad religiosa.

La legislación reformista había retirado atribuciones al clero para generar nuevas jurisdicciones para el estado. Ahora, la ley de cultos, y no otra, declaraba la separación de la potestad civil respecto de la autoridad eclesiástica. La aceptación de la diversidad religiosa involucraba el rompimiento de la mancuerna integrada por el gobierno secular y el sacerdocio católico. Todas las confesiones eran iguales y ninguna era oficial. En cambio, todas estaban sujetas a que el estado aplicara las restricciones respectivas; en primer término, la relacionada con la moralidad pública, ahora de índole civil y ya no religiosa. Así, se acentúa el desplazamiento de la vigilancia conductual hacia el campo de la autoridad civil. La salvaguarda ética deja de ser un atributo de la jerarquía católica para volverse una jurisdicción gubernamental, ejercida en sus distintos niveles e ineludible para todas las congregaciones. Por tanto, la escala valorativa a aplicar no podía ser la exclusiva de algún culto, porque emplear una ética específica en una realidad diversa contravendría el principio de libertad en la igualdad de todas las creencias. El estado debería tener un mínimo concepto de moralidad pública para después determinar las posibles infracciones de las distintas comunidades. La ley de libertad de cultos también facultaba a la autoridad civil para amparar los derechos de terceros y asegurar el orden público contra posibles excesos en los actos de adoración. La jurisdicción civil se erige en la instancia que determina las faltas cometidas por los cultos; también, en el protector de la libertad y el garante del

orden. En el futuro, el desarrollo de las políticas educativas lo volverá en un difusor de los valores civiles compartidos por encima de las particularidades religiosas.

Las leyes de reforma son muy probablemente las primeras normas jurídicas en la historia de México que vislumbran una moralidad independiente de la tutela eclesiástica. La ley del matrimonio civil y la de libertad de culto, específicamente, perfilan algunos rudimentos conceptuales para la construcción, desde el ámbito público, de una ética civil administrada por el gobierno nacional. Por lo menos desde la década de 1820 hay algunas referencias a las virtudes distanciadas de los dogmas. Asimismo, en el segundo lustro de 1840 se presenta, si no un debate, sí un aluvión de alusiones en torno al desacoplamiento moral. Entre 1855 y 1856 el tema se vuelve una disputa, pero ya no sólo en los medios escritos, sino que alcanza las esferas parlamentarias dentro de un congreso constituyente. Con las leyes de reforma en medio de la guerra civil, la virtud civil alcanza rango jurídico de índole nacional. Las opiniones expresadas en medios escritos y presentes en los foros parlamentarios, ahora aparecían en normas legales. Es preciso subrayar que no se trata de un proceso certeramente evolutivo ni preeminentemente lineal. No es que dichas opiniones fueran escalando en intensidad con el desarrollo del tiempo y acrecentando su relevancia con el avance de la razón. El contexto de la desintegración del estado confesional, con un fuerte matiz ético, abría la oportunidad tanto para un replanteamiento de los vínculos entre autoridades civiles y jerarquías religiosas como de los nexos entre valores y creencias. De esta forma, las leyes de reforma comienzan la andadura jurídica de la ética independiente y constituyen el principio nacional de una instrucción cívica

sumamente interesada en los valores pero distanciados de las autoridades religiosas.

La gran guerra del estado decimonónico concluía en 1861. En el siglo XIX hubo, como es evidente, múltiples golpes de estado y asonadas militares, pronunciamientos civiles y algaradas populares. Sin omitir el redimensionamiento de los supuestos cuartelazos de Wil Fowler, lo cierto es que no hubo realmente en dichos conflictos enormes cantidades de civiles muertos, políticos fusilados o militares proscritos. La crueldad no fue un acento primordial de los encuentros bélicos ni de las confrontaciones políticas durante las décadas anteriores. Tampoco lo fue la venganza, el asesinato o la persecución enfurecida. En contraste, la guerra de reforma sí propició el nacimiento de grandes ejércitos y arrojó elevadas mortandades, venganzas recurrentes y actos de crueldad contra la población civil. Ante este horizonte, resultaba un tanto revelador que Campeche se concibiera al conflicto bélico como una purificación moral (*Las Mejores Materiales*, 25 de julio de 1859). De acuerdo con esta interpretación, la guerra había sido un proceso de carácter moral y naturaleza selectiva. Había triunfado la mejor parte y la más virtuosa de la sociedad mexicana. Por tanto, resulta comprensible que algunos medios supusieran que la victoria liberal significaba vigor y lozanía, vida y movimiento (*La Independencia*, 1 de marzo de 1861). Dentro de tal óptica, la legislación reformista quedaba consagrada política e ideológica, histórica y moralmente por el éxito militar. La sangre y la virtud quedaban unidas bajo el rótulo justificante del progreso.

6.- El intermitente itinerario de la moralidad civil: 1861 – 1863.

La guerra civil (1858-1861) había concluido, aunque la de intervención ya se presagiaba. El ejército reformista había derrotado a las armas conservadoras, pero no había acabado con las divisiones liberales. Muy pronto surgieron candidatos procedentes del mismo grupo triunfante en pos de la presidencia de la república. Los principales fueron el propio presidente Juárez, juzgado el alma de la reforma, Miguel Lerdo de Tejada y el general Jesús González Ortega. A pesar de la fragmentación del partido victorioso, finalmente resuelta a favor del prócer oaxaqueño, había en la opinión pública un tema habitual: la necesidad de la virtud. En Monterrey, un orador confiaba en que la paz favorecería la moral (Cañedo, 1861, p. 11). Estanislao Cañedo recentraba a la iglesia en su primitivo papel de instructora ética acuerdo a la óptica liberal, y procedía al reconocimiento de los clérigos ilustrados que había en el país: “A estos virtuosos pastores ricos de fe y de calidad, está reservado ilustrar a los pueblos por medio de la luz pura y brillante del Evangelio” (Cañedo, 1860, p. 31). El episcopado había perdido la guerra y partía al exilio. En cambio, el párroco tenía una misión: la arena moral de un evangelio aligerado de mandatos papales e interpretaciones teológicas. El humilde cura, en contacto inmediato con la palabra divina, predicaría la virtud al pueblo mexicano. Era una ética claramente religiosa pero bajo la observancia estatal y sin la hegemonía interpretativa del episcopado. Esta visión quedaría literariamente descrita y encantadoramente novelada en la obra *La navidad en las montañas* de Ignacio Manuel Altamirano, conocida en 1871, justamente una década después de la victoria reformista.

La convivencia entre ideas religiosas y valores en proceso de secularización estaba muy presente. El diario *La Independencia* ubicaba el origen de las virtudes en las máximas de los Evangelios. Pero añadía que era la Providencia y no la iglesia quien había enseñado las virtudes a los hombres (*La Independencia*, 1 de marzo de 1861). El origen era trascendente pero la difusión no era eclesiástica. En el mismo tenor, otras voces seguían insistiendo en el vínculo directo, aunque indeterminado y no mediado por el sacerdocio ni administrado por la jerarquía, entre los valores reformistas y las creencias celestiales. En un *Discurso cívico* pronunciado en la ciudad de Querétaro, José María Rodríguez Altamirano postulaba que el amor a la patria y a la libertad eran “hijos del eterno” (Rodríguez Altamirano, 1862, p. 3). Se mantenía el mensaje moral del cristianismo omitiendo la autoridad ética del episcopado. Además, esa preservación significaba una legitimación: el liberalismo descendía de la auténtica doctrina del Dios verdadero. La creencia religiosa, no mediatizada por la jerarquía eclesiástica, seguía constituyendo una poderosa fuente de legitimidad política para el sistema democrático fundado discursivamente en la soberanía popular.

El periódico *La Independencia* resultaba muy transparente en sus posiciones editoriales. En su aparición, anunciaba que defendía no sólo la “tolerancia más completa”, sino también “la moral con toda la fuerza y convicción de la conciencia” (*La Independencia*, 1 de marzo de 1861). De nuevo, la libertad de culto aparece vinculada con la temática ética, lo que apunta una vez más hacia la estructuración conformada por la diversidad religiosa y la moralidad civil. Es de mencionar que uno de los editores responsables era José María Cortés Esparza, quien había

votado en contra del artículo 15 del proyecto constitucional en 1856, aunque posteriormente firmaría el decreto de tolerancia de cultos como ministro de Justicia del segundo imperio en 1865.

Las implicaciones de la guerra eran expresadas también por los gobiernos locales. La *Memoria de la Junta Directiva de Enseñanza Pública* de Jalisco, publicada en 1862, reconocía que en el campo educativo anterior a la reforma, la autoridad civil “estaba subalternada” (*Memoria de la Junta Directiva de Enseñanza Pública*, 1862, p 4). Aún con mayor nitidez, en las primeras páginas del *Informe* se precisaba que ahora un objetivo del gobierno estatal era “secularizar la enseñanza” (*Memoria de la Junta Directiva de Enseñanza Pública*, 1862, p. 4). Cabe añadir que el cambio perceptible en la instrucción tenía horizontes más amplios y diversas raíces. En la década de 1860 la educación privada de impronta francesa seguía manteniendo las clases de moral cristiana, pero con un catolicismo más secular y una educación que fuera útil para esta vida (Staples, 2010, p. 118-119).³⁶

³⁶ Dentro de tal horizonte de cambios discursivos y modulaciones axiológicas, algunos actores como los grupos de artesanos reclamaban un lugar en las metamorfosis éticas. Periódicos de breve duración como *El Tribuno del Pueblo* ya daba en 1856 una enorme atención a los artesanos como protagonistas políticos. De acuerdo con Carlos Illades, en la segunda mitad del siglo XIX, los artesanos se concibieron a sí mismos como hombres virtuosos y por tanto consideraban que ellos serían los grandes artífices de la transformación social (Illades, 1993). Es decir, el proceso de generación de una ética civil no es exclusivo ni estuvo monopolizado por el estado nacional. Intervienen distintos grupos de variados orígenes y diferentes pretensiones en un diálogo coral. De hecho, la articulación entre laboriosidad y axiología era parte de una conversación occidental en la que la economía política tenía un rol determinante. En 1860, circulaba un *Manual de moral y de economía política para el uso de las clases trabajadoras*, originalmente escrito en Chile. El libro comenzaba con un epígrafe que afirmaba que la moral era la primera de las ciencias y la economía política la segunda (Rapet, 1860, p. III). En México, textos de Sinué de Marco divulgaban que “el amor al trabajo es quizá lo que más contribuye a hacernos felices” (Sinué de Marco, 1860, p. 8). La virtud del trabajo y la valía del trabajador conducirían a la prosperidad e incluso a la felicidad. En las escuelas del norte también se apreciaba la laboriosidad como parte del estudio. Desde Monterrey, José Eleuterio González, profesor del Colegio Civil de la ciudad, decía que la enseñanza era “ciencia, trabajo y virtud” (González, 1885, p.41).

La enseñanza de la virtud tenía su propia expresión regional. En el estado de San Luis Potosí, el Diario Oficial del Estado, dirigido por Francisco Macías Valdés, proponía en 1861 abolir la enseñanza del catecismo católico y sustituirlo por lecciones de moral. (Montejano, 1970, p. 109) Aunque la propuesta generó disputas, el periódico insistía en que: “debiendo separarse de los libros de texto de las escuelas públicas aquellos que en su doctrina se refirieran a religión determinada, se necesitaba suplirlos con otros que se limiten a especificar aquello que debe saber el niño para vivir en sociedad.” (Montejano, 1970, p. 138-139). El propósito era sustituir el conocido catecismo del padre Ripalda por los principios de “la moral universal”. La consecuencia era la formación de una base ética común para todos los habitantes del estado.

Con la restauración de la república liberal y en un contexto muy favorable a la instrucción tanto en algunas regiones del país como en determinados segmentos de la sociedad, se daba paso a las primeras medidas concretas a nivel federal para secularizar la enseñanza y la ciudadanía. Al abrir las sesiones del reinstalado congreso el 9 de mayo de 1861, su presidente aceptaba la legalidad de las leyes de reforma. Por su parte, Benito Juárez explicaba que eran la expresión del pueblo e implicaban la “extirpación de los abusos del pasado y al esperanza del porvenir” (*Los Presidentes*, 1966, p. 445). Asimismo, equivalían a la “secularización de la sociedad”. En el mismo sentido, durante la clausura de las sesiones el 31 de julio, el oaxaqueño se comprometía a cumplir y desarrollar la legislación reformista (*Los Presidentes*, 1966, p. 455). En este horizonte, la *Ley de Instrucción Pública* de 1861 omitía materias religiosas en el plan de estudios y sólo mencionaba la

correspondiente a la asignatura de moral. Sin el adjetivo de religiosa y en un horizonte tanto de libertad de cultos como de separación de potestades, difícilmente se trataría de una ética católica. En lugar de los habituales estudios de teología moral, se abordaba la temática ética desde una perspectiva más terrenal y en sus relaciones específicas con otros campos del saber. Se trataría muy posiblemente de una de las primeras medidas a nivel nacional que separaba la enseñanza moral de la tutela religiosa. La Ley de 1867 ratificaría lo dispuesto en 1861. Además, en dicha legislación ya aparecían nuevas preocupaciones. Por ejemplo, establecía que los profesores deberían estudiar la higiene en sus relaciones con la moral (Villalpando, 2014, p. 212). En términos oficiales surgía la vinculación entre la necesidad de la pulcritud y el imperativo conductual. La conducta del mexicano debería ser apropiada en términos no sólo éticos sino también materiales. Un hombre bueno era un hombre limpio.

La reforma de la instrucción pretendía implícitamente el reforzamiento de la lealtad del ciudadano hacia el estado, que de acuerdo a la Circular que explicaba el programa del gobierno firmada por Zarco, “debe todo a su país” (<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1861CFZ.html>). En palabras de Juan Antonio de la Fuente, el gobierno ahora no reconocía creyentes sino ciudadanos. (Fuente, 1860, p. 17) El propio Juárez definía los elementos fundacionales de la ética civil: “La filosofía moral es una ciencia enteramente distinta de la teología: ella, tiene sus bases en la razón y en la conciencia.” (Zerecero, 1902, v. 2, p. 582). Esta es una de las muy escasas referencias directas de Benito Juárez a la temática de la ética independiente. El catolicismo

dejaba de ser una característica nacional y un resorte cívico; a cambio, reafirmaba su plena autonomía en un marco de competencia confesional. Las palabras presidenciales consagraban tanto el deslinde discursivo como la fundamentación axiológica. La moral civil nacía, aspiracionalmente, de la razón y anidaba en la conciencia.

El ajuste legislativo resultante del triunfo reformista continuaba en relación al ejercicio de las garantías individuales. El decreto sobre libertad de imprenta del 2 de febrero 1861 elaborado por Zarco tenía entre sus pocas restricciones los ataques a la moral. El delito se definía de la siguiente manera: “Se falta a la moral defendiendo o aconsejando los vicios o delitos.” Ya hacía más de una década que desde Campeche se había articulado una definición semejante. Esta enunciación no era nueva. El proyecto de ley orgánica sobre libertad de prensa en su artículo 4 utilizaba exactamente la misma expresión (Zarco, 1957, p. 966). Ahora, con la victoria liberal, el duranguense la retomaba y oficializaba en la ley respectiva. De nuevo, no se agregaba el epíteto de católica a la moralidad. Además, se distanciaba de forma verbalmente breve pero conceptualmente amplia de la Ley de imprenta de 25 de abril de 1853 elaborada por Teodosio Lares, que en su artículo 25 permitía sancionar los textos “inmorales” así como los impresos contrarios a la decencia pública o a las buenas costumbres. La ley santanista agregaba a la vigilancia de la moral conceptos igualmente indeterminados pero que ampliaban el cerco gubernamental sobre los textos periodísticos. Además, en el contexto de un catolicismo oficial y excluyente, seguramente no sólo la moral, sino también la “decencia pública” y las “buenas costumbres” sería interpretadas

en clave eminentemente religiosa. Resulta advertible que para 1861 ya había una aproximación, rastreable desde años anteriores pero ahora de índole oficial, a la ética entendida desde el horizonte reformista. Ya no se afirmaba, como en el congreso constituyente, que la moral no podía ser conceptuada sino sentida. Se disipaban los ataques, directos o indirectos, al catolicismo y las faltas de respeto a la autoridad eclesiástica. Se castigaban acciones inconvenientes de la persona y acciones lesivas contra la sociedad, ya no sacrilegios o apostasías.

Como parte de un rediseño administrativo, en febrero de 1861 Juárez reorganizaba la estructura gubernamental. Desaparecía el ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, pasando sus asuntos al ministerio de Gobernación. Ya no había negociaciones con la jerarquía respecto de asuntos religiosos. Además, la ubicación de sus antiguas tareas dentro de la instancia encargada de los asuntos interiores de la república, denotaba que la temática confesional, ya no exclusivamente católica debido a la libertad de cultos, era un asunto netamente político enmarcado dentro del mantenimiento del orden público. La ausencia de interlocución con el episcopado revalidaba la autonomía no sólo jurisdiccional sino también axiológica de la autoridad civil.

Las transformaciones abarcaron también otros ámbitos gubernativos. Se procedió a efectuar cambios en el sistema de impartición de justicia y en los mecanismos para el nombramiento en las oficinas de gobierno. Dichas modificaciones, de acuerdo con Salvador Cárdenas Gutiérrez, generaron: “ciertos cambios en la mentalidad social, innovación en las pautas de comportamiento individual y colectivo” e incluso ciertas metamorfosis en los servidores públicos, así como “en

su actitud frente a la vida y al uso del tiempo destinado al trabajo” (Cárdenas Gutiérrez, 2008, p. 89). Los cambios culturales tenían impacto en algunos funcionarios públicos y modificaban no sólo su quehacer profesional, sino alguna parte de su existencia misma. La laboriosidad administrativa era parte de la moralidad pública: “La filosofía liberal, burguesa del trabajo, sostenía la importancia de la *virtud* (subrayado original) como gozne de toda su actividad” (Cárdenas Gutiérrez, 2008, p. 93). Los impartidores de justicia estaban inmersos en una moralidad en transformación y expresaban un doble monopolio: el del derecho público y el de la ética civil en manos del gobierno. La autoridad judicial dirimía los conflictos entre personas a partir exclusivamente del derecho positivo, sin apelar, como en el antiguo régimen, a “criterios universales y comunes” (López González, 2014, p. 35). Estas bases tenían un contenido ético de raigambre confesional, que ya no era necesariamente compartido por todos los ciudadanos a causa de la diversidad religiosa, por lo que ahora deberían dejarse a un lado en beneficio de la moral de la ley.

No obstante, ni los cambios profundos eran contundentes ni las transformaciones eran sumamente rápidas. Se trataba de un proceso político, pero sobre todo cultural, con un ritmo pausado en el desarrollo de sus ondulaciones. Modificar la mentalidad, aún la de los reformistas victoriosos, implicaba un itinerario complejo. Un diario acusaba al propio Juárez de no desarrollar la reforma liberal porque carecía de “valor civil”. (*El Herald*o, 5 de febrero de 1861). Por su parte, para *El Siglo XIX*, a pesar del triunfo, abundaba la “desmoralización” (*El Siglo XIX*, 7 de septiembre de 1861). Si bien el diario reconocía que la moralidad encarnaba en la

figura de Juárez, prototipo de “virtudes republicanas”, también denunciaba que dichos atributos resultaban estériles en la figura del titular del ejecutivo. (*El Siglo XIX*, 7 de septiembre de 1861). La pugna por la presidencia, entre Benito Juárez y Miguel Lerdo de Tejada, era constante. Mientras *El Siglo XIX* apoyaba la candidatura de Juárez, *El Heraldo* sostenía la candidatura de Lerdo. La virtud se tornaba en un arma arrojada en medio de la elección.

En contraste, la victoria mexicana del cinco de mayo de 1862 sí constituía un referente incuestionable de la celebración cívica junto a la figura del general Ignacio Zaragoza. En la *Oración Fúnebre* en honor a Zaragoza del 17 de septiembre de 1862, pronunciada en la Alameda de la ciudad de México, Francisco Zarco proclamaba que “las grandes virtudes salvan a un pueblo” y que el mayor ejemplo de la virtud había sido, justamente, el general Zaragoza (*Biografía de General de División ciudadano Ignacio Zaragoza*, 1862, p. 46). El flamante evangelio escrito en la tierra mexicana con la sangre ciudadana incluía entre sus deberes más sagrados la defensa de la nación. En Monterrey, Estanislao Cañedo enunciaba que el recuerdo de los grandes héroes robustecía las virtudes cívicas. (Cañedo, 1861, p. 5-6). Hubo algunas piezas que trascendieron la individualidad aleccionadora para intentar fundir principios más amplios de conducta. En la ciudad de México, Crescencio Landgrave celebraba en un discurso (pronunciado en 1862 y publicado en 1869) la victoria del cinco de mayo en Puebla. Pero añadía que el triunfo más memorable sería el que estuviera fundamentado en la gloria y la justicia, el patriotismo y la capacidad (Landgrave, 1869, p.7). La moral civil modulaba mensajes y tenía rasgos distintivos. Uno, era

que incorporaba como elemento central el pedagógico ejemplo de los héroes patrios y la luz constante de los mensajes heroicos. Otro, que la muerte silenciaba las disputas del presente y la política en beneficio de un ayer sacralizado y unificante.

No obstante el contexto de la disputa electoral y el indudable resplandor de Zaragoza, estaba en marcha el proceso de canonización civil del presidente oaxaqueño. En la capital de la república, Francisco Zarco calificaba a Benito Juárez de ser un “ciudadano modesto, honrado, hombre de conciencia, sin ambiciones” (*El Siglo XIX*, 15 de enero de 1861). Un periódico describía al presidente como un “hombre sencillo, modesto y moral en sus costumbres privadas”. Además, no era un demagogo sediento de sangre ni, curiosamente por lo que se afirmaría después, un “apóstol de la libertad” (*La independencia*, 1 de marzo de 1861). La sacralización de los héroes alternaba con la sacralización de la historias. En Zacatecas, el gobernador González Ortega había derrumbado conventos y derruido monasterios para abrir calles bautizadas con nombres como “Reforma”, “Exclaustración civil” y “Tolerancia de cultos” (*La Sociedad*, 17 de septiembre de 1859). El heroísmo de los muertos formaba parte, junto a la victoria de los vivos, de la gloria cívica de la nación mexicana. Para David Brading, la reforma creó una religión cívica, con santos y fiestas, estatuas y liturgias, que resultan, en opinión de este trabajo, en parte de los referentes de la moral civil. Esos actos rememoraban el pasado y actualizaban valores que se proyectaban en el presente cívico.

A pesar de los elogios, el presidente no mostraba enormes alegrías. En el año de 1861, Juárez meditaba, según Justo Sierra, en que era imposible gobernar con la constitución de 1857 “nadie obedece, a nadie puedo obligar a obedecer” (Brading, 2003, p. 26). El desánimo no era exclusivo del oaxaqueño. En una carta dirigida a Melchor Ocampo con fecha del 9 de mayo de 1861, José María Mata juzgaba: “considero a esta sociedad tan degradada, tan prostituida, y tan infame” que se preguntaba si habían valido todos los sacrificios por reformarla (*Correspondencia privada*, 1959, p. 297). Las preocupaciones abarcaban otras latitudes de la geografía cívica. En Yucatán se pensaba que la constante agitación de la república “ha destruido los resortes de la obediencia” y la moralidad en el ejército (*Informe de las causas*, 1861, p. 18).³⁷ A pesar del triunfo liberal, el desafío del acatamiento ciudadano seguía siendo una asignatura pendiente.

No obstante, el optimismo tenía su lugar en el panorama post bélico de la restauración federalista. En 1861 Nicolás Pizarro daba a conocer su *Catecismo Político Constitucional*. El libro contiene al principio una comunicación oficial fechada el 15 de marzo del mismo año, por la cual se transmitía al autor la enorme complacencia del presidente Juárez con el volumen. Por esta causa, el gobierno declaraba el *Catecismo* texto de asignatura en todos los establecimientos de instrucción, y ordenaba la compra de mil ejemplares por cuenta de la

³⁷ Parte de las soluciones a los problemas en el ejército incluían aspectos axiológicos. En 1861, el celebrado Zaragoza había propuesto ennoblecer la moral de los reclutas. Para lograrlo era preciso que los soldados aprendieran a leer, a escuchar el catecismo político constitucional y a pintar en los muros de los cuarteles máximas de moralidad (Hernández López, 2008, p. 58). La ciudadanía armada requería no sólo de adiestramiento o disciplina, sino también de las pertinentes cualidades que facilitarían el cumplimiento de sus obligaciones, tales como el mantenimiento de la seguridad interna. Los principios no eran exclusivamente aplicables al cumplimiento de las órdenes, aspecto fundamental en la milicia, sino también para el ejercicio del derecho a elegir a los mandos y oficiales, específicamente en los batallones cívicos y los guardias nacionales, ligados al federalismo (Hernández López, 2008, p. 39, 58).

administración pública (Pizarro, 1861, p. 3). Dada la aprobación presidencial y el patrocinio público, es plausible discurrir que el contenido del libro expresaba, en mayor o menor medida, el pensamiento de un núcleo no menor del partido liberal.

El *Catecismo* iniciaba entendiendo la vida como la peregrinación del hombre hacia la inmortalidad (Pizarro, 1861, p. 6-7). Es decir, la existencia se seguía concibiendo en un marco de redención y dentro de un panorama de trascendencia. Para Pizarro, la moral era el “arreglo de las costumbres conforme a lo que nos inspira la recta razón” (Pizarro, 1861, p. 89). Dios no era el origen de la virtud y la iglesia ya no era la intérprete única. La razón individual era la fuente de la moral eterna. Parecería haber en Pizarro una desconexión entre los conceptos de vida y ética. Los valores se referían únicamente a las costumbres; pero la existencia no sólo abarcaba la terrenalidad. Más que una incongruencia, este hecho advierte una de las características perdurables de la obra de Pizarro: la tensión, es de suponer más generacional que meramente particular, entre seguir conceptuando la vida dentro de un horizonte de espiritualidad cristiana y empezar a definir una moralidad con referentes divinos pero sin intermediaciones eclesiásticas. Las libertades eran el sustrato sustantivo de la sociedad de acuerdo con Pizarro. Pero en sintonía con toda la legislación anterior al respecto, valoraba que una restricción a la libertad de prensa debería ser el cuestionamiento de la moralidad (Pizarro, 1861, p. 13-14), aunque sin del adjetivo de católica. En el marco de la aconfesionalidad del estado y la pluralidad religiosa de la sociedad, dicha ética no sería la difundida y administrada por alguna sociedad religiosa, sino

la delineada por la propia autoridad pública, instancia que debería, justamente, precisar qué era un ataque a la moral.

No obstante la relevancia de las garantías individuales, Pizarro seguía creyendo, en consonancia con su época, que el deber hacía posible la existencia de la sociedad, entendiéndolo como “El conjunto de obligaciones que unen al individuo con los hombres en general, con su familia, con la nación a que pertenecen y con Dios” (Pizarro, 1861, p. 51). El eco cristiano era patente. El deber, considerado el más alto valor, debería estar por encima del egoísmo y el interés, el cálculo y la pasión. Además, el compromiso se ampliaba: ahora era no sólo con Dios y uno mismo, sino también con la patria y la familia (Pizarro, 1861, p. 49-51). La obligación era absoluta e incluía aspectos espirituales y patrióticos, íntimos y conyugales. Es factible decir que en la época no se concibe alguna tensión entre el ejercicio de la autonomía y el cumplimiento de la obligación. Al contrario: el deber hacía posible la libertad.

De acuerdo con Pizarro, la fogosidad de las sensaciones era una amenaza permanente para la conducta. Ya no aflora en el discurso el peso de la culpa o la caída del pecado, pero se acentúa el demonio de la pasión. Por esta causa, Pizarro exigía abstenerse de “sobre excitar” las pasiones hasta no poder dirigir las, ya que fácilmente conducían al juego y al vino, a la avaricia y la ambición, pero también, y quizá aún peor, a “las mujeres que te enervan” (Pizarro, 1861, p. 94). En esta perspectiva, la pasión carnal ocupa la antigua función de la tentación demoniaca. Pareciera que el diablo se difumina pero a la vez encarna en el hombre y, sobre todo, acorde con cierto enfoque cristiano, en la mujer. Dicha

visión quedará jurídicamente consagrada en el Código Penal de 1871, Ya no hay pecados que condenan al hombre en la tierra y lo conducen al infierno, pero sí pasiones que amenazan a la sociedad y desafían la conciencia.³⁸

La enseñanza de la moralidad en algunos ámbitos regionales confirmaba las mixturas propias del *Catecismo* de Pizarro. Para 1863 el gobernador de Guanajuato, Manuel Doblado, el hombre que dudaba de la reforma y vislumbró un triunfo conservador a partir de su derrota en Salamanca y renunció a su ejército mediante los acuerdos de Romita, publicaba el *Reglamento* sobre la educación en el estado. Dicha normatividad mantenía no sólo la clase de religión, sino el uso del catecismo del padre Ripalda. Quizá dentro de su inestable búsqueda del equilibrio, Doblado instituía también la clase de derechos y deberes civiles, utilizando el Catecismo civil del “P.D.” (¿Padre Dominico?) Miguel Bustos (Doblado, 1863, p. 5 - 7). Además, la legislación establecía la clase de urbanidad, que de acuerdo a un libro de la época era la “forma exacta y precisa de la bondad”. Los modales eran no sólo convenientes sino éticos.

Dentro de la regulación de la enseñanza, el docente debía ser no sólo un transmisor del saber sino también un ejemplo de moralidad. El mismo *Reglamento* de Guanajuato determinaba que los directores de escuela debían influir en la higiene escolar, vigilar la conducta estudiantil e infundir en la juventud el valor del trabajo. Además, las autoridades imbuirían en los jóvenes “aquellas maneras decentes que distinguen al hombre bien educado” (*Reglamento*, 1863, p.

³⁸ No es accidental que el triunfo liberal, inmerso en este ambiente de temor a la carnalidad, haya reducido la protección jurídica de la mujer en el matrimonio y que, en general, haya empeorado su condición legal.

17-18). Una buena higiene y un apropiado comportamiento, una formidable laboriosidad y una visible decencia, la aceptación del deber y el conocimiento de la religión, serían elementos característicos del hombre formado en la escuela liberal del bajío. A su vez, el funcionario gubernamental sería el responsable no sólo de vigilar, sino también de ejemplificar la formación ética y la conducta profiláctica de la juventud. Los preceptores se volvían maestros teóricos de moral y ejemplos cotidianos de virtud.

En idéntico sentido, el *Reglamento* interior de educación del estado de Aguascalientes de 1866, publicado en un volumen recopilatorio de 1892, definía que entre las obligaciones de los maestros estaba: “Educar a sus discípulos en la moral y en la urbanidad, no sólo con la voz viva; sino también y muy particularmente con el ejemplo” (*Reglamento interior*, 1892, p. 1). Asimismo, el profesor debería comprobar el aseo de los alumnos “a cada uno según sus circunstancias” (*Reglamento interior*, 1892, p. 2). La pulcritud ética implicaba también la asepsia física. Los docentes serían garantes, divulgadores y modelos del hombre que la escuela formaría, y cuya enseñanza debía ser “la más científicamente posible” (*Reglamento*, 1892, p. 1). Virtud y científicidad comenzaban a ser articulados dentro de una misma visión moral e higiénica.

El desvelo por la rectitud, alentado en las escuelas locales a través de la enseñanza y el ejemplo del profesor, también estaba presente en algunas confesiones religiosas. En el año de 1863, en la ciudad de México, se hablaba en la prensa de los llamados “padres constitucionalistas”. Para dicha confesión, recién separada de la congregación católica y apoyada por algunos liberales,

aunque no por el ministro de Gobernación Francisco Zarco, la religión debería tener consecuencias éticas visibles en la sociedad y no debía constituir un obstáculo para el progreso del país ni para el bienestar colectivo. La fe debía promover valores y propagar virtudes antes que ser objeto de misas o sujeto de liturgias. Calificados de “democráticos y cristianos” por *El Monitor Republicano*, creían en los principios de la unión y la fraternidad, la igualdad y la hospitalidad (*El Monitor Republicano*, 4 de abril de 1863). Los “padres constitucionalistas” constituyen un intento fugaz, no sólo de una escisión de la iglesia católica en México con tintes liberales y claves nacionalistas, sino también de un proyecto de religiosidad centrado en una ética, si bien emanada del dogma, que fuera útil a la sociedad. No casualmente eran elogiados por *El Monitor Republicano*, que los identificaba con el “clero virtuoso”, en contraposición al sacerdocio reaccionario (*El Monitor Republicano*, 19 de enero de 1863). Además, se sometían sin restricción al marco regulativo civil: “humanitarios y caritativos, humildes, pobres, laboriosos y pacíficos, dóciles a toda potestad y que obedecen a todo gobierno” (*El Monitor Republicano*, 4 de abril de 1863). De acuerdo con la misma publicación, los “padres constitucionalistas” imaginaban que los sacerdotes católicos, sobre todo los de las diócesis de México y Puebla, “se hayan tan relajados que podrían dar lecciones de inmoralidad a los más viciosos presidiarios”. Los ministros cristianos y romanos ya no eran los portadores del mensaje de Jesús y el Evangelio, sino monstruosos maestros de liviandad y degeneración. La inversión moral, en la que los sacerdotes católicos son impedimentos para el mejoramiento conductual de la población, y los ministros independientes del Vaticano así como las autoridades

civiles, son los proveedores de las necesidades éticas del pueblo, seguía adelante.

La moral se va vinculando con la ciencia y con la higiene, pero también con una teórica sapiencia. Si los buenos seguidores del Cristo ponderaban la virtud para la vida, sin renunciar a la perspectiva de la salvación, algunos preceptores civiles postulaban a la instrucción y los valores como una vía de acceso a la sabiduría (González, 1885, p.26). La misión principal de la enseñanza era el conocimiento y sobre todo la virtud: “es tal su importancia y su excelencia, que debe considerarse mayor que la de todas las cosas juntas, incluso aun la ciencia” (González, 1885, p. 41), Dentro de la educación pública, la sabiduría terrena y la excelencia moral asaltaban, en cierta forma, el sitio privilegiado de la enseñanza religiosa y la redención divina.³⁹

Una marca definitiva en el intermitente itinerario de la moralidad civil fue la aparición pública del médico poblano y alumno positivista Gabino Barreda. El 3 de mayo de 1863, ya con el ejército francés aproximándose a la capital, aparecía un texto suyo en *El Siglo XIX*. Su conferencia marcaba tanto la culminación del triunfo reformista en aspectos éticos como la superación del liberalismo decimonónico. El texto era una enunciación, breve pero definitiva, de la distancia creciente entre

³⁹ El elogio de la virtud no se limitaba al espacio religioso ni era exclusivo del ámbito escolar. Al hacer un panegírico de la relevancia de la abogacía en el desarrollo de la civilización universal y en la historia de México, un jurídico orador ante la Academia de leyes hacía notar que quienes ejercían dicha actividad requerían de ciencia pero también de virtud, porque: “la justicia, que es una virtud, no puede defenderse sino por el hombre virtuoso” (Cuevas, 1862, p. 4). La abogacía, la justicia y el abogado eran, o deberían, ser la bondad misma. Tal vez un cotejo entre la conducta y el discurso no arrojaría un resultado tan optimista. Pero de cualquier manera, la oratoria jurídica era un indicativo del prestigio social de una moralidad renovada. A su vez, la búsqueda de la virtud tenía sus propias sombras. Dentro del discurso moralizante, las conductas de los enfermos eran consideradas, en muchas ocasiones, como despreciables vicios (Sánchez Uriarte, 2015, p. 62).

religión y moralidad. Consumaba los pasos discursivos que las iban alejando, de forma discontinua y no progresiva.⁴⁰ Barreda identificaba una diferencia entre fe y moral: las confesiones cambiaban siempre con los tiempos, mientras la virtud permanecía en todas las sociedades. Las anclas profundas en los cauces de la temporalidad eran los valores compartidos por todos los hombres y no los distintos dogmas en diferentes comunidades. Omitía por completo el problema de Dios, que le parecía metafísico; y no abordaba el concepto de divinidad, por no ser positivo.

Si la ética era válida en todas las sociedades y exactamente la misma durante todos los tiempos, era porque los seres humanos compartían innatas tendencias hacia el bien, superiores a las visibles propensiones hacia el mal, menores pero existentes en la naturaleza del hombre. Barreda comparte pero matiza el optimismo liberal. Elogia el progreso pero acepta una parte de maldad en la conciencia. Sin embargo, esta dualidad no induce a tensión en el individuo. Se impone la vertiente bondadosa expresada, justamente, en la ética. Barreda modula el pensamiento liberal y rompe con la posición católica. El hombre no es un ser caído, como afirma el cristianismo: el bien no está fuera del creyente, en la gracia de Dios, sino adentro del ser humano. En consecuencia, la moralidad no sólo se seculariza sino que se interioriza en la conciencia humana. No se aprende: se reconoce; no se enuncia: se practica.

Si el hombre es predominante bueno y eminentemente moral, los ateos, puntualizaba Barreda, pueden tener una conducta igual o mejor que la de los

⁴⁰ Ya Jacqueline Covo había advertido, en términos generales, que la constitución de 1857 y el movimiento de reforma “separaron moral y religión” (Covo, 1985, p. 206).

creyentes. Con este argumentario, el médico refuta dos axiomas de la época: que la tolerancia generaba ateísmo y que la fe enseñaba al hombre la bondad. En contraste, para Barreda la religión no hace bueno al hombre; más bien, el hombre hace bueno al mundo. El dogma deja de tener una socorrida legitimación: no sacraliza la obediencia ni hace posible el principio de autoridad. Los valores son immanentes al ser humano; en cambio, los dogmas son externos y resultan voluntarios en un horizonte de pluralidad religiosa. El nuevo fundamento de la sociedad era la virtud; a su vez, la ética debería tener un cimiento universal: la ciencia. Los valores no deberían estar sujetos al “interés individual” (del liberalismo) ni del cálculo egoísta (de la salvación). Barreda cita a Comte: los principios deben sujetarse a los hechos positivos de la ciencia y no a unas “esperanzas fantásticas e imaginarias”. El sitio dejado por la fe empieza a ser ocupado por la ciencia, “la más útil de todas las artes” (*El Siglo XIX*, 3 de mayo de 1863).⁴¹ Para el médico poblano estudiado en París, el gobierno no debía mezclarse con las religiones de los “súbditos”, pero sí podía y debía intervenir en la educación ética, impartíendola de acuerdo a las exigencias tanto de la comunidad como de la civilización. Reconocía que ya se había separado “la educación moral de la enseñanza religiosa”. El resultado era que la instrucción era una atribución estatal y no un monopolio eclesiástico: “El ciudadano tiene, además de sus deberes políticos, otros más importantes que llenar, los deberes del orden moral, y es obligación del gobierno atender a esta necesidad, tanto o más que las

⁴¹ Si bien el poblano coloca a la ciencia en el altar del conocimiento, dicha visión no era nada excéntrica en aquellos años. Desde Monterrey, en agosto de 1861 el profesor José Eleuterio González predicaba: “de la ciencia, pues, debemos esperar todos los bienes y el remedio de todos los males” (González, 1885, p. 12)). El cientismo ya estaba presente en el horizonte educativo de la época. Con Barreda emerge ciertamente el positivismo.

otras" (*El Siglo XIX*, 3 de mayo de 1863). El estado era una autoridad pública pero también un tutor íntimo. Para Barreda, la prioridad no era la disputa partidista sino la moralidad civil. Con este desplazamiento de la política como conflicto, se daba un paso hacia la administración como progreso, siendo la educación en la virtud totalmente indispensable. Pero los valores no eran necesariamente nuevos: seguían pivoteando alrededor no tanto de los derechos individuales, las garantías sociales o las libertades indiscutibles, como de los deberes y las obligaciones del hombre tanto en el ámbito público como en la esfera íntima. La virtud propiciaba el orden en la sociedad y no el ejercicio de la autonomía. Dado que la moral es inmanente, no hay elección posible entre varias opciones axiológicas, sino acatamiento de los referentes universales difundidos en las escuelas públicas. El argumento que fisuraba el predominio católico sobre la moral, servía también para reforzar una de sus características, ahora secularizada: los deberes por encima de las libertades.

La libertad consistía para Barreda no en el ejercicio autónomo de la voluntad, sino "en someterse voluntariamente a las leyes que la determinan". La definición positivista elimina al Dios cristiano, pero sigue la pauta de la doctrina católica. Ya Clemente de Jesús Munguía enfatizaba que la libertad consistía, en consonancia con las enseñanzas tradicionales, en cumplir con los mandatos de Dios. Ahora, el ciudadano debe acatar ya no los preceptos que vienen del cielo y son administrados por el sacerdocio, sino las obligaciones que surgen del hombre mismo, son universales y por tanto indiscutibles, y obran en beneficio del orden de la sociedad. El sentido del absoluto moral proviene ya no de las enseñanzas

divinas reveladas a los apóstoles y transmitidas a los creyentes, sino de la naturaleza humana y la conciencia intrínseca de cada ser. Las coincidencias entre la ética religiosa y la moral independiente incluían la relevancia del acatamiento, pero abarcaban una afinidad superior. Tanto en la doctrina eclesiástica como en la cosmogonía civil, la ética tiene una validez absoluta, derivada de un Dios verdadero en un caso o de una universalidad íntima en el otro. Es decir, el problema de fondo en la época de la reforma no es una querrela por la relatividad de los valores, sino una disputa por el control de las virtudes.

Pocas semanas después de la alocución de Gabino Barreda, se instalaba en la ciudad de México la regencia imperial. El mensaje positivista estaba sembrado, pero entraba en hibernación.⁴² Con la entrada del ejército francés a la capital y el posterior arribo de Maximiliano, la implementación republicana del cambio moral, simbolizado por las leyes de reforma, también quedaba en reposo.⁴³ El gobierno federal se alejaba de la ciudad de México y emprendía una sinuosa huida hacia el norte republicano. En los años siguientes (1863-1867), el segundo imperio

⁴² Las urgencias de las armas y los efectos de los combates en el ejército republicano dominaban por lo menos parte del estado de ánimo liberal. Ante el considerado mejor ejército del mundo, con una destacada preparación y notable oficialidad, Manuel Payno, en una carta dirigida al mariscal Forey, describía a la milicia mexicana como un ejército de ciudadanos “pobres, sufridos, sobrios y entusiastas” (Salomon, 1975, p. 66). Eran patriotas en armas antes que soldados profesionales. No obstante su maltrecha situación, eran ciudadanos humildes pero convencidos para dar una lucha en desventaja material desde la virtud republicana.

⁴³ La elaborada concepción de Gabino Barreda era en aquel momento más la excepción que la regla. La intervención derrotó en primera instancia a los guerrilleros ejemplares de la república, lo que postergó el sueño de una moralidad científica para el pueblo mexicano. En un horizonte menos refinado, para 1865 había visiones que vinculaban la raza con la ética. En el contexto de un segundo imperio en su mayor fase de control territorial, desde las afueras de Acapulco Ignacio Manuel Altamirano sustentaba en un discurso celebrante de la independencia nacional que la “raza del centro” del país era una “raza sin vigor, sin dignidad, sin virtud y sin esperanza” (Altamirano, 1892, p. 99). Sin bien el término de virtud en ocasiones parecía un comodín conceptual o incluso un ripio oratorio, la pieza de Altamirano expresa en términos morales la más que probable desesperación ante el dominio geográfico del segundo imperio sobre la capital y sus alrededores, incluyendo la católica Puebla y el aún extenso, en la geografía republicana, Estado de México. La falta de virtud explicaba, por lo menos en parte, la derrota.

elaboraría su propia visión de la moralidad como eje vertebrador tanto de la convivencia como de la gobernanza.

7.- Reflexión final

En el periodo comprendido entre 1855 y 1863 en el ámbito reformista se advierten varios elementos fundamentales. El cuestionamiento de la labor ética del sacerdote prefigura la autonomía de la moral respecto de la religión. No obstante, en el congreso constituyente se observan tanto la diversidad en el grupo reformista como la ausencia de una definición compartida en torno a una moral. La guerra de tres años presenciara expresiones más contundentes sobre la temática. Por un lado se enuncia una moral eterna; por la otra, se la distingue de la difusión eclesiástica. No obstante, la legislación reformista sí postula un alejamiento entre el horizonte valorativo del mundo profano y la visión personal del creyente religioso. La *Epístola* de Ocampo es un punto referencial en la controversia, volviendo al matrimonio en un hecho secular de contenido axiológico. Después de la conflagración, interpretada en clave ética, se dan pasos tanto a nivel local como regional para materializar el discurso desvinculante de preceptos y creencias, con visibles tensiones. Por último, con Gabino Barreda se anuncia el enfoque positivista sobre la cuestión moral, de aspiración científica y eminentemente laica.

Durante aquellos lustros de reafirmaciones liberales y conflagraciones civiles, los valores y las virtudes ocuparon un lugar manifiesto no sólo en los discursos y discusiones, sino también en las políticas educativas tanto de las entidades como de las autoridades nacionales. El movimiento de reforma no sólo tiene una

destacada vertiente moral, sino que constituye el instante del nacimiento, en medio de la guerra y sin definiciones acabadas, de una ética independiente en términos oficiales. Los debates políticos eran al mismo tiempo batallas éticas. La virtud no era un simple argumento retórico, sino una preocupación evidente en los hombres decimonónicos por encima de las divergencias políticas. Tampoco se trataba de una cuestión significativamente teórica, sino de una materia con repercusiones específicas en las conductas ciudadanas. Los valores y los principios, los vicios y las virtudes, formaban parte de manera integral de una época de transformaciones no sólo políticas sino también morales.

La reforma no significa el nacimiento de la preocupación por una ética civil. Tampoco, es el origen de una inquietud proveniente, al menos, desde el comienzo de la nación mexicana. Menos aún, constituye la unívoca heredera de la disputa anterior. No es la culminación de un decurso lineal ni del discurso liberal. Pero sí es el momento durante el cual la virtud civil se torna en materia constituyente y en parte del quehacer gubernamental. Juzgarla como la culminación de un proceso ineludible es tan injusto como negarle el distintivo de ser un momento decisivo en el debate nacional. Constituye una ruptura no porque sea intrínsecamente novedosa, sino porque vertebrada, no sin ambigüedades, una alternativa de pretensión sistémica al desafío de la construcción tanto de un ciudadano leal al estado civil como de un gobierno activo en el ámbito ético.

III.- La defensa religiosa de la virtud trascendente. 1855-1863.

Liberalismo católico e intermediación eclesiástica.

1.- Introducción.

Del derrumbe de la dictadura santanista a los prolegómenos de la intervención francesa y del triunfo de la reforma liberal a la gestación del segundo imperio, transcurre un periodo de combates agudos y debates continuos. De la victoria de Ayutla en 1855 a la huida de Juárez en 1863, el México decimonónico presencia no sólo la caída del estado confesional, sino también un conjunto de querellas y disputas, tentativas de desacoplamiento moral y argumentarios de impronta eclesiástica. El capítulo anterior ha estudiado el perfilamiento de una ética civil en el discurso reformista. El presente ahonda en el pensamiento católico sobre la cuestión moral, que no constituía una cuestión abstracta sino un punto capital en los proyectos de nación.

Durante los ocho años comprendidos entre 1855 y 1863 se advierte una apremiante actualidad de los preceptos. Desde lustros precedentes era visible tanto el interés en la moral como una disputa en torno a la virtud. Sin embargo, en este periodo los argumentarios se precisan y las posiciones se alejan dentro de un horizonte de combate y crispación. Para analizar dicha temática, el presente capítulo se divide en seis apartados. El primero ofrece una breve introducción. El segundo hace un recuento de las respuestas religiosas ante los primeros envites reformistas. El tercero aborda la estructuración entre la variedad de cultos y la diversidad de valores. El cuarto analiza la interpretación de Clemente de Jesús

Munguía sobre la dimensión ética del proyecto constitucional. El quinto se detiene en la cercanía pero también en la distancia visible entre el gobierno conservador y la jerarquía eclesiástica. Por último, el sexto explora la respuesta de sello religioso ante la legislación reformista. En su conjunto, los apartados tienen como ejes estructuradores tanto la opinión pública como la percepción eclesiástica ante el desacoplamiento moral pretendido por la reforma liberal. Más que un agotamiento de las fuentes disponibles, el capítulo ofrece una perspectiva sobre las posturas defensoras de una virtud trascendente de ubicuas repercusiones en el ámbito civil. El discurso triunfante no tenía el monopolio de la razón y la palabra. En medio de un diálogo que era un debate, se perfilaba no sólo un conjunto de características éticas sino, ante todo, un proyecto de liberalismo católico para la nación decimonónica.

2.- La moralidad católica y el movimiento reformista: 1855-1856.

La victoria del Plan de Ayutla en 1855 significaba el inicio de un replanteamiento no sólo político sino también moral de la nación. Como se ha observado en el capítulo precedente, la opinión pública postuló, con distintos énfasis, la posibilidad de una ética civil. En contraste con lustros anteriores, durante la reforma los debates periodísticos se trasladaron tanto al foro constituyente como a la legislación gubernativa. Entre la intensidad de los argumentarios y la novedad de las leyes, la virtud no constituía un punto de consenso sino un tema de fricción. Se acentuaba el discurso crítico con el desempeño del sacerdote y se exploraba una ética pública de contenido religioso pero sin tutela eclesiástica. El congreso de 1856-1857 exhibió no sólo algunas divergencias en torno a los valores, sino

también la exploración de una fundamentación alternativa para las virtudes. Después de una cierta radicalización de la opinión pública y en medio de los desastres de la guerra civil (1858-1861), las leyes de reforma significaron el nacimiento oficial, en términos jurídicos, de una moral laica. La ley del matrimonio civil y la de libertad de cultos postularon algunos supuestos de la escala valorativa a emplearse desde el gobierno y a difundirse a través de la educación. Este sinuoso acontecer de ambigüedades y tensiones fue no sólo seguido sino refutado tanto por los jerarcas religiosos como por un segmento de la opinión pública, a veces de forma reiterativa y con frecuencia de manera exaltada.

El fin del santanismo había significado el derrumbe del estado católico. La incómoda mancuerna formada por la autoridad civil y la jerarquía eclesiástica había concluido. Dada la pluralidad interna de la institución religiosa y su respuesta diferenciada ante los desafíos políticos, las creencias, quizá más que los pastores, eran el interlocutor esencial en el diálogo político y la oratoria cívica. La fe era parte de la política porque estructuraba toda la sociedad. El actor religioso no estaba tanto en las catedrales como al interior de las conciencias. La socialización católica era mucho más amplia que la ritualidad preestablecida. Erika Pani ya ha advertido de lo entreverado que estaban los intereses y las personas tanto de la iglesia como del gobierno, como también ha mostrado con fortuna David Carbajal López en sus diversos estudios. De ahí que aun cuando los liberales hubiesen apartado a las autoridades religiosas del poder político, seguían insistiendo en el relevante sitio de la creencia cristiana tanto en la legitimación del liberalismo como en la estructuración de la enseñanza.

Separar a la iglesia del estado costó una guerra y abrió un abismo político en México. Sin embargo, una labor quizás aún más compleja, porque era la vez íntima y cotidiana, era matizar que no destruir, el influjo de la fe en el pensamiento político y la educación pública. La jerarquía podía ser apartada del orden civil, pero el catolicismo difícilmente podía ser suprimido de la conciencia personal. El episcopado se difuminaba como interlocutor político, pero la fe se revalidaba como presencia objetiva. La preeminencia económica de la estructura eclesial difícilmente fue tan vasta y determinante como se había considerado, sobre todo a partir de los estudios de David Brading. Asimismo, el influjo político del obispado no fue concluyente durante la república centralista (1835-1846), como ha mostrado, entre otros, Reynaldo Sordo Cedeño. En 1853, el gobierno de Santa Anna tuvo en principio el apoyo de una parte del clero superior, pero no de forma unánime ni incondicional, como ha establecido Sergio Rosas Salas. Clemente de Jesús Munguía fue, fugazmente, presidente del Consejo de Estado, pero difícilmente los jefes determinaron la real toma de decisiones. De esta forma, el poderío económico de la iglesia era limitado y el influjo político de la jerarquía era relativo. En contraste, el peso de la fe como vertebradora del pensamiento y como articuladora de la sociedad era más que notorio. De ahí que, como se ha visto en el capítulo anterior, los liberales parecían por momentos más disputar consigo mismos que con las autoridades eclesiásticas.

Un punto decisivo no era el poder financiero ni la influencia política de curas y obispos, en declive a lo largo del siglo XIX, sino la presencia de la fe en la intimidad de la política y al interior de grupos y familias. Su potencial de

sociabilización de personas e ideas era tal vez más vigoroso que la exigencia doctrinal. La religiosidad no era patrimonio del episcopado, aunque evidentemente el pastor aun poseía no sólo un influjo poderoso, sino también un capital social en transformación y en disputa con los reformistas. En este contexto, la separación de jurisdicciones fue un acto jurídicamente terminante, pero el alejamiento de los valores religiosos respecto de las virtudes civiles era inevitablemente paulatino.

Pero con más de treinta años de experiencia en la tensión con el estado nacional, para 1855 el panorama era singularmente desafiante, aunque quizá no particularmente borrascoso. La presidencia era ocupada por un moderado como Ignacio Comonfort, quien había sustituido al núcleo más radical, congregado tras la figura de Juan Álvarez. Durante las décadas anteriores, la opinión pública había sostenido que la fe católica se adaptaba a todas las formas de gobierno, siempre que se respetase la moral divina. Sin embargo, desde el nacimiento de la reforma era ya visible un desafío singular. Parte de la prensa no sólo criticaba a los pastores, sino que también discutía tanto la eficacia de la labor ética de la iglesia como el origen mismo de la virtud. Desde la década de 1820, y con un poco más de fuerza en la de 1840, ya se habían escuchado voces favorables, aunque con matices, a una ética universal. El proyecto de tolerancia del gobierno de José Joaquín de Herrera, que se había quedado en 1849 a un voto de la victoria, generó algunas alusiones a una virtud civil, aunque las respuestas por parte de la prensa católica fueron categóricas. La preocupación por la moralidad, que casi había desaparecido del discurso y la oratoria, se reanudaba con suma energía. De tal manera, el movimiento de reforma no inventa ni descubre, sino que ahonda y

extiende la problemática ética. El nacimiento del partido liberal en 1855 no es el origen de la preocupación por una moral independiente. Ya había toda una tradición nacional de búsqueda de la virtud, rastreable prácticamente desde la consumación de la independencia, considerada esencial en la conformación de la ciudadanía. El reto era singular pero el debate no era particularmente novedoso.

La reinscripción de la temática en el discurso público no consistió únicamente en el clamor liberal a favor de los valores, sino también en la doble defensa del catolicismo como indudable fuente de los axiomas sociales, y del episcopado como máxima autoridad en asuntos éticos. No obstante, en el periodo se presenta una novedad cuantitativa. Antes de 1855, las menciones a una virtud universal son visibles pero intermitentes; en cambio, las respuestas son numerosas y terminantes. En cambio, para el triunfo de Ayutla esta situación se modifica: la fuerte enunciación de una ética civil coexiste con la profusa vindicación de la moralidad cristiana. La opinión católica respondía al cuestionamiento de la prensa reformista desde la óptica de la prevalencia de la cosmovisión trascendente. Su voz era parte de una disputa y su argumentario la emanación de una creencia: la ciudadanía terrenal no era una finalidad en sí misma, sino una fase transitoria en el arduo sendero de la salvación espiritual.

Ante las preocupaciones en la opinión pública, una remozada jerarquía recurrió nuevamente a los sermones y las pastorales. Dichos medios de expresión conservaban para mediados del siglo XIX, de acuerdo con Anne Staples, su “autoridad moral” como “medios eficaces de moldear opiniones y transmitir conocimientos” (Connaughton, 2010, p. 61). Así, la prensa católica, tanto de la

ciudad de México como del interior de la república, hizo frente al envite reformista. Ante las voces que proclamaban la relevancia de los preceptos en la vida política y enarbolaban las ideas de una moralidad independiente, el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, reeditó en octubre de 1855 su *Pastoral* sobre tolerancia religiosa, publicada originalmente en septiembre de 1848, cuando estaba al frente de la diócesis de Sonora y referida al proyecto de colonización del gobierno moderado de Herrera. Además de exponer las vinculaciones entre pluralidad de cultos y moral pública, la mayor voz episcopal en el país definía que la verdad y la virtud no eran “cosas propias del hombre: ambas sólo vienen de Dios” (Garza, 1855, p. 2). Por tanto, resultaba imposible separar los axiomas sociales de las creencias católicas (Garza, 1855, p. 6). Además, en un contexto de proclamación de derechos luego reconocidos por la carta magna de 1857, el arzobispo determinaba que “el hombre, amados míos, no tiene derechos respecto de Dios, sino obligaciones” (Garza, 1855, p. 5). Resulta conveniente enfatizar que, a los ojos episcopales, no se trataba de abordajes abstractos de temáticas especulativas, propios más de los obispos que de los sacerdotes. La religión, en su vertiente moral, incluía la regulación de las acciones públicas y privadas del hombre con respecto a la salvación, que a todo abarcaba y a todos incluía (Garza, 1855, p. 6). El catolicismo se fundaba en la verdad, pero también apelaba a los valores y propiciaba las virtudes como ejes articuladores de las conductas ciudadanas. La respuesta era clara con un tono apacible, propio del momento moderado y aun distante de la polarización creciente.

A finales de 1855, el obispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, recién nombrado titular de la diócesis de Puebla, ratificaba en su primera *Carta Pastoral* que el episcopado tenía un origen divino y era el custodio de la moral. Desde esta óptica, el alto clero gozaba de una legitimidad indiscutible para ejercer una autoridad incontestable sobre los referentes sociales. Labastida, al igual que de la Garza, ofrecía una respuesta doctrinal, aunque con algunos matices. El flamante obispo de Puebla, íntimo amigo de Munguía, admitía que “es necesario que la moral pública se vigorice más y más con la práctica de los preceptos”. Ante los reproches por las deficiencias conductuales de los sacerdotes católicos, Labastida amparaba el dogma, pero discurría sobre la mejora de la acción pastoral. Es conocido su empeño en favor de la instrucción de los curas y de la mejora de las instituciones eclesiales. En ese momento, se está muy lejos de una cerrada defensa sin concesiones de la moralidad establecida. Se reafirman puntos dogmáticos y se aceptan fallos puntuales.

La prevalencia del episcopado en materia de virtud, con jurisdicción plena de acuerdo con Garza y Labastida, era ahondada por medios impresos como *La Cruz*, aunque con algunas modulaciones epistemológicas. La publicación fundada por el obispo de Michoacán Clemente de Jesús Munguía, juzgaba opuestos “el juicio privado de la razón, y el fallo decisivo de la autoridad”. Censuraba que los liberales “hablan de religión, de moral, de virtudes, de vicios, etcétera, pero nunca someten sus escritos al juicio de la iglesia”. De esta forma, para dicha publicación confesional resultaban evidentes las tendencias presentes en la opinión pública de ir separando la temática ética de la potestad eclesiástica. Lejos del tono sosegado

de sus colegas, el michoacano tenía un acento más imperativo. *La Cruz* alegaba que “los verdaderos católicos someten la razón a la fe, y apelan a la autoridad de la iglesia” (*La Cruz*, 1 de noviembre de 1855). La temática de la moralidad no es sólo un debate sobre el grado de autonomía del estado respecto de la iglesia, del hombre en relación al dogma y de la prevalencia de la teología sobre la ley, sino que tiene implicaciones epistemológicas, tales como el alcance de la capacidad humana para la construcción de una virtud independiente. Los raciocinios éticos a partir de preocupaciones sociales no podían conducir a principios autónomos respecto de la doctrina y del episcopado, único referente y soberanía última en este campo. El dogma era el depositario de la verdad, el obispo la autoridad ética y el pastor el ejemplo de la virtud. Para dicha publicación, el sacerdote era “como una viva personificación de todas las verdades, de todas las virtudes” (*La Cruz*, 1 de noviembre de 1855). La jerarquía tenía la potestad ética y el pastor era el ejemplo de la bondad práctica.⁴⁴

En el discurso reformista, como se ha reseñado en el capítulo anterior, no era fácil descubrir una definición unívoca de moralidad, aunque había coincidencia sobre su carácter universal e íntima presencia en cada ser. En contraste, el argumentario católico ofrecía, muy probablemente a partir del bagaje cultural

⁴⁴ La defensa de la jurisdicción católica en materia de axiología en nada era una excepción mexicana o una obcecación episcopal. En libros que circulaban por estos años, se leía que la iglesia era la intérprete de la verdad divina y por tanto de la auténtica moral (Maiche, 1855, p. 438). Este volumen hacía una interpretación predominantemente axiológica de la obra de San Agustín y razonaba que la perfección en la tierra sólo llegaría con el advenimiento de la Ciudad de Dios, la cual era por antonomasia “la sociedad moral” (Maiche, 1855, p. 542). Era tanto el énfasis del autor, que calificaba a Cristo, en uno de sus aspectos, sobre todo como el “rey moral” (Maiche, 1855 p. 542). En dicho ambiente de búsqueda de la virtud a partir de la creencia, que trascendía la nación mexicana y se insertaba en una conversación occidental, había en otras naciones del continente americano críticas a la “moral sin religión de los filósofos” y la “religión sin moral de los paganos” (*El Plata*, Buenos Aires, marzo de 1855, p. 127).

acumulado por la institución eclesiástica, definiciones claras con conclusiones diversas. Un medio especialmente atento a la querrela fue, precisamente, *La Cruz*. Su *Prospecto* alegaba que después del triunfo del Plan de Ayutla se habían publicado ataques a la iglesia católica, elogios del protestantismo y apelaciones a la moralidad. Además de combatir algunos tópicos como la riqueza eclesiástica o la relajación conductual en conventos y monasterios, la publicación sustentaba un punto de partida para los debates: el catolicismo era la única base del país y el más estrecho vínculo social, el primer apoyo del gobierno y la principal fuente de la civilización, el fundamento de la democracia y el origen de la virtud.

El debate sobre los valores se daba al mismo tiempo que la disputa sobre bienes y obvenciones, fueros y facultades. Quizá fuera un tanto menos estridente, pero resultaba claramente perceptible. Desde *La Cruz*, José Joaquín Pesado elaboraba la siguiente definición, con el fin de establecer algunos parámetros en las discusiones: “La virtud consiste en el esfuerzo que hace la voluntad para sobreponerse a sus pasiones, y cumplir con sus deberes; vicio es la falta de cumplimiento de estas mismas obligaciones” (*La Cruz*, 14 de agosto de 1856). Más que una conciencia sobre la beatitud, era un acatamiento del deber. La obediencia conducía a la bondad. La virtud era un mandato, y su principal enemigo era la efusión. A su vez, Clemente de Jesús Munguía reiteraba con suma constancia que la iglesia tenía la misión de prevenir los “ataques de las pasiones” y la “esclavitud de los vicios”. El hombre, que era un ser pecaminoso, acechado por la tentación y guiado por la concupiscencia, debía hacer un doloroso esfuerzo para vencer las estratagemas del mundo y alcanzar el cielo mediante las prácticas

morales y los mandatos religiosos. La definición de virtud resulta, por tanto, congruente con el concepto de moralidad manejado en dicha publicación: era el conjunto de las obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo. La virtud era la expresión concreta de la moral, que consiste en deberes inapelables a partir de verdades definitivas.

Tanto *La Cruz* como el obispo Munguía fueron muy enfáticos en el combate al liberalismo, pero también otros medios participaron en la querrela. Ante la naciente sacralización de la reforma, algunos periódicos la calificaban de desorganizadora y, además, “inmoral” (*El Botafuegos*, 12 de diciembre de 1855). Aparte de describir un panorama de desintegración, el mismo periódico dejaba entrever una característica de la ética religiosa: la visión negativa sobre el ser humano. Ante las expectativas de perfección humana y progreso histórico del pensamiento liberal, *El Botafuegos* exponía que el “populacho” sacrificaba la virtud en favor de la envidia (*El Botafuegos*, 12 de diciembre de 1855). En esta misma tónica, un folleto publicado con seudónimo pero escrito por Manuel Payno, lamentaba que el pueblo no conociera sus derechos y que careciera de “moral pública” (Y.O., 1855, p. 21). Payno meditaba que la corrección del vicio debía partir de la observancia de la fe. Es decir: la virtud evangélica era secularmente útil (Y.O., 1855, p. 10) para el gobierno civil y la sociedad entera.

Para el segundo semestre de 1855, otros liberales moderados también defendieron el positivo papel de la fe católica. El diario *La Espada de don Simplicio*, con la participación de Guillermo Prieto y cuyo redactor en jefe era Niceto de Zamacois, desautorizaba los ataques a la iglesia por parte de “personas

sin moral” (*La Espada de don Simplicio*, 6 de diciembre de 1855). El periódico interpretaba que el pueblo sabía que sin fe no habría libertad ni justicia, y se contaba entre quienes creían que sin religión no había moral (*La Espada de don Simplicio*, 15 de diciembre de 1855). En consecuencia, el ateo era un hombre sin virtud y la doctrina confesional resultaba forzosa para que el hombre esperara un castigo eterno por sus malas acciones. El fin de la moral era la salvación eterna (*La Espada de don Simplicio*, 15 y 18 de diciembre de 1855). Dentro de dicho horizonte era muy difícil plantear ya no una separación sino algún distanciamiento entre fe y ética. La virtud religiosa organizaba el trayecto profano del hombre por el mundo terreno y dirigía al alma del creyente hacia el reino celestial. A partir de una visión sistémica de la vida y una concepción orgánica de la comunidad, era comprensible que algunos medios ponderaran que la misión de la iglesia católica era “conducir a los hombres por el camino de la virtud, a la vida verdadera” (*El Ómnibus*, 5 marzo de 1856). La integralidad de esta cosmovisión abarcaba no solamente la tutela del clero sobre la persona, sino también la colaboración del estado con la iglesia (*El Ómnibus*, 10 de julio de 1856). No se trataba de una relación entre iguales; ni siquiera de una colaboración voluntaria. Un estado naciente poco podría compararse con “la religión, esa luz pura que brotó de la postrera mirada del hijo de Dios”, como se decía en la capital de Jalisco (Hermoso, 1856, p. 7). La iglesia, “sociedad perfecta”, como ha enfatizado Mijangos y González, debía modular al estado nación de acuerdo tanto a las verdades eternas como a las necesidades cívicas.

La opinión adversa al reformismo elaboraba una defensa tanto de la moralidad católica como del origen celestial de la virtud. Dicho sentir no era exclusivamente de traza confesional. Liberales como Manuel Payno y Guillermo Prieto también participaban de dichas posturas. Se desconfiaba de una supuesta ética civil y se reiteraba la superioridad de la fe católica. La discusión era explícita y resultaba polarizante. En la radicalidad de lo absoluto, no había un justo medio ni posturas intermedias. Con un dejo reposado, como Labastida y de la Garza, o con un tono más inflexible, como Munguía, el episcopado enfrentaba las acusaciones liberales y las pretensiones purificadoras de la prensa reformista. La defensa de la virtud católica, en un contexto notoriamente adverso pero no unánimemente radical, aumentaría no sólo en alcance sino también en hondura a raíz de la proposición favorable a la tolerancia religiosa en el congreso constituyente. En esta labor participarían prelados y periodistas, políticos y oradores, temperamentos civiles y voces episcopales. Como se había observado en 1848, de nuevo una querrela en torno a la disparidad de credos generaría una disputa sobre la variedad de los valores.

3.- Pluralidad religiosa y diversidad ética: 1856-1857.

En medio de la expectativa, iniciaban en 1856 los debates del constituyente. La victoria liberal en las elecciones había sido indiscutible. Pero la tendencia dominante en los nuevos legisladores no era tan evidente. El apoyo conservador al grupo santanista (1853-1855) lo había excluido del congreso. Sin embargo, en los combates legislativos emergieron defensores no tanto de la iglesia católica como de los referentes cristianos. Es decir, que el argumentario favorable a una

ética trascendental no provenía exclusivamente de segmentos reaccionarios ni de conservadores redivivos, sino del propio grupo triunfante a raíz del Plan de Ayutla. Dentro del constituyente, José María Lafragua, ministro de Gobernación en la administración reformista, acentuaba que los diputados mexicanos eran legisladores al mismo tiempo de un “pueblo cristiano” y de un “pueblo libre”, debiendo conciliar ambos tipos de intereses. (Zarco, 1957, p. 479). En este caso creencia y ciudadanía se colocaban en un mismo plano de importancia, como factores igualmente valiosos que requerían entrar en los mecanismos de negociación política.

La invocación al ser absoluto en el prolegómeno constitucional fue un primer escaqueo en torno a la intervención divina en la sociedad y la legitimidad política de la ley. El proyecto aludía tácitamente a Dios, pero se legitimaba explícitamente a partir de la soberanía del pueblo. Ignacio Ramírez desautorizaba la mención confesional en el código político, que era una legislación democrática y no un corpus religioso. En sentido contrario, un reformista de preocupación social como Castillo Velasco explicó que antes de la autoridad del pueblo estaba la de Dios, siendo muy aplaudido por el constituyente liberal. Finalmente, la alusión a la trascendencia fue aprobada. La constitución reconocía un ser superior, pero erigía al pueblo como legislador supremo. De tal forma, se rompía el vínculo directo entre la potestad divina y la jurisdicción de la ley en materia de moralidad pública. La ética civil sólo emanaría de la norma jurídica elaborada por el representante popular, sin referentes simbólicos ni injerencias determinantes de las confesiones religiosas. El código político mencionaba a Dios, pero colocándolo en un lugar

seguro y lejano, como un ser reverenciable pero remoto, sin impacto sustancial en aspectos legislativos y, presumiblemente, éticos.

La tolerancia religiosa desató las reflexiones más eminentes sobre la virtud civil. Marcelino Castañeda, quien había propuesto adoptar la carta magna de 1824 en lugar de elaborar una nueva, aducía que en México la religión católica se asociaba al patriotismo y la esperanza (Zarco, 1957, p. 320). Era, además, el fundamento que hacía posible la obediencia de los gobernados y la justicia en los gobernantes. La fe establecida era la fuente fecunda de la virtud y el ingrediente más esencial de la vida tanto pública como privada. Todo lo material e inmaterial tenía su origen y culminación en el catolicismo. En idéntico tenor, el diputado Díaz González, un caso relevante de síntesis ideológica y sobrevivencia política como se verá en el último capítulo, aseveraba que para el pueblo la tolerancia era el germen de la inmoralidad. A partir de una visión pesimista sobre el ser humano, dicho representante insistía en la relevancia de la oración, la necesidad de la limosna y la abstinencia del pecado para combatir el mal nunca visible pero siempre acechante. Frente a las tentaciones cotidianas de la carne y el espíritu, detallaba que sólo la ley y la moral podían contener la naturaleza humana (Zarco, 1957, p. 371). Se trata, puesto que Díaz González era partidario de la exclusividad católica, de una ética cristiana vertebradora de la legislación civil en el marco de un estado confesional. Con referencias más abundantes pero argumentos coincidentes, los refractarios a la tolerancia insistieron en las posiciones de Marcelino Castañeda y Díaz González. La moral católica era la ética cívica.

La vertebración entre fe religiosa y legislación civil resultaba patente en los debates parlamentarios. La tolerancia era inadmisibles no sólo porque conducía al ateísmo y la miseria, sino también porque hacía inviable la ley, cuya base inalterable era la religión (*El Ómnibus*, 29 de julio de 1856). La autonomía de la norma legal era improcedente porque “los gobiernos tienen que profesar y proteger alguna religión, porque tienen que cumplir derechos y obligaciones, que están estrechamente ligados con la religión” (*El Ómnibus*, 18 de agosto de 1856). No se concebía un acatamiento civil de la norma jurídica independiente de la virtud religiosa. La obediencia sólo era factible dentro de un marco mental de culpas eternas y premios celestiales. La tolerancia tendría efectos disolventes en la sociedad porque el catolicismo era la única fuente de los valores, siendo la principal, justamente, el acatamiento. Para expresarlo en términos del obispo Francisco de P. Vereá, la moral católica era indispensable para normar la convivencia civil (Vereá, 1856, p. 7). La ley dependía de la virtud de la obediencia. Sólo principios religiosos volvían posible la concordia profana.

La vinculación entre pluralidad de cultos y ética civil, fundamento de la gobernabilidad a través del cumplimiento de la norma jurídica, fue examinada por los “preceptores municipales y particulares” de Guadalajara. *La Representación de los Profesores de Instrucción Primaria* de dicha ciudad reconvenía la tolerancia y reiteraba que “la religión es la base de la moral, esta lo es de la legislación, (y) la legislación de la prosperidad social” (*Representación de los Profesores*, 1856, p. 1-2). Conscientes de la discusión de fondo, los educadores reprochaban que se quisiera separar virtud y religión. Además, exponían didácticamente los efectos de

la tolerancia: “La diversidad en los principios religiosos establecería necesariamente una diversidad en los principios de moral, y así sucedería que esta diversidad transformando los principios de legislación impediría el desarrollo de la prosperidad social” (*Representación de los Profesores*, 1856, p. 3). La pluralidad de confesiones equivaldría a la diversidad en los valores. Además, ahora ya no sólo se articulaba la tolerancia con la obediencia ciudadana, sino también con el mejoramiento comunitario.

La intolerancia era una prohibición pero también una protección. Si la ley civil se apoyaba en una ética trascendente, resultaba concomitante que “esta nación tiene por fuerza que profesar una religión exclusiva” (*Representación de los Profesores*, 1856, p. 3). Por tanto, México no necesitaba tolerancia e inmigración, sino sana y sencillamente moralidad católica (*Representación de los profesores*, 1856 p. 5). Fueron los preceptores laicos de la capital de Jalisco, y no los constituyentes católicos en la ciudad de México, quienes enunciaron con mayor nitidez los efectos negativos de la diversidad religiosa. La pluralidad de cultos equivalía a la diversidad de valores. La interpretación de los docentes coincidía con la glosa de los presbíteros de la misma ciudad del occidente mexicano. En una *Representación*, los sacerdotes alegaban: “La multiplicidad de valores y creencias provocaría “el desenfreno de las pasiones, supuesto que el artículo (15 del proyecto constitucional) autoriza a cada ciudadano para tener la moral que le agrade” (*Representación de los eclesiásticos de Guadalajara*, 1856, p. 10). La tolerancia expresaba la libertad no sólo de religión sino de moral. (*Representación de los eclesiásticos de Guadalajara*, 1856 p. 12). El sacerdocio tapatío detectaba

con agudeza que la tolerancia rompía la conexión entre ley civil y creencia católica. Por tal razón, los legisladores dejaban de ser los intérpretes ejecutores de la justicia divina (*Representación de los eclesiásticos de Guadalajara*, 1856, p. 10). La legislación civil no sólo se separaba de la ética católica, sino que se volvía parte y fundamento de la moral pública.

Desde Guadalajara, los eclesiásticos de dicha diócesis explicaban casi escolarmente la mutua exclusión entre ética y tolerancia: “La moral y la creencia correrán siempre de una misma suerte porque los preceptos morales, si se ha de hablar con propiedad, no sólo están íntimamente ligados con las creencias, sino que se identifican con ellas, son las mismas creencias en la parte que tiene de aplicación a las costumbres (*Representación de los eclesiásticos de Guadalajara*, 1856, p. 9). La ética era el dogma en acción. Para que la realidad fuera cristiana, se requería que la moralidad fuese verdadera. La ley civil y el estado secular eran autónomos, pero con salvedades porque la “verdad divina está por encima de la ley humana” (*Representación de los eclesiásticos de Guadalajara*, 1856, p. 5-6). La jurisdicción civil era autónoma en sus determinaciones políticas, pero sujeta tanto a la ética católica como a la mediación eclesiástica. Si el protestantismo devastaba la intermediación del clérigo entre Dios y hombre, a su vez una ética civil disputaba la intervención del religioso entre el estado y el ciudadano. *El Ómnibus* describía que el sacerdocio: “Interpone entre el pueblo y el que gobierna una autoridad paternal, que evita la tiranía en el gobiernos y hace amable al pueblo la obediencia como una obligación suave y una carga ligera” (*El Ómnibus*,

9 de septiembre de 1856). El poder de la intermediación equivalía a una singular forma de vinculación.

Algunas representaciones insistieron en el carácter orgánico de la sociedad profana, cuyo apoyo era la virtud trascendente. Para la *Representación* del pueblo de Mascota, Jalisco, el catolicismo era “el ser moral de la Nación” (*Representación del vecindario de Mascota*, 1856, p. 14). La fe era la esencia de un país que aspiraba como comunidad al perdón divino y la gracia eterna. La libertad de culto era inviable porque sólo en la iglesia era posible la salvación y todo “está subordinado a un destino sobrenatural y eterno”, el “gran fin” de la salvación y la eternidad (*Representación del vecindario de Mascota*, 1856, p. 9). La tolerancia fisuraba definitivamente el organicismo de una sociedad con una misma dirección temporal y una idéntica moralidad redentora. Coincidentemente, el obispo Munguía reiteraba a lo largo de sus *Instrucciones Pastorales* que el fin último de la moral era la salvación. Sin la ética católica, el devoto podía tener fe pero no conocía la virtud ni podía acceder a la redención (Munguía, 1857, p.27). Es decir, no había salvación, y tampoco moralidad, fuera de la iglesia.

Si bien en la opinión pública hubo reacciones muy fuertes, algunas autoridades religiosas manifestaron posiciones más sosegadas. El obispo de Linares, Nuevo León, Francisco de P. Vereá, reconocía que el proyecto de constitución se ajustaba al credo de la iglesia y dilucidaba que el constituyente no “desechaba” al catolicismo (Vereá, 1856, p. 8), aunque sí temía que afectara su “unidad”. Desde el norte geográfico y la prudencia política, el metropolitano exhortaba a los legisladores a dar ejemplo de obediencia a las “verdades sagradas”, insistiendo en

que el catolicismo se adaptaba a todas las convenciones políticas. Una línea roja para el episcopado nacional no era una determinada forma de gobierno, y menos aún la manera de organizar una república. El Cabildo Metropolitano de la arquidiócesis de México reiteraba que el catolicismo era compatible con cualquier forma de gobierno (*Exposición que el cabildo metropolitano de México*, 1856, p. 7). El límite de la negociación política y la plasticidad eclesiástica era el respeto al papel del obispado como intérprete única. A su vez, la protección de las virtudes implicaba la salvaguarda de los pastores. Así, “el legislador terreno cuida siempre al cuerpo moral que dirige la conciencia de los pueblos” (*Exposición que el cabildo metropolitano de México*, 1856, p. 89). La potestad civil debía acoger a la institución religiosa, integrándose así una poderosa mancuerna. El Cabildo se preguntaba, no sin retórica: “¿Y cuál es el medio de efectuar esta alianza feliz?” y se respondía: “El medio no es otro que procurar el aumento de la moralidad pública, y la observancia de la Religión verdadera” (*Exposición que el cabildo metropolitano de México*, 1856, p. 8-9). La administración de los valores permitiría modular las conductas, rechazar el sentido de algunas leyes y, en términos generales, participar en la construcción del estado a partir de la hegemonía moral. La ética resultaba un instrumento clave para la participación pastoral en asuntos de muy distinto cuño, ya que si todo era relativo a Dios, todo tenía una implicación moral. Por esta causa, los obispos no dejaban de ponderar que la virtud, que “necesita de la verdad para ser buena”, era parte sustancial de la doctrina y derivaba directamente de Jesucristo (Verea, 1856, p. 6). Otra salvedad era que la ética católica no sólo era divina sino insustituible. Según los párrocos tapatíos era falso que principios generales de moral pudieran servir a la nación

(*Representación de los eclesiásticos de Guadalajara*, 1856, p. 11). La salvación del hombre dependía de la fe indiscutible y el futuro del país se asentaba en la virtud religiosa. Una moral genérica no sólo era ficticia sino inservible.

En tal contexto, el dignatario de Linares puntualizaba: “En estos días se habla mucho en los estados sobre la moral pública, y se ha pretendido justificar con ella las disposiciones del Supremo gobierno contrarias a la iglesia” (Verea, 1856, p.6).

En este tipo de expresiones aparece otra acepción de la moralidad no como un conjunto de valores y preceptos, sino como la expresión abstracta de los intereses últimos del pueblo mexicano. Era la suma de lo que a México convenía, aunque notoriamente lo ignorase. Sin embargo, la moralidad también se trasluce como una suma incuestionablemente válida de axiomas positivos no vinculados a un credo espiritual. De ahí la permanente disputa por un concepto que, ya sea en la óptica cristiana o en la mirada liberal, era un referente legitimador de muy disímiles aspiraciones. La moralidad, entendida como obediencia y devoción, era un instrumento en manos de la jerarquía para moldear una sociedad católica. Los axiomas religiosos, regidos por el episcopado y aceptados por el gobierno, harían posible la gobernabilidad por una doble simetría. Por un lado, las virtudes trascendentes forjarían un ciudadano observante de la ley; por el otro, certificarían un estado obediente a Dios. Por encima del hombre habría una autoridad justa, y el gobierno tendría en torno a sí un mexicano obediente. La ética era tanto la clave de esta provechosa convivencia profana como la llave de la salvación espiritual. En suma, la ética católica era universal en su validez, vertical en su ordenamiento, horizontal en su obediencia y transversal en su aplicación.

Debido a su origen divino y validez absoluta, la moral dictada por Cristo, asentada en el Evangelio, predicada por los apóstoles y resguardada por los obispos, no podía admitir, teológicamente, variaciones significativas porque el catolicismo era inmutable en sus dogmas (*Tendencias de la demagogia mexicana*, 1857, p. 3). El catolicismo, “árbol nacido entre las ásperas peñas del Calvario y regado con la sangre del hombre – Dios”, acompañaba al creyentes en su paso por la tierra, pero era ante todo un “reino de las almas”. En cuestiones morales no había caminos intermedios ni negociaciones posibles, soluciones consensuadas o alternativas conciliadoras. La temporalidad de lo profano no admitía comparación con la eternidad de lo divino. La moderación podía ser una virtud, pero la sujeción a la verdad era un deber.

Desde la invocación de Dios hasta el juramento de la constitución, la moral aparecía como una presencia un tanto oculta a veces, explícita en otras, dentro de las polémicas nacionales sobre la autoridad divina en la comunidad terrena. Exposiciones de docentes y eclesiásticos de la ciudad de Guadalajara, entre otros, habían insistido en la articulación entre catolicismo y moralidad, y habían explicitado que la tolerancia de los cultos implicaba la pluralidad en los valores. Unos meses después, el obispo Clemente de Jesús Munguía, procesaba una interpretación sistémica sobre la constitución política, focalizada en la moralidad independiente. Los clamores de la opinión católica se volvían, bajo la óptica del michoacano, tanto en una exégesis política como en una elucidación teológica.

4.- Constitución política y ética laica según Clemente de Jesús Munguía.

Voces anónimas y representaciones colectivas, documentos episcopales y folletos periodísticos visibilizaron los nexos entre moralidad religiosa y legislación civil. No obstante, fue Clemente de Jesús Munguía, quien mediante sus pastorales e instrucciones, sermones y misivas, elaboró el esquema más completo sobre la forma en que, presuntamente, el proyecto de carta magna hacía posible una axiología civil. El análisis de los diferentes artículos, así como una lectura estructural de la constitución, quedó plasmada, sobre todo, en su *Defensa del obispado de Michoacán* y en sus *Instrucciones pastorales*. La figura de Munguía ha entrado de lleno en la historiografía revisionista a partir del determinante estudio de Mijangos y González. La revalorización de la trayectoria del obispo ha sido emprendida también por autores como Adame Goddard. Ha dejado de ser el prototipo del retrógrado para volverse un ejemplo indicativo de la evolución conceptual del dignatario católico. Ha pasado a ser del irascible reaccionario decimonónico, al fino lector de la reforma. Lejos de ser el jerarca ultramontano de contundentes expresiones, ha sido redefinido como un pastor susceptible de interpretar sus tiempos y realizar los ajustes para mantener en vigor y plenitud el catolicismo en México.

El obispo de Michoacán advertía, para empezar, que el artículo primero fundaba las instituciones terrenas únicamente en los derechos del hombre “dando a la sociedad una base diversa a la moral” (Munguía, 1858, t. I, p. 180). Las libertades terrenas eran muy detalladas, mientras que los derechos divinos eran olvidados. Así, el código político esquivaba no solamente la relevancia del catolicismo, sino

también el influjo del ser superior en la comunidad. Se refería al nombre de Dios pero subrayaba que la autoridad legislativa procedía del pueblo. Desde el inicio, el eclesiástico extrañaba una referencia sustancial al ser eterno y creía insuficiente la simple mención de una tenue divinidad. Asimismo, reprochaba al congreso que no hubiese reconocido a la fe católica como religión oficial. A partir de estas consideraciones generales, Munguía fundamentaba su análisis del proyecto constitucional.

El eclesiástico examinaba con cuidado el artículo tercero, que a la letra decía: “La educación es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio y con qué requisitos se debe expedir”. Ponderaba que la libertad de educación era absoluta, sin reservas de ningún tipo y que no mencionaba a la moral, y menos aún a la católica, como una restricción para su ejercicio.⁴⁵ También se detenía en el artículo séptimo que afirmaba: “Es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquiera materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni exigir fianza a los autores o impresores, ni coartar la libertad de imprenta, que no tiene más límites que el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública. Los delitos de imprenta serán juzgados por un jurado que califique el hecho, y por otro que aplique la ley y designe la pena”. Munguía identificaba sonoras ausencias en ambos casos. En cuanto a la libertad de educación, no había ninguna referencia que resultara en una protección para la moral ni para el catolicismo. La libertad de prensa sí mencionaba la limitación de la

⁴⁵ El michoacano no fue el único en percibir la vinculación entre la libertad de enseñanza y la cuestión ética. Para un diario de la ciudad de México, si la instrucción era libre, cualquier podría enseñar “morales diversas” (*El Ómnibus*, 7 de julio de 1856).

moralidad, pero el michoacano insistía en que la alusión era muy imprecisa, sin definir que se trataba del marco de referentes proveniente de la religión católica (Munguía, 1858, t. I, p. 210). Entre la ausencia de limitaciones a la instrucción y la imprecisión en la referencia a la axiología, Munguía divisaba un peligro mayúsculo.

La libertad de asociación, consagrada en el artículo noveno, declaraba: “A nadie se le puede coartar el derecho de asociarse o de reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito; pero solamente los ciudadanos de la república pueden hacerlo para tomar parte en los asuntos políticos del país. Ninguna reunión armada tiene derecho de deliberar”. Para Munguía, de nueva cuenta, se trataba de una libertad que no reconocía un límite ético. Replicaba que cualquier grupo de personas podría reunirse para llevar a cabo estudios bíblicos o ceremonias de culto bajo el amparo del artículo. Cualquier asociación podría publicar textos o divulgar enseñanzas sin restricciones católicas y con la protección de la ley. En el caso del artículo noveno, Munguía reflexionaba, además, que instituía de facto la tolerancia religiosa.

La culminación de la ausencia católica tanto en la legitimación de la autoridad como en la restricción al ejercicio de las garantías individuales, se encontraba en el famoso artículo décimo quinto del proyecto constitucional. De acuerdo con Munguía, la omisión de cualquier referencia al catolicismo y su oficialidad por parte del artículo 15 constituía un “insidioso vacío” (Munguía, 1858, t. I, p. 209). La constitución no reconocería la tolerancia de cultos, pero por el doble sendero de la omisión y de la imprecisión de los artículos referentes a la libertad de enseñanza, prensa y asociación, la carta magna haría posible la diversidad religiosa y, de

alguna forma, una ética independiente. (Munguía, 1858, t. I, p. 211). El ejercicio de tres libertades civiles sentaba la práctica de valores seculares.

Sustentado en el diagnóstico referido, Munguía apuntaba que el documento constitucional declaraba el dogma, la disciplina eclesiástica y la moral católica enteramente libres. Esto era inaceptable porque, precisamente, se trataba de los grandes objetos de la misión eclesial, sobre los cuales la iglesia tenía jurisdicción plena (Munguía, 1857, p. 49). El jerarca concluía que “la religión, la moral y la Iglesia tienen intereses grandes en la sociedad, que estos intereses son los máspreciados y más caros para la nación mexicana, cuyo catolicismo es altamente notorio, y que la defensa, custodia y representación legítima de estos intereses está en el clero” (Munguía, 1858, t. I, p. 207). Ante el legislador civil, posiblemente democrático pero inevitablemente transitorio, se erigía la permanente tutela del obispo, con una jurisdicción terrena indiscutible proveniente de una ordenación apostólica incuestionable. Así, la constitución no sólo implicaba un cambio político, sino que además acometía contra la ética cristiana (Munguía, 1858, t. I, p. 181).

Como alternativa, el michoacano demandaba que la legislación debía desarrollar “legítima y convenientemente” la moral religiosa. Es factible discurrir que ambos términos se refirieran no sólo a que la ley civil estuviera en armonía con los dogmas y las bulas, las tradiciones y los concilios de la iglesia, sino ante todo a que la ley reconociera y no se apartara de la misión salvífica de la iglesia. De ahí que el prelado testificara que el catolicismo era el “poder supremo que todo lo salva” (Munguía, 1858, t. I, p. 209). Si la redención sólo se obtenía en el catolicismo y en comunión con la iglesia, resultaban más que comprensibles

afirmaciones totalizadoras como la siguiente: “El hombre debe a Dios un culto verdadero, pleno y universal, como individuo, como familia, como sociedad, como súbdito, como gobierno; un culto interior, exterior, doméstico y público” (Munguía, 1857, p. 43). Por tanto, la libertad de conciencia resultaba para el michoacano intelectualmente imposible y dogmáticamente abominable. No había términos medios en la debida adoración de la única deidad.⁴⁶

Una visión integral del hombre como creyente y, subsidiariamente, como ciudadano, como cuerpo transitorio y alma eterna, hacía posible la vida celestial e imponía una serie de obligaciones a todos los niveles y en todos los momentos: “los fieles están sometidos a la Iglesia, no solamente en el sistema de lo que pasa en su interior y sólo ellos saben, sino también todas sus acciones externas” relativas a la religión y a la moral (Munguía, 1857, p. 53). De hecho, Munguía pensaba que las autoridades eran ministros de Dios para el bien. Por este camino, la ética era un monopolio en manos de una iglesia libre en un estado libre.

Dada la amplitud de la cosmovisión ética, era consecuente reafirmar que la iglesia debía tener una autoridad “conservadora y restauradora” en aspectos axiológicos (Munguía, 1857, p. 75). En contraste, sin el control de la moral “particular y común” por parte de los eclesiásticos, la iglesia sería impotente para cumplir su misión primordial: la redención del pecado y la obtención de la gracia. Munguía reclamaba un “poder pleno” sobre los axiomas sociales, provenientes de los labios de Jesucristo y contenidos en el Evangelio. El michoacano precisaba que la fe

⁴⁶ En este sentido, el michoacano reprobaba al deísta, quien tenía un Dios perfecto como idea, pero inactivo, extraño al movimiento de la sociedad y, lo más grave, al cual no rendía tributo (Munguía, 1858, t. I, p. 222).

tenía un objeto práctico: la virtud, que no se detiene en el entendimiento y dirige la vida entera (Munguía, 1857, p. 71). Si se reconocía la labor totalizante de la iglesia, era lógico que se debía aceptar su magisterio: “sin el poder necesario sobre la moral particular y común de la sociedad que constituye, su misión vendría a ser imposible” (Munguía, 1857, p. 75).⁴⁷ Así, “la santa Iglesia tiene una autoridad dogmática para conservar y propagar la doctrina, una autoridad moral para regir las costumbres, y una autoridad también para establecer y hacer observar la disciplina” (*Instrucciones pastorales*, 1857, p. 94). Los referentes católicos debían gobernar no sólo toda la vida, sino todos los aspectos de la conciencia.

Las pasiones se advertían en el horizonte como abominables escollos en el sendero de la salvación. La iglesia debía apartar al hombre de dos grandes peligros: las exaltaciones carnales y los vicios profanos. “En virtud de su autoridad moral, la Iglesia tiene la gran misión de hacer que reine la virtud entre los fieles, de hacerlos fuertes contra los ataques de las pasiones y apartarlos de la esclavitud de los vicios” (Munguía, 1857, p. 81). Es decir, sólo la ética controlaba “el torbellino de las pasiones” y reedificaba la virtud “sobre las ruinas amontonadas de la culpa” (Munguía, 1857, p. 262). Ahora bien, para Munguía la ética, entendida como un conjunto de mandatos, requería para su conservación de “los sacramentos dignamente recibidos y fielmente aprovechados” (Munguía, 1857, p. 110). No bastaba con creer en la doctrina: era necesario practicar la fe. En

⁴⁷ Cabe añadir que así como para Munguía el episcopado tenía plena jurisdicción sobre la moralidad, la iglesia era también “la única madre de los pobres”. Rechazaba las pretensiones civiles sobre los valores con tanta contundencia como la “hipocresía y palabrería” de “filántropos y progresistas” (Padilla Arroyo, 2001, p. 47). La iglesia era vivida como la madre absoluta que rige con la autoridad del padre invisible a la comunidad religiosa. Simbólicamente, la madre hacía posible el reencuentro del hijo caído con el Dios redentor:

terminología moderna, la moralidad sería posiblemente conceptualizada como una fuerza represora que conduce a una imperiosa redención. En conceptos decimonónicos, constituiría un instrumento divino en manos del episcopado para cumplir la misión eclesial. Es de advertir que las pasiones y los vicios eran según la iglesia obstáculos para la salvación, mientras que para los liberales eran escollos para el progreso. Clero católico y gobierno civil, moral religiosa y ética civil, abominaban en términos semejantes tanto de las tentaciones de la carne como de la molicie y la vagancia.

La virtud impactaba en la conceptualización de la temporalidad. Para Munguía, el Dios verdadero había marcado un antes y un después en la historia humana. Jesucristo no sólo había hecho posible la salvación, sino que había introducido un orden inapelable en el evanescente devenir del tiempo pagano. Sin el Cristo “la historia sería un caos” y aún más: debido a que el gentil no había conocido al hombre Dios, la moral antigua era solamente “un cúmulo de miserias” (Munguía, 1857, p. 121). Si Dios era eterno y la ética divina, la iglesia era un cuerpo totalizador y universal; era la “sociedad de todos los cristianos unidos entre sí, por los vínculos de la fe, de la esperanza y de la caridad, sujetos a las reglas de la moral evangélica (*Instrucciones pastorales*, 1857, p. 78).

Si la virtud confesional regía la conducta del hombre y el quehacer del gobierno, resultaba evidente que la obediencia de la ley secular por parte del ciudadano era un compromiso religioso. La cuestión del juramento como acto trascendente o acción puramente civil ha sido bastante estudiada. Como se sabe, el obispo Munguía reivindicó su dimensión trascendente. Pero cabe agregar que el aspecto

moral del juramento también estuvo presente en la opinión pública. Un folleto afirmaba: “Lo lícito y lo ilícito es del dominio exclusivo de la moral: el carácter esencial del juramento pertenece por entero a la religión; mas la religión y la moral son de Dios y no del hombre, pertenecen al orden espiritual y no al temporal, tocan a la Iglesia y no al Estado (*Contestación al señor Alvires*, 1857, p. 11). Así, el juicio sobre una ley civil era una determinación ética; y la moralidad era una jurisdicción propia del episcopado. El dictamen de la jerarquía era obligatorio y resultaba indiscutible a partir de su monopolio hermenéutico. Para Mijangos y González, “lo que nunca aceptó la jerarquía fue que el Estado, en su celo por restaurar la Iglesia en sus virtudes primitivas, asumiera competencias que en su concepto pertenecían exclusivamente al Papa y al episcopado” (Mijangos y González, 2011, p. 191). Esas potestades eran, para mayor precisión, de índole moral. En el fondo, la disputa era por el derecho a definir los contornos de la nación católica (Mijangos y González, 2011, p. 191). Los linderos del estado abarcaban jurisdicciones éticas sobre la sociedad. Ya no se trataba de un estado confesional, puesto que la constitución de 1857 había omitido declarar la exclusividad católica y la intolerancia de cultos, pero sí de una república gubernativamente laica aunque socialmente devota. De acuerdo con Erika Pani, la votación del artículo 15 no generó tanta inquietud como el escándalo del juramento, pues este implicaba que “la potestad civil se erigía en suprema” (Pani, 2001, p. 153). En tal disputa, un elemento a discusión era no sólo la separación de jurisdicciones, sino la formación de una virtud propia del estado.

Munguía intentó en uno de los últimos textos de la *Defensa del obispado de Michoacán*, tomo I, una argumentación condicional respecto al divorcio entre fe y axiología. Así como había sustentado reiteradamente que la tolerancia no podía establecerse en una sociedad católica y que sólo resultaba viable en un país con diversidad de creencias, ahora empleaba el mismo argumento: “En un pueblo católico ni la moral puede separarse nunca de la religión y la iglesia, ni la política encontrarse jamás en oposición alguna con la moral de Jesucristo” (Munguía, 1858, t. I p. 351). De nuevo, el hecho determinante que volvía imposible tanto la tolerancia de cultos como la ética civil era la uniformidad religiosa del pueblo mexicano. La unanimidad era más conveniente que la pluralidad.

Precisamente, una clave para legitimar el distanciamiento entre valores y creencias era, al menos, doble. Por un lado, retirar el reconocimiento de la misión salvífica de la iglesia aplicable a todo el país, a través de la negación de su carácter oficial; y, por el otro, establecer la tolerancia de cultos, generadora de una diversidad religiosa, la cual volvería imposible que una moral específica rigiera sobre una comunidad heterogénea. La redención espiritual se volvía un anhelo privado y el orden social un asunto civil. La ética pública sería el nuevo punto de unión de todos los mexicanos por encima de sus convicciones íntimas. Por estos caminos, la autoridad pública quebraba el monopolio cristiano sobre los valores cívicos, y el estado alcanzaba una mayor autonomía, sin dependencia axiológica, respecto no sólo del catolicismo sino de cualquier congregación espiritual. Ahora, el ciudadano tenía la obligación de cumplir ya no con una particular escala de valores, sino con la ley civil.

Tanto Mijangos y González como Adame Goddard han ubicado a Munguía como parte de toda una corriente de pensamiento católico formado por Jaime Balmes en España, Antonio Rosmini en Italia y Nicolás Wiseman en Inglaterra, entre otros, quienes pensaban que la fe y la razón no eran antitéticas (Mijangos y González, 2011, p. 325). Incluso *La Cruz* publicó un texto del arzobispo de París, quien defendía la virtud católica desde una óptica racional sin presuntamente sujetarse a la revelación divina. De acuerdo con Brian Connaughton, Munguía intentaba mantener a México moralmente católico en medio de una reorganización política proveniente del siglo XVIII, que se había profundizado tanto con la independencia como con el federalismo. El religioso tanteaba un liberalismo republicano y un catolicismo reformista que amparara el lugar del clero y su guía ética en la vida del país. El problema para el episcopado no era obedecer la autoridad civil dentro de la esfera pública. El punto de choque no eran solamente las facultades ni las jurisdicciones de la iglesia en el estado nacional sino también, destacadamente, la cuestión ética. Munguía, concluye Connaughton, quería mantener la autoridad de los eclesiásticos para que pudiesen mandar sobre la vida de los fieles (Connaughton, 2015, p. 154-165).

Tanto los liberales del segundo lustro de la década de 1850, como parte de la jerarquía católica coetánea de la reforma, entendieron que era mejor una completa independencia que una conflictiva colaboración, sobre todo, en el caso de la iglesia, después del desengaño que significó la política imperial de vigilancia sobre el clero. Sin embargo, la jerarquía nunca aceptó una ética independiente del Evangelio aplicable a todo el país. El largo recorrido eclesial por las más de tres

décadas del estado católico (1821-1855), que fueron bastante agrisadules cuando no tirantes, por el sexenio de la legislación reformista (1855-1861), así como por el cuatrienio imperial (1863-1867), orillaron a Munguía a consentir la separación de jurisdicciones. Pero el obispado nunca admitió un divorcio entre ética e iglesia. No por insensibilidad histórica sino por fidelidad dogmática. La virtud era el monopolio de la institución corporativa porque era el instrumento determinante para el cumplimiento tanto de su misión última, la salvación del alma, como de su deber terreno, la ordenación de la sociedad.

De acuerdo a la revisión hecha por Mijangos y González, Munguía no era un reaccionario. Buscó una avenencia entre catolicismo y liberalismo. Pero dicha articulación debía salvaguardar la independencia de la iglesia así como sus derechos naturales, la intolerancia religiosa y, significativamente, la rectoría moral del sacerdote (Mijangos y González, 2009). Su defensa del monopolio católico legitimaba que los valores del estado fueran las virtudes del catolicismo, lo que conducía a una indisputable hegemonía del episcopado sobre la sociedad. Dicho control era ejercido directamente por la jerarquía sobre los creyentes, e indirectamente por medio de las autoridades civiles, cuyas legislaciones debían ser moralmente aceptables para el sacerdocio. Pretendía mantener el monopolio no tanto de la iglesia, puesto que todos los católicos son iglesia, sino del episcopado sobre la moralidad pública. La jerarquía, como se muestra en el momento decisivo de la reforma, estaba abierta a conciliar posturas y acercar diferencias en distintas temáticas con una conveniente maleabilidad, pero se

mantenía inequívocamente firme en un punto básico: la moralidad era de índole sacra y su aplicación correspondía al clero católico.

La jerarquía había transitado con suma rapidez un largo trayecto conceptual. La estabilidad ideológica del estado católico en torno a la ética cristiana, dentro de un entorno de inestabilidad política, definitivamente se había roto. El temprano periodo de la reforma, que va del triunfo del Plan de Ayutla a la proclamación del Plan de Tacubaya, inició en 1855 con las tranquilas respuestas del arzobispo de la Garza, provenientes en realidad de 1848, las conciliadoras palabras del obispo Labastida, los términos enfáticos pero aun no retadores de Munguía desde el periódico *La Cruz* y la calmada interpretación del obispo neolonés Vereá. No obstante, la templanza eclesial coexistía con una agresiva contundencia por parte de la prensa católica. De forma significativa, otra vez la opinión pública era, en términos generales, más radical que los gobiernos reformistas, por un lado, y las autoridades eclesiásticas, por el otro. El proyecto legislativo de 1856 y la constitución de 1857 desataron, ahora sí, el cuestionamiento sustancial sin concesiones de una parte de la jerarquía, expresado sobre todo por el obispo de Michoacán. Munguía no sólo siguió desde el comienzo con desconfianza el movimiento de reforma, sino que vio en el nuevo código político un conato integral de transformación axiológica. En su perspectiva, la flamante constitución no implicaba pero hacía posible el nacimiento, en términos oficiales, de una moralidad independiente de la fe.

En pocos meses, tanto la prensa como la jerarquía habían transitado del consenso en torno a la virtud a un creciente desafío ético, de la conocida unanimidad al

naciente divorcio moral. En el espacio simbólico ubicado entre Ayutla y Tacubaya, se había vivido una radicalización conceptual quizás inimaginable a lo largo de las más de tres décadas anteriores. No sólo los consensos habían estallado, sino que las elites se habían dividido y las ideologías se habían clarificado. En este horizonte de rápidas metamorfosis y perspectivas cambiantes, la moralidad no sólo era una evidente dimensión de la reforma, sino también un dinámico centro de querellas periodísticas y refutaciones eclesiásticas. El año de 1857 concluía con una aparente victoria reformista, que en realidad implicaba una profunda división entre los distintos grupos políticos, incluido el liberal.

5.- Conservadurismo y moralidad: afinidades y disonancias: 1858-1861.

El titubeo de Ignacio Comonfort respecto al código político, el rechazo de la opinión católica a la normatividad reformista y la promulgación del Plan de Tacubaya provocaron el desplazamiento de Benito Juárez hacia Guanajuato. Las armas conservadoras pasaron a controlar la capital de la república. El año nuevo de 1858 iniciaba con una flamante administración, que velozmente retomaba la unión entre moralidad y catolicismo. Si el conservadurismo se auto define por medio de *El Universal* en 1849 y 1850, si se congrega en torno a Lucas Alamán en 1853 y no participa de forma determinante como grupo en la dictadura santanista, es pertinente pensar que el golpe de estado dirigido por Félix Zuloaga conduce al primer gobierno propia y claramente conservador del siglo XIX, que rige sobre parte del país durante la guerra de reforma (1858-1861).⁴⁸

⁴⁸ De acuerdo a los estudios de Josefina Zoraida Vázquez y Reynaldo Sordo Cedeño, a lo largo de las décadas de 1820 y 1830 las disputas políticas eran más entre liberales centralistas y federalistas que entre liberales y

El cambio fue expedito y perceptible en materia de virtud. En el *Manifiesto* del 28 de enero de 1858, el ejecutivo amparaba la devolución de los bienes a la iglesia, y preveía que “sólo el sentimiento religioso puede librar a este desgraciado país de todos los horrores de la barbarie.” En su opinión, la reforma había “querido abatir la influencia moral y benéfica de la iglesia” (*Planes*, v. VI, 1987, p. 33). Un segmento de la opinión pública avaló la postura gubernamental del presidente Zuloaga. El *Diario Oficial* reproducía un artículo originalmente publicado en el periódico *La Revolución*, de Córdoba, Veracruz, el cual alegaba que “el más grande mal que los ultra-liberales causaron a la nación, ha sido la desmoralización del pueblo” (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 17 de junio de 1858). La expresión parecería meramente retórica, pero adquiere mayor significado al comprenderla en un contexto más amplio. La supuesta desmoralización era una evidente censura, pero también muy probablemente constituía una manera verbal de aludir al deslinde ético. Reconvenida la separación entre el estado y la iglesia, el *Diario Oficial* especificaba que “la religión es en el mundo moral el único medio para establecer y conservar el orden” (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 29 de septiembre de 1859). El catolicismo imponía la obligación de obedecer a la autoridad, elemento básico para la pacificación (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 29 y 30 de septiembre de 1859). La iglesia era la mediadora entre el universo del hombre y la eternidad de Dios (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 6 y 9 de octubre de 1859). Por tanto, se meditaba que la

conservadores. No es objetivo de la presente investigación abordar dicha problemática. En todo caso, aquí corresponde añadir que tanto los unos como los otros compartían, más allá de clasificaciones, un contexto general de valores dentro del marco compartido del estado católico.

sociedad terrena era la expresión de la comunidad divina.⁴⁹ Para el *Diario Oficial*, las guías de una nación no eran el liberalismo ni las “teorías seductoras del progreso”, menos aún las “utopías irrealizables”, sino las “máximas santas de nuestra religión”. Es decir, se reivindicaba una vez más no sólo la preponderancia de la fe, sino también la utilidad de los valores para alcanzar la estabilidad de los gobiernos (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 5 de octubre de 1859).⁵⁰

Las posiciones conservadoras tenían resonancia tanto en provincia como en algunos personajes públicos. La *Protesta* del gobierno de Jalisco contra las leyes de reforma culpaba a Juárez de introducir en la nación “el indiferentismo moral” y justificaba la intervención del episcopado en la guerra civil para lograr el restablecimiento de “la moral pública y privada de todos los católicos” (*Planes*, 1987, v. VI, p. 99). Dentro de esta interpretación, muy probablemente vuelta certidumbre en los conservadores, la guerra de reforma era un combate contra la moralidad civil auspiciada por el bando liberal, no patente en la constitución, pero hecha posible gracias tanto a sus omisiones como a las medidas dictadas por Juárez. De ahí que desde Guadalajara se enfatizase que los reformistas querían destruir “a mansalva” la ética católica (*Planes*, 1987, v. VI, p. 100). La correspondencia particular de los personajes de la época también ofrece testimonios sobre la restauración moral. En una carta dirigida a Manuel Robles Pezuela, el obispo Pedro Barajas, de San Luis Potosí, exponía que la democracia

⁴⁹ En este sentido, no es incidental que según un folleto publicado en Zacatecas, las congregaciones religiosas hacían sentir en la población aledaña los sanos efectos de la moralidad católica (*Crímenes de la demagogia*, 1860, p. 6). La virtud, abstracta, tenía un ejemplo específico en el religioso.

⁵⁰ En el mismo sentido, el general Leonardo Márquez, jefe del primer cuerpo del ejército y de la guarnición de Guadalajara, exponía que luchaba para conservar los principios de “religión, orden y moralidad” (García Cantú, 1986, p. 458).

no relevaba de las obligaciones del hombre para con Dios (García, 1957, p. 77). Las garantías del hombre palidecían ante los deberes del católico.

La sintonía entre la administración y la prensa católica parecía total. Un folleto de 1858 subrayaba que como la virtud emanaba del dogma, el gobierno debía acatar los mandatos de la iglesia (*El liberalismo y sus efectos*, 1858, p. 13). Por su parte, el *Diario Oficial del Supremo Gobierno* clamaba que “no debió haber en el mundo más que una sola religión” (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 27 de noviembre de 1858). Es decir, una ética sublime en un solo mundo bajo el amparo de la única deidad. Asimismo, algunos medios como *La Sociedad* seguían negando una comunidad basada exclusivamente en la razón (*La Sociedad*, 10 de enero de 1858). En este contexto, las obligaciones religiosas, de índole ética, eran los vínculos primordiales de toda sociedad. (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 29 de septiembre de 1858). Cuando dichos deberes quedaban rotos o minados, fuera por la tolerancia de cultos o por una ética independiente, el resultado era la anarquía: “La religión es en el mundo moral el único modo de establecer y conservar el orden.” (*Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 29 de septiembre de 1858). El precepto divino articulaba la sociedad terrena a través de la virtud religiosa.

En el campo conservador del pensamiento no se omitían, aunque tampoco fueran muy frecuentes, las referencias a los valores cívicos. Para Manuel Leal del Castillo, el catolicismo era la senda de la virtud (Leal del Castillo, 1859). En la *Oración cívica* pronunciada el 16 de septiembre de 1859 en Toluca, Francisco Zúñiga, “consejero del gobierno”, elogiaba la virtud, entendida como una dignidad

religiosa (Romo, 2010, t. II, p. 161-172). Desde Querétaro, un orador septembrino en la celebración de la independencia incitaba a “moralizar” al pueblo, para que a través de la religión, amara el trabajo y huyera del vicio (Pacheco Gallardo, 1859, p. 10). En la ciudad de Puebla, fray Pablo Antonio del Niño Jesús elogiaba los axiomas sociales, pero dentro de un eminente horizonte de catolicidad (Pablo Antonio del Niño Jesús, 1858, p. 8). El religioso pedía “venerar las virtudes de los hombres ilustres que han salido de las manos de Dios” (Romo, 2010, t. II, p. 176). La mirada conservadora tenía, evidentemente, su propio panteón cívico de ejemplos y lecciones. Pero, a diferencia de la visión reformadora, los héroes patrios eran obra de la voluntad divina y no de una mera lucha terrena, y las virtudes que reproducían eran las irradiadas por la fe católica.⁵¹

Si bien los axiomas cívicos eran de naturaleza trascendente, los hombres seguían siendo seres caídos y mexicanos imperfectos. Juan Nepomuceno Adorno, esa figura excéntrica y excepcional estudiada por Carlos Illades, loaba las posturas del gobierno y establecía que las causas de los problemas nacionales eran el ocio y el vicio, que arrastraban al pueblo hacia el vandalismo y la embriaguez, el homicidio y la lujuria (Adorno, 2008, p. 20). Al recorrer la mirada por la realidad decimonónica descubría “un pueblo ocioso, enfurecido por su propia abyección” (Adorno, 2008, p. 63). El remedio consistía en la sobriedad de las costumbres. Pero también en que la “voz religión” no fuera solamente “forma” o “bien material”, sino la “santificación de la moral” por parte de un pueblo frugal y templado, íntegro

⁵¹ Cabe anotar que durante la gestión de José Bernardo Couto al frente de la Academia de San Carlos, que concluiría en 1861, se impulsaron las pinturas históricas que pretendían generar una reflexión sobre la mala situación nacional y “revitalizar así a la moral pública” de acuerdo a los valores del catolicismo (Acle, 2011, p. 215).

e industrial. Si bien aceptaba la ética como derivación del dogma, Adorno introducía un matiz activo para la muchedumbre, la cual a partir de su apropiada conducta aportaría beatitud a la moralidad. En cuanto a los funcionarios gubernamentales, juzgaba positivo pero insuficiente que fueran “puros” (Adorno, 2008, p. 34-35). Los burócratas debían optimizar su desempeño, pero las autoridades debían ser ante todo modelos de rectitud. Para Adorno, resultaba impostergable restituir el “principio de autoridad y de obediencia” a partir de la “virtud acrisolada de los que mandan” (Adorno, 2008, p. 42). Cabe añadir que, escrito en 1858, el *Análisis de los males de México*, identificaba, de acuerdo con Carlos Illades en el prólogo de la edición moderna, el origen de los problemas nacionales en elementos estructurales como la economía y la sociedad (Adorno, 2008, p. 11). En cuanto a la virtud, las ideas de Adorno son más bien una combinación de elementos voluntaristas, como el comportamiento ejemplar de las autoridades, la “pureza” de los funcionarios y las conductas arregladas del pueblo, con la genérica pretensión de mejorar la situación del país.

El viraje en la temática, patente en la opinión pública, quedó expresada en el proyecto de andamiaje constitucional del gobierno de Félix Zuloaga. Para 1858 José Bernardo Couto, como parte de la administración, redactó un proyecto de *Estatuto Orgánico Provisional de la República*. Dicho documento no fue publicado de manera oficial. Sin embargo, esbozaba no sólo el lugar del catolicismo en el país, sino también la función pública de la religión. El documento, que se conoce en un borrador con fecha del 15 de junio de 1858, refrendaba las tres garantías de Iguala, unión, independencia y religión, y las instituía como la base

del derecho público (Cruz Barney, 2009, p. 79). Asimismo, restauraba tanto la exclusividad como la oficialidad católica. El vínculo orgánico entre doctrina confesional y legislación civil quedaba explicitado con suma nitidez.⁵² Si la constitución había omitido por completo cualquier referencia a la fe como parte del país y eje de la gobernanza, ahora el *Estatuto* reunía, literalmente, el dogma con la legislación y, consecuentemente, la moralidad religiosa con la acción gubernativa.

La ruptura con el código político de 1857 era muy amplia en términos ideológicos, porque incluía la negación de la carta magna de 1824. El *Estatuto* imaginaba que los mexicanos formaban una familia política, sin distinción de orígenes o localidades. Esto constituía una amplia corrección del confederalismo mexicano, lo que induce a ponderar que las consecuencias, o al menos las remembranzas, de dicha articulación política seguían muy presentes. México era un ente superior a las provincias y un cuerpo anterior a las ciudades. La nación era una y los mexicanos una familia. Se trata de una concepción unitaria del país y una visión orgánica de la sociedad. No habría localismos vigorosos ni individualismos liberales. Todos serían hermanos antes que ciudadanos. Los vínculos mutuos serían primariamente religiosos y primordialmente morales. En cambio, y de acuerdo a la tradición mexicana, heredera tanto del código gaditano de 1812 como de la economía política de la segunda mitad del siglo XVIII, el *Estatuto* establecía que para el ejercicio de un cargo público sólo serían exigibles cualidades

⁵² Tal vez hay un eco de Munguía en dicho documento, ya que el michoacano deseaba que la legislación civil fuera el justo desarrollo de la fe. Además, tanto el michoacano como Couto compartieron páginas en *La Cruz*

intelectuales (Cruz Barney, 2009, p. 80). No es muy arriesgado discurrir que dichos atributos eran los valores siempre evocados y ahora doblemente redivivos. Las diferencias raciales o políticas, culturales o geográficas quedaban suprimidas en beneficio de los atributos personales que, en el contexto de una república confesional, serían netamente los principios católicos. Se trataba, en términos discursivos, de la igualdad de la virtud. El *Estatuto* rompía tanto con el liberalismo reformista como con el confederalismo mexicano, se alejaba de la ética civil y entrañaba una visión orgánica de la sociedad. No obstante, el discurso de los valores, aunque con fundamentos y objetivos diferentes, seguía permeando la visión política de la época, tanto en la óptica liberal como en la perspectiva conservadora.

La virtud católica era oficial en la república centralista gobernada por el partido conservador, pero su vigilancia no resultaba facultad exclusiva de la iglesia. El *Estatuto* especificaba que era responsabilidad de los gobiernos departamentales: “reprimir todo desacato contra la moral o la decencia pública, y cualquier falta de obediencia a su propia autoridad” (Cruz Barney, 2009, p. 134). Aunque el término moral no estaba acompañado de algún adjetivo de índole religiosa, resulta evidente que se trata de la ética católica. La jurisdicción civil, en este caso de naturaleza departamental, tendría entre sus facultades no sólo la salvaguarda de los valores sino también, es de subrayar, la represión de los desacatos. Esta potestad se insertaba dentro de la tradición decimonónica de dilatar la presencia gubernativa en el ámbito conductual. No se trata de una novedad, pero sí de una profundización. El conservadurismo mexicano, por un lado, reafirmaba el origen

religioso y el carácter oficial de la ética católica; por el otro, dotaba a la jurisdicción estatal de una eminente labor de índole moral. De esta forma, la restauración de la virtud religiosa era evidente, pero con un matiz significativo: los principios eran de indudable naturaleza divina, pero serían vigilados por la autoridad pública. Se trata, en consecuencia, de una restitución parcial. Aunque las facultades de la autoridad pública podrían reforzar la vigencia de la ética trascendente, la atribución civil de salvaguarda abría la puerta a posibles modulaciones por parte del gobierno mexicano.

La protección de la virtud procuraría la obediencia ciudadana y la vigorización del principio de autoridad. La ética era probablemente el instrumento más poderoso para alcanzar la gobernanza, a través de una familia cuyos integrantes debían tanto acatar sin titubeos los santos preceptos de la madre iglesia, como obedecer sin dilación los mandatos de un gobierno civil severamente paternal. Así como no se podría dudar de la moralidad religiosa, tampoco se debería desafiar a la jurisdicción pública. Se buscaba la obediencia, pero se podía imponer la autoridad. La salvación del alma era indisoluble de la ordenación política. México era la gran prole terrenal que se dirigía a la convivencia eterna fruto del origen común y la redención compartida.

No obstante las coincidencias entre el gobierno conservador y la jerarquía católica, las tensiones entre ambos grupos eran visibles. Las exigencias económicas de los combates civiles asfixiaban las arcas de los cabildos eclesiásticos. Pérez Iturbe ha identificado la tirantía en las comunicaciones entre el gobierno y la iglesia en torno al proceso de desamortización de los bienes eclesiásticos en la arquidiócesis de

México a cargo de monseñor Lázaro de la Garza (Pérez Iturbe, 2011). Por su parte, Alicia Tecuanhey ha estudiado las vicisitudes entre la administración de Zuloaga y la diócesis de Puebla (Tecuanhey, 2011, p. 232-234).⁵³ Tal vez porque el episcopado notaba, como ha dicho Erika Pani, que el abrazo de los conservadores resultaba más sofocante que el de los reformistas (Pani, 2011, p. 55), *La Cruz* acentuaba la total autonomía de la iglesia respecto a la administración conservadora: “Nada de concesiones, que puedan volverse contra la mano generosa que las dispensa; nada de intervención, en materias todas del resorte eclesiástico: la libertad absoluta de la Iglesia antes que todo” (Haworth, 2000, p. 22). La restauración ética no era ni por mucho suficiente para concebir una plena afinidad entre el gobierno y el episcopado. La moralidad absoluta no alcanzaba a generar una avenencia política.

6.- Opinión pública y postura eclesiástica ante la legislación reformista. 1859-1863.

Mientras la administración conservadora delineaba su perfil ético, la promulgación de las leyes de reforma animaba muchas menos reacciones que el artículo 15 del proyecto constitucional de 1856. La guerra disminuía evidentemente la energía de una opinión pública sujeta a múltiples restricciones. Aun así, algunos documentos condenaron la legislación liberal a partir, nuevamente, de argumentarios religiosos. La *Protesta* de las vecinas de la Ciudad de México acusaba al gobierno de Benito Juárez de “no tener moral” (*Protesta que de nuestros sentimientos*, 1859, p. 1). Para el diario *La Sociedad*, la reforma pretendía extirpar la fe y la ética con el fin

⁵³ La situación no era sorprendente. Sergio Salas Cantú ha analizado la respuesta diferenciada del obispo José María Luciano Becerra y del cabildo poblano ante los requerimientos económicos de la dictadura santanista (Salas Cantú, 2016).

de asegurar la victoria juarista (*La Sociedad*, 26 de julio de 1859). En general, se imaginaba que el legado de los “constitucionalistas” había sido la insubordinación, la “desfachatez”, la falta de urbanidad y “el ningún respeto por la autoridad pública” (*La Sociedad*, 28 de diciembre de 1859). Más allá de la retórica, el sustrato ético del conflicto resultaba patente,

El matrimonio civil despertó las refutaciones más significativas. Desde Jalisco, Agustín de la Rosa aseveraba que el maridaje estatal “de ninguna manera puede ser el resultado de los principios del interés y miras rastreras que norman hoy la conducta de una multitud” (Rosa, 1859, p. 26). Para dicho autor, iniciativas como la referente a las uniones conyugales evidenciaban que se quería sustituir la ley de Dios por la ley humana (Rosa, 1859, p. 44). Una vez más, se negaba que el interés pudiera fundar la virtud y se recelaba de la conducta de la muchedumbre, necesitada de la obligación para alcanzar la cordura bajo la amenaza del castigo. Únicamente la fe elevaba los casamientos por encima de las pasiones. El mero contrato nupcial era para los consortes solamente “un medio de satisfacer sus apetitos” (Rosa, 1859, p. 21-22). Otro folleto negaba que la ley constituyera un “freno para las pasiones que obran con tanta fuerza sobre los esposos a la proximidad del matrimonio” (*De los matrimonios llamados civiles*, 1859, p. 2). En cambio, la unión sacramental del hombre y la mujer permitía propagar las virtudes de los padres a los hijos (Rosa, 1859, p. 13). El trasfondo moral que implicaba la secularización del matrimonio resultaba evidente. Según De la Rosa, Jesús González Ortega, al proclamar la ley del registro civil en Zacatecas, comentó que buscaba “en los enlaces legítimos *el fundamento moral de la sociedad*” (subrayado

original) (Rosa, 1859, p. 15). Si el casamiento aseguraba la continuidad de la especie, también permitía la transmisión y transición de los valores. Por tanto, la familia sería un medio de propagación de referentes sin referentes confesionales, sobre todo en el contexto moral de la *Epístola* ocampiana.

Para la visión conservadora, la legislación reformista no podría construir una moralidad alterna a la católica. El diario *La Sociedad* reiteraba que la categoría de creyente estaba por encima de la de ciudadano: “Los hijos de México, antes de ser ciudadanos de la república, hemos sido católicos” y “las instituciones civiles y políticas han venido a establecerse en una sociedad católica” (*La Sociedad*, 4 de agosto de 1859). El estado debía estar en concordancia con la sociedad y la nación no podía contradecir los principios de la comunidad. La pugna abarcaba ejes primordiales como el orden y la obediencia, la virtud y la obligación, puestos en riesgo, desde esta óptica, por la metamorfosis moral. Frente a las leyes reformistas de disociación de potestades y nacionalización de bienes, algunos periódicos observaban que los pueblos “siguen ajustando su conducta a las leyes religiosas y morales” de la iglesia (*La Sociedad*, 26 de octubre de 1858). *La Sociedad* adicionaba que la legislación civil podría dictar la libertad de cultos o separar jurisdicciones, pero nunca podría erigir una ética distinta a la católica. Con contundencia, alegaba que los gobernantes jamás podrían “imprimir en la legislación y las costumbres de un pueblo civilizado, un espíritu moral que no fuera el del cristianismo” (*La Sociedad*, 4 de agosto de 1859). En consecuencia, ante la incapacidad del gobierno liberal para construir una virtud alterna, razonaba que

Juárez no podía hacer otra cosa que “aplicar las leyes religiosas y morales” a su administración temporal” (*La Sociedad*, 4 de agosto de 1859).

Si el poder jamás se podría erigir en autoridad ética, sí podía, de acuerdo con el sacerdote poblano Francisco Javier Miranda, corromper al pueblo bueno mediante la avaricia carente de todo control íntimo, para que se apoderara de los bienes eclesiásticos (*La Sociedad*, 9 de agosto de 1859). Una variante de esta interpretación fue ofrecida por un folleto de la época publicado en Zacatecas. El ataque a las propiedades de la iglesia equivalía a una agresión contra la ética católica, porque las propiedades “conservan los medios necesarios para perpetuar la práctica de virtudes exclusivamente divinas” (*Crímenes de la demagogia*, 1860, p. 77). El clero ya no tendría posibilidades económicas para patrocinar la divulgación de los principios. La prensa recurrió a un argumentario semejante para vincular la defensa de los bienes religiosos con el mantenimiento de la moralidad conocida. Se trataba de la justificación ética de la propiedad eclesiástica.

En medio tanto de la guerra civil como del debate político, el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, el obispo de Linares, Francisco de la P. Vereá, el obispo de Guadalajara, Pedro Espinoza, el obispo de San Luis Potosí, Pedro Barajas y el representante de la mitra de Puebla, Francisco Serrano, publicaron en 1859 el posicionamiento público de la iglesia mexicana. Era la primera vez en la historia nacional que la jerarquía católica publicaba un documento conjunto. La unidad del obispado ante la reforma se expresaba en esta *Manifestación* compartida. Generalmente el documento ha sido utilizado para sustentar la postura católica en

torno de los bienes eclesiales y otros aspectos. No obstante, contiene también la posición de la jerarquía ante la metamorfosis ética de la reforma liberal.

El episcopado impugnaba la totalidad de las leyes juaristas, con énfasis en la defensa de sus propiedades. Después de elaborar un recuento de los equívocos y atentados sufridos por la iglesia después de la emancipación puntualizaba, significativamente, que el mayor equívoco de la historia mexicana era de carácter moral. (*Manifestación*, 1859, p. 25). La *Manifestación* detallaba que la iglesia tenía una triple facultad. Llama la atención que precisamente los tres elementos de esta definición tengan connotaciones morales. Primero: era la depositaria de la verdad y, en consecuencia, “a su voz debe ceder la inteligencia de todo el orbe”. Segundo: era la única autoridad para definir lo que es lícito e ilícito. Y tercero: era la juez suprema de las conciencias de todos los creyentes (*Manifestación*, 1859, La legitimación celestial volvía a la iglesia en la instancia última sobre asuntos tanto temporales como espirituales. Madre de las naciones y maestra de las sociedades, era la intérprete última tanto de la voluntad de Dios como de la soberanía del pueblo. Es preciso insistir en que dicha pretensión tenía un fundamento moral. De ahí que los prelados subrayaban el componente ético de su misión. El énfasis es relevante porque, precisamente, el aspecto moral era el precepto indiscutible que permitiría a la iglesia seguir condicionando en buena medida la construcción del estado y la modulación de la ciudadanía. A pesar de la carencia de bienes materiales o la desaparición de sus tareas civiles, su prerrogativa sería la clave no sólo de su supervivencia sino de su fortalecimiento como marco cultural de la sociedad mexicana.

Bajo tales premisas, el obispado interpretaba que, a lo largo de la reforma, se encontraba de forma subyacente el tema no siempre visible de la virtud. Los eclesiásticos señalaban que la reforma pretendía la “abjuración” no sólo del catolicismo sino “aun de la moral”. (*Manifestación*, 1859, p. 9) Es decir, existe a lo largo de la época una dimensión ética, quizá menos advertible y regulable que los cementerios y los matrimonios, los fueros y las obvenciones. La jerarquía reprobaba la “sustitución de la moral evangélica” por “esa moral ficticia del interés y la conveniencia” (*Manifestación*, 1859, p. 4). Identificaba que el objetivo era expulsar a Dios de la sociedad de la política, de la legislación y del gobierno (*Manifestación*, 1859, p 23). Era un intento de secularización no sólo de las leyes y las instituciones, sino también de las creencias y las virtudes.

El deslinde de los valores tenía otro aspecto elemental, ya anunciado por la opinión pública: el maridaje civil. No es fortuito que después de reprobado la pluralidad religiosa, la *Manifestación* de los obispos denunciara que el gobierno deseaba modificar: “la base moral de la familia con la institución del llamado matrimonio civil, que reemplaza el matrimonio cristiano” y que dejaba “sin arraigo, sin legislación fundamental, sin moral” a la familia. (*Manifestación*, 1859, p. 13). La dimensión ética resultaba patente: los mismos firmantes revelaban que las autoridades civiles pretendían ser artífices de la moralidad. De forma más precisa, los obispos incriminaban a Juárez por sustituir la base ética de la familia por la instancia denominada “matrimonio civil” (*Manifestación*, 1859, p. 13); y preguntaban al oaxaqueño si creía que la moral era parte del poder civil (*Manifestación*, 1859 p. 31). Como ya se ha indicado, la unión marital era

determinante para la fundación de una ética civil y, a su vez, un instrumento que en nada aseguraba pero sí permitía la introyección de valores a los hijos por parte de unos padres educados en la escuela pública. Era un proceso de larga duración, tal como el de la moralidad independiente. La apropiación tanto de principios como de instituciones por parte del estado era totalmente rechazada por los jerarcas, quienes no admitían disputa ni competencia al respecto: “Hay un solo Dios, una sola religión verdadera, una sola moral plena y santa, una sola Iglesia legítima.” “No hay verdadera religión, ni verdadera, plena y santa moral, ni legítima comunicación con Dios fuera de la Iglesia.” (*Manifestación*, 1859, p.21)

El obispado desconocía a Juárez como presidente, al tiempo que precisaba que su ministerio era “exclusivamente religioso y moral” (*Manifestación*, 1859, p. 3-4).⁵⁴ La aparente tensión entre ambas declaraciones se resolvía si se tomaba en cuenta que el episcopado, a partir de su autoridad, podía desconocer leyes e incluso gobiernos si consideraba que éstos habían violado los principios divinos y los valores eternos. Así, el desconocimiento de la administración reformista no era tanto una descarnada injerencia en el ámbito secular, como una consecuencia de su jurisdicción ética, que la colocaba como juez último de la legitimidad política. De ahí que el episcopado puntualizara recurrentemente que no era partidista sino llanamente “imparcial” (*Manifestación*, 1859, p. 4) y que primordialmente defendía los valores que hacía posible la trascendencia. Se trata, quizá, del uso decimonónico del concepto de “objetividad”, como ha estudiado Edmundo O’

⁵⁴ En el mismo sentido, una *Manifestación* del gobierno eclesiástico de Guadalajara explicaba que la iglesia sólo había salido en defensa de “su moral” a lo largo de la guerra (*Manifestación de Guadalajara*, 1859, p. 10).

Gorman. Si el episcopado se levantaba como árbitro ético, debía postularse previamente como una instancia ecuánime.

El obispado respetaba la plena autoridad del gobierno en el ámbito civil y reconocía que el estado no se encontraba dentro de la iglesia. No obstante, la jurisdicción secular debía no sólo obedecer sino desarrollar la doctrina ética del catolicismo, que garantizaba tanto el orden comunitario como la salvación espiritual. Por esta razón, la jerarquía enfatizaba que la autonomía de la jurisdicción gubernamental no excluía sino antes bien, suponía, su dependencia absoluta de Dios. (*Manifestación*, 1859, p. 22). Se concluye de esta forma en una autonomía de potestades, pero con la supremacía moral de los obispos. Es una distancia que no implica separación, secularización y mucho menos laicidad. La institución eclesiástica divulgaría una virtud susceptible de interiorizar en el ciudadano el hábito de la obediencia. La conducta resultaba la piedra clave del acatamiento. El clero: “consagra y santifica la familia, moraliza las costumbres, facilita el cumplimiento de las leyes, vigila en su órbita por la conservación del orden, forma al hombre moral preparando así al buen ciudadano.” (*Manifestación*, 1859, p. 25). El gobierno administraría el espacio público, de naturaleza católica, y sería legitimado por un ciudadano que era ante todo un creyente y cuyo fin supremo era la salvación del alma.

La virtud religiosa, administrada por la jerarquía y aplicada a toda la sociedad, era absoluta. En consecuencia, no había para el episcopado algún resquicio de negociación. La flexibilidad eclesiástica en la convivencia política con el estado nacional topaba con una frontera invisible pero infranqueable: la de los valores.

Respecto a la posible construcción de una virtud alterna, su postura era igualmente tajante: “Pero si hay un error de trascendencia, a cual más funesto, es el desconocimiento de la autoridad suprema de la Iglesia, no solamente para enseñar y difundir el dogma, sino también para conservar la moral” (*Manifestación*, 1859, p. 25). El episcopado argüía contra la disociación de jurisdicciones y la nacionalización de sus propiedades, contra el matrimonio civil y la libertad de cultos. Pero identificaba que una aspiración implícita del reformismo juarista era crear las condiciones para el surgimiento de una ética pública, tal como lo había intentado, desde la óptica de Munguía, la constitución de 1857. La mayor amenaza no eran solamente los bienes nacionalizados o los registros maritales, la diversidad religiosa o la separación del estado, con toda la enorme gravedad económica, implicación social o daño político que tales determinaciones podían generar. Un problema de fondo, como el episcopado constató con claridad, era la construcción de una ética independiente, que retiraba a la institución eclesiástica la hegemonía ética, instrumento de un predominio cultural. Precisamente, un folleto llamado *Defensa de la manifestación* de los obispos de 1860 insinuaba que el catolicismo no estaba negado a las transformaciones ni atrincherado en la inmovilidad, pero advertía que “en materia de moralidad, sólo la iglesia es autoridad competente, y ella sola tiene en su seno los medios de una reforma canónica y pacífica” (*Defensa de la manifestación*, 1860, p 20). Se podían efectuar ajustes morales, como los solicitados por la prensa reformista, pero no discutir la autoridad suprema de la institución religiosa sobre el ámbito ético. Cualquier modificación, independientemente de sus alcances y por encima de sus pretensiones, debería estar sometida al dictamen último del criterio episcopal.

El límite de los cambios políticos y las mudanzas sociales era, como se había repetido desde hacía varias décadas, el respeto a los axiomas católicos, difundidos y salvaguardados por las autoridades eclesiásticas. A raíz de su plenitud jurisdiccional sobre los valores, el episcopado podía no sólo cuestionar sino exponer la ilegitimidad de cualquier medida que lesionara su poder económico, lugar político o preeminencia social, o que afectara sustancialmente, en su perspectiva, el destino patrio. Sus dictámenes no eran coercitivos pero tenían, justamente, un enorme peso moral que impactaba en la opinión pública, uno de los “tres dados” en la gobernabilidad del país de acuerdo con Brian Connaughton. Ciertamente, no era la primera vez que la jerarquía condenaba una legislación o desconocía un gobierno; pero sí sería, no casualmente, la última ocasión, al menos hasta el conflicto cristero más de 60 años después en un contexto muy distinto. El episcopado era la última instancia, la voz divina, el juez superior a clases y partidos, ajeno a ideas profanas e intereses vulgares, que velaba por la nueva nación a partir de su indiscutible autoridad, emanada de Dios, definida en el Evangelio y administrada por el sacerdocio.

La guerra civil más cruenta del siglo decimonónico concluía a causa del repliegue de los ejércitos conservadores desde Jalisco hacia el centro del país y después del fracaso de la ofensiva de Miguel Miramón sobre el puerto de Veracruz. El apoyo eclesiástico a la causa conservadora había sido visible y desigual, pero no sería determinante. Se trata, quizá, de una metáfora del influjo del episcopado sobre la política nacional durante las décadas precedentes. Durante la primera república (1824-1835), la jerarquía había tenido una interlocución directa con el

gobierno federal, que implicaba tanto una defensa de sus intereses como un ajuste conforme a los nuevos tiempos, pero que no había significado un protagonismo decisorio en la vida política. Sordo Cedeño ha mostrado el papel relativamente secundario de los obispos en los congresos centralistas de las Siete Leyes. A su vez, durante el sexenio moderado (1847-1853), la jerarquía careció tanto de problemas significativos como de un peso determinante en la administración pública. En los últimos años santanistas (1853-1855), el clero fue mimado por el dictador y participó en un principio en el gobierno, pero a la sombra del compacto grupo dirigente conformado por el círculo más próximo al xalapeño. Durante el gobierno conservador, el episcopado recuperó el reconocimiento estatal y, con bastantes matices, la hegemonía ética, pero no fue el centro directriz de la administración. Ahora, el fin de la guerra significaba no sólo el exilio de los prelados sino la experimentación, con algunas pausas y visibles tensiones, del desacoplamiento moral.⁵⁵

No obstante, la victoria reformista generó un cierto ajuste en algunos medios y protagonistas de la época, que antes se habían mostrado prístinamente favorables a la moralidad religiosa y profundamente contrarias a la libertad de conciencia. El conocido diario *El Pájaro Verde*, financiado por el obispo Munguía, explicaba que

⁵⁵ El triunfo juarista en la guerra civil fue recibido con reservas en algunos círculos religiosos e incluso por ciertos personajes reformistas. Desde Europa, Ignacio Cumplido comentaba en 1860 la victoria juarista y lamentaba que se hubieran perdido “todos los hábitos de obediencia y de respeto a las autoridades” (Citado por Pérez Salas Cantú, 2003, p. 173). Es de notar que un simpatizante abierto y un constante editor de textos progresistas también recurriese al argumentario de la obediencia. Más allá de su labor como jefe de una de los proyectos editoriales más exitosos de la época, Cumplido participaba de ese clima común consistente en un temor respecto a la rebeldía de los pueblos y la indisciplina de los empleados. La igualdad jurídica no debía desafiar las prácticas verticales de la sociedad decimonónica.

veía con buenos ojos la tolerancia religiosa (Pani, 2001, p. 179).⁵⁶ Juan Nepomuceno Adorno, quien se había exhibido como partidario del gobierno conservador, discurría que la religión “providencial” debía ser tolerante con otras confesiones con tal que no se opusieran a las “leyes del amor beatífico y de la beneficencia” (Adorno, 1862, p. 6). Adorno explicaba que todo gobierno debía estar sometido a bases morales de índole religiosa. Se trataba de una virtud cimentada en Dios, pero ya no circunscrita al dogma católico. El basamento sería un indeterminado “intuitismo espiritual”, aunado a la “libertad, igualdad y fraternidad” que era la raíz de la verdad (Adorno, 1862, p. V). Parecería que la ruptura del monopolio católico sobre la virtud generaba posiciones que tendían a descubrir fundamentos de índole espiritual pero ya no estrictamente doctrinales.

Los ajustes posteriores a las batallas de la reforma continuaron. A finales de 1860 algunas disposiciones del obispo de Linares en torno a la legislación reformista fueron interpretadas por el gobierno como “signo de aceptación de las medidas gubernamentales” (Connaughton, 2011, p. 25). El periódico *La Unidad Católica*, en mayo de 1861, hacía un recuento de las leyes liberales y centraba su análisis en la nacionalización de los bienes eclesiásticos, sin mencionar la tolerancia o su presunta inmoralidad (*La Unidad Católica*, 15 de mayo de 1861). Los acomodamientos eran visibles pero convivían con otras posiciones en el ámbito civil. Manuel Roa Bárcena en *El Manual del litigante* explicaba que el derecho natural había sido grabado por Dios en el corazón del hombre y consagrado por los diez mandamientos (Roa Bárcena, 1862, p. 3-4). A su vez, los deberes eran la

⁵⁶ Casi al mismo tiempo, Munguía hacía patente que la feligresía de la diócesis de Michoacán despreciaba las “leyes” que establecían la “libertad de todos los cultos” (Herrejón Peredo, 2016, p. 199).

base de los actos jurídicos y del derecho civil (Roa Bárcena, 1862, p. 7). A pesar de la vigencia de las leyes de reforma, el texto seguía definiendo la moral como el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo (Roa Bárcena, 1862, p. 5-7).

Sin ningún asomo de unanimidad, sí era patente una discreta modificación narrativa en algunos medios y autores después del triunfo liberal. Quizá se trata de una búsqueda de convivencia en el nuevo marco jurídico entre actores recientemente enfrentados. Es decir, sería una primera casi imperceptible tentativa de transacción entre el liberalismo victorioso en el gobierno y las expresiones católicas tanto en la prensa como en el episcopado, a reserva de más estudios al respecto. De ser cierto, este cauto ajuste en las expresiones fue muy breve y sería rápidamente concluido por la intervención francesa. Para 1862 el foco de los debates periodísticos y las acciones legislativas se desplazaba hacia la deuda exterior y el proyecto de instaurar una monarquía, factores que explican la disminución de la querrela en la opinión pública. La intervención de España, Francia y el Reino Unido se anunciaba en el horizonte no sólo político sino geográfico. Después de la derrota en la ciudad de Puebla, el ejército francés avanzó hacia la ciudad de México y ocupó la región central del país. En 1863 se instalaba la Regencia Imperial, y una Junta de Notables suprimía la república reformista y proclamaba el segundo imperio. Parecía un contexto sugestivamente favorable para la restauración de la moralidad religiosa como escala ética del gobierno civil. Un flamante emperador, ajeno a disputas partidistas y querrelas ideológicas, podría desde la presunta objetividad de la distancia rehabilitar no sólo

la inconclusa monarquía de Agustín de Iturbide sino también la supremacía social de la virtud religiosa. Con Benito Juárez dirigiéndose hacia el desierto del norte y Maximiliano de Habsburgo embarcándose rumbo al océano Atlántico, la supresión de la república volvía factible la recuperación del predominio católico sobre los valores y las virtudes en el ámbito legal. Si la legislación reformista simbolizó el inicio en el plano oficial de una ética pública, la capitulación conservadora implicó el fin del último intento de conciliación entre una moralidad trascendente y el republicanismo político, en sus distintas versiones ideológicas o modalidades administrativas. El gobierno encabezado sucesivamente por Félix Zuloaga, Manuel Robles Pezuela y Miguel Miramón no fue un intento de actualización del estado católico. Si bien el conservadurismo restauraba el carácter oficial de la ética religiosa, ya se había perdido, con el movimiento reformista, un elemento esencial del estado católico: el consenso unánime entre los grupos políticos sobre la validez de la ética cristiana como elemento regulador de la convivencia social.

Sin embargo, la apariencia de una confrontación sin puntos intermedios ni interlocuciones mediadoras entre las escalas morales esconde una honda yuxtaposición de principios, como la obediencia, y la coincidencia en muchas animosidades, como la relativa a las pasiones. Los liberales eran creyentes y los religiosos eran mexicanos. En tal sentido, la relativa paz liberal de 1861-1863 forja un panorama de medida tendiente a una conciliación. No obstante, esta lógica desaparecería con el surgimiento de la posibilidad monárquica, aunque paradójicamente se perfilaría con nitidez en el gobierno de Maximiliano de Habsburgo.

7.- Reflexión final

Entre 1855 y 1863 en el ámbito de la opinión favorable a la postura religiosa, existen una variedad de registros en torno a la controversia. De la prudencia inicial de Lázaro de la Garza a la rotundidad expositiva de Munguía, de las voces episcopales a los medios seculares, en 1855 y 1856 se rechaza una visión civil de la virtud, pero sin pretender una confrontación en la que difícilmente hubiera marcha atrás. No obstante, el proyecto de constitución ayudó al fortalecimiento de una tendencia más categórica y, sobre todo, a una interpretación sistémica del código político en clave ética. Clemente de Jesús Munguía elaboró una visión integral de los cambios axiológicos que, en su opinión, subyacía en los liberales reformistas. El establecimiento del gobierno conservador propició el restablecimiento de la visión católica como moral pública, pero con facultades de vigilancia conductual por parte del estado civil. Por último, las leyes de reforma emitidas en el puerto de Veracruz generaron un rechazo patente, donde se traslucía el sustrato ético tanto del conflicto ideológico como de la confrontación armada.

Entre 1855 y 1863, la nación mexicana presencia la última constitución del siglo XIX y la victoria definitiva del grupo liberal, el primer gobierno decididamente conservador y la primera administración contundentemente rupturista. En un horizonte trazado a partir de sangre y de palabras, los partidos se bosquejan y las visiones se contrastan. De las ambivalencias del congreso constituyente a las rotundas determinaciones de la legislación reformista, los principios son parte de las disputas presentes en foros y discursos, pero también en los campos de

batalla y en las leyes de Veracruz. En el fondo de la querrela se perfilaban algunas características de un liberalismo católico partidario del predominio ético de la fe cristiana. Así, el obispado tendría un poder de intermediación entre el estado y la ciudadanía. La intensidad de los debates y la firmeza en las posturas en torno a la vindicación de la virtud de origen trascendente muestran que la moralidad era una de las últimas fronteras de la secularización.

IV.- La moralidad católica y el segundo imperio. 1863-1867.

Las tensiones de una conciliación.

1.- Introducción

Después de los años conflictivos de la reforma juarista, los agudos meses del segundo imperio pretendieron reconfigurar las vinculaciones entre la ética católica y el gobierno civil. Más que una rehabilitación y menos que una restauración, las directrices habsburguesas buscaron una recuperación de los valores interpretados por la jerarquía, así como una vigorización del papel ético del estado a través de la monarquía. El impero no fue, en materia moral, una simple reacción a la reforma, así como tampoco constituyó una vuelta al estado católico. Entre los afanes de los obispos, las presiones de los periódicos y las convicciones de Maximiliano, se articuló una red de esbozos y anhelos, equívocos y esperanzas, dentro de un horizonte de tensión con los franceses, conflicto con los conservadores y guerra con los liberales.

El presente capítulo se divide en cinco apartados. El primero apunta una introducción. El segundo analiza la relevancia de la virtud tanto en la legitimación del trono como en la proclamación del soberano. El tercero se orienta hacia la exploración de las posturas de creyentes y eclesiásticos en torno a la instalación de la segunda monarquía y la rehabilitación de la moralidad cristiana. El cuarto se centra en una aproximación a las directrices gubernamentales en materia de virtud de Maximiliano de Habsburgo. Por último, el quinto efectúa un balance sobre las interrelaciones entre la moral y la monarquía, en el marco de un trono menguante

y un emperador ejecutado. A través del análisis de distintos momentos del instante imperial, se ofrece no tanto un panorama como una disección de las tensiones de una búsqueda conciliación entre valores católicos y visiones liberales por parte de la monarquía mexicana.

2.- La virtud católica como legitimidad política: 1863-1864.

Vencido el ejército republicano y trashumante el gobierno juarista, asentada la intervención francesa y en gestión el trono para Maximiliano, a mediados de 1863 se instala en la capital del país la Regencia del imperio. La administración de Juárez, investido de plenas facultades pero con poderes mínimos, es sustituida por un cuerpo colegiado y transitorio. La Regencia, dirigida por Juan N. Almonte e integrada por el anciano general Mariano Salas y el obispo Juan B. Ormaechea, de la diócesis de Tulancingo, sustituto del arzobispo de México Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, prepara el arribo del emperador Habsburgo y recopila las actas de adhesión de los pueblos a la flamante monarquía. En la documentación oficial, así como en la hemerografía conservadora y el discurso cívico, vuelve a aparecer tanto la preocupación por la moralidad como su vinculación con el catolicismo. El fin de la república es conceptuado como un nuevo principio, quizá la última oportunidad, para establecer un gobierno de orden pero también de virtud.

La construcción de la nueva legitimidad era inseparable de la ética religiosa. El escrito que formalizaba la ocupación de la ciudad de México por las tropas francesas, con fecha del primero de junio de 1863, anotaba que se pretendía

establecer una nueva administración sobre las bases de la moralidad (*La Sociedad*, 10 de junio de 1863). Por su parte, la Regencia explicaba en un *Manifiesto* del 24 de junio de 1863 tanto sus sentires como sus pretensiones. Sugería que la instauración del trono generaba una oportunidad para conseguir una restauración (Pruneda, 1996, p. 244). Ante la decadencia del país y la disgregación del territorio, el último recurso para la sobrevivencia de la nación era el primer fundamento de la sociedad: el catolicismo. De igual forma, la Regencia expresaba que ante “la desmoralización que todo lo ha derribado” aplicaría la justicia que mantenía el orden en los países (Pruneda, 1996, p. 243). Pedía que el trabajo honesto fuera el pedestal de las fortunas y anticipaba la prelación jurídica a establecer: demandaba “que los funcionarios nada puedan sobre las leyes, ni las leyes sobre la moral” (Pruneda, 1996, p. 245). Dichos términos, enunciados en forma de aspiración gubernativa en un contexto transicional, si no constituían un programa, sí expresaban un empeño. Debía formarse una administración profesional y respetuosa de la norma jurídica; a su vez, la legislación debería estar plenamente acorde a la ética que, sin imaginar demasiado, sería la católica. Un instrumental básico de la restauración, que equivalía a una regeneración, era la instrucción religiosa. La Regencia asentaba: “el desarrollo de la inteligencia cuando no es acompañada de buenos hábitos y religiosos sentimientos, lejos de ser útil, es perjudicial y nociva. Grande es, pues, la responsabilidad de los gobernantes que se desentienden de vincular, antes que todo, ideas de religión y moralidad” (Villalpando, 2014, p. 203). Los valores de la fe serían claramente los axiomas de la monarquía.

En este horizonte, el imperio respondía a una honda decepción nacional ante los experimentos políticos que sólo habían acarreado desastres nacionales. La Regencia integró una Junta de Notables, cuerpo no electo pero discursivamente representante de los mejores hombres de la sociedad y los máximos intereses del país, para decretar el cambio de régimen político. Sin embargo, varias personalidades rechazaron formar parte de dicho cuerpo, como el médico Leopoldo Río de la Loza, el abogado José Urbano Fonseca o el erudito José Fernando Ramírez. Curiosamente, todos ellos emplearon argumentos morales, entre otros, para rechazar el nombramiento (Tafolla, 1977, p. 101-103). Ya la apelación a los valores claramente tradicionales y aun presuntamente compartidos no parecían razones suficientes para congregarse en torno a la segunda monarquía a los hombres relevantes de México. Más bien, la virtud se vuelve un argumentario plural tanto para acceder al cambio de régimen como para eludirlo. La pretendida restauración ética se enfrentaba desde un principio a fisuras, quizá menores, pero ya visibles.

La Junta notabiliar lamentaba en su *Dictamen sobre cambio de gobierno* del 8 de julio de 1863 que “mucho se esperaba de las virtudes de las instituciones republicanas” (Tafolla, 1977, p. 119). Significativamente, dicho documento delineaba la extensión de los males mexicanos, precisando que la “anarquía” había abarcado no sólo a los “súbditos” o a las “ideas políticas”, sino también a las “opiniones morales” (Tafolla, 1977 p. 124). El extravío había sido sistémico y recóndito e incluía a las personas y los principios. No era posible asentar un régimen exclusivamente en una constitución, omitiendo la ética apuntalada por la

fe. Así, La Junta establecía que: “una hoja de papel que no cuenta con la sanción moral (...) ha sido siempre un dique muy débil para contener los excesos de la ambición.” (*La Sociedad*, 18 de julio de 1863). La ley civil necesitaba del reconocimiento moral, se podría suponer, del episcopado y la opinión. La ética católica era parte de la legitimidad política.

A lo largo de las décadas anteriores se había estimado que la virtud era la base de la república. Era recurrente en el discurso decimonónico post independentista la creencia en la virtud religiosa como característica insustituible del buen ciudadano. Federalistas radicales y liberales centralistas, reformistas contundentes y reflexivos moderados habían enaltecido sin cesar los axiomas cívicos que harían posible el buen funcionamiento de las instituciones nacionales. Sin embargo, el nacimiento del segundo imperio marca una cierta ruptura con esta tradición. Siguen presentes las exhortaciones a la rectitud y los lamentos por la deshonestidad. Pero un discurso cívico, que formó parte de las solemnidades del 15 de septiembre de 1864 en la Ciudad de México, respaldaba la posición de la Junta de Notables. Juan N. Pastor alegaba, citando a Montesquieu, que los imperios requerían menos virtudes que las repúblicas. Exponía que la terrible situación del país se explicaba por la pérdida del principio de obediencia y del respeto a la autoridad. El orador pro imperial concluía que, dada la desmoralización, era mejor la monarquía que la república como forma de gobierno (*Reseña de las festividades nacionales*, 1864, p. 7, 9). El trono se asentaba, en buena medida, en la virtud indudable de un hombre, el soberano, mientras que la república gravitaba en torno a la obscena conducta de un pueblo a la vez apático y

rebelde, indiferente pero indomable. Dentro de tal visión, la ética religiosa seguía siendo parte esencial de la legitimidad política, pero deslizada del pueblo hacia la figura del emperador. El fracaso de la república como forma de gobierno había sido el fiasco de los valores como fundamento de la soberanía popular. Ante la indecencia y la desesperanza, el imperio construía otra opción: ya no buscar la virtud entre el pueblo sino entregar el poder a un príncipe virtuoso.

Ante un panorama conceptuado en términos de impudicia y consternación, la Junta apelaba a los axiomas que, a pesar de todo, no habían desaparecido en el país (Tafolla, 1977 p. 128). El fracaso de la ética republicana era parte del fundamento de la legitimidad imperial. La solución se encontraba no en el caos ulterior a 1821, sino en los trescientos años de hábitos y costumbres anteriores a la independencia (Tafolla, 1977, p. 134). La vuelta al ayer era un retorno a la virtud. El pueblo no sólo estaba acostumbrado a la monarquía, sino que poseía valores monárquicos. La república había destruido muchos sueños, pero no del todo el sustrato más profundo de los mexicanos: los principios tradicionales.⁵⁷

El renovado imperio hundía sus raíces tanto en el horizonte del pasado como en la fortaleza de la moralidad. No obstante, aún tenía pendiente la designación del nuevo príncipe. La Junta reconocía que había muchos mexicanos ejemplares, pero precisaba que no solamente la virtud formaba a un emperador, sino también la herencia de una historia y la pertenencia a una dinastía. El cuerpo de notables justificaba la elección de un soberano extranjero, en buena medida, por la

⁵⁷ Incluso, en cierta forma, las creencias religiosas habían recibido muy recientemente un aliciente espiritual: el 8 de junio de 1862 el Papa Pío IX había canonizado al protomártir Felipe de Jesús, convirtiéndole en el primer santo mexicano.

educación que este había recibido desde pequeño, “dirigida a infundir en su corazón las virtudes” propias de los futuros reyes (Tafolla, 1977, p. 137). Por tanto, el más idóneo de los príncipes europeos era Maximiliano de Habsburgo, cuya diligencia y laboriosidad eran “prodigiosas” (Tafolla, 1977, p. 143). El príncipe preparado para gobernar era mucho mejor que un hombre sumamente instruido e incluso modélico pero claramente profano. La monarquía hereditaria era parte de una virtud dinástica.

Más allá de la justificación ética del cambio de régimen político, la Junta de Notables no dejaba de admitir un problema de fondo para la gobernabilidad del país: el acatamiento. Ante las pretensiones liberales que, en su opinión, habían terminado en el desorden, estipulaba que la autonomía “consiste en el albedrío limitado por las prescripciones del deber” y que la dignidad y el decoro del ciudadano “están fincados en la obediencia estricta de la ley y el profundo acatamiento de la autoridad” (Tafolla, 1977, p. 130). La moralidad católica normalizaba el imperio reimplantado, pero la Junta implícitamente consentía en que perduraba el desafío de la gobernabilidad. La corona, fundamentada en la presencia del pasado y la relevancia de la virtud, haría posible un gobierno. No obstante, el funcionamiento diario de la administración dependía de la obediencia, valor fundamental del ciudadano. Así, la ética era inexcusable tanto en el emperador que disponía como en el súbdito que acataba. En síntesis, se trataba, como expresaba el mismo Maximiliano el tres de octubre de ese mismo año de 1863, de instaurar en México un régimen constitucional que hiciera posible una vía hacia el progreso “basado en el orden y la moral” (*Maximiliano*, 1867, p. 3).

Las ideas de moralidad y monarquía estaban presentes no sólo en los documentos gubernativos y los discursos oficiales, sino también en la oratoria cívica. En la ciudad de León se exponía que el soberano era la personificación de los valores y los talentos (Pacheco Gallardo, 1864, p. 11). Incluso, ya desmoronada la segunda monarquía, se continuaría insistiendo en el elogio de Maximiliano, destacándose el valor y la generosidad del emperador en el sitio de Querétaro (*Diario oficial del Imperio Mexicano*, 17 de junio de 1867). Como ha señalado Edmundo O' Gorman, a lo largo del siglo XIX se había suspirado por una respuesta personalista, rápida y eficaz para la resolución de los problemas nacionales. Dentro de esta perspectiva, la persona del soberano sería un arquetipo de integridad al servicio de la reconciliación (Pani, 2001, p. 317).

No obstante, el mismo emperador Maximiliano, el monarca ejemplar, el nuevo soberano, la postrera ilusión después de cuatro décadas de experimentos fallidos y anhelos frustrados, insinuaba que requería no sólo del asentimiento popular sino también de las virtudes ciudadanas. Camino de la ciudad de México, al llegar al poblado de Cholula, Puebla, dirigió unas palabras a los habitantes que lo recibían. El soberano reputaba que aún debían existir en los descendientes de los constructores de las grandes pirámides de aquel lugar “las virtudes cívicas que tan grandes los hicieron” (Maximiliano, 1867, p. 31-32). Situación curiosa: mientras algunos justificaban la segunda versión de un imperio argumentando la deshonestidad de la población, y otros convertían al flamante monarca en un modelo de conducta, el emperador mismo apelaba, al menos retóricamente, a los valores de los antiguos indígenas para poder estabilizar su naciente régimen. No

obstante, por esas mismas fechas, algunos franceses que estaban en comunicación con el mariscal Forey, aconsejaban dudar de las palabras de los mexicanos porque “la franqueza no es su cualidad favorita y la exageración les es familiar” (García, 1973, v. 54, p. 11). Es decir: mientras los franceses desconfiaban de los atributos de los mexicanos y tanto la Junta imperial como la oratoria cívica percibían una raza hondamente impúdica, Maximiliano confiaba en la prevalencia de la virtud indígena.

Si México había apostado fallidamente a la república como forma de gobierno y a la virtud como fundamento del país, el trono vigorizaría la moralidad católica vinculada a la monarquía imperial, sobre todo después de la separación ética propiciada por el movimiento reformista. Muy posiblemente, como ha hecho visible Erika Pani, no se trataba de un experimento reaccionario. Pero al menos en los aspectos morales, parte de la opinión pública y los promotores imperiales deseaba el retorno a un pasado previsiblemente enaltecido, que era al mismo tiempo la corrección de un presente ciertamente vilipendiado. En realidad, la vuelta a los principios tradicionales, disociados del horizonte republicano y ajenos a la soberanía popular, significaba una ruptura tanto con la reforma juarista como con el estado católico. De forma evidente, los promotores imperiales rechazaban el liberalismo. De manera implícita, aceptaban el fracaso de la mancuerna formada durante las décadas anteriores entre autoridad civil y jerarquía religiosa dentro de un sistema representativo de sufragio popular. La política mexicana, tanto en su visión católica como en su versión reformista, había sido incapaz de construir un estado eficiente y articular un país diverso. Ahora, el trono esbozaría no un

moderado acto de equilibrio, sino una propuesta alternativa tanto de la rotunda separación entre potestades civiles y eclesiásticas propia del movimiento reformista, como de la íntima cohabitación entre autoridades civiles y jefes religiosos de la república católica.

3.- Aspiraciones católicas y exigencias episcopales: 1864-1865.

Las instancias gubernativas del naciente imperio prodigaban diagnósticos del pasado y deseos para el futuro, todos fundamentados tanto en la virtud indiscutible del emperador como en la moral católica de la comunidad. La conjunción de un hombre preparado para dirigir y el regreso a la ética tradicional harían posible el renacimiento mexicano. El trono recuperaría los preceptos que la república no había logrado destruir y los proyectaría en todo lo que había que edificar. En cierta forma, sería el imperio de la virtud, pero donde la moralidad seguía siendo reclamada como legítimo monopolio de la jerarquía católica.

La prensa confesional, con algún alborozo y cierta duda, reclamó a lo largo de 1864 y 1865 tanto el retorno a la ética católica como el renacimiento de la institución eclesiástica, cuya suma sería el fundamento de la naciente monarquía. La *Razón de México* certificaba: la iglesia “que presidió el nacimiento de esta sociedad” “será parte de su regeneración” (*La Razón de México*, 14 de diciembre de 1864). Con un sentido casi filosófico, otro diario puntualizaba que solo la fe permitiría al individuo su integración plena en la comunidad, entendida, implícitamente, como una comunidad de fieles (*El Cronista de México*, 7 de enero de 1864). La reparación llevaba, incluso, a algunas publicaciones a soñar con una

reunificación de las potestades y una rearmonización de los poderes, porque los intereses de la patria “se refunden” con los de la iglesia (*La Religión y la Sociedad*, 1 de enero de 1865). Sin moralidad católica no habría monarquía perdurable.

El problema de la obediencia seguía palpitando en los diagnósticos e inquietando a las elites. Para Javier Aguilar y Bustamante, el acatamiento sería logrado a través de la siguiente fórmula: “El poder público debe respetar la dirección moral primitiva de la sociedad, que debe formar hombres ilustrados y buenos ciudadanos. ¿Y cómo podrá el Estado cumplir con obligación tan sagrada? Sólo valiéndose de la religión del país” (Aguilar de Bustamante, 1865, p. 37). La observancia nacería en primer lugar de la sumisión a la fe, encargada de formar a la ciudadanía. La educación pública, impartida por el gobierno civil, queda descalificada desde un comienzo. Sería la virtud tradicional, origen del sentido ético prevaeciente en la nación, la responsable de la formación patriótica de los súbditos disciplinados. El catolicismo imponía al creyente la obligación de obedecer como ciudadano a la jurisdicción civil (*Reflexiones confidenciales*, 1865, p. 20), y era el mejor garante del respeto a las autoridades constituidas (Aguilar de Bustamante, 1865, p. 37). Es decir, se juzgaba que la religión tenía el monopolio sobre los resortes del acatamiento. Sobre esta base, resultaba comprensible que el *Diario Oficial del Imperio* pensara que la misión de la monarquía era despertar “el sentido moral de la nación y multiplicar sus fuerzas (...) enseñándole a preferir las satisfacciones del cumplimiento del deber” (*Diario Oficial del Imperio Mexicano*, 18 de junio de 1864). La obediencia garantizaba el orden frente al caos, ya que se

juzgaba que el desconcierto nacional se había originado en el debilitamiento del principio de autoridad (Pani, 2001, 343).

La sumisión era no solo el principio del orden, sino también un presagio de progreso. Para un diario conservador era innegable que sólo siguiendo la religión católica los pueblos “llegarán al estado de perfeccionamiento que es posible en la tierra.” (*El Cronista de México*, 4 de abril de 1864). Para la prensa, tanto la publicada en la capital imperial como en el interior del país, el reconocimiento de la importancia de la fe era un instrumento en la construcción del futuro. Para el *Diario Oficial del Imperio Mexicano*, el catolicismo era la fuente de la prosperidad moral. (*Diario Oficial del Imperio Mexicano*, 28 de junio de 1864). A su vez, desde Guadalajara se concluía que el cumplimiento de las leyes solicitaba indudablemente del elemento religioso, “móvil principal de los deberes sociales.” (*Diario Oficial de Jalisco*, 10 de agosto de 1864). No habría ley sin moral y no podía haber virtud sin religión.

El gran adversario del edificio imperial era la separación no sólo entre potestades civiles y jurisdicciones religiosas, sino también entre moral civil y ética católica. Desde Jalisco, *La Religión y la Sociedad* definía que los intereses de la patria y de la fe eran inseparables (*La Religión y la Sociedad*, 11 de noviembre de 1865). La revinculación era tan necesaria como la reunificación entre valores. Agustín de la Rosa había escrito: “Ahora, es incuestionable que uno de los grandes elementos de moralidad que ha poseído la sociedad mexicana” ha sido la religión (*La Religión y la Sociedad*, 18 de noviembre de 1865). La recuperación tanto de la virtud católica como del gobierno monárquico aseguraría el futuro de México y la

salvación de los mexicanos. Desde la capital se concordaba, con afanes cosmopolitas, en que “la religión católica es la fuerza moral del mundo” (*El Cronista de México*, 16 de enero de 1865). Era, asimismo, la raíz eminente de la regeneración nacional: “La religión católica es una fuente inagotable de la más sana, sólida y profunda moral que se conoce en la tierra” (*El Cronista de México*, 12 de enero de 1865). Ética e imperio, anclados en un pasado virtuoso y en el designio celestial, serían la conocida mancuerna que haría posible el movimiento de México hacia un gobierno estable con un ciudadano obediente.

Los afanes de la prensa no eran muy distintos a las exigencias de la jerarquía. A la espera de la llegada de Maximiliano de Habsburgo a la capital del imperio, el arzobispo Labastida volvía patentes las posiciones eclesiásticas. Hacía saber que el episcopado esperaba la reversión total de la legislación reformista. Las exigencias abarcaban no sólo las reconocibles temáticas de la nacionalización de los bienes religiosos o la supresión de los fueros eclesiásticos. Incluían tácitamente el fin de la separación entre una moralidad civil con una clara dimensión nacional y una ética religiosa de alcance netamente privado. En su *Carta Pastoral* del 8 de octubre de 1863, Labastida y Dávalos acreditaba que uno de los objetivos del movimiento de reforma había sido el “desprenderse de la moral religiosa en el orden político” (Adame Goddard, 1981, p. 41). En consonancia con las demostraciones de Munguía de 1856 y 1857, el arzobispo de México reiteraba la condena total a una virtud ajena a la institución eclesiástica. Sin la fe católica no habría trono posible ni legislación aplicable porque Dios era el legislador supremo “que viene a dar toda su plenitud a la ley”. (*Diario Oficial del*

Imperio Mexicano, 28 de julio de 1864). El emperador debería no sólo restituir bienes y aceptar privilegios, sino reconocer la potestad del episcopado sobre la ética católica, base de la normatividad civil en un imperio confesional. El catolicismo era el presente eterno que haría posible el futuro terrenal. De acuerdo con Labastida, el catolicismo daba a México su rostro definitivo, así como su fisonomía más profunda. (*Diario Oficial del Imperio Mexicano*, 28 de junio de 1863). No se trataba de un fundamento meramente hipotético, sino del punto de partida práctico con diversas ramificaciones profanas. La moral católica, considerada como divina, útil y verdadera, era la moral ciudadana.

Para finales de 1863, los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, así como los obispos de Oaxaca y San Luis Potosí, publicaron un documento conjunto. Así como el movimiento reformista había propiciado por primera vez en el México independiente una pastoral común del episcopado nacional, ahora en el segundo imperio nuevamente la jerarquía elaboraba un planteo colectivo. Entre los puntos a destacar de dicha exposición se encontraba, justamente, la defensa de las “prescripciones de la moral”. Aunque lejos de un lenguaje agresivo o un tono amenazante, el obispado enfatizaba que discurría en nombre de la patria, la religión y la moral (Munguía, 1864, p. 768). Los jefes seguían defendiendo, aunque con un acento sosegado, su dirección sobre la ética católica, rectora a su vez tanto de la vida social como del ámbito político.

Quizá la voz individual más destacada en el planteo de las exigencias episcopales ante la naciente monarquía fue la del obispo de León, José María Díez de Sollano. Teólogo tomista y profesor de la Universidad, en su *Tercera Carta Pastoral*,

sostenía que la religión y específicamente la moralidad católica eran partes constitutivas de la sociedad mexicana (Diez de Sollano, 1867, p. 8). Aunque con reservas, Sollano brindaba su colaboración a las nuevas autoridades. Ante los enemigos de la fe, ofrecía la “milicia moral del sacerdote” (Diez de Sollano, 1867, p. 8). El objetivo era conjuntar la fuerza del imperio con la autoridad de la iglesia y, específicamente, del clero, atalaya, depositario y custodio de la moralidad (Diez de Sollano, 1867, p. 9). Si bien reconocía la preeminencia de las autoridades civiles en asuntos terrenales, el obispo aseguraba al sacerdote un papel de codirección en la sociedad a partir, precisamente, de su papel como consejero inapelable del creyente. El pastor católico sería, junto al funcionario imperial, el “vice regente del hombre por antonomasia” (Diez de Sollano, 1867, p. 9). En línea con la argumentación eclesiástica respecto a que la iglesia no tenía preferencia por alguna forma de gobierno, siempre que se respetara la moral, Diez de Sollano precisaba que el rol del ministro católico no se encontraba en los puestos públicos, sino en la cumbre de la política. Más allá de las querellas electorales y los conflictos cotidianos, el sacerdote sería un rector de la sociedad y un árbitro de la política a partir de su irrefutable sitio de máxima autoridad en cuestiones éticas, que se imbricaban con todos los asuntos nacionales. Por tal razón, Diez de Sollano defendía enérgicamente que la ética católica constituía la base de la legislación civil; además, era el fundamento de la familia y el baluarte de la dignidad de la mujer. En suma, la moral era el “centro sobre el que todo gira, en que todo se apoya” (Diez de Sollano, 1867, p. 10). La política era la “personificación de la moral aplicada”. Si la virtud todo lo gobernaba, el sacerdote en todo intervenía, pero no como parte del conflicto diario, ni desde las curules del

congreso ni en las poltronas del gabinete, sino como asegurador de la armonía, el bien común y la salvación espiritual.

El arzobispo Labastida y el episcopado en su conjunto eran muy nítidos en sus demandas, emitidas con un tono templado, entre las cuales se encontraba la reunificación ética. Por su parte, el obispo de León era un poco más prolijo y rotundo, a la vez que más específico, subrayando el papel del sacerdote en la vida moral de la nación. No obstante, la jerarquía se encontraba en un momento particular. Ya no era aquel cuerpo sin obispos de la primera república federal identificado por Anne Staples; tampoco, el conjunto diferenciadamente coadyuvante del último gobierno santanista; menos aún, el obispado unido que había hecho frente al movimiento reformista. De acuerdo con Erika Pani, el episcopado que plantaba posiciones al imperio de Maximiliano no era el mismo que el de décadas anteriores (Pani, 2011, p. 55-57). Había padecido las leyes de la reforma liberal, pero también el sofocante abrazo conservador durante la guerra civil. Además, la jerarquía estaba completa, tenía comunicación con la curia vaticana y contaba con el apoyo papal. Sin embargo, se hallaba escindida ante el proyecto monárquico urdido por conservadores y franceses. La pretendida reunificación ética se enfrentaba a un escenario de división episcopal. El obispo Pedro Barajas se mostraba enormemente receloso ante el segundo imperio, mientras que el obispo Espinoza se oponía con nitidez (Pani, 2011, p. 55). La fractura se daba también entre los cabildos catedralicios. El de Guadalajara había criticado manifiestamente la intervención francesa y fue el único que siguió vigente, ante la orden juarista de disolver estas instancias de consejo y, en su

caso gestión, de las diócesis católicas. Es decir, se pretendía volver a la virtud tradicional, pero con una jerarquía fracturada. La defensa de la moralidad católica fue un punto de unión teológica en el episcopado, aunque quizás insuficiente para superar las divergencias prácticas.

Mientras el obispado hacía públicas hacia la mitad de 1864 sus exigencias ante la llegada del emperador y ante la formación del gabinete, ya había para los conservadores mexicanos signos poco favorables respecto al papel de la religión católica en el nuevo orden político. Según Arrangoiz, Maximiliano al entrar a Puebla había dirigido unas palabras favorables a la tolerancia religiosa, causando una pesadumbre innegable. De igual manera, al llegar a la ciudad de México, el soberano mandó de inmediato abrir las oficinas públicas los días domingo. El desafío también abarcaba al círculo personal del emperador. El sacerdote Agustín Palacios, ex integrante del sagrario Metropolitano de la Catedral de México y “padre constitucionalista”, fue designado como segundo capellán de Maximiliano. De igual forma, el nuevo monarca se había negado tanto a colocar la cruz en la corona imperial como a declararse soberano por la gracia de Dios. La ausencia de elementos religiosos en el símbolo monárquico exponía la fractura, aún discreta pero ya visible, entre el emperador y el episcopado. El emperador comenzaba a dar signos turbadores de una postura no muy cercana a los afanes de reunificación. Las autoridades civiles pretenderían ejercer un influjo constante en la instrucción pública en general y en la enseñanza ética en particular. La virtud católica volvería a tener carácter de oficial, pero el funcionariado matizaría el control interpretativo del episcopado sobre los valores y las virtudes.

4.- Definiciones imperiales y decepciones católicas: 1864-1866.

Una prioridad tanto de Maximiliano como de su gabinete fue la negociación de un concordato con la urbe vaticana. A pesar de la voluntad retórica de ambas partes en favor de un acuerdo mutuamente beneficioso, la negociación fue difícil desde un principio y, como se sabe, no llegó a buen término. El enviado papal, acorde con sus instrucciones, planteaba la exclusividad y oficialidad católica con exclusión de cualquier otro culto. Ya autoras como Patricia Galeana han reseñado este proceso, que concluyó con la salida del Nuncio Meglia del país y unas semanas después con la revalidación de buena parte de la legislación reformista. No obstante, cabe subrayar que las pretensiones curiales incluían expresamente el aspecto moral. El Vaticano exigía que “nadie obtenga autorización para enseñar ni publicar máximas falsas y subversivas” (Galeana, 1991, p. 110). Se trataba tanto de una reafirmación de la tutela católica sobre la escuela pública, como de una alusión a la libertad de instrucción carente de límites éticos. La virtud seguía siendo patrimonio de la jerarquía, y la enseñanza un aspecto a vigilar desde la fe.

La moral era parte de la agenda de negociación y un punto de especial relevancia en aquella coyuntura, no solamente por la tradición retórica mexicana sino también por el arduo contexto internacional. A pesar de sus gestos desafiantes y sus pretensiones de mantener buena parte de la legislación reformista, Maximiliano negociaba en un ambiente no sólo adverso sino crispado. En 1864 el Papa Pio IX publicaba la encíclica *Cuanta Cura* y el anexo llamado *Syllabus*. Para Elisa Cárdenas, estos documentos evidenciaban, en el fondo, un “litigio en torno del gobierno moral de los destinos individuales y colectivos de Occidente (Cárdenas,

2015, p. 731). El pontífice enumeró en el *Syllabus* una larga lista de los errores modernos más relevantes. Para el año siguiente, 1865, dicho documento se publicaba en el país. Además de condenar la tolerancia, abordaba el tema de la ética pública, censurando la creencia en que: “Las leyes morales no necesitan de la sanción divina, y no hay necesidad de que las leyes humanas se ajusten al derecho natural y reciban de Dios la sanción”. Para el poder papal resultaba manifiesto que con la virtud civil el estado se independizaba de la iglesia. Además, con la libertad de culto el individuo tendría la libertad de profesar la religión que quisiese a cambio de obligarse a cumplir la ética fundada en la ley.⁵⁸

Es de subrayar que el *Syllabus* era en buena medida una recopilación de textos publicados en encíclicas anteriores. Particularmente los mandatos relativos a la moralidad civil provenían de documentos papales de alrededor del año de 1860, lo cual coincide temporalmente con el movimiento de reforma en México e indica que se trataba de un proceso occidental de profundas repercusiones por encima de las fronteras estatales. La pretensión del documento pontificio era asegurar la república sagrada a través del cumplimiento de la moral católica, expresada por medio de esa “espada del espíritu” que era tanto el *Syllabus* como la encíclica *Cuanta Cura*. En este horizonte colmado de esperanzas en la opinión pública, lleno de reticencias episcopales con exigencias específicas y del endurecimiento vaticano sobre la temática ética, el emperador comenzaría a generar desilusiones y a bosquejar algunos rasgos en torno a la moral de la monarquía.

⁵⁸ Ante este desafío estructural y de larga duración, resultaba comprensible que textos posteriores del mundo católico considerasen al *Syllabus* como el “Arca de Noé de la verdad” (D.N.N., 1872, p. 664). Quizás ante la pérdida de los Estados Pontificios, la Encíclica *Cuanta Cura* y el *Syllabus* se erigían en las nuevas murallas morales del amenazado poder papal.

Para el segundo semestre de 1864 el emperador afrontaba los dilemas contenidos por las leyes de reforma, atrapado entre la devolución de los bienes a la iglesia y el respeto a los nuevos poseedores, entre ceder a las pretensiones de restauración o seguir sus convicciones de progreso. Ya en 1863 la jerarquía había reclamado la devolución de sus propiedades y había defendido el sitio de la iglesia en el imperio. Después de ensayar un concordato con el poder papal, dentro de un accidentado proceso de negociación con el nuncio incluido, en diciembre de 1864 Maximiliano ordenaba al ministro de Justicia Pedro Escudero y Echánove decretar la más amplia tolerancia con la fe católica como religión de estado (*La Razón de México*, 29 de diciembre de 1864).⁵⁹ Para un diario de la ciudad de México, dicha instrucción no fue reprobada con acritud en público, pero sí fue objeto de “todas las conversaciones privadas” (*La Razón de México*, 4 de enero de 1865). Para el 26 de febrero 1865, el gobierno imperial reglaba la tolerancia de cultos. El 10 de abril el *Estatuto Provisional del Imperio* insistía en esta disposición y decretaba la oficialidad del catolicismo.⁶⁰

Con ambas determinaciones, el gobierno se dotaba de nuevas prerrogativas. Como afirmaba el ministro José Fernando Ramírez en una carta con fecha del 11 de febrero de 1865, la declaratoria del catolicismo como religión oficial equivalía a la recuperación de los derechos soberanos tales como el patronato y el pase de bulas pontificias (García, 1906, t. II, p. 216). La independencia entre la iglesia y el

⁵⁹ No deja de ser revelador que un opositor a la tolerancia en el constituyente de 1857 como Escudero y Echánove fuese ahora el encargado de dictarla en el segundo imperio. Una historia paralela es la de Juan Antonio de la Fuente, quien también se opuso a esta libertad en el congreso de 1857 y fue quien firmó la Ley de Libertad de Culto emitida por el gobierno juarista en Veracruz en 1860.

⁶⁰ De acuerdo con *La Razón de México*, el asunto fue discutido en el Consejo de Estado, el cual estaba muy dividido, ya que ni siquiera los partidarios de la tolerancia se ponían de acuerdo en la forma de implementarla (*La Razón de México*, 11 de febrero de 1865).

estado decretada por Juárez separaba por completo al gobierno civil de cualquier injerencia en la institución eclesiástica. En cambio, la oficialidad católica habsburguesa conllevaba la restitución, por parte de la autoridad civil, de varios instrumentos de intervención en la vida de la iglesia. El catolicismo recobraba su *status* de religión oficial, pero la iglesia advertía cierto intento de control por parte del gobierno monárquico. (Pani, 2011, p. 66).

Las fallidas negociaciones en torno al concordato, así como el decreto sobre tolerancia, provocaron una nueva desazón en los grupos religiosos (*La Razón de México*, 28 de diciembre de 1864). El mariscal Forey había elogiado poco antes la libertad de conciencia. El emperador no se había proclamado como tal por la gracia de Dios. La cruz no figuraba en la corona. Muchas esperanzas comenzaban a devenir en dudas. Maximiliano había amenazado al nuncio papal con dictar la libertad de cultos y revalidar el reformismo juarista. El diario *La Sociedad*, de acuerdo con *La Razón de México*, había reprobado con amargura esta hipótesis, porque consideraba que los asuntos públicos no podían resolverse sin el concurso de la iglesia (*La Razón de México*, 28 de diciembre de 1864). Por su parte, la reacción a la tolerancia religiosa aducía la problemática ética para negar el posible beneficio migratorio de esta medida. Se juzgaba que la diversidad religiosa generaría desorden y desenfreno (Aguilar de Bustamante, 1865). La desmoralización haría imposible la pluralidad.⁶¹ Algunos medios hacían una crítica

⁶¹ Parte de la opinión pública tomaba nota de algunas implicaciones relativas a la moralidad. El Cronista de México divulgaba la recepción de algunas representaciones, enviadas desde Veracruz, Tehuacán y Zinacantepec. En este último lugar, ubicado en la prefectura de México, había un texto firmado por hombres y otro por mujeres. En la Representación de las damas, las firmantes se asumían como las “primeras maestras de moral cristiana” y condicionaban su acatamiento a la tolerancia a la aprobación papal. En sentido semejante, la Representación de los varones comunicaba que si el emperador decretaba la

circunspecta al decreto sobre tolerancia del emperador Habsburgo. *El Cronista de México* establecía que “la tolerancia podrá ser impuesta, pero jamás consentida en México, mientras en él se guarde un principio de sana moral” (*El Cronista de México*, 12 de enero de 1865). Desde Guadalajara se preveía que los protestantes llegados al país gracias al edicto imperial provocarían el “desenfreno más completo de las masas” (*La Religión y la Sociedad*, 23 de junio de 1866). La pluralidad espiritual sólo provocaría un desorden conductual.

La tolerancia religiosa tenía un límite preciso: alcanzaría a todos los cultos “que no se opongan a la moral, a la civilización, a las buenas costumbres”. Además, el establecimiento de cualquier congregación requería del permiso gubernamental, y cualquier abuso sería reportado al Consejo de Estado. La reacción de la prensa al respecto fue plural. El diario francés editado en México *L'Estafette*, celebró con ímpetu la libertad de conciencia sometida a las leyes civiles (*L'Estafette*, 28 de febrero de 1865). Además, el mismo diario, según la versión de *La Sociedad* (*La Sociedad*, 2 de marzo de 1865), reparó, celebratoriamente, en que el decreto se refería a la moral en general, sin el adjetivo de católica. Otros periódicos fueron más reservados en sus veredictos. *La Sociedad* también aprobaba la tolerancia sometida a la legislación, pero subrayaba la preeminencia del respeto a las buenas costumbres (*La Sociedad*, 2 de marzo de 1865).⁶² La medida recuperaba una condicionante liberal: la sujeción de los cultos no católicos a la moralidad

tolerancia de cultos, la obedecerían, pero también pedían el consentimiento vaticano (*El Cronista de México*, 18 de enero de 1865). Las disposiciones legales debían ser obedecidas porque eran dictadas por el gobernante pío de un imperio oficialmente católico. No obstante, la observancia de las leyes y el acatamiento a los gobiernos, aun en un imperio confesional, seguía requiriendo, desde cierta óptica, de la aprobación del Papa, el gran maestro de la virtud.

⁶² Cabe anotar que como un último intento conciliador, según algunas versiones, se había usado el término tolerancia para no herir a los católicos (*La Sociedad*, 2 de marzo de 1865).

cristiana. Más allá de las formas de gobierno y las adscripciones políticas, una vieja preocupación era actualizada por la administración imperial. También en sintonía con una tendencia precedente, el decreto implicaba una nueva prerrogativa de la autoridad civil: determinar si alguna religión era contraria a la moral, así como admitir u objetar la implantación de algún culto. En caso de violaciones, el Consejo de Estado sería el órgano responsable de evaluar los alcances y estimar las consecuencias del presunto delito de alguna confesión. El robustecimiento de la administración civil no pasaba desapercibida para un medio como *L'Estafette*, para el cual la tolerancia permitiría custodiar, en medio de una multitud de ritos diversos, el imperio de la ley y facilitar al estado su supremacía en la sociedad (*L'Estafette*, 25 de enero de 1865).⁶³

El decreto tenía, además, otras implicaciones, como la de abrir el debate en torno a una ética pública en un contexto de diversidad religiosa. El periódico *La Religión y la Sociedad*, editado en Guadalajara y dirigido por Agustín de la Rosa, sostenía que con motivo de la tolerancia resultaba lógico discutir cuestiones de moral (*La Religión y la Sociedad*, 25 de noviembre de 1865). Para septiembre de 1865 diagnosticaba que la virtud sin religión tenía tres grandes problemas. El primero: era vaga e indiferente; el segundo: carecía de sanciones; y el tercero: no brindaba

⁶³ La tolerancia facilitaría, desde la óptica gubernamental, la inmigración extranjera, en consonancia más con los liberales que con los conservadores. No obstante, en marzo de 1865 la Junta de Colonización del Imperio, dentro de su labor de gestionar la llegada de hombres "laboriosos y productivos" calificaba a los colonos africanos, asiáticos, indios y chinos de "inmorales". A su vez, el ex ministro conservador Manuel Piña y Cuevas imaginaba en esos mismos años que la inmigración china "desmoralizaría al país" (Arrangoiz, 1999, p. 711). Oficialmente la Junta distinguía entre colonos a partir de valoraciones éticas. Sin embargo, cabe inquirir si dicha clasificación se hacía a partir de criterios valorativos o simplemente raciales: todos los hombres "inmorales" tenían en común que no eran de raza europea ni predominantemente de religión cristiana. Así, parece perdurar la fantasía del inmigrante ya no necesariamente católico pero ciertamente blanco, cristiano y europeo.

estímulos para asegurar su práctica (*La Religión y la Sociedad*, 2 de septiembre de 1865). El periódico se centraba en la exigencia de una ética con premios cabales y castigos eternos, así como sancionada por la fe religiosa. Para comienzos de 1866, el medio jalisciense retomaba el tema y se quejaba que en los últimos tiempos se hubiera buscado una “moral independiente”, es decir, una “moral constituida como ciencia libre y ajena de todo origen e intervención religiosa (*La Religión y la Sociedad*, 21 de febrero de 1866). Cabe precisar que las alusiones a la formación de una ética civil durante el segundo impero son exiguas. No obstante, las halladas son reveladoras.

Dentro de la ratificación de algunos principios de la reforma por parte de Maximiliano, además de la libertad de culto, destaca el caso del matrimonio civil. La institución doméstica registrada ante la autoridad estatal había generado una sonora reprobación durante la época juarista. Amenazaba, de acuerdo con sus críticos, tanto la santidad de la unión conyugal como el control de las pasiones carnales. Pero se trataba, en realidad, de una consecuencia de la tolerancia religiosa. Con mesura, *La Razón de México* argüía que el matrimonio civil era necesario a causa de las diferencias confesionales (*La Razón de México*, 22 de diciembre de 1864). La ley respectiva, en su artículo 24, volvía obligatorio el matrimonio tanto civil como religioso cuando los dos contrayentes fuesen católicos (*La Religión y la Sociedad*, 30 de diciembre de 1865). Pero también precisaba que, de acuerdo con el artículo 36, los cónyuges primero deberían comprometerse frente a la autoridad civil y posteriormente ante el ministro religioso. El orden involucraba una prelación. Además, el artículo 43 no contemplaba el divorcio entre

contrayentes católicos, pero lo facilitaba en caso que los cónyuges fuesen de otras confesiones. De nuevo, la diversidad de cultos volvía indispensable un punto común en la convivencia comunitaria y, particularmente, en el tópico familiar. Aunque sin la larga exposición de la *Epístola* de Ocampo, la ley imperial volvía al matrimonio civil en un espacio simbólico de confluencia social entre hombres y mujeres de distintos cultos. Acorde con la política de compromisos de Maximiliano, la legislación volvía ineludible el casamiento religioso, en el caso de católicos, aunque después de efectuado el enlace civil. Al mismo tiempo, permitía la unión con validez oficial de no católicos y contemplaba la disolución de este vínculo. Por un lado, quizá pretendía congraciarse con la jerarquía católica al mantener y volver inexcusable desde la perspectiva civil el matrimonio religioso; por el otro, facilitaba la creación de familias no católicas derivadas de la variedad religiosa dentro de un estado confesional.

Maximiliano de Habsburgo no estaba solo al ratificar el matrimonio civil. Tuvo cierto apoyo de la prensa tanto mexicana como francesa. Según *La Religión y la Sociedad*, un diario de Aguascalientes decía que el matrimonio civil no contrariaba la moral, ni la había afectado en las naciones donde ya se había establecido (*La Religión y la Sociedad*, 18 de noviembre de 1865). El diario *L'Estaffete* certificaba que no habría libertinaje mientras el país atendiera más a la moral que a un culto religioso porque “la fuerza del matrimonio no viene del cristianismo, sino de la naturaleza, el convencimiento mutuo, el amor paternal, la dignidad de la alianza” (*L'Estaffete*, 4 de enero de 1865). Es decir, la unión conyugal se asentaba más en valores que en creencias, menos en dogmas que en prácticas.

La participación gubernativa en asuntos éticos abarcaba no sólo la vinculación marital sino también el registro civil. La ley al respecto sacudió las reservas de las opiniones católicas. Para 1866, se conocía la *Exposición* del Obispo de Oaxaca, José María Covarrubias, dirigida al emperador Maximiliano y contraria al registro civil, por suponerlo violatorio de la moral (*La Religión y la Sociedad*, 30 de junio de 1866). Otra respuesta provino, otra vez, del obispo de León, José María Diez de Sollano, quien con mesura y brevedad, rechazó la ley. No obstante la prudencia retórica, el prelado no abandonaba sus posiciones sobre la relevancia del clero católico en la dirección ética y espiritual del pueblo. En su *Séptima Carta Pastoral*, contra el protestantismo, conceptuaba a los prelados como “caudillos” de una porción del “rebaño de Nuestro Señor Jesucristo” (Diez de Sollano, *Séptima carta pastoral*, 1866, p. 26). La censura ponderada no implicaba la renuncia del sacerdote a su labor de vigía conductual.

La legislación imperial de índole reformista acarreaba el descontento del episcopado, pero también envolvía el significativo aumento de una mediación ética en la vida comunitaria por parte de la burocracia imperial. La *Ley de Justicia del Imperio* de 1865 establecía que los jueces municipales, de labor primordialmente conciliadora, serían nombrados por los prefectos políticos. Entre las cualidades necesarias para lograr la designación, los candidatos deberían tener al menos 28 años, ser vecinos del municipio, saber leer y escribir y “ser de buena vida y costumbres”. No aparecía el requisito de profesar el culto católico. Los encargados de dirimir conflictos pequeños, en buena medida de índole ética y alcance social como insultos o querellas en lugares apartados, serían ejemplos de moralidad

(López González, 2014, p. 122). En la misma tónica, la *Ley de Abogados*, también de 1865, determinó que para cultivar la profesión se necesitaban no sólo estudios teóricos, sino también haber acreditado, a partir del testimonio de siete personas, valores como la “honradez, fidelidad, buena fama, vida y costumbres” (López González, 2014, p. 343). No es desdeñable ni la relevancia de los jueces conciliadores ni los requisitos para el ejercicio del derecho, ya que de acuerdo con Georgina López la sociedad mexicana era altamente “litigosa” (López González, 2014, p. 102). En el caso de los jueces municipales, su conducta sería calificada por el prefecto político; y en el de los abogados, por un conjunto de civiles, presumiblemente también de buena fama y óptimas costumbres. La moralidad se va volviendo una atribución civil, sin necesariamente cuestionar, al menos en público, su origen religioso. Ciudadanos de distinto nivel, consejeros de estado, miembros de la Junta de Inmigración, prefectos políticos o vecinos comunes, participarían en distintos grados de la calificación conductual de otras personas, sin la menor referencia al juicio de algún eclesiástico.⁶⁴

En la misma tónica, las órdenes dadas por Maximiliano a los funcionarios públicos, matizaban la presencia de la ética católica en el gobierno efectivo del país.⁶⁵ En una carta que consigna las facultades de los prefectos políticos, el emperador no enumeraba la moral como límite de la libertad de prensa (*Carta*, 1863, p. 5). Esto no involucraba una actitud de pleno respeto a la actividad de la imprenta, ya que el mismo documento modulaba bastante su ejercicio y pedía alcanzar un equilibrio

⁶⁴ La política educativa de Maximiliano favoreció, de acuerdo con Staples, la buena conducta de los profesores, en un horizonte de mejoras y novedades (Staples, 2010, p. 119). De tal manera, el segundo imperio formaba parte de la tendencia relativa a convertir al profesor en un modelo de moralidad.

⁶⁵ Para un acercamiento a las atribuciones y prerrogativas de los funcionarios imperiales, puede verse el artículo de Zulema Trejo sobre la estructura administrativa del segundo imperio (Trejo, 2008).

entre la libertad y la exageración. Significa que los intereses católicos no aparecen resguardados de los “excesos” de la pluma, en situación contraria a la reivindicada por la jerarquía católica.⁶⁶ En un documento que enumeraba las obligaciones de los prefectos políticos, Maximiliano los instaba a castigar severamente los “ataques directos” contra “nuestras creencias” y contra las “buenas costumbres” (*Carta*, 1863, p. 63). Nótese que en la misiva el soberano no hace mención del catolicismo ni de su virtud y sólo emplea términos generales, cuya interpretación quedaba en manos de los prefectos. Cabe decir que entre los deberes de dichos oficiales se encontraba el proporcionar “seguridad moral” a la población (*Carta*, 1863, p. 64). La tutela sobre la sociedad era una prerrogativa civil.

En primera instancia habría por lo menos una tensión entre no contemplar los ataques al catolicismo como una restricción del ejercicio de la libertad de prensa y, al mismo tiempo, exigir a los prefectos vigilar los ataques “directos” a “nuestras creencias” y a las “buenas costumbres”. No obstante, si se toma en cuenta la opinión poco favorable de Maximiliano sobre el clero, resulta un poco más comprensible que la libertad de imprenta no castigase las frecuentes críticas a la conducta y el ministerio de los sacerdotes. En contraste, el monarca instruía a los funcionarios para que se erigieran en referentes éticos. Por un lado, el emperador no obstaculizaba las constantes invectivas contra los presbíteros y, por el otro, exigía a las autoridades impedir la vulneración de las “buenas costumbres”. Así, las *Instrucciones* no salvaguardan a los párrocos de las críticas y sí convertían a los empleados públicos en autoridades en el campo de la moral, ya sin el adjetivo

⁶⁶ La actitud de no colocar la moralidad católica como restricción a la libertad de imprenta recuerda la situación vivida en 1843 con motivo de la redacción de las Bases Orgánicas.

de católica, dado además que algunos funcionarios eran protestantes. Esta situación esbozaba, dentro de su brevedad temporal, algunas políticas del segundo imperio: moralidad oficialmente católica, pero bajo la vigilancia y con el ajuste de la autoridad civil.⁶⁷

Maximiliano de Habsburgo fue consistente en sus formulaciones. Una misiva sobre el mejoramiento de las cárceles, demandaba a los burócratas estar muy atentos a que el capellán “moralizase” a los reclusos (Maximiliano, 1867, p. 74). En otra carta, del 10 de abril de 1865, el soberano ordenó fundar un establecimiento de caridad bajo la dirección de las hijas de San Vicente de Paul, quienes deberían “por medio de una adecuada enseñanza, inculcar en las familias ideas de sana moral” que permitieran generar ciudadanos útiles y honrados, buenos hijos y virtuosos padres (Maximiliano, 1867, p. 85). No se advierte en la segunda monarquía alguna pretensión de generar una virtud civil. En cambio, sí es recurrente la petición para que los capellanes y las monjas moralizaran a presos y personas en general, ya sea a través de la supervisión de los funcionarios o mediante una “adecuada enseñanza”. En las órdenes dadas al ministro de Instrucción Pública y Cultos, Manuel Siliceo, Maximiliano requería que la educación religiosa a impartir en las escuelas primarias y secundarias debería ser dada por los pastores “según los libros aceptados por el gobierno”, por lo que

⁶⁷ Una revisión detallada del ramo de Justicia Imperio en el Archivo General de la Nación arrojaría luz sobre algunos enfoques específicos de los funcionarios públicos en temas como los juicios verbales, los conciliadores y los testamentarios, así como los procedimientos por conflictos conyugales y de imprenta. Es decir, se podrían abordar distintos aspectos con implicaciones de moralidad religiosa y de tensión entre valores compartidos por una sociedad católica. Particularmente útil sería la revisión de series documentales relativas a los indultos, en los que se valoraba la moralidad de un reo para proceder a su puesta en libertad y, además, se cuenta con un contraste por escrito entre la acusación judicial y la conducta final del convicto. Evidentemente, este criterio sería aplicable en muy buena medida a todo el periodo estudiado, a reserva de contar con los pertinentes materiales de archivo.

igualmente solicitaba al funcionario su especial diligencia para la formación de buenos materiales (Maximiliano, 1867, p. 112-113). La educación en la virtud partiría del catolicismo y sería impartida por clérigos, pero bajo la supervisión estatal tanto de la labor de los religiosos como de la idoneidad de los textos. Llama la atención, igualmente, que la *Ley de Instrucción Pública* del 27 de diciembre de 1865 instituyera que en la primaria se impartiría la materia de “principios de religión” y en la secundaria la de “filosofía moral” (*La Religión y la Sociedad*, 27 de enero de 1866). En la educación básica el contenido se circunscribía directamente a los rudimentos de la fe; y en la subsiguiente se abordaba la temática ética pero desde un punto de vista filosófico, al parecer sin excesivas referencias teológicas. El catolicismo como religión oficial sería, seguramente, enseñado a los infantes. Pero una reflexión ética sería ofrecida a los jóvenes que ya habían cursado el primer nivel instruccional. Asimismo, la legislación suprimía la presencia de capellanes y sacristanes en los colegios públicos. Tampoco habría misas diarias de carácter imperativo. Los alumnos católicos deberían oír misa los jueves, domingos y días festivos oficiales, así como confesarse tres veces al año (Villalpando, 2014, p. 207). La religión como rito parecía ceder su importancia a la reflexión como práctica. Desaparecían las figuras religiosas externas y se difuminaban las funciones eclesiásticas de la vida escolar. Las celebraciones litúrgicas serían obligatorias sólo para los católicos únicamente dos días a la semana y, de forma excepcional, los días decretados como festivos por la autoridad civil. La confesión sería muy espaciada y, se puede deducir, con sacerdotes no residentes en el espacio escolar. La educación seguía siendo oficialmente católica, pero abría una ventana a la meditación sin necesariamente

suprimir la memorización de la doctrina. Habría una relación directa entre profesor y estudiante sin la intermediación cotidiana, tanto pedagógica como teológica, de un religioso. La moral prevaleciente es la católica, pero la instrucción pública parece aspirar a algún nivel de autonomía respecto de la tutela del sacerdocio.

Al tiempo que clausuraba definitivamente la Universidad, Maximiliano pedía al ministro de Instrucción Pública poner mucha atención en el cultivo de una ciencia, alegaba, muy poco conocida en México: la filosofía. Su educación facilitaría el ejercicio de la inteligencia, enseñaría al hombre a conocerse a sí mismo y le ayudaría a “reconocer el orden moral de la sociedad como una consecuencia emanada del estudio de sí mismo” (Maximiliano, 1867 p. III). La memorización de un catecismo perdía relevancia en favor del autoconocimiento personal sin vigilancia externa. Tal enfoque colocaba a la ética no como una derivación del dogma, sino como una consecuencia del reconocimiento de axiomas inmanentes en todos los seres humanos. El clero dejaba de tener una participación institucional significativa en la explicación del origen y en la administración de la virtud. El hombre frente a sí, en un ejercicio de autognosis, reconoce verdades y acepta valores implícitos en su naturaleza íntima. La moral se descubre personalmente y ya no se aprende colectivamente dentro del cuerpo de la iglesia o en la intimidad de la familia. Si el catolicismo ya no tiene el monopolio de la moralidad colectiva, resultaba comprensible que Maximiliano afirmase que la religión es “cosa de la conciencia de cada uno” y mientras menos el estado se mezclara en cuestiones religiosas, mejor para la religión (Maximiliano, 1867, p. 111). Se está muy lejos de las argumentaciones del obispo Clemente de Jesús

Munguía favorables a la colaboración entre la autonomía política del estado y la preeminencia moral del episcopado. La ética es inherente al hombre y, presumiblemente, universal; a su vez, la fe es propia de cada súbdito. Por este camino, se daban discretos pasos, quizá más verbales que fácticos, hacia una moralidad cada vez más distante de la autoridad eclesiástica. Asimismo, a través del control del clero se podría orientar la virtud religiosa hacia los fines propios de la autoridad imperial.

El interés por una educación pública de acentos ilustrados era compartido por algunos notables de la época. Francisco Pimentel en sus *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México*, dedicada al emperador, incluía una serie de posibles enmiendas para mejorar la situación del país. El texto discurría que la postración de los indios se explicaba porque habían carecido “de una religión ilustrada, y en consecuencia de moral”. Según el hacendado, todos debían poner de su parte para generar una solución pertinente a dicho problema. Los sacerdotes podrían tener una mejor preparación y los indígenas debían olvidarse de sus costumbres, ya que la virtud prehispánica era, en opinión de Pimentel, sumamente imperfecta. Por su parte, al gobierno incumbiría sustentar económicamente al clero. El párroco, con su manutención asegurada y una sólida instrucción, estaría en condiciones de facilitar a los indígenas el aprendizaje de la fe católica “pero libre de excesos y preocupaciones” (Pimentel, 1864, p. 220-226). Las similitudes entre las posturas de Francisco Pimentel y las políticas del segundo imperio no parecen incidentales y perfilan un ambiente compartido de visiones. Un sacerdocio controlado e incluso disminuido

por el gobierno y la enseñanza de un catolicismo “útil” eran algunas de estas convergencias, que se mostrarían con mayor nitidez en el texto sobre *Economía Política* publicado por Pimentel en 1866.⁶⁸

El estado imperial pretendía ejercer antiguas funciones del monarca hispano en relación a pases y patronato, al igual que una vigilancia sobre el clero y una modulación de la virtud. Seguramente la afirmación de monseñor Francisco Meglia, nuncio papal, en el sentido que Maximiliano quería convertirse en jefe de la iglesia católica en México resulta exagerada (Ramos, 1997, p. 221). No obstante, sí deja ver la injerencia estatal en la vida de la corporación y, de forma indirecta, su participación en la cuestión moral. En términos oficiales, el imperio no contradice que la virtud emane del dogma, aunque privadamente el emperador opine lo contrario, pero al tutelar al clero obtiene una posibilidad de modulación de los mensajes transmitidos por los religiosos.

La prioridad del estado no es ya tanto la protección de un culto como la promoción de la moral. La prelación entre ambos términos ha cambiado sustantivamente. Ya no se trataba de salvaguardar la religión dominante mediante leyes “sabias y justas”, como diría la constitución de 1824, ni de obligar a los mexicanos a ser católicos, como consagraban las Siete Leyes de 1835-1837. Ahora, el gobierno nacional tendría la misión primaria de la difusión ética, sobre todo en un contexto

⁶⁸ Pocos dudaban de la importante educación en la virtud. Las *Observaciones al proyecto de reglamento de la Junta Protectora de las Clases Menesterosas* escrito por Tomás Morán y Cribelli, contenidas en la *Representación de los Labradores del Departamento de Tlaxcala*, solicitaban al gobierno imperial el establecimiento en todos los distritos de una escuela para jornaleros donde se enseñasen “rudimentos de religión” (Morán y Cribelli, 1863, p. 14). Porque el pueblo, sumergido en el abandono y la molicie, sólo había acumulado vicio y miseria (*La Cuchara*, 6 de noviembre de 1864). Se trata, en cierto modo, de otra reforma, en el sentido etimológico del término: formar de nuevo. La supresión de la república no implicaba el abandono de la preocupación axiológica.

de tolerancia religiosa. Cabe añadir que dado que el segundo imperio había proclamado al catolicismo como culto oficial, muy posiblemente el referente básico fuera la confesión estatal, pero con los matices impuestos por la autoridad pública.

Medidas como el decreto sobre la tolerancia religiosa, la validación del matrimonio civil, así como las políticas monárquicas sobre la instrucción pública por parte de un imperio confesional y un emperador católico, causaron zozobra no sólo en la opinión pública sino también en algunos funcionarios. Agustín Rivera anotaba el 30 de junio de 1865 en sus *Anales*, que el prefecto de Michoacán había presentado su renuncia, en la cual lamentaba que el soberano “no tiene ideas fijas; no hay armonía en sus disposiciones”. En el mismo sentido, un folleto se quejaba que con el imperio la religión no había recuperado su bienestar (Aguilar de Bustamante, 1865). El trono había generado en un primer momento quizá más expectativas que esperanzas; después, se percibía un escepticismo disgustado; al final, la desilusión era patente.

Una breve esperanza conservadora renació a partir del cambio ministerial ocurrido a mediados de 1866. Ya sin el ejército francés en el país, con las armas imperiales en retirada hacia el centro de la nación y las arcas en quiebra definitiva, Maximiliano dio un giro manifiesto: destituyó al gabinete anterior, con relevantes figuras moderadas, y nombró un consejo claramente conservador presidido por Teodosio Lares.⁶⁹ El cambio debería conducir, para algunos, a una consecuencia evidente en el ámbito espiritual: cerrar las puertas al protestantismo, excluir de

⁶⁹ Para un perfil desde la óptica jurídica de Teodosio Lares, véase: Mario Melgar Adalid, “Teodosio Lares, encargado del despacho”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, v. VII, 1995, p. 103-124.

forma absoluta a las “sectas heréticas”, conservar la unidad religiosa y proteger el catolicismo (*La Religión y la Sociedad*, 11 de agosto de 1866). En otros términos, se aguardaba de nueva cuenta una restauración religiosa. El contexto internacional también se endurecía notoriamente. Para ese mismo año de 1866 ya se hablaba en México sobre la posible declaración de infabilidad papal en asuntos de dogma, culto y moral (Espinoza, 1866, p. 9), que sería finalmente sancionada por el Concilio Vaticano I en 1870. Si el *Syllabus* de 1864 había condenado cualquier tipo de ética independiente de la institución eclesiástica, ahora en 1866 ya se prefiguraba al Vicario de Cristo como maestro incuestionable en materia de moral. No obstante, la ilusión restauradora duró muy poco tiempo. Había terminado el discurso conciliador de Maximiliano; pero también había concluido el tiempo político del segundo imperio. Para finales de 1866, los ejércitos conservadores, que habían ocupado el lugar de las divisiones francesas, experimentaban constantes retrocesos.

Tal vez una explicitación del compromiso monárquico entre oficialidad católica y tolerancia de cultos, ética religiosa y pluralidad de creencias se intuye en la figura de Prisciliano María Díaz González, catedrático de derecho canónico en el Instituto literario de Toluca⁷⁰. Diputado constituyente en 1857 y simpatizante de la reforma, partidario del segundo imperio y representante popular en la república restaurada, es un caso no sólo de sobrevivencia política a partir de la habilidad

⁷⁰ Prisciliano María Díaz González nació en Calimaya, Estado de México en 1826. Estudió en el Seminario Conciliar de México donde concluyó la carrera de leyes en 1848. Fue diputado en el congreso constituyente de 1856-1857. Llegó a ser secretario general de gobierno en su estado natal, y durante el segundo imperio fue prefecto municipal de Toluca. En la república restaurada fue diputado federal, partidario de Juárez y a su muerte opositor a Lerdo de Tejada. Información contenida en https://www.ecured.cu/Prisciliano_Mar%C3%ADa_D%C3%ADaz_Gonz%C3%A1lez. Página consultada el 25 de septiembre de 2019-

personal o del acomodamiento ideológico, sino de la permanencia de un conjunto de postulados conciliatorios entre catolicismo y liberalismo. En su *Discurso patriótico* del 27 de septiembre de 1864 dado en Toluca, sintetizaba su intento de avenencia. Díaz González se presentaba como “liberal hasta el catolicismo y en el catolicismo”. No obstante, aclaraba que si debía definirse de forma excluyente entre liberal y católico, se consideraba únicamente como creyente (Romo, 2010, t. 2, p. 191-192). Decía que su explicación de la historia de México se originaba en la ley moral de Dios. Después de un breve recorrido temporal por el siglo XIX, testificaba que la sociedad requería de una base ética. Asimismo, ratificaba que la virtud era el corolario del dogma y que la moral para ser ineludible necesitaba ser divina. (Romo, 2010, t. 2, p. 195).

Hasta este punto, su posición no era muy distinta del argumentario católico. No obstante, el mexiquense reivindicaba el movimiento reformista. Refutaba la tolerancia por ser contraria a la moral (católica), pero la aceptaría de ser necesaria para estimular la inmigración (extranjera). Asimismo, aprobaba que un gobernante devoto estableciera la tolerancia, siempre que el gobierno fuera “el guardián de la moral pública” (Romo, 2010, t. 2, p. 196). Se mostraba partidario de una confesión oficial, base de la virtud y elemento indefectible para el cumplimiento de la ley (Romo, 2010, t. 2, p. 196-197). Pedía un concordato que asegurara una iglesia libre, pero apoyada por el gobierno y manteniendo los axiomas religiosos. Explicaba que los liberales habían buscado una “reforma sin moral” y él reivindicaba una reforma a partir de la moral (Romo, 2010, t.2, p. 199). En opinión de Díaz González, y en cierta consonancia con la posición episcopal, la reforma

debería haber tenido una frontera bien delimitada: el mantenimiento del carácter oficial de la ética católica. En suma, ambicionaba una libertad en el catolicismo, que conquistara el progreso moral, civil y político, asegurando los referentes devotos como la ley suprema de las sociedades (Romo, 2010, t. 2, p 200-201). Por último, confiaba en que el emperador lograría cumplir este esbozo de programa. Maximiliano, quien difícilmente habría leído su *Discurso*, pretendió un concordato, propuso la manutención del sacerdote, estableció una religión de estado y dictó una tolerancia religiosa en el marco de la moralidad católica oficial. Las posturas manifestadas por el emperador Habsburgo no eran muy diferentes de las visiones proferidas por la oratoria nacional.

Díaz González delineaba un esquema de reforma política que no se salía del límite definido por el episcopado: la moralidad. Prefiguraba en cierto modo el sentido de las acciones imperiales sobre la iglesia y la virtud. Expresaba una posibilidad de conciliación entre los intereses estatales y los dogmas religiosos. Buscaba el cambio, aceptaba el progreso e impulsaba la educación, pero sin cruzar la barrera de la virtud concebida como de origen religioso, verdad eterna y monopolio episcopal. A su vez, en su opinión, el obispado podía aceptar e incluso promover modificaciones políticas y sociales, siempre que no se pusieran en cuestión su misión trascendente y los valores salvíficos aplicables a todo el país. No obstante, en la postura de Díaz González también había puntos delicados para la iglesia, como la manutención del clero y, por tanto, un cierto nivel de injerencia en el ejercicio del culto. Pero en su totalidad, el discurso parecía un esbozo que acomodaba el cambio político con el mantenimiento de la moral católica. Tal vez

dichas proyecciones, que aseguraban segmentos relevantes tanto de los anhelos reformistas como de los dogmas eclesiásticos, permitieron a Díaz González navegar políticamente, como pocos, a lo largo de las dos décadas ubicadas entre el triunfo de Ayutla en 1855 y la elevación a rango constitucional de la legislación reformista en 1874, a la cual se opuso proclamándose como un legislador liberal.

No muy lejos de la intención de Díaz González, Maximiliano de Habsburgo buscaba la unión de los partidos y la unificación de las distintas versiones del pasado para construir una historia común. Para fundar un panteón cívico integrador, mandó pintar retratos de héroes nacionales como Allende, Hidalgo, Morelos, Aldama, Guerrero e Iturbide. Mientras Allende, Matamoros y Guerrero ejemplificaban las virtudes bélicas, Hidalgo, Morelos e Iturbide aludían a los logros legislativos (Ramírez, 2003, p. 189-209.). El soberano pretendía una tradición nacional de la virtud, a la cual incorporarse como el reconciliador no sólo de los partidos sino también de las distintas versiones de la historia patria, que encontraban en los valores su natural punto de confluencia. Maximiliano inauguró el 30 de septiembre de 1865 la primera estatua de José María Morelos, acto en el cual subrayó las dos eminentes cualidades que formaban la virtud ciudadana: el patriotismo y el convencimiento (Maximiliano, 1867, p. 139). También, reinstauró la Orden de Guadalupe para premiar a las personas distinguidas por sus obras y atributos. La moral, nacida de los héroes, se proyectaba en la figura del emperador y se reproducía en los hombres distinguidos de la orden guadalupana.

Ante la promoción de las virtudes a partir de la celebración de los héroes, hubo otras visiones menos personalistas y quizá más estructurales. En enero de 1866,

un diario dudaba de la construcción de ferrocarriles o la instalación de telégrafos, parte de los grandes proyectos de la época, si no se trabajaba en “el adelanto moral de las personas”. Los atributos de los próceres y las pretensiones de las elites resultarían infructuosos porque el pueblo estaba corrompido por la guerra y desdeñaba el trabajo (*El Mexicano*, 7 de enero de 1866).⁷¹ Precisamente, la virtud del trabajo productivo y la formación de una clase media serían, desde esta perspectiva, más útiles que las lecciones de los héroes. La visión reformista expresada en la década anterior en torno a la relevancia de la clase media en la mutación moral de la nación aparecía, con mesura y nitidez, en el segundo imperio mexicano.

Durante el crepúsculo imperial, cuando Maximiliano entregó el gabinete al partido conservador dirigido por Teodosio Lares, un libro enunciaba un liberalismo puro, quizá más puro que el de la mayoría de los liberales juaristas, pero con un particular gravamen axiológico. Francisco Pimentel publicó un volumen sobre *Economía política* en 1866. El simpatizante del imperio elogiaba mucho al gobierno que gobierna menos y condenaba los intentos de multiplicar las atribuciones de la administración pública, subordinando todo a su dirección y nulificando al individuo. Después que la constitución de 1857 proclamara las garantías individuales y que las leyes de reforma ampliaran el radio de acción de la autoridad civil, Pimentel argüía que la libertad económica era más importante que la libertad civil. La misión del legislador, alegaba, no era *conducir* (subrayado

⁷¹ Este periódico consideraba que la ociosidad era “en sí misma ociosa y repugnante” y pedía como parte de las soluciones de fondo del país la generación de una clase media activa y honrada (*El Mexicano*, 7 de enero de 1866).

original) a los hombres, sino asegurar sus derechos y preservarlos del mal. (Pimentel, 1866, p. 6). De nuevo, la ética seguía apareciendo en la concepción de la economía política.

El libro de Pimentel, ya estudiado por Erika Pani, presenta un liberalismo cuasi nato, seguramente imbuido de lecturas europeas sobre economía política. Objetaba la tutela del gobierno sobre la persona y defendía un gobierno mínimo muy propio del *laissez faire*. Pero al mismo tiempo otorgaba al estado una función ética, extraña para el liberalismo más doctrinario: apartar a los hombres del “mal”. La preocupación de Pimentel no se limitaba a la tutela del estado sobre la conciencia del individuo a partir de un concepto eminentemente teológico y nada económico como el de la maldad humana, sino que abarcaba una defensa de la economía política. El notable hacendado refutaba que dicha ciencia fuera contraria a la virtud, como se había discutido en Europa, porque se fundamentaba en principios naturales como la “libertad legítima” y el respeto a la propiedad (Pimentel, 1866, p. 11). Aunque íntimamente devoto, el autor perfilaba una economía política fundamentada en valores “naturales” coincidentes con el catolicismo, pero no discursivamente legitimados por la iglesia. Su liberalismo económicamente prístino coexistía con una función eminentemente ética del estado. Es decir, la libertad individual alcanzaba todo el campo del comercio, el campo y la industria, lo que favorecería el éxito individual y la prosperidad pública. Pero Pimentel fijaba un límite exacto al ejercicio de la autonomía: el hombre necesitaba una autoridad pública, el estado y no necesariamente la iglesia, que lo alejara de la malignidad. No era una función gubernativa dirigir al hombre hacia el

bien, pero sí apartarlo del mal. Una vez más aparece otorgada a la jurisdicción civil una función ética, en este caso negativa, respecto a la persona. Los axiomas referidos por Pimentel parecen tener cierta autonomía a partir de su nacimiento en la naturaleza, sin referencias a legitimaciones teológicas o interpretaciones doctrinales. Así como el discurso de Díaz González tenía cierto paralelismo con la praxis imperial, el libro de Francisco Pimentel mostraba alguna consonancia con la política sobre moralidad seguida por Maximiliano. En los dos casos, sin renegar de la virtud religiosa, hay algún desplazamiento en el discurso hacia valores no contrapuestos pero sí relativamente autónomos respecto a la ética sancionada por la jerarquía. Al mismo tiempo, tanto Francisco Pimentel como la política imperial subrayaban la misión ética del estado, no en contraposición pero sí con alguna distancia respecto de la jerarquía.

5.- Los balances de la virtud: 1866-1867.

El fracaso de la virtud republicana había sido una justificación para el nacimiento del orden imperial. El soberano era la personificación, por destino y dinastía, de los principios necesarios para el buen gobernante. Esta visión perduró hasta el final del régimen. El emperador mismo había esbozado la construcción de una tradición cívica nacional. Pero el crepúsculo monárquico propició que el príncipe Habsburgo fuera visto, desde Nuevo León, en clave inversa, como la “encarnación y personificación de los vicios que deben desarraigarse en el país (Galindo, 1867, p. 4). El emperador ya no era un dechado de bondad, sino el maestro de la malevolencia. Ahora, el monarca recién fusilado era el perfecto ideal del vicio, y el

reinstalado presidente Juárez se volvía el arquetipo ciudadano de la virtud. (Galindo, 1867, p. 5).⁷²

Quizás en un eco tardío de la tradición de antiguo régimen que encarnaba las virtudes en el rey, quien las proyectaba hacia los estamentos en forma de justicia, Maximiliano se volvió hacia 1863 en un modelo de moral, aunque en 1867 mudó en un ejemplo de impudicia. Por ambos caminos, el segundo imperio entroncaba con la tradición de vincular la virtud a una persona específica. Después del triunfo liberal en la guerra de reforma, Benito Juárez ya había sido reverenciado como un prototipo de conducta republicana, con demostrables efectos victoriosos. Con la instauración de la segunda monarquía, el soberano fue un arquetipo de integridad personal y política integradora. Tanto la vía liberal como el experimento monárquico convirtieron a sus dirigentes, para la década de 1860, en la culminación de la virtud. Evidentemente, muy pronto Maximiliano fue calificado de aberración política y monstruosidad histórica. Pero muchos de sus planteos morales no estaban muy alejados de los discursos políticos de algunos mexicanos.

El pasado más distante también era narrado a través de la personificación moral. Un *Discurso cívico* pronunciado en el puerto de Veracruz en 1867, conceptuaba que el régimen santanista había sumado, a los vicios del gobierno colonial, “la desmoralización más completa de todas las clases, destruyó el respeto a la ley, prostituyó todos los sentimientos”, sembrando en el pueblo una desconfianza

⁷² Incluso, las cartas de diplomáticos y escritores que pedían el indulto del emperador Maximiliano, apelaban a los atributos del presidente Juárez, es decir, a los valores republicanos por antonomasia: virtud pero también magnanimidad (Sweeney, 2019).

instintiva hacia las autoridades (Suárez, 1867, p. 5). De esta forma, se cerraba el círculo de los gobernantes éticamente ignominiosos, que incluía tanto a Maximiliano como a Santa Anna, pero también a conservadores y moderados de décadas anteriores. En contraste, se abría el tiempo del presidente íntegro y honesto, liberal y reformista, patriota e invencible. Así, la tendencia a simbolizar el bien en una sola persona, tan buscada a lo largo del siglo XIX, cristalizaría en Benito Juárez. El proyecto imperial se insertaba con nitidez en el discurso moralizante mexicano.⁷³

Erika Pani comenta, en relación a la fundación de dos compañías de seguros, juzgadas por un diario de la época como “altamente morales”, que este hecho cuadraba bien con el proyecto imperial para que “fuera la ética cristiana la que rigiera la economía y el orden social” (Pani, 2001, p. 275). De acuerdo a las fuentes revisadas, en efecto, se comprueba la relevancia de la virtud religiosa durante la gestión imperial. No obstante, hay indicios que apuntan hacia una bifurcación. Por un lado, el emperador manifestó fehacientemente, en el aspecto personal, una notable distancia entre la moral como emanación indudable del dogma católico y la ética como asunto filosófico y personal. Por el otro, en el campo de las instrucciones políticas y las peticiones ministeriales, hay una tendencia a tutelar el mensaje de religiosos y sacerdotes, así como a modularlo a partir del establecimiento de materias a cursar y la elaboración de libros a estudiar en los establecimientos públicos. Se trata de una intervención indirecta sobre la moral pública de raigambre católica, en línea con la política de intervención del

⁷³ Al respecto véase: María del Carmen Vázquez Mantecón, “Las reliquias y sus héroes”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, n. 30, julio-diciembre de 2005. 47-110.

gobierno monárquico en algunos aspectos de la institución eclesiástica, como el nombramiento de obispos, la difusión de bulas o el ejercicio del patronato. Hasta donde se ha podido indagar, las reflexiones personales del emperador no llegaron a incidir directamente en el gobierno, ya que no se cuestionó públicamente que la virtud católica fuera el encuadre valorativo oficial. Pero muy probablemente sí condicionaron algunas medidas, como las relacionadas con la educación pública o las instrucciones personales dirigidas a funcionarios civiles. En el caso de la segunda monarquía, la tolerancia de cultos no puso necesariamente en riesgo el influjo político y social de la visión religiosa. Serían los no católicos, pero que compartían un sustrato ético común a partir del juicio gubernamental sobre sus “buenas costumbres”, quienes deberían sujetar su conducta a la ley civil. Habría hombres con distintas escalas valorativas provenientes de diferentes cultos, pero en el marco restringido de una tolerancia que no ataca los preceptos dominantes. Quizá de esta manera se intentaban conjurar los temores conocidos sobre la tolerancia de cultos como una amenaza para la conducta de las poblaciones. El segundo imperio, dentro de su brevedad, vislumbró un nuevo camino en el devenir decimonónico: la prevalencia, aunque matizada, de la ética cristiana en un panorama de pluralidad gracias al reconocimiento del catolicismo como confesión estatal. Es decir, no se trataba de un punto intermedio sino de un encaje entre reformismo y conservadurismo. De uno tomaba la diversidad religiosa y la aspiración a una virtud de acentos ilustrados; del otro, la aplicación de la fe católica dentro de un estado con religión oficial. El imperio no gestionaría una moralidad desacoplada de la existente, pero sí la modularía a través de la vigilancia sobre los eclesiásticos en las instituciones y mediante la aprobación de

los libros en los colegios. Aceptaba la diversidad de creencias, pero dentro del marco común de los principios cristianos, sustento cardinal de las “buenas costumbres”. Ciertamente, el experimento monárquico se incrustaba dentro de las preocupaciones centrales de la nación decimonónica. Asimismo, había intentado construir una respuesta novedosa a algunas disyuntivas, como las referentes a la convivencia dentro de la pluralidad y a la articulación entre moral católica y gobierno civil.

6.- Reflexión final

Doce años después del inicio de la reforma, la república aun no restaurada ejecutaba al emperador prisionero. El trono había retomado inquietudes políticas recurrentes y había imaginado algunas soluciones morales. Nacido de una intervención extranjera y suspirante de una integración nacional, desde el principio la virtud se constituyó no sólo en parte de la legitimidad de la corona, sino en un reto para la nueva administración. La opinión pública y el discurso episcopal mostraron afanosas esperanzas en torno a una reunificación de jurisdicciones y a una restauración oficial de la ética católica. Como había ocurrido durante el periodo inicial de la reforma (1855-1856), el gobierno fue mucho más templado que sus promotores. Exploró una vía que conjuntaba elementos liberales y conservadores del horizonte mexicano como un signo de medida dentro de una búsqueda de la unidad. Reconocida en términos oficiales, la fe católica era la matriz de la moral pública. Sin embargo, estaba sujeta a relevantes matizaciones a raíz tanto de la legislación como de los mandatos del emperador. De las virtudes legitimadoras del trono a los desalientos de los organizadores de la monarquía,

sobrevinieron algunos meses de reafirmaciones reformistas y matizaciones morales, decepciones devotas y tentativas éticas. La vía imperial hacia la virtud no tuvo mayor recorrido histórico. No obstante, tanto los sondeos como las tensiones de una conciliación se prolongarían durante los años por venir. La avenencia entre liberalismo y catolicismo, expresado en la pretendida concordia entre la pluralidad de cultos religiosos y la oficialidad de los valores cristianos, así como la preeminencia de la visión católica pero bajo la vigilancia gubernamental, desaparecía del horizonte mexicano. No obstante, la restauración de la república no implicaba el cierre del debate ético y tampoco significaba la sanación de la herida moral. Era el inicio de una nueva tensión, dentro del liberalismo triunfante, en torno al perenne problema de la nación y la virtud.

V.- La república restaurada y la moralidad independiente. 1867-1874.

Ajustes católicos y tensiones oficiales.

1.- Introducción

Dos guerras habían concluido: la conflagración civil de la reforma (1858-1861) y la lucha contra el segundo imperio (1863-1867). Se restauró la república y se consolidó el liberalismo. El país estaba exhausto pero era independiente y la sociedad parecía dividida pero se encontraba dispuesta a la paz. El gobierno de Benito Juárez y posteriormente el de Sebastián Lerdo de Tejada dirigirían una labor quizá no menos ardua que la guerra: la reconstrucción nacional, comenzando con la rearticulación de la administración pública. Había muchas esperanzas y pocos recursos. No obstante, quizá por primera vez en el siglo XIX, un gobierno tendría la legitimidad emanada por la victoria en dos guerras (1858-1861 y 1863-1867) y la legalidad nacida de un triunfo en las urnas. Celebradas las elecciones presidenciales en el segundo semestre de 1867, iniciaba un nuevo periodo de gobierno y continuaba un viejo ejercicio del poder. La regularidad política abría un periodo marcado tanto por la continuidad de las exhortaciones morales en el ejercicio de los valores como por la novedad contenida en los primeros intentos de propagación oficial de la ética independiente mediante la instrucción pública. Se tanteaban nuevos fundamentos para la virtud y se definían los delitos contra el orden social. De igual manera, seguían presentes las alegaciones católicas sobre el origen religioso de la moral y el fin trascendente del hombre, aunque con un nuevo énfasis: el contenido ético y sus implicaciones sociales primaban sobre las cuestiones doctrinales y las interpretaciones

teológicas. En los últimos años de este periodo (1873-1874) la legalidad republicana proporciona la legitimidad definitiva a las leyes de reforma mediante su incorporación al código político.

Se trata, en suma, de unos años que no llegan a una década (1867-1874) en que las posiciones liberales se reafirman y las posturas eclesiásticas se adaptan; pero también una época donde son visibles las tensiones y ambigüedades en los primeros intentos gubernativos de definir y divulgar una moral laica.⁷⁴ Así, en el primer apartado se analiza el discurso liberal de las virtudes a través del seguimiento de algunas oraciones cívicas. En el segundo, se estudia la búsqueda de nuevos fundamentos para los valores en cuestiones tan disímolas como la ciencia, el trabajo, las religiones cristianas no católicas, las creencias evangélicas y las doctrinas ortodoxas e incluso, de manera marginal, en las prácticas espiritistas. En el tercero se abordan las amplias expectativas sobre la instrucción y algunas tensiones contenidas en los textos escolares. En el cuarto, las ambivalencias del grupo liberal en la elaboración del primer Código Penal federal. En el quinto, las disquisiciones religiosas y las prevalencias discursivas en el argumentario católico. Y, por último, en el quinto se analiza la consagración legal de la reforma así como las aproximaciones parlamentarias a la temática de la ética civil.

⁷⁴ Cuando se mencionan ambigüedades no se las considera como defectos o inconsistencias, incongruencias o contradicciones, sino como características propias del proceso de construcción y aplicación de la moralidad civil, ya sea en el campo de la instrucción pública o en el ámbito de la administración de justicia. No se trata de una secularización incompleta o de una falsa laicidad, sino de particularidades propias de un proceso discontinuo, nada teleológico y sumamente contextualizado en las preocupaciones de la época. La eliminación discursiva de Dios no significa la desaparición fáctica de los miedos y los anhelos, las preocupaciones o las esperanzas del momento histórico.

2.- Virtudes liberales y maestros cívicos.

El estallido de la guerra de tres años (1858-1861) disminuyó la intensidad de los discursos en torno a los valores. Las energías, concentradas en el conflicto, dejaban poco espacio para las disputas sobre las virtudes. A partir de 1867 la temática retoma fuerza, expresada en artículos periodísticos pero sobre todo en las oraciones cívicas celebratorias del 16 de septiembre. Se dotaba a la victoria sobre la intervención francesa de una connotación axiológica. El *Diario Oficial* del país comentaba que había concluido una “gran revolución moral que ha operado en el espíritu público de la nación”. (*La Unión Federal. Diario Oficial*, 10 de junio de 1867). Es decir, la restauración de la república y la consolidación de la reforma no sólo facilitaban la construcción de una virtud secular, sino que eran en sí mismos hechos morales. Pareciera que hay un elemento pedagógico: estudiar el pasado inmediato es aprender también lecciones de ética ciudadana.

En el mismo año de 1867, desde el puerto de Veracruz, Ricardo B. Suárez en un *Discurso Cívico* puntualizaba los alcances y las limitaciones de la moralidad independiente. Llamaba a construir la fraternidad que no existía “porque no sabemos sacrificar siempre el pequeño interés de nuestras mezquinas pasiones en bien” de la mayoría. El triunfo liberal se festinaba con ecos republicanos, comprensibles después de dos guerras: “Ningún ciudadano tiene razón, motivo ni derecho para desatender el cuidado de la cosa pública: la defensa de la patria y de la libertad no es cuestión de conveniencia que pueda desecharse; es ley de la naturaleza, ley de la razón y de la justicia no abandonarla” (Suárez, 1867, p. 17-18). La conservación del país estaba por encima del ejercicio de los derechos. El

egoísmo aparece como mezquindad. Se reclamaba la entrega absoluta del ciudadano al interés público. No obstante, la virtud civil tenía fronteras muy precisas. El orador veracruzano las delimitaba al manifestarse en contra de “la igualdad que degrada”. La moral pública no equivalía a subvertir el orden existente. Había que procurar la igualdad “que aspira a la nivelación de los individuos por medio de la honradez, del trabajo y del saber” (Suárez, 1867, p. 17). La ética a difundir por medio de la educación era sumamente exigente en cuanto a virtudes, pero no aspiraba a grandes transformaciones.

Los oradores tanto de la ciudad de México como del interior del país exhortaban al ejercicio de la ciudadanía como forma de contribución a la república, que aunque ya restaurada necesitaba aún ser reconstruida. Especialmente, el patriotismo brotaba como la suma de la práctica de la ciudadanía y su carácter ético. En San Luis Potosí, Benigno Arriaga puntualizaba el 16 de septiembre de 1869 que la igualdad, el orden, la moralidad, el respeto a la ley, el amor al trabajo y la libertad de conciencia, entre otros axiomas, se resumían en una sola: el amor a la patria (Cañedo, 2010, p. 158-171), que era para Vicente Riva Palacio la “más santa de las virtudes cívicas” (*El Radical*, 3 de noviembre de 1873). Los valores deberían ser ejercidos por los ciudadanos pero también practicados por los gobernantes, quienes deberían caracterizarse, además del patriotismo, por la abnegación, el trabajo, el estudio y la “dedicación a la patria” (*El Radical*, 27 de enero de 1874). Al patriotismo se agregaba un valor ya presente en décadas anteriores, pero que a causa de una incipiente industrialización regional y una evidente organización

obrero se vuelve aún más relevante: el trabajo, único título de nobleza en una república (Cañedo, 2010, p. 244).

El amor al país y el gusto por la laboriosidad hacían factible esperar un futuro prominente. El optimismo encontraba su justificación en la práctica de los principios por parte de los mexicanos pundonorosos. Se acreditaba que en la nación existían: “multitud de buenos ciudadanos, patriotas verdaderos, hombres honrados y serios que se ocupan de buena fe de la política del país, que aprovechan las pasadas horas de la noche en leer algún periódico, cuya suscripción pagan, no sin algún sacrificio y que los domingos, ya en la tienda, ya en la botica, ya en el cementerio después de la misa, discuten sobre los asuntos públicos, con tanto interés como franqueza” (*El Radical*, 4 de noviembre de 1873). Este panorama cívico cuasi perfecto de ciudadanos ideales pero existentes, era posible gracias a la moral “que tiene el bello privilegio de reunir bajo su sombra a todos los buenos ciudadanos por más que entre ellos abran un abismo las diferencias de opiniones políticas, filosóficas o religiosas” (*El Radical*, 3 de noviembre de 1873). La virtud, sin alusión a alguna creencia, se vuelve un elemento unificador más allá de las legítimas diferencias no sólo permitidas sino salvaguardadas por las leyes. El catolicismo ya no es, como describiera Alamán décadas antes, el único factor en común de todos los mexicanos diseminados por el territorio nacional. El optimismo parece trascender, incluso, las naturales fronteras de la ineludible mortalidad. Para Vicente Riva Palacio, “al morir el hombre los vicios que velaban la pureza de su espíritu se desvanecen ante los ojos de los que sobreviven, y sólo sus virtudes se quedan fijas en la memoria

como recuerdo y como ejemplo” (*El Correo del Comercio*, 2 de noviembre de 1872). Ya no es un creyente venerable, sino un hombre cívico lo que perdura de un mexicano cualquiera.

El cinco de mayo de 1870 se instaló en la ciudad de México la *Sociedad de Libre Pensadores*. El influjo masónico iba más allá del nombre. Ignacio Manuel Altamirano sostendría en la sesión inicial que una tarea de la agrupación era “sustituir las groseras prácticas del catolicismo por la *moral pura*” (subrayado original) (*El Libre Pensador*, 5 de mayo de 1870). En esa misma jornada, un todavía lozano Justo Sierra proclamaba la “religión del derecho”. Así como la moral civil desplazaba a la católica ahora, en palabras del futuro ministro de Instrucción Pública, la norma legal sustituía a la creencia religiosa como eje articulador de la conducta humana.

En la misma sesión, el joven liberal Francisco Bulnes delimitaba los alcances de la ética universal: “las máximas de la moral general, se han reunido con las de la moral cristiana, y forman un cuerpo de doctrina que los católicos atribuyen a Jesús. Para mí, el cristianismo no ha inventado nada, y sólo le concedo el mérito de la difusión” (*El Libre Pensador*, 5 de mayo de 1870). En contraste, para Bulnes, una virtud emanada de una iglesia o privilegiada por un gobierno, conducía al despotismo. Como enunciaría Nicolás Pizarro en un *Catecismo* de 1868: Jesús no era un Dios, apenas era un maestro y era ante todo una energía moral (*El Libre Pensador*, 5 de mayo de 1870).

En la *Sociedad* se reiteraban estas posturas, pero también se daba un paso más hacia dejar completamente de lado tanto el concepto de divinidad como a la

jerarquía eclesiástica: “La moral debe ser la suprema ley y la primera cualidad del hombre, pero no constituir por sí misma un sistema religioso. En la moral vemos la norma de la conducta del hombre, pero no la manifestación del poder de la divinidad; la moral puede muy bien fundarse en la convivencia” (*El Libre Pensador*, 5 de mayo de 1870). Como es sabido, resulta complicado evaluar el influjo de la masonería en muchos procesos históricos, debido tanto a los conocidos problemas documentales como a las polémicas ideológicas, no obstante algunos trabajos reciente como los de María Eugenia Vázquez Semadeni. Sin embargo, por medio de algunas fuentes como las citadas, es factible vislumbrar el mensaje de algunos masones en torno a la moralidad pública. Dada la estabilidad de la doctrina librepensadora, queda por confirmar hasta qué punto posicionamientos semejantes pueden descubrirse en lustros e incluso décadas anteriores.

La ética se vuelve una convención mundana que norma las relaciones sociales. En una reconfiguración de las categorías, se precisaba que la ciencia era la religión del hombre teniendo a la moral por ley (*El Libre Pensador*, 5 de mayo de 1870). Por su parte, Riva Palacio instituía que la democracia era inseparable de la ilustración, de la “dignidad varonil” y de la ciencia (*El Constitucional*, 16 de junio de 1874). Como enunciaba Gabino Barreda en la polémica con Nicolás Pizarro que se estudia en el apartado siguiente, la virtud ya no sólo es independiente sino completamente ajena a dioses e intermediarios, jerarcas e instituciones. La moral emanaba de la ciencia, que era el nuevo referente último. Esta metamorfosis, parte de un proceso de secularización, es visible en otros aspectos. El lema oficial del gobierno federal, que había sido “Dios y libertad”, era sustituido por el de

“Independencia y libertad”. La deidad desaparece en beneficio de la autonomía de la nación.

El imperativo de la virtud por encima de la religión, aunque con un acento de sacralidad, seguía condicionando el discurso cívico. En la ciudad de Guanajuato Manuel Real del Castillo pronunciaba un discurso el 16 de septiembre de 1870, en el que pedía acatar las “sabias disposiciones” y los “principios sublimes” del código “sacrosanto” de la constitución de 1857 (Cañedo, 2010, p. 234). Por su parte, en la ciudad de México, el diario de inspiración católica pero adaptado al entorno liberal llamado *México y Europa* exhortaba a practicar las “virtudes cívicas” y a votar con tacto y mesura, prudencia y circunspección. (*México y Europa*, 1 de enero de 1871). La exigencia era general pero con énfasis en la juventud. Los valores de los nuevos mexicanos deberían ser el “incienso en los altares de la patria” (Cañedo, 2010, p. 134)

La moralidad estaba presente en los programas políticos de la época, así como en los atributos del gobernante. Riva Palacio pedía a los gobernantes el “ciego respeto a la ley” que debería ser una “virtud práctica” (*El Radical*, 21 de febrero de 1874). Incluso, con una redundancia que tal vez aspiraba al énfasis, *El Imparcial* recalca que el presidente Lerdo era el indicado para lograr la regeneración del país, dadas las “grandes virtudes cívicas que lo engrandecen” (sic) (*El Imparcial*, 2 de septiembre de 1872).

En el mismo tenor, aunque con un tono liberal definido más como respeto a los derechos de la persona que como imperativo de construcción del país, desde San Luis Potosí Fortunato Nava exigía que el gobierno respetara las libertades de los

mexicanos, que los magistrados no los oprimieran, que los demás ciudadanos no los inquietaran, que su paz no fuera turbada, que tuvieran plena seguridad y que su propiedad fuese resguardada (Cañedo, 2010, p. 157). Desaparecen los ecos republicanos de la guerra contra el segundo imperio y se perfilan con claridad las exigencias de un gobierno garante de los derechos. La nación, identificada con la república, parece firme. En consecuencia, es hora de exigir un estado protector de las libertades individuales.

Dentro del liberalismo doctrinario destacaba el tono optimista de Francisco Zarco, quien en 1868 proclamaba que la Iglesia había sido derrotada en el campo moral. (Zarco, 1996, p. 661.) No obstante, también reconocía, refiriéndose a los duelos, que la sociedad seguía teniendo prejuicios no sólo religiosos, sino también morales, científicos y culturales. (Zarco, 1996; p. 677) Con motivo de la realización de las elecciones presidenciales de 1871 donde Juárez fue reelecto derrotando tanto a Sebastián Lerdo de Tejada como a Porfirio Díaz, *El Siglo XIX* lamentaba que la moral pública estuviera corrompida. (*El Siglo XIX*, 14 de julio de 1871) Dicho medio añadía que esta situación no era exclusiva de la sociedad, sino que estaba en el centro mismo del gobierno. (*El Siglo XIX*, 3 de agosto de 1871).⁷⁵

Dentro de las transformaciones de la cultura política de la época, sobresale la visión de Riva Palacio sobre los partidos y sus integrantes. Después de ser satanizados en las primeras décadas de vida independiente⁷⁶ y de ser juzgados una calamidad para la nación, hacia 1874 Riva Palacio se preguntaba, después de

⁷⁵ Para este diario, algunas de las consecuencias más deseadas de la reforma eran la tolerancia religiosa, la inmigración extranjera, hechos que en su opinión eran muy débiles en el país. (*El Siglo XIX*, 30 de septiembre de 1871)

⁷⁶ Véase la obra de Alicia Salmerón y Alfredo Ávila sobre los partidos políticos en el siglo XIX.

criticar algunos usos electorales de la época: “¿algo de esto pasaría si los partidos estuvieran organizados bajo un programa y no a la sombra de un hombre que al día siguiente de su triunfo les vuelve la espalda?” (*El Radical*, 2 de mayo de 1874). En lo que parece un tránsito entre una democracia notabiliar de antiguo régimen y una democracia partidista, el escritor aduce que si bien los ciudadanos eligen al candidato “más apto, más honrado, más inteligente”, no bastan las virtudes y son necesarios los programas, para que el elector elija a aquel en quien “siente encarnado su programa político y administrativo” (*El Radical*, 20 de noviembre de 1873). Los valores son deseables, pero las ideas son imprescindibles. La normalización de los partidos sería posible, es de subrayar, gracias a la transformación ética operada en la nación. Cabe añadir que Riva Palacio describía a los miembros del partido radical como “hombres de fe, de principios y de conciencia, no acomodaticios y adoradores del interés particular” (*El Radical*, 26 de noviembre de 1873). Los mexicanos cívicos volvían factibles organizaciones estables con programas definidos.

Dentro de este proceso de transformaciones intelectuales, seguía persistiendo cierto optimismo. En el pueblo de Dolores Hidalgo, Guanajuato, Andrés Tovar⁷⁷ ponderaba, un 16 de septiembre de 1870, que la libertad ya no era la obediencia a la ley de Dios, como sostenían los criterios teológicos de medios como *La Cruz* en la década de 1850, sino el sometimiento a la razón (Cañedo, 2010, p. 245). La moral desplaza a la fe, y la razón a la divinidad. Las visiones positivas ulteriores a 1867 desembocan, por un instante, en un nuevo destino providencial para la

⁷⁷ Andrés Tovar fue un jurista y político guanajuatense, autor del Código Penal de dicho estado que entró en vigor en 1871, conocido como Código Tovariano.

nación.⁷⁸ En este mismo texto se prevé que México sería uno de los principales países del mundo y destacaría en el derecho, el trabajo y la ilustración entre “todos los pueblos de la tierra” (Cañedo, 2010, p. 246). Se trata, evidentemente, de una rejuvenecida esperanza nacional, pero cuyos sustentos dejan de ser religiosos para volverse únicamente morales. Es, en cierta forma, el providencialismo de la razón.

El optimismo cívico, que partía de una certidumbre ética, alternaba con diagnósticos menos alentadores. El escepticismo matizaba muchos sueños. Algunos periódicos argüían que aunque hubiera en el país una constitución liberal, que estuvieran en vigor las leyes de reforma, que se hubiese ganado la guerra de tres años (1858-1861) y se hubiera obtenido la victoria sobre la intervención francesa (1863-1867), nada había realmente cambiado entre 1857 y 1868. (*Traite D'Union*, 26 de abril de 1868.) Sin duda el triunfo sobre el imperio fortaleció el republicanismo liberal, pero no significó un cambio profundo en las prácticas políticas de las elites y los pueblos. Seguía abundando a lo largo del territorio la corrupción y la impudicia (*Traite d'Union*, 26 de abril de 1868). Para 1873 Juan Nepomuceno Adorno daba a conocer un *Resumen ordenado* de sus discursos. En dicha obra revalidaba la fortaleza de la nación, pero al mismo tiempo advertía que “la fuerza moral no es el todo” (Adorno, 1873, p. 9). Con un lenguaje menos pretensioso y totalmente prosaico, la publicación satírica *La Orquesta* se quejaba: “México huele *feo* (subrayado original) física y moralmente” (*La Orquesta*, 26 de febrero de 1873). Por su parte, Riva Palacio, cuyos escritos oscilaban entre la

⁷⁸ Véase al respecto el estudio de Brian Connaughton: *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853). La iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*. México: CONACULTA, 1992.

confianza en el porvenir y la desconfianza hacia el presente, sostenía que las leyes resultaban frágiles “sin la decisión y la energía de un pueblo para hacer cumplir su código fundamental” ((*El Radical*, 11 de diciembre de 1873). De igual manera, advertía que “la falta de moral pública y política es terrible” (*El Radical*, 16 de enero de 1874). Del mismo modo, anotaba que aunque un gobierno quisiera mejorar el país y la administración pública, “empresa terrible”, necesitaría del apoyo de todos los ciudadanos (*El Correo Ilustrado*, 20 de septiembre de 1872).

Riva Palacio apuntaba constantemente al mayor problema del país: la centralización. Registraba que el gobierno federativo sólo lo era de nombre y que la soberanía de los estados era ficticia. Se quejaba que las entidades habían quedado a merced del centro, y el centro a merced del ejecutivo (*El Radical*, 4 de noviembre de 1873). Su diagnóstico era compartido por otros medios. Para *El Atalaya*, los estados “han quedado sometidos a los poderes federales” (*El Atalaya*, 5 de junio de 1871). Ante esta situación, para 1873, Riva Palacio se burlaba de los intentos de optimizar el gobierno por parte del presidente Lerdo de Tejada (*El Radical*, 17 de noviembre de 1873). La visión de Riva Palacio no se limitaba al dictamen del presente, sino que comprendía la explicación del pasado. Precisaba que: “Todos los gobiernos han caído, no por faltas políticas, sino por falta de moralidad, porque el pueblo comprendía que lo engañaban y lo burlaban” (Riva Palacio, v. XI, 2002, p. 412). La decadencia incluía a los gobiernos, pero empezaba por las elecciones. Aseveraba que “si el candidato no tenía las virtudes que falsamente se le atribuyeron, el pueblo se sentía engañado” (*El Radical*, 6 de marzo de 1874).

Riva Palacio siguió tejiendo el mismo punto a lo largo de los años, con comentarios como el siguiente: “La falta de moralidad es lo que ha hecho vacilar y caer a los gobiernos, es lo que ha producido las rebeliones y las revoluciones, es la que causa ese constante y continuo malestar, esa paralización en los negocios esa falta absoluta de fe en el porvenir” (*El Correo del Comercio*, 11 de septiembre de 1872). En consecuencia, no se cansaba de soñar con el gobierno de los hombres honrados y ver imperante “la verdad, la rectitud, la probidad” (*El Correo del Comercio*, 15 de agosto de 1872). Incluso, personalizaba algunas situaciones. En 1868 reconvenía a Francisco Zarco por haber salido del país durante la intervención francesa. Si bien esa decisión era respetable, no había constituido un ejemplo de “virtud cívica” (*La Orquesta*, 2 de diciembre de 1868).

Las dudas sobre la situación del país quedaron acalladas, al menos por un tiempo, por la muerte de Benito Juárez. Si bien desde la restauración de la república fue objeto de elogios, su muerte significó su rito de paso hacia la heroicidad e implicó su identificación con el país. Entre sus prosélitos, Juárez era para 1871 un paradigma de virtud y un símbolo de los parámetros de una secular escala de principios: “laborioso, dedicado al estudio, amante del deber, excelente esposo, tierno padre y vigilante, amigo servicial y decidido” (*Los Presidentes*, 1966, p. 752). En los medios impresos se multiplicaron los encomios. Las apologías y las lisonjas, los reconocimientos y los cumplidos fueron más que abundantes: “Sabio, modesto, desinteresado, grande en la prosperidad, más grande en la desgracia, inimitable por su prudencia y heroico por su valor” (*Honras fúnebres*, 1872, p. 13). Era, en consecuencia, el “ciudadano inmaculado” (*Honras fúnebres*, 1872, p. 19)

el “hombre de indomable actividad” (*Honras fúnebres*, 1872, p. 24), “inexorable contra el crimen” y “solícito tras la virtud” (*Honras fúnebres*, 1872, p.27).

De hecho, la sacralización de Benito Juárez comenzó con el lamento por la muerte de Margarita Maza el 2 de enero de 1871. Un volumen editado por el propio gobierno federal compiló los artículos publicados por la prensa en su memoria. La recién fallecida fue juzgada “el modelo de la madre de familia”. Se reconocía “la amabilidad de su carácter, la sencillez de sus costumbres y su caridad inagotable” (*La señora doña Margarita Maza de Juárez*, 1871, p. 10). Ejemplo a seguir, nunca se había mezclado en política y siempre se había consagrado a la vida doméstica (*La señora doña Margarita Maza de Juárez*, 1871, p. 10). Modesta y afable, “celosa de dejar una buena educación y una sana moral a sus hijos”, era el “tipo de la sencillez democrática”. Paradigma para las madres y ejemplo para las hijas, había sido un “tesoro de virtudes domésticas” (*La señora doña Margarita Maza de Juárez*, 1871, p. 12,13). Según Guillermo Prieto, era “la tierna, la virtuosa, la consorte modelo, la santa madre de familia” (*La señora doña Margarita Maza de Juárez*, 1871, p. 34). La moral independiente no se limitaba a una ética cívica. Englobaba también una serie de axiomas exclusivamente femeninos de carácter privado, complemento más que continuación de los valores a la vez masculinos y ciudadanos.

Abandonado por la consorte liberal por excelencia, Juárez se convertía en uno de los grandes héroes del siglo XIX y el primero en serlo inmediatamente después de la muerte. Era, por tanto, “el molde de los hombres libres”, “el libro de texto para los ciudadanos humildes” (*Honras fúnebres*, 1872, p. 45) que legaba “el ejemplo

de sus virtudes”. Incluso en verso se ponderaba “su constancia, su fe, su patriotismo” (*Honras fúnebres*, 1872, p. 47). Para Alfredo Chavero, Benito Juárez había sido el ser soñado por el filósofo Platón: el hombre formado sobre el modelo de la virtud (Chavero, 1872, p. XXVIII). Es decir, el ciudadano que prefería atender los intereses públicos sobre los intereses privados (Chavero, 1872, p. XVIII). El alcance retórico a la cultura clásica para explicar la excepcionalidad juarista alternaba con referencias menos universales pero quizá más contrastantes. Para el diario *La Razón del Pueblo. Periódico Oficial del Estado de Yucatán*, era evidente que Juárez había sido educado por la iglesia y era ante todo un “liberal católico” (*La Razón del Pueblo. Periódico Oficial del Estado de Yucatán*, 21 de junio de 1872). Aun en la muerte, algunos medios gubernamentales seguían recordando la cultura cristiana del presidente secularizador.

El optimismo ulterior al fusilamiento de Maximiliano parecía tener su clímax, paradójicamente, en torno al funeral de Juárez. Héroe súbito, así como la iglesia católica puede considerar a algún religioso como santo inmediatamente después de su desaparición física, había consolidado la independencia y restaurado la república, de acuerdo con el naciente relato liberal. Cabe preguntarse si Benito Juárez no se convirtió de manera prácticamente inmediata en el modelo por excelencia de la virtud cívica. Aún es estimado por muchos como el mayor prócer nacional. Desde su muerte, el recuento de elogios y homenajes ha sido permanente. De igual forma, no es fortuita la vinculación en la actualidad como ícono mayor del gobierno en ejercicio y su pregonado ejemplo de austeridad y

patriotismo. La heroicidad se vincula a la virtud.⁷⁹ Juárez se vuelve la culminación del discurso moral del siglo XIX. No obstante, esa argumentación está vertebrada no sólo por el acento reformista, sino también por un lenguaje religioso e incluso providencial. El oaxaqueño resultaba ser la encarnación del sueño cívico de la grandilocuencia decimonónica. El ciudadano perfecto terminaba de forjarse en la figura del presidente muerto para la vida y nacido para la eternidad.

Es un héroe, pero no un guerrero; es un indígena, pero ante todo un ciudadano. Ha sido el ejemplo a seguir, al menos en el discurso, por algunos presidentes y aún es el arquetipo de una virtud ajena a la religión, centrada en el mejoramiento del país y atenta de la separación entre el estado nacional y la iglesia católica. La historiografía revisionista ha matizado bastante su presunta ejemplaridad, perfilándolo como un hombre necesariamente hábil y ocasionalmente flexible, amante del poder y diestro en el oscuro arte de las negociaciones políticas. Sin embargo, sigue siendo a nivel popular el arquetipo del buen mexicano y del gobernante vertical e íntegro, laico y liberal. Es útil interrogarse si la larga historia de peroratas en busca de los valores, así como la perenne construcción de hombres ejemplares no culmina, discursivamente dentro de la historiografía oficial, en esta figura de santo civil y ejemplo escolar. En cierto sentido, los constantes discursos sobre la virtud del siglo XIX se funden, casi literalmente, en el bronce del héroe, en el maestro de las “virtudes republicanas”.

⁷⁹ El proceso de sacralización de los héroes significó también el rebautizo de espacios político – geográficos. Por ejemplo, en el estado de Tlaxcala para 1868 los apelativos tradicionales de los municipios iban acompañados del nombre de un héroe nacional. Sus nombres era: Calpulalpan Ocampo, Tlaxco Morelos, Tlaxcala Hidalgo, Huamantla Juárez y Zacatelco Zaragoza. Es de llamar la atención el caso el caso de Huamantla, que llevaba el nombre del presidente en ejercicio.

3.- La polémica entre Nicolás Pizarro y Gabino Barreda o la búsqueda de nuevos fundamentos para la moralidad.

A raíz de la restauración de la república, no sólo se pronunciaron discursos, sino que también se publicaron obras cuyo objetivo era difundir los referentes considerados indispensables en la juventud educada bajo la sombra reformista. Esta actividad editorial se inserta dentro de la corriente de los catecismos cívicos, que es visible por lo menos desde la década de 1820 y 1830. No obstante, contenían una novedad intrínseca: la aplicación de la reforma y, en consecuencia, la divulgación de una moralidad a veces distante, en ocasiones ajena y no siempre divorciada de la fe católica. La victoria liberal no significaba el fin de las ambigüedades en torno a la fundamentación de los valores; tampoco, el principio de un discurso homogéneo respecto a la ética, incluso dentro de los medios periodísticos y los espacios políticos de índole gubernamental.

En 1868 se edita el *Catecismo de moral* de Nicolás Pizarro. La obra desató una polémica con la figura ascendente de Gabino Barreda, quien ya había abordado la temática al menos desde 1863. Entre el viejo escritor liberal y el nuevo teórico positivista se desplegó un debate corto en duración pero significativo en alcance. Charles A. Hale ha estudiado desde la perspectiva del devenir liberal dicha confrontación en su obra *La transformación del liberalismo en México*. No obstante, el centro de la discusión era, en buena medida, el fundamento de la virtud que se debería enseñar a los estudiantes en las escuelas públicas.

Nicolás Pizarro publica su *Catecismo de moral* con fecha del 1 de enero de 1868. Su objetivo era ofrecer un compendio de conocimientos morales (Pizarro, 1868, p.

2). Explicaba que si bien la reforma prohibía la enseñanza religiosa en las aulas, el conocimiento de la *Moral* (subrayado y con mayúscula en el original) era imprescindible no sólo para los jóvenes, sino para todos los mexicanos. Se trataba, específicamente, de una ética superior a las doctrinas y que fuera la base del cumplimiento de los deberes (Pizarro, 1868, p. 2). Repleto de imágenes poéticas e incluso de arrebatos místicos, apelaba a la providencia y convocaba a la armonía como elementos constitutivos del universo.

Pizarro comenzaba su explicación de la moral con un apartado sobre Dios, concebido como la suprema inteligencia creadora (Pizarro, 1868, p. 9). A través de un prolijo y en ocasiones anárquico recorrido por la historia de la humanidad, el devenir de las religiones, la explicación de las virtudes y la censura de las faltas, una idea es constante: el origen y fundamento de la moral no se encuentra en las religiones en general, tampoco en la católica en lo particular, y ni siquiera en un Cristo encarnado en la tierra para la salvación del hombre. Se halla en una deidad que está en todas partes y en la figura de un Jesús sabio pero no divino, más maestro que profeta y menos profeta que amigo. En suma, la virtud provenía de un Dios independiente de las congregaciones eclesiásticas y de un maestro antiguo y actual llamado Jesús de Nazaret. El paralelismo entre la postura de Pizarro y el discurso masónico, antes entrevisto, de Altamirano y Bulnes no deja de ser revelador.

El *Catecismo*, al igual que otras obras de la época, como la de Juan Nepomuceno Adorno, contenía una gama casi interminable de temáticas. Pero a lo largo de las múltiples bifurcaciones y las constantes digresiones, persistía tanto la intención de

vincular la ética directamente con un Dios universal, como el propósito de retraer la moral de cualquier religión, conceptuando al Jesús divino sobre todo como una figura humana. Pizarro decía que se había inspirado en la *Vida de Jesús* de Ernest Renan. Para el capitalino, las religiones y sus jerarquías no son ya intermediarias entre los hombres y los valores; pero, al mismo tiempo, mantiene un vínculo, entre abstracto y etéreo, entre virtud y divinidad. Cristo es, ante todo, un compañero orientador de los hombres y un referente en el camino por el tiempo de la vida que concluye en la eternidad de Dios.

El choque entre el catequista cívico que era Pizarro y el nuevo positivista que era Barreda comenzaría muy pronto. Frente al novelista liberal autor de *El Monedero*, se levantaba un Barreda que ya era conocido por su *Oración cívica del 16 de septiembre de 1867* y sobre todo porque acababa de ser nombrado director de la flamante Escuela Nacional Preparatoria, así como encargado de organizar su plan de estudios. Asimismo, Barreda ya había mostrado su interés por la cuestión desde 1863 por medio de un artículo publicado en *El Siglo XIX* (*El Siglo XIX*, 3 de mayo de 1863). Más que un choque de sensibilidades y menos que un encontronazo de épocas, el debate fue una ventana tanto hacia las posturas reformistas triunfantes en la guerra como hacia las pretensiones positivistas idealizadoras de la paz.

De acuerdo con la versión de Barreda, Pizarro solicitó a la Junta Directiva de Instrucción Pública, creada a partir de la Ley del 2 de diciembre de 1867, su aprobación para que el *Catecismo* fuera empleado como libro de texto en las escuelas nacionales. (*El Semanario Ilustrado*, 30 de octubre de 1868). La Junta

encargó, precisamente, a Barreda un informe al respecto. El dictamen del poblano fue rotundamente negativo y plenamente aceptado por la Junta. La polémica se desarrolló en las páginas del *Semanario Ilustrado*, dirigido por Jesús Fuentes y Muñiz⁸⁰ y en el que publicaron, entre otros, Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto y Alfredo Chavero. En un dato indicativo de las relaciones sociales y profesionales de la época, resulta que Fuentes y Muñiz, era, además de editor del *Semanario Ilustrado*, integrante de la propia Junta Directiva de Instrucción Pública y había sido el editor del *Catecismo* de Pizarro. Es decir, era juez y parte al mismo tiempo. Fuentes aceptó el informe de Barreda, no sin advertir a este que la opinión desfavorable le traería perjuicios pecuniarios, al tener que quedarse con la edición que, podría suponerse, aspiraba vender al gobierno. Fuentes confesó a Barreda que editó el *Catecismo* sin leerlo, confiado en las aseveraciones de Pizarro (*El Semanario Ilustrado*, 30 de octubre de 1868).

El Informe de Barreda criticaba con mucha fuerza el texto de Pizarro. El médico censuraba, primordialmente, la vinculación entre religión y moralidad; es decir, que la ética siguiera siendo ponderada la emanación de una divinidad, aunque fuera distante y desinstitucionalizada. Para corregir esta situación, Barreda recomendaba una virtud “verdaderamente social”, basada únicamente en valoraciones estrictamente humanas, netamente altruistas y, sobre todo, científica, alejada de toda teología (*El Semanario Ilustrado*, 23 de octubre de 1868).

⁸⁰ Jesús Fuentes y Muñiz (¿1840?-1895) nació en Toluca, se trasladó a la Ciudad de México y se graduó de ingeniero. Además De sus labores editoriales ocupó diversos cargos en el gobierno federal y en el del Estado de México. Fue ministro de Hacienda durante la presidencia de Manuel González (1884-1888).

Barreda insistía en que solamente una virtud fundada en la ciencia sería universal y homogénea, capaz de establecer reglas abstractas de conducta a partir de principios “fijos e incontrovertibles”. Añadía que sólo una moralidad con estas particulares traería al progreso social, cuyas claves eran el trabajo y la riqueza, así como la formación y acumulación de capital (*El Semanario Ilustrado*, 23 de octubre de 1868)). Igualmente, centraba su invectiva en que Pizarro legitimaba la ética a partir de un deísmo vago e inconsecuente, que era una religión entre tantas otras y, en consecuencia, entraba en contradicción con la prohibición establecida en la Ley de Instrucción Pública de 1867 de impartir en las escuelas públicas una moral vinculada con algún credo. El informe se mostraba contrario a las religiones y manifestaba un respeto desdeñoso al catolicismo, lo que recuerda sin dificultad las consideraciones positivistas respecto a la era metafísica. En suma, Barreda resumía sus críticas a Pizarro en tres puntos. Primero, que su moral no era independiente de cualquier religión; segundo, y como efecto de lo anterior, su libro era contrario a los principios de la reforma; y tercero, que la obra en su conjunto no estaba a la altura de las exigencias de la ciencia y la sociedad (*El Semanario Ilustrado*, 23 de octubre de 1868)).

Si bien el informe de Barreda se publicó hasta el 23 de octubre en *El Semanario Ilustrado*, seguramente Pizarro conoció el texto y envió unas *Observaciones respecto del informe presentado a la Junta Directiva de Instrucción Pública, sobre el Catecismo de moral, por el Dr. D. Gabino Barreda* a dicha medio, que las publicó el 16 de octubre de 1868. En este escrito Pizarro precisaba que su moral se fundaba no en una religión, pero sí en un Dios entendido como un “alma

espiritual e inmortal". Al pasar a la ofensiva, sermoneaba a quienes deseaban excluir del saber humano toda teología y metafísica, y, refiriéndose a Barreda particularmente, reprobaba a quienes basaban la moral en el *materialismo* (subrayado original). (*El Semanario Ilustrado*, 16 de octubre de 1868). Pizarro elogiaba la reforma y la independencia entre estado nacional e iglesia católica, pero denostaba a Barreda por "quitar a Dios en todo lo moral, al menos". La invectiva era más extensa: abarcaba el materialismo, la "ciencia de lo positivo" "sin Dios y sin alma humana". Si bien negaba ser deísta, Pizarro aceptaba que quería rescatar el "ideal sublime" del cristianismo sin sus falsificaciones para devolverlo, purificado, al pueblo mexicano. (*El Semanario Ilustrado*, 16 de octubre de 1868).

El 30 de octubre de 1868 el *Semanario Ilustrado* publicaba la respuesta de Barreda a las observaciones de Pizarro. Barreda reiteraba las explicaciones citadas en su informe, descartaba alguna animadversión personal contra Pizarro y enriquecía su visión de la moral, remachando en que debería ser el "tipo ideal de la perfección humana" tanto en lo temporal como en lo espiritual. La virtud, juzgaba, debería legitimarse a partir no de los instintos egoístas sino de las inclinaciones altruistas. Sustentaba que se debía hacer el bien no por la esperanza de obtener alguna retribución, sino por la conciencia de hacer lo correcto y beneficioso para los demás. Ya desde su artículo de 1863, Barreda se burlaba de los premios y los castigos como motores de la conducta. Alegaba que el bien

debía hacerse de forma desinteresada, sin espera de retribuciones en el más allá, a lo que llamaba “la avaricia de ultratumba” (*El Siglo XIX*, 3 de mayo de 1863).⁸¹

La polémica entre Pizarro y Barreda no sólo es el choque entre dos sensibilidades, una cercana al romanticismo y la otra volcada en el positivismo, sino el símbolo de una transición entre un liberalismo que aún juzgaba al cristianismo el origen de la democracia y la fuente de la moral, aunque pervertida por la iglesia, y un positivismo que pretende fundamentar los valores sólo en la ciencia, dejando de lado cualquier referencia a un cierto Dios o a alguna congregación. Pizarro confesaba que quería recuperar un cristianismo puro, acorde a la figura histórica descrita, dentro de su interpretación, por Renan en la *Vida de Jesús*. En contraste, Barreda planteaba construir una moral explicada a partir de la ciencia, ya sin críticas ni vinculaciones a algún culto. Se trataba, al menos en términos discursivos, de una ética ya plenamente independiente de cualquier doctrina trascendental. En contraste, el liberalismo de Pizarro aun vinculaba Dios y virtud, aunque desligada de cualquier jerarquía confesional. El poblano renunciaba a una relación directa entre hombre y Dios, y exigía una virtud proveniente exclusivamente del hombre a partir del criterio de utilidad y felicidad. Pizarro todavía mantiene una ética con Dios, aunque sin religión; el positivismo de Barreda enuncia una moral sin Dios ni religión, sólo basada en la ciencia y la materia.

⁸¹ A pesar del informe negativo elaborado por Barreda y remitido a la Junta, el Catecismo de Pizarro, si bien no fue aprobado para su uso en las escuelas nacionales, sí fue empleado en algunas regiones del país. De acuerdo con Erika Pani, el *Catecismo* fue seleccionado como libro de texto para las escuelas del Distrito Federal y reeditado cinco veces hasta 1887 (Pani, 2002, p. 427). También, hay noticia que al menos en una escuela de Chiapas se empleó dicha obra (Torres Aguilar, 2015, p.101).

La disputa entre Barreda y Pizarro deja ver los intentos de procurar nuevos fundamentos para la moralidad, más allá de la recurrente crítica de la iglesia y la constante reivindicación de Dios por parte del discurso liberal. El informe de Barreda implicaba separar radicalmente la virtud de cualquier religión o ser trascendente, para fundamentarla en dispositivos terrenales. Es una secularización radical de los valores, ya sin ninguna atadura con dioses, congregaciones o jerarquías. La moral es un hecho exclusivamente profano. Atrás quedaban las piruetas retóricas de los liberales, que denostaban a la institución eclesiástica de la conquista pero recuperaban al Dios cristiano de la virtud; o la defensa del lema oficial de la república, tan “querido de nuestros padres”: “Dios y libertad” (Cañedo, 2010, p. 195-208). En cierta forma, la lucha de los liberales correspondía a la época metafísica, mientras que la moral científica se vinculaba a la era positiva.

No obstante, también se ensayaron otras exploraciones para una fundamentación alternativa de la ética. Como se sabe, desde mediados del siglo XIX hubo, de acuerdo a las investigaciones de Carlos Illades, un fuerte movimiento artesanal y mutualista. La conformación de los grupos de trabajadores también tenía una vertiente claramente moral. Uno de sus medios de difusión fue *El Socialista*, que afirmaba que la clase trabajadora era la “más digna de nuestra sociedad” y “el cimiento de nuestro edificio moral” (*El Socialista*, 01 de julio de 1871). Así, nuevos actores sociales intervienen en las viejas polémicas. Los grupos obreros estaban cobrando conciencia sobre el espíritu de asociación con modulaciones éticas: “vamos descubriendo ya que es preciso unirnos para poder trabajar en la

reconstrucción moral de la clase a que pertenecemos”. Dicho periódico compartía con los liberales una visión positiva del ser humano. Así, la unión de los obreros generaba sociedades que eran a su vez gérmenes de virtudes (*El Socialista*, 16 de julio de 1871).

No obstante, existen matices al respecto. Los obreros católicos se organizaron para defender su sitio ante los avances de la industrialización⁸². Un texto de 1873 editado en la ciudad de Puebla condenaba el uso de máquinas en un país con mucha mano de obra como México, lo que produciría despidos e inconformidad (C.M.A., 1873, p. 11). Contrario al uso de los ferrocarriles, el folleto distinguía entre el trabajo en las fábricas que embrutecía al hombre y la labor sosegada que proporcionaba salud y moralidad (C.M.A., 1873, p. 11). Con ecos ludistas, no parece accesorio que el escrito proviniera, justamente, de una urbe con una numerosa población de artesanos. Vindicaba el trabajo de horizonte gremial, no el generado en las nacientes industrias.

Otros grupos subrayaban que lo que envilecía no era el trabajo sino el vicio, mientras que “la moralidad, la honradez, la virtud” habrían de elevar a la clase obrera al “pináculo de la estimación pública” (*La Abeja*, 2 de diciembre de 1874)⁸³. *La Abeja* era el órgano oficial de la Asociación de Obreros de la República y en su *Prospecto* anunciaba que su propósito era la “instrucción, el recreo y la moralidad” al tiempo que elogiaba a los “virtuosos obreros” que atendían el bienestar de sus familias. (*La Abeja*, 2 de diciembre de 1874). De forma relevante, colocaba como

⁸² Véase la *Manifestación de las clases obreras del Estado de Puebla al Soberano Congreso de la Unión...*, en *El libro de las protestas* (1875).

⁸³ *La Abeja. Revista bisemanal de conocimientos útiles, dedicada a la clase obrera e industrial*, se editaba en la Ciudad de México.

fundamento de la virtud ya no a Dios o al catolicismo sino al trabajo. No obstante, al mismo tiempo invitaba a los obreros a no caer en el ateísmo (*La Abeja*, 2 de diciembre de 1874). Parecería que si bien la fe ya no era la base de la ética, seguía siendo útil como germen de fraternidad en los círculos gremialistas.

La figura de Plotino Rhodakanaty resulta básica para entender algunas tentativas de fundamentación moral. Aunque evidentemente la riqueza de su pensamiento estuviera centrada en la significación del movimiento asociativo, sus discursos contenían reformulaciones éticas desde el trabajo, pero también a partir de la frenología y la religiosidad cristiana en su vertiente ortodoxa. El desarrollo del siglo XIX proporcionó algunos intentos por explicar, entre otros aspectos, la conducta del ser humano a partir de sus características físicas y, específicamente, craneales. En México, Rhodakanaty inició en 1874 la publicación de *El Craneoscopio. Periódico Frenológico y Científico*, donde difundió las teorías de Franz Joseph Gall.⁸⁴ Cabe añadir que en la época se juzgaba que la nueva “ciencia” proporcionaría información útil para conocer, prever y reformar las inclinaciones morales del ser humano (Urías, 2005, p.360). No muy lejos de las posiciones de Barreda, se creyó que esta “ciencia” ofrecía la posibilidad de contribuir a la formación de hombres íntegros. A partir de sus estudios sobre la fisiología del cráneo, la frenología volvía a la ética una función mental, condicionada por las características materiales del cerebro humano. Con la frenología, la fe desaparece por completo y la moral ya no sólo se aleja de Dios

⁸⁴ Franz Joseph Gall (1758-1828) nació en la actual Alemania, aunque hoy se considera a la frenología como una pseudo ciencia, fue el primer en descubrir que las funciones mentales residen en partes específicas del cerebro humano.

sino que se interna en el hombre. Su fundamento ya no es un ser exterior y eterno, sino la mente de cada individuo, sujeta a condiciones materiales propias de su raza. La virtud no sólo se seculariza sino que se interioriza: ya no está fuera del mundo en un ser omnisciente, sino dentro del hombre considerado como un ser finito. El espíritu de la ciencia invade el ámbito ético.

Además del trabajo y la frenología, Rhodakanaty intentó mejorar la condición no sólo de los obreros en particular sino de los mexicanos en general a partir de juicios religiosos. En el periódico *La Democracia*, el inmigrante griego fomentaba la acción purificadora y criticaba que la iglesia hubiera reducido la virtud a la búsqueda del oro, en alusión al proceso de la conquista de México. Censuraba que la ética católica sólo se apoyaba en el cálculo y el egoísmo (*La Democracia*, 25 de septiembre de 1872). Frente a un catolicismo que aún no se marchaba y a un protestantismo que tampoco le convencía, Rhodakanaty elogiaba a la iglesia ortodoxa griega “humilde, benefactora, tolerante”, no intrigante ni sediciosa (*La Democracia*, 25 de septiembre de 1872). Invitaba a los mexicanos a acercarse a la versión oriental del cristianismo y a adoptar su “pureza” como la base de las instituciones sociales, rechazando otras doctrinas supuestamente ilustradas pero ciertamente dañosas de la sociedad (*La Democracia*, 30 de noviembre de 1873). Rhodakanaty cuestionaba a los deístas, quienes estaban aún más errados que los católicos y que soñaban con una “religión racional, sin misterios, sin ceremonias, sin mitología y sin sacrificios” (*La Democracia*, 25 de septiembre de 1872). Tal vez era una referencia a Pizarro y su *Catecismo*, publicado cuatro años antes. Así, se

exploran cimientos laicos para la virtud y se proponen otras fuentes religiosas para la moral.

Aunque las referencias al cristianismo ortodoxo en clave axiológica pudieran parecer un tanto excéntricas, forman parte de las búsquedas de sectores críticos con el catolicismo dominante. Los protestantes radicados en la ciudad de Guadalajara entraron en polémica con Agustín de la Rosa. En sus réplicas, los evangélicos disputaban el papel de mediadores divinos de los sacerdotes romanos, así como su total monopolio de la interpretación de la Biblia, ya que su interpretación teológica implicaba una intermediación ética. Además de discutir el papel de las obras en la salvación, exaltaban la fe y las virtudes. De igual manera, cuestionaban con un lenguaje moral a los clérigos católicos con preguntas como las siguientes: “¿Hay algo en esos hombres que sea comparable con las virtudes del Salvador?” (*Réplica de los protestantes residentes*, 1873, p. 14). Los protestantes tapatíos vinculaban la moral directamente con el Evangelio y excluían a la jerarquía católica como garante de la virtud. Se trata de una ética eminentemente bíblica pero ya no católica.

Dentro del horizonte de la pluralidad religiosa, se manifestaron otras opciones éticas. El espiritismo ofrecía “la asistencia de seres superiores”, renovando al “hombre moral” y ofreciéndole “la seguridad de que no marcha aislado en la vía de las lágrimas”. (*La Luz en México*, 8 de septiembre de 1872). Por su parte, el *Credo religioso y filosófico de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana* seguía apelando a Dios como garante último de la virtud, pero sin intermediarios, y subrayando más los actos concretos de la bondad que las enunciaciones

abstractas de la doctrina. Dicho Credo aseveraba que se debería “adorar a Dios amando y practicando el bien” (*La Luz en México*, 8 de septiembre de 1872). Por último, razonaba que Dios pedía al hombre no profesar alguna religión específica, sino ser bueno y humilde. En suma, el Credo espiritista opinaba que “para adorar a Dios no hay necesidad de templos ni de sacerdotes; siendo su mejor altar el corazón del hombre virtuoso, y su mejor culto una moralidad intachable” (*La Luz en México*, 8 de septiembre de 1872). La virtud renunciaba tanto a creencias como a congregaciones y se volvía, ante todo, una cuestión práctica. Lo relevante ya no eran los actos de fe sino las buenas acciones. En cierta forma, culminaba un largo proceso: la fe quedaba reducida a ética

El influjo espiritista no parece haberse limitado a los creyentes o a sus medios de expresión. El periódico oficial del estado de Yucatán *La Razón del Pueblo*, aducía que los principios “espíritas” redundaban “sobre todo en beneficio de la moral más pura” (*La Razón del Pueblo*, 25 de marzo de 1874). Las expresiones religiosas disidentes convergían con al menos una parte del liberalismo mexicano en pensar a la religión ante todo como una virtud en acción, una fe puesta en práctica, una conducta antes que una creencia. En contraste, el positivismo escindía radicalmente al hombre de Dios al negar cualquier vínculo entre moralidad y trascendencia.

Ciencia y trabajo, deísmo y espiritismo, evangelismo protestante y ortodoxia griega, fueron parte de las tentativas por construir un nuevo fundamento para la virtud más allá de la doctrina católica. Creencias trascendentes o aspiraciones científicas, estas búsquedas en ocasiones muy distintas entre sí tenían un

elemento en común: la construcción de un nuevo cimiento para la ética. Dentro de un horizonte marcado tanto por la diversidad de cultos como por el desarrollo de los conocimientos, la moralidad entraña ya pluralidad: distintos grupos tienen sus propias escalas valorativas con sus propios fundamentos teóricos. La ética universal será el elemento común de todos los mexicanos: el referente compartido para la convivencia social.

4.- El discurso de la educación y la educación del discurso: algunas tensiones en los textos escolares.

Con la victoria de la república estaba dado el primer paso, de acuerdo con Anne Staples, para el reconocimiento de “una moral que no fuera la católica” y que correspondiera más a la visión prevaleciente en otras partes de la civilización occidental de una axiología centrada en sus beneficios sociales ajena a castigos y recompensas (Staples, 2010, p. 118). Asimismo, Brian Connaughton afirma que para 1867 los “liberales habían comprobado que podían disputar con eficacia el control sobre la grey a los clérigos” (Connaughton, 2011, p.381). De tal forma, se perfilaba en el discurso y se tanteaba en la práctica una virtud civil por parte del grupo liberal en el gobierno y consciente de su triunfos sobre el partido conservador (1858-1861) y el segundo imperio (1863-1867) gracias al apoyo social y, principalmente rural, ámbito de aparente hegemonía por parte de la jerarquía eclesiástica.

En este contexto, los liberales acometían la labor de deslindar la ética universal de la moral religiosa. Particularmente, la promulgación de la Ley de Instrucción Pública del dos de diciembre de 1867 fue el texto jurídico que estableció una

distinción entre “moral” y “moral religiosa”. Si bien legislaciones anteriores se referían a la moral sin ningún adjetivo, esta legislación sí contraponía la “moral” a la “moral religiosa”. En la misma dinámica, la ley que creaba la Escuela Nacional Preparatoria, en diciembre de 1867, incluía la materia de ética, sin referencia a credo religioso alguno. Para su fundador, Gabino Barreda, la educación del pueblo era “el medio más seguro y eficaz de moralizarlo y de establecer de una manera sólida, la libertad, y el respeto a la constitución y las leyes.” La ley de Instrucción Pública federal de 1868 excluía de los planes estatales de educación toda enseñanza religiosa; en cambio, establecía como una obligación el estudio de los derechos y deberes del ciudadano así como de la moral. Un indicio de la aceptación, al menos discursiva, de la separación ética se halla en que durante la corta discusión sobre la Ley de Instrucción Pública del 2 de diciembre de 1867 en el Congreso de la Unión, no se abordó siquiera tangencialmente esta delimitación de valores (Meneses, 1998, p. 58-62). Por último, en la “Parte resolutive del dictamen de la comisión de instrucción pública del IV Congreso de la Unión” del 12 de marzo de 1868, escrita por el propio Barreda, se precisa que uno de los objetivos de la nueva institución era lograr que los estudiantes educaran “su razón y su moral” (Meneses, 1998, p. 85) Para Edmundo O’ Gorman, esta laicización de la enseñanza experimentada a partir del triunfo reformista y del establecimiento de la república victoriosa hacía patente que ninguna religión era necesaria para una ética social (Vázquez, 1970, p. 48). No era en modo alguno una definición, pero las normas jurídicas de finales de 1867 y de 1868 diferenciaban dos marcos

axiológicos: la “moral” que debería ser difundida y la “moral religiosa” prohibida en las escuelas oficiales (Vázquez, 1970, p. 48).⁸⁵

La Ley de Instrucción Pública emitida por Benito Juárez el 2 de diciembre de 1867 sólo mantenía la educación religiosa en las escuelas de sordomudos (Vázquez, 1970, p. 48). Dicha excepción se explica porque en la época se imaginaba que los problemas físicos acarreaban defectos morales (Jullian, 2008, p. 43), lo que conducía a que los invidentes se dedicasen a la mendicidad, castigada en la época en términos muy semejantes a la vagancia. Tal vez esta excepción constituya una pista sobre los límites implícitos de la ética civil. La educación de la virtud abarcaba, como se ha visto en múltiples discursos, a prácticamente todos los mexicanos: niños y jóvenes, mujeres solteras y amas de casa, artesanos y labriegos, obreros y campesinos, médicos y soldados, pero, curiosamente, no a quienes tenían algún problema de visión o de lenguaje. El viejo prejuicio que enlazaba las dificultades físicas con problemas conductuales no sólo estaba presente, sino que era una frontera para la labor educativa de la autoridad pública respecto a la promoción de la virtud.

A pesar de estas excepciones, había plena confianza en la educación como difusora de principios. En la entrega de reconocimientos a los estudiantes “aplicados” del Distrito Federal, efectuada el 28 de diciembre de 1868, el regidor Felipe López y López, comisionado de instrucción pública del ayuntamiento capitalino, demandaba a los padres que sus hijos fueran modelos de virtud,

⁸⁵ De acuerdo con Vázquez Mantecón, después del fusilamiento de Maximiliano en Querétaro, Benito Juárez admitía que necesitaba ser reconocido como presidente por las potencias extranjeras como un gobernante interesado por la moralidad y la educación del pueblo (Vázquez Mantecón, 2013, p. 199).

inteligencia y probidad para que se convirtieran en “integérrimos” ciudadanos y puntales de una “nacionalidad dichosa” (López y López, 1869, p. 15). Ante el presidente Juárez, quien asistió al acto, el regidor reafirmaba su fe en que la enseñanza de la filosofía y el espíritu democrático conducirían a la difusión de “la luz” y la moralidad (López y López, 1869, p. 18).

El comisionado revelaba cuáles eran las bases para la construcción de la “nueva sociedad rejuvenecida”: “Dios, la Providencia, la propiedad, la familia, el gobierno, la responsabilidad humana y la moral” (López y López, 1869, p. 17). Para el funcionario capitalino el gobierno se volvía parte de la constelación ética que debería pautar la conducta ciudadana. De tal forma, la enseñanza de la virtud ya no se daría evidentemente por medio de la religión sino, como sugería López y López, a través del enriquecimiento de los programas de estudio de las primarias con clases sobre el Código Penal y las “instituciones republicanas” (López y López, 1869, p. 11) En suma, la instrucción era el nuevo “ministerio espiritual” de la nación: su “misión santa”.

Asimismo, López y López informaba de las acciones del ayuntamiento en materia educativa, efectuadas en coordinación con el gobierno de la república y el apoyo de asociaciones filantrópicas. El municipio había fundado nuevas escuelas, entregado libros, asistido a los exámenes y vigilado “incesantemente la enseñanza” (López y López, 1869, p. 18). De tal forma, la supervisión de los colegios equivalía a un examen de los axiomas transmitidos en las escuelas. La autoridad no sólo debería fomentar la educación, sino también permanecer atenta a los preceptos difundidos en el aula.

A pesar del restablecimiento de la república, el triunfo de la reforma y la Ley de Instrucción de 1867 que prohibía la enseñanza religiosa, aún se encuentran múltiples apelaciones a Dios aunque sin referencias a la fe o al catolicismo. El mismo comisionado de instrucción pública López y López aludía constantemente a Dios en su *Memoria* y reivindicaba frente al presidente Juárez el lema oficial de “Dios y libertad”, “fórmula querida de nuestros padres” (López y López, 1869, p.19). El discurso no constituía una excepcionalidad en cuanto a las alusiones a la divinidad en un acto centrado en la educación laica. El *Catecismo* de Pizarro tenía un tono semejante en aquel mismo momento posterior a 1867 con apologías de la moral y apelaciones a Cristo sin referencia a alguna religión en particular. Aún en este momento todavía de euforia por el triunfo, Dios, aunque no necesariamente Cristo, sigue estando presente por lo menos en parte del discurso liberal en materia educativa. La separación jurídica entre estado nacional e iglesia católica, así como la distinción entre moral religiosa y moral secular, no implicaban de forma automática un acto contundente de secularización de los discursos prevalecientes o de laicización de los actos oficiales.

La sistematización de las intenciones virtuosas y transformarlas en acciones educativas no resultaría fácil y dejaría traslucir las tensiones en el argumentario de la época. Asimismo, permite observar la consolidación de nuevas preocupaciones temáticas. Aunque la economía política había sido abordada en España desde fines del siglo XVIII, de acuerdo con Portillo Valdez (Portillo Valdés, 2000, p. 33-57).), sobre todo en las sociedades económicas de algunas regiones de la península ibérica, en México no parecía haber demasiado interés editorial. Si bien

el tema ya había sido abordado por algunos periodistas como Francisco Zarco, y que Francisco Pimentel, Conde de Heras, publicó en 1868 el volumen llamado *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México*, para Guillermo Prieto la aplicación de sus principios seguía siendo para 1871 un terreno virgen en México (Prieto, 1871, p. III). Prieto evaluaba que sus *Lecciones Elementales de Economía Política* eran el primer ensayo de su género en el país y un paso adelante en el sendero de la buena enseñanza. (Prieto, 1871, p. III). El antiguo constituyente anotaba que estas lecciones eran en realidad traducciones y adaptaciones de otros volúmenes, acomodadas para ser parte del curso impartido en la Escuela de Jurisprudencia.

Guillermo Prieto hace converger en la economía política el estudio tanto de la tradición religiosa como de la moral (Prieto, 1871, p. VII). Sólo a través de este análisis, aseveraba, tenían sentido las lecciones de Jesús. Juzgaba a la economía política una ciencia, aunque aún en formación. Asimismo, añadía la importancia del ahorro para el desarrollo de la economía, pero considerándolo no un simple acopio sino ante todo como un acto de moralidad. (Prieto, 1871, p. X). A través de un largo repaso a problemas teóricos y autores europeos, persiste la impronta ética y el estudio de la historia de las religiones como parte de la explicación de los hechos económicos. Dios seguía presente no sólo como tópico, sino como elucidación última del pasado y cimiento originario de la transformación del presente. Para Prieto, ya no son las doctrinas teológicas de la institución eclesiástica, ni las interpretaciones de las jerarquías episcopales el centro de los estudios, pero subsiste el elemento divino y la historia de la religión como parte de

la nueva ciencia. Cabe señalar que en la economía política persiste la lógica de apelar al Dios cristiano y omitir cualquier referencia a la institución eclesiástica, tal como venía sucediendo en el caso de la moral civil. Se trata del indicio de una lógica que abarcaba pero trascendía a la cuestión ética.

Un personaje significativo en cuanto a las implicaciones de una ética secular, impulsada desde la educación pública es José María Vigil, como se puede confirmar en los estudios de Evelia Trejo. Antiguo constituyente y escritor constante, de acuerdo con Charles A. Hale se transforma en un prototipo de ese liberal reformista que comienza a ser desdeñado a partir del ascenso del liberalismo científico. Para Vigil, la religión no era la fuente de la moral, sino al contrario: la moral era el substrato básico de la fe. Debido a que la religión no construía la virtud, era posible que el estado civil sancionara una ética propia. (*El Porvenir*, 21 de noviembre de 1874) A esto aunaba una noción utilitarista. Para el jalisciense, la mejor fe sería la que fuera más útil para un país y que mejor se acomodara a la moral. (*El Porvenir*, 21 de noviembre de 1874)⁸⁶. No es fortuito, en tal contexto, que el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada promoviera la enseñanza protestante. Se trataba no sólo de matizar la presencia comunitaria del catolicismo, sino de construir desde la diversidad religiosa una “nueva” moralidad.

La Navidad en las Montañas de Ignacio Manuel Altamirano no era un libro de texto escolar, pero tenía claras aspiraciones pedagógicas. La instrucción ética no se reducía a la instrucción formal. Se pretendía impartirla a través también de escritos literarios y, específicamente, de novelas. Altamirano razonaba para 1871 en su

⁸⁶ Esto recuerda la posición de Juan Antonio de la Fuente, quien consideraba que el protestantismo era un generador del espíritu de individualidad.

célebre obra que la moral era la base de la religión y no lo contrario. No obstante, tampoco caía en un fácil optimismo. En dicha obra escribía que la promulgación de las leyes no cambiaba por sí mismas la realidad de las personas: “La simple sanción de la libertad de cultos no basta para desterrar los abusos, para ilustrar a las masas” (Altamirano, 1966, p. 109). Los liberales victoriosos de la república restaurada descreían de los argumentarios favorables a la libertad de culto de los combativos liberales de décadas anteriores. De igual forma, Altamirano pensaba que la educación no excluía a los buenos sacerdotes que enseñaran principios cristianos, siempre que no riñeran con la autoridad civil. Es decir, el sacerdote católico tiene un papel relevante pero de carácter subordinado en la instrucción pública. Si es virtuoso, puede ser un docente. En consecuencia, resulta oportuno meditar en que incluso liberales de la república triunfante no apartaban de todo al clero de la enseñanza. Aún hay ecos de la colaboración soñada en el estado católico: el profesor de la localidad y el cura de pueblo propiciarían la virtud pública a través de una fructífera mancuerna. No obstante, el tiempo había pasado y el triunfo de la autoridad liberal había condicionado dicha ecuación: el sacerdote divulgaría con su ejemplo y palabra la rectitud, incluso aludiendo al origen trascendente de la moral, pero sujeto sin discusión a la hegemonía civil.

Aunque Altamirano no muestra mucha simpatía por el protestantismo en *La Navidad en las Montañas*, al que considera “herético”, sí plantea que esta religión siempre ha respetado las “virtudes cristianas” (Altamirano, 1966, p.99). Una vez más, se juzga implícitamente que las teologías son divergentes y separan comunidades, pero los valores son ecuménicos y unifican sociedades. Un modelo

seguido por Altamirano se encuentra en la novela titulada *El padre Gabriel* de Eugenio Sue, cuyas obras se publicaban en los folletines periodísticos de la época.⁸⁷

Publicada en 1871, *La Navidad en las Montañas* describe a un cura español perfecto y puro, que impulsaba la virtud en un olvidado rincón de la república. La novela tiene como uno de sus temas centrales justamente la moral, predicada no sólo por un eclesiástico sino además por un eclesiástico ibérico, en armónica colaboración con la autoridad civil del lugar. El pastor representa el sencillo evangelio de las buenas obras, funda una escuela gratuita y fomenta la agricultura entre los pobres. El clérigo no cobraba por permisos, servicios ni sacramentos y había desnudado de iconos y altares laterales la iglesia del lugar. (Brading, 2004, p. 154). La novela perfila al sacerdote católico soñado por los liberales desde lustros atrás: un hombre sencillo, sin grandes pretensiones pero con amplios conocimientos, en contacto directo con la gente, preocupado por su bienestar y ocupado en su educación. No expoliaba a los creyentes so pretexto de la fe y parece no querer tener mayor contacto con el dinero. Además, la descripción de Altamirano incluye modificaciones físicas en la iglesia que se pueden interpretar casi como transformaciones teológicas. Al quitar las imágenes de múltiples santos, escenas bíblicas y advocaciones marianas, así como retirar los altares laterales, parece querer centrar la atención de los fieles en los mensajes del Evangelio y en

⁸⁷ La preocupación axiológica expresada por medio de la fabulación literaria era relativamente común. Una década antes, en 1861, Nicolás Pizarro había publicado la novela llamada *El Monedero*. Por su parte, en 1870 José María Bárcena dio a conocer la obra intitulada *La Quinta Modelo*, con una temática semejante, pero vista desde una óptica contraria, mostrando los nocivos efectos morales del pensamiento liberal. Quizá sería conveniente un estudio de esta trilogía literaria compuesta por autores tan disimiles como Pizarro, Altamirano y Roa Bárcena, pero unidos por la preocupación ética en el México comprendido entre 1861 y 1871.

la figura de Jesús, ser divino pero también maestro social de axiomas útiles. Por tanto, este cura parecería no muy lejano del liberalismo, que frecuentemente reivindicaba el cristianismo primigenio carente de jerarquías y más allá tanto de abusos eclesiásticos como de interpretaciones institucionales. El tipo de pastor descrito está ya muy próximo a la figura del maestro ejemplar y es un relevante elemento pedagógico dentro de la población. La práctica de las virtudes está por encima de las doctrinas. La fe es acción y no ritual, valores más que catecismos.

Si Altamirano se centró en la figura del sacerdote, otros autores más modestos se fijaron en otro de las grandes protagonistas del siglo XIX: el soldado. Leónides Gaona, médico cirujano del ejército y teniente coronel, publicó en 1869 unos *Breves Apuntes sobre Higiene Militar*. A lo largo de dicha obra el autor insistía en la importancia no sólo de generar condiciones ordenadas para la vida castrense, sino también de propiciar el conveniente comportamiento del soldado, lo que redundaría en una mejor salud y moral. Sostenía que había que infundir buenas costumbres en el recluta para que fuera útil al país y combatir con toda energía la “ebriosidad”, que era común en la tropa. (Gaona, 1869, p. 24). Dos años antes, en 1867, Manuel Balbontin en sus *Apuntes sobre un Sistema Militar para la República*, proponía que la carrera de las armas fuera una profesión científica (Balbontin, 1867, p. 151), en consonancia con el pensamiento positivista de Gabino Barreda.

La creciente preocupación por la higiene, advertible en las sugerencias de Gaona respecto al ejército, ha sido estudiada en términos más generales para la época del porfiriato, y aparece ya por lo menos desde la década de 1870 articulada a la

temática axiológica. Tanto la retórica moral como la compulsión higienista, al menos para la década de 1870, convergieron: el pueblo ya no sólo es inmoral, inculto y desobediente, sino también sucio, insalubre y portador de enfermedades. Para Anne Staples, “el aseo de los espacios públicos tenía un cariz moralista” debido a que quienes los ensuciaban, se creía, eran los pobres, los indios y las clases populares (Staples, 2008, p. 20).

Así, afirma Staples, el lugar de las personas en la sociedad se establecía a partir no sólo de las conductas cívicas, tan presentes en el discurso decimonónico, sino también de las prácticas higiénicas, tales como los modales cotidianos, el aseo constante y el cuidado de la ropa (Staples, 2008, p. 20). La higiene se vuelve parte de la “utopía de la sociedad moralizada, estable y feliz”, pero sin hacer cambios en la estructura económica de la nación (Staples, 2008, p. 21). Como decía Manuel Díez de Bonilla en 1874: “El hombre dominado por las hábitos (sic) de la limpieza se hace al mismo tiempo más sabio, más reglado y más dispuesto a ejecutar sus propios deberes” (Staples, 2008, p. 21).⁸⁸ Se trata, de acuerdo con Georges Vigarello, de “dispositivos regeneradores” de la sociedad. El discurso purificador y la preocupación higiénica pretenden incidir en las conductas de las personas, dentro de los procesos civilizatorios descritos por Norberto Elías.⁸⁹

⁸⁸ La preocupación por la urbanidad está presente no sólo en la Ciudad de México, sino también en otras regiones del país. El Secretario General de Gobierno del estado de Chiapas informaba en su Memoria de 1870 que en algunas escuelas de la entidad se enseñaban máximas de moral y urbanidad. (Torres Aguilar, 2015, p. 100).

⁸⁹ El discurso moral aunado al ansia por la higiene, alcanzaba no sólo a las personas sino también a las disciplinas. *La Emulación. Periódico de la Sociedad Médico – Farmacéutica de Yucatán*, aconsejaba que el ejercicio de la medicina se hiciera acorde a las reglas de conducta de la moral universal (*La Emulación*, Mérida, número 10, octubre de 1873).

A partir del triunfo liberal, se editaron en diferentes partes de la república (Distrito Federal, Mérida, Orizaba y Oaxaca, entre otros sitios) volúmenes, catecismos y tratados sobre la moral, desde una perspectiva tanto civil como religiosa.⁹⁰ Un recuento no exhaustivo revela no sólo la presencia de la moral en el mundo bibliográfico, sino también la multiplicidad de obras, entre las que se encuentran selecciones de obras clásicas como de las de Homero y traducciones de obras francesas. Con el objetivo de identificar las tensiones en el discurso moral de la instrucción pública, se han seleccionado tres libros empleados en escuelas oficiales, tanto de la ciudad de México como del interior de la república, específicamente Yucatán, en un corto lapso de tiempo: 1872-1874. Más que un análisis enciclopédico, se trata de una revisión específica de las ambigüedades presentes en los textos indicados, todos auto adscritos al liberalismo triunfante.

Antes de analizar las obras, es preciso revisar algunos datos de sus autores. Lázaro Pavia (1844-1933) nació en el estado de Yucatán y ejerció múltiples oficios; incursionó en el periodismo, la política y el ejército, alcanzando el grado de teniente coronel. Desde muy joven fue profesor de geografía. Se graduó de abogado a los 46 años. Combatió el segundo imperio y llegó a ser diputado

⁹⁰ Entre estas obras destacan *Prontuario de Teología Moral* de Francisco de Lárraga (1867), *La Teología Moral en Noventa Conferencias* de Bernardo Sala (1868), el *Catecismo de Moral* de Nicolás Pizarro (1868), *La Moral y la Ley de la Historia* de Auguste Joseph Alphonse Graty (1869), *Dirección Moral y Religiosa de la Infancia y de la Juventud* de Giovanni Giuseppe Franco (1870), *Catecismo Teológico-Moral* de Agustín Rivera (1871), *La Moral Filosófica antes y después del Evangelio* de Charles Daniel (1871), *Prontuario de Teología Moral* (1872), *Tratado Elemental de Moral* de Lázaro Pavia (1872), *Elementos de Moral* de Adolphe Franck, *Elementos de Moral* de Manuel María Contreras (1873), *Lecciones de Moral, pedagogía e higiene* de Rafael Villanueva (1874), *El Libro de Oro de las Niñas* de José Rosas Moreno (1874), *Pensamientos de Horacio sobre Moral, Literatura y Urbanidad Escogidos* (1874) y *Elementos de Ética, o Filosofía Moral*, de Urbano González Serrano (1874).

federal.⁹¹ A reserva de un examen más detenido, Pavia fue un personaje dedicado en buena medida a la instrucción. Publicó su *Tratado elemental de moral*, “dedicado a la juventud yucateca de ambos sexos” a los 28 años de edad en la ciudad de Mérida, Yucatán. Su experiencia docente provenía de la geografía más que de la ética, y sus intereses abarcaron de la historia a la literatura, sin omitir la política y la pedagogía. Dado que se graduó de abogado posteriormente, es factible señalar que su obra se basó en su experiencia magisterial, en su pasado de soldado y en sus aspiraciones literarias más que en algún estudio académico de filosofía o teología. No hay noticias que tuviera alguna formación religiosa. No obstante, su *Tratado* está estructurado como un catecismo, a partir de preguntas y respuestas, fórmula habitual dentro de la instrucción.

De acuerdo con Pavia, su obra intentaba llenar un vacío: la carencia de una “obra elemental” que enseñara a los jóvenes las primeras lecciones de moral. Se declaraba satisfecho con su obra de breve extensión, cuarenta páginas (Pavia, 1872, p. 3). Acorde con su labor como maestro, en primer lugar inquiría sobre el sentido de la educación moral en las escuelas. La contestación no estaba demasiado lejos de algún acento romántico como el de Nicolás Pizarro. Se trataba de: “Desarrollar los sentimientos del corazón, formando de esa manera nuestras buenas costumbres; o lo que es lo mismo, hacernos virtuosos” (Pavia, 1872, p. 5).

⁹¹ Colaboró en varios medios de la época tales como *La Voz Liberal*, *La Actualidad*, *El Correo de las Doce*, *El Diario del Hogar* y la *Revista Azul*. Para 1927 consideraba haber publicado 25 obras en 37 tomos y tener otras 15 inéditas. Fue autor de obras de distintos géneros, entre las que destacan *Compendio de Caligrafía General* (1871), *Tratado Elemental de Moral Extractado de los Mejores Autores y Arreglado para que Sirva de Texto en Todas las Escuelas del Estado* (1872), *Breve Bosquejo Biográfico de los Miembros más Notables del Ramo Telegráfico* (1893), la novela *Celajes* (1897) y *Estudios Generales de Educación* (1902). Información extraída de la *Enciclopedia de la Literatura Mexicana*: <http://www.elem.mx/autor/datos/833>. Página consultada el 21 de octubre de 2021.

Páginas más adelante, Pavia respondía la interrogación sobre qué era la moral. Para él, se trataba de “La ciencia que trata de las costumbres o de los deberes del hombre según sus diferentes relaciones para conseguir la felicidad, así temporal como eterna” (Pavia, 1872, p. 7). Es de advertir la coexistencia en una misma oración tanto de la definición de la moral entendida ciencia, como de su misión, que resulta ser no sólo social sin ultra terrena. Ciencia y salvación, costumbres y deberes alternaban dentro de un horizonte religioso.

La aparente ambigüedad quedaba resuelta a favor del elemento religioso cuando el autor detalla el fundamento de la virtud, al escribir que “El origen final de la moral es Dios, por el amor que tiene a la perfección divina” (Pavia, 1872, p. 7). En consecuencia, el *Tratado* enseñaba en los colegios públicos del estado de Yucatán una virtud eminentemente religiosa y descartaba una ética sin religión (Pavia 1872, p. 7-8). Por tanto, era lógico concluir que la única moral por excelencia que merecía tal nombre era la cristiana (Pavia, 1872, p. 8) El reconocimiento de la escala religiosa y la exclusión tajante de cualquier otro sistema de valores no impide al yucateco hacer la apología de la virtud, definida como el hábito de obrar bien (Pavia, 1872, p. 11), que era la mejor forma de emplear la vida (Pavia, 1872, p. 10). Si bien señalaba que la felicidad “de esta vida” consiste “sólo en la virtud”, (Pavia, 1872, p.12), resulta claro que esa conducta era parte de la fe que lleva a la redención. En otros términos, la felicidad temporal radica en “hacerse digno de poseer a Dios” (Pavia, 1872, p. 8)

Manuel María Contreras (1833-1902), originario de la ciudad de México, fue un ingeniero de minas y tuvo una destacada acción educativa durante el porfiriato

(1877-1911). Por un lado, formó parte del proyecto educativo encabezado por Gabino Barreda y por el otro, fue un impulsor de la minería y las obras públicas. Asimismo, participó en numerosas sociedades científicas tanto de México como del extranjero. No obstante los homenajes inmediatos posteriores a su muerte, no es fácil encontrar referencias suyas en la historiografía posterior.⁹² Formado en las escuelas lancasterianas y estudiante del Colegio de Minas, formó parte desde su fundación del cuerpo docente de la Escuela Nacional Preparatoria y compartió su espíritu positivista. Presidente del Ayuntamiento de México hacia 1892, ocupó otros cargos políticos como senador por el estado de Tlaxcala.

Dentro de su abundante bibliografía, los *Elementos de Moral* de 1873 aparecen, hasta donde se ha podido investigar, como su única obra de naturaleza ética y humanística, siendo también su primer libro publicado. No obstante, la obra fue muy consultada, pues se ha localizado una décima edición correspondiente a año de 1891. Preocupado por institucionalizar la educación pública, sus *Elementos de Moral* comparten con su obra posterior el énfasis en la ciencia como fundamento del saber y en la educación como objetivo final del conocimiento. De igual manera, su moral no sólo aparece claramente definida, sino eminentemente basada en la ciencia y separada de la fe, subrayando las obligaciones del individuo para consigo y para con la sociedad. Destaca, también, su carencia de instrucción

⁹² Contreras fue un autor abundante en obras relativas a las ciencias, las matemáticas y la ingeniería. Entre sus libros se encuentran el *Tratado de Álgebra Elemental* (1909), el *Tratado de Trigonometría Esférica* (1909), *Tratado de Trigonometría Rectilínea* (1909), *Tratado de Trigonometría Rectilínea y Esférica* (1902), *Elementos de Aritmética Razonada* (1897), *Aritmética para los Niños* (1894), *Tratado de Geometría Elemental* (1891), *Aritmética Infantil con sus Fundamentos* (1884), *Geometría Elemental* (1880) y *Elementos de Primer Curso de Matemáticas* (1872). La información corresponde a un texto de Luz María del Mar, consultado el cinco de mayo de 2019, https://www.academia.edu/12241470/Manuel_Mar%20ADa_Contreras._Breve_biograf%20ADa_cient%20ADfica_y_educativa

religiosa, su pasado por la escuela lancasteriana y su formación última en la ciencia de la minería. No era un hombre particularmente mayor, cuarenta años, al editarse sus *Elementos de moral*. Nacido en 1833, año de las reformas de Gómez Farías, es un hombre ya formado en el México independiente, ajeno a los seminarios, adscrito al positivismo y partidario de una ética científica.

El libro fue adoptado por el ayuntamiento de la Ciudad de México para servir de libro de texto en las escuelas municipales, y aceptado también para su uso en otros sitios. Dicha obra diagnosticaba con precisión: “Las obras elementales que hasta ahora ha visto (el autor), se ocupan más de la moral cristiana o religiosa, que de la moral universal, o son una mezcla de máximas aisladas de éstos” (Contreras, 1873, p. IV). En concordancia con su observación, Contreras separaba la virtud religiosa de la virtud en general, considerada como “íntima y universal”, a la que definía como el “hábito constante de conformar nuestras acciones a todo lo que es justo y generoso” (Contreras, 1873, p. 23). Es decir, que la ética partía de la justicia, conceptuada como inmutable y poseía un ingrediente de altruismo, la generosidad, en lugar de aguardar una recompensa por las buenas acciones, en línea con lo expresado por Barreda desde 1863 y reiterado en su polémica con Pizarro de 1868. Contreras respetaba la independencia entre estado nacional e iglesia católica, elogiaba la libertad de cultos y especificaba rotundamente que la moral universal estaba por encima de las creencias de un pueblo o un individuo (Contreras, 1873, p. 3).

A pesar del diagnóstico de Contreras, así como del aparente éxito de su libro, la persistencia de Dios como elemento constituyente de la ética no era exclusiva del

Tratado de Pavia. Menos prolijo pero semejante en la argumentación, las *Lecciones de Moral, Pedagogía e Higiene* de Rafael Villanueva, editadas en la ciudad de México en 1874, definían la moral como un arte, que permitía vivir bien, lo que equivalía a regular las acciones de acuerdo “a los conocimientos provechosos que nos ministra la razón” (Villanueva, 1874, p. 5). En sus primeras páginas las *Lecciones* de Villanueva, de quien no se ha encontrado información biográfica, se centran en una moral civil, por ejemplo al afirmar que las virtudes están en la naturaleza del hombre o que la moral es “una inmutable y universal” (Villanueva, 1874, p. 6) y que las divisiones que se hacen al respecto son exclusivamente pedagógicas.

No obstante, al razonar en torno a la ley y la razón, vincula con nitidez la ética con Dios. Villanueva indicaba que el principio de la moral era la observancia de la *ley*, pero que el objetivo de la moral era nuestro “*destino eterno* y su fin *Dios*” (subrayado original) (Villanueva, 1874, p. 6). Villanueva, en un carácter conciliador un tanto ecléctico, aunque con ecos de las argumentaciones religiosas aparecidas en la década de 1850, elaboraba un cuasi silogismo entre moral, razón y Dios: “La razón nos prescribe la moral, la razón nos viene de Dios; luego el origen de la moral es Dios” (Villanueva, 1874, p. 6). Hasta donde se ha podido indagar, esta obra de Rafael Villanueva tuvo una segunda edición, corregida, hasta 1882. Dos ediciones en diez años dejan entrever que la obra no pareció muy popular en la época. Por último, cabe apuntar que en consonancia con los tiempos, las *Lecciones* ya incluían recomendaciones específicas para mejorar el aseo personal y la higiene colectiva en el aula escolar. Una vez más, como se ha visto

anteriormente, para la década de 1870 la preocupación por la higiene y la definición de la moral se enlazan en un mismo discurso.

A través de un breve estudio de las obras de Lázaro Pavia (1872), Manuel María Contreras (1873) y Rafael Villanueva (1874), se han podido identificar algunas tensiones en el discurso reformista de carácter escolar respecto a la moral civil. Pavia, un excombatiente por la república y Villanueva, un hombre entregado a la docencia, mezclaban los valores éticos con los conceptos divinos y las finalidades salvíficas. Por su parte, Contreras simboliza en el ámbito de la educación de la década de 1870, como lo fuera Barreda en su polémica con Pizarro en la década de 1860, el tránsito de la virtud hacia horizontes presuntamente científicos y claramente seculares.⁹³

Las posiciones de Manuel María Contreras correspondían, por si hiciera falta subrayarlo, a un proceso intelectual y geográficamente más amplio. En 1874 en Madrid Urbano González Serrano⁹⁴ publicaba *Elementos de Ética, o Filosofía Moral*, donde omitía por completo el concepto de Dios y distinguía la moral de la ética, hecho no muy frecuente en las obras consultadas. Además, daba un giro copernicano al concepto del mal. Ahora, la maldad no era la desobediencia de la ley divina, sino la negación de la bondad, que era la esencia humana (González

⁹³ En la década posterior a 1874 se siguieron publicando y reeditando manuales y prontuarios de moral, tales como *Lecciones de Moral en Verso* de José Rosas Moreno (1877), *Prontuario de Teología Moral* de Miguel Sánchez (1878), *Clave de Teología Moral* de Domingo Díaz (1879), *Epítome Moral* de Manuel Ruíz Dávila (1879), *Los Mandamientos de la Humanidad, o la Vida Moral en forma de Catecismo según Krause* (1879), *Cuentos de la Mamá, o sea, la Moral en Imágenes* (1880), *Fundamentos de la moral* de Herbert Spencer (1881), *Nociones de moral para uso de la Juventud* de Ignacio Rivera (1881), *Clave de Teología Moral* de Domingo Díez (1882), *Observaciones sobre la Moral Católica* de Alessandro Manzoni (1882) y el *Catecismo de Moral, Virtud y Urbanidad en Verso Castellano* (1885).

⁹⁴ Nacido en España (1848-1904), González Serrano se dedicó a la filosofía, sociología, psicología, pedagogía y a la crítica literaria. Formado en los círculos krausistas, participó en la Institución de Libre Enseñanza y en actividades republicanas.

Serrano, 1874, p.121). La referencia definitoria de la rebeldía ya no se ubicaba en un relato religioso, sino en una cualidad terrena y temporal pero propia de todos los seres humanos. La virtud se fundaba en la razón y en la conciencia, más que en un Dios inaccesible y abstracto, a la vez que personal y eterno. Por último, es de subrayar que en González Serrano aparece una palabra común y un objetivo deseado hoy en día, y cuya mención actualmente no causaría sorpresa, pero que constituye una cierta novedad en el discurso de la época lleno de deberes y obligaciones: la palabra felicidad, entendida como la conciencia de hacer el bien (González Serrano, 1874, p. 89). La moral deja de ser una regla de redención para volverse, como indicaba otro libro de la época, el vértice supremo que daba sentido a la existencia (Charles, 1871, p. 1). La salvación divina deja poco a poco su lugar a la felicidad terrena.⁹⁵

El número de publicaciones en la época no sólo es amplio, sino diverso en cuanto a sus orígenes y abordajes. Van del verso dedicado a los niños a la teología moral de un santo, de los cuentos a las observaciones y del prontuario al epítome. Tal abundancia, aunque algunas obras son reimpressiones, es un fuerte indicio sobre el interés que suscitaba la temática en el contexto de la difusión de la virtud civil en la escuela pública. Además, deja entrever la relevancia de las obras nítidamente cristianas e incluso eminentemente teológicas, otra pista sobre que la iglesia, la prensa y/o las asociaciones católicas en nada habían abandonado la problemática de la virtud. Sería útil un estudio más detenido de estas obras, no para encontrar discursos religiosos juzgándolos meras supervivencias, sino para entender sus

⁹⁵ Valdría la pena indagar el impacto de esta obra, que forma parte de la Colección Lafragua, en el México de la época.

particularidades y diálogos dentro de la larga historia de la polémica moral en el país y como parte del creciente catolicismo social de la época.

Tratados como el de Manuel María Contreras no sólo habían identificado algunas inconsistencias en los textos escolares respecto al origen y la utilidad de la virtud, sino que habían ofrecido un *corpus* discursivo relativamente coherente o por lo menos claramente ajeno a congregaciones y divinidades. La ética secular era difundida por el estado civil mediante los textos oficiales en las escuelas públicas, en algunos casos con visibles tensiones. Asimismo, era sancionada por medio de la ley y administrada a través de la justicia gracias al proceso de codificación jurídica que permitió la puesta en vigor del primer código penal en 1871 y los respectivos códigos tanto civiles como penales promulgadas desde 1868. En consecuencia, resulta pertinente explorar a continuación las relaciones entre moralidad y codificación.

5.- La moralidad pública en el proceso de codificación jurídica

La codificación legal había sido un anhelo constante y una tarea inconclusa a lo largo de la vida independiente del país. México había heredado de España y sobre todo del Antiguo Régimen, una multitud de prácticas judiciales, fuentes jurídicas y sumas legales que no sólo estaban dispersas en muchos *corpus*, sino que a menudo resultaban contradictorias entre sí. Además, las normatividades estaban diseñadas para una sociedad de corporaciones con peculiaridades prácticas y prerrogativas reales, y no para una sociedad de individuos teóricamente libres y aparentemente iguales como la predicada por el creciente liberalismo. La pluralidad jurídica propiciaba que las interpretaciones de los jueces fueran

elementos determinantes en el sentido de las sentencias. Esta justicia casuística resultaba incompatible no sólo con la igualdad abstracta de las personas, sino también con la noción de un estado como único emisor de legalidad, dada su legitimidad, en el país y para la sociedad. Como se ha visto, el estado construía su hegemonía sobre la moralidad pública por medio de la ley y la educación. En el mismo sentido, con el Código Penal de 1871 reafirmaba su pretensión de poseer el monopolio de la legalidad y vigilar la conducta de la ciudadanía.

El corpus legal que hacía posible la justicia de Antiguo Régimen había sido diseñado para una sociedad de cuerpos exclusivamente católica y que era sancionada por el católico rey de las Españas. Es decir, un problema, como han señalado Elisa Speckamn, Daniela Marino y Georgina López Hernández, entre otras autoras, no sólo era la pluralidad jurídica cuasi caótica y meta igualitaria, sino también la intrínseca naturaleza religiosa de la legislación dentro del horizonte de un estado como el de México posterior a 1867 tanto discursivamente laico como protector de la libertad de cultos. Resultaba por lo menos injusto aplicar normas imbricadas con los postulados católicos a mexicanos profesantes de otros cultos. Por tanto, el proceso de codificación legal cristalizado en la década de 1870 implicaba también un cierto proceso de secularización jurídica: el elemento religioso era perfectamente respetable como decisión individual, gracias a la libertad de conciencia, pero cabalmente inaplicable en el ámbito de la regulación y aplicación de la justicia. No es fortuito que los diversos códigos tanto federales como locales emitidos durante el periodo estudiado omitieran por completo cualquier alusión trascendental a una fuerza superior que no fuera la legitimidad

terrena de las autoridades civiles surgida de la, teórica, democracia liberal. Atrás quedaban los *Te Deums* con sus invocaciones para que la sabiduría divina iluminase a los legisladores por medio del Espíritu Santo, o las menciones religiosas con que iniciaban las constituciones nacionales de 1824 a 1857. La ley, como la moral, estaba más allá de Dios, por encima de cualquier culto, protegía las variadas confesiones y consideraba iguales a todos los mexicanos, al menos en términos retóricos. Por tanto, resulta pertinente explorar, aunque sea someramente, las vinculaciones ya no entre legislación y catolicismo, sino entre moralidad y legalidad a través del análisis del Código Penal federal de 1871 y de algunos códigos penales emitidos por autoridades estatales.

Elisa Speckman ha efectuado el análisis tanto del proceso de codificación jurídica como de algunas características y peculiaridades del Código Penal de 1871, el primero en la historia de México. No resulta oportuno repetir sus conceptos, pero sí abundar sobre algunas de sus aportaciones. Speckman apunta a un criterio establecido por los autores del Código para determinar si un hecho constituía un delito: el que el acto afectara, alterara o desafiara el orden social establecido. Asimismo, la autora revisa las faltas tanto a la moral pública como a las buenas costumbres, así como los ataques a la familia establecidas por el Código Penal federal e identifica que estos probables hechos no tenían una relación clara con la alteración el orden social, condición *sine qua non* para ser considerados delitos. Sin embargo, como Speckman añade, los autores del Código Penal explicaron que se tipificaban como delitos los actos que fueran no sólo un atentado a la conservación de la sociedad, sino también una violación a la justicia moral

(Speckman, 2002, p. 31). Por esta causa, ciertas acciones delictivas del fuero común quedaron incluidas en un apartado sobre la moral y las buenas costumbres (Speckman, 2002, p. 31).

La autora baraja algunas posibilidades para explicar este aparente fallo lógico en el Código Penal. Una de las explicaciones consiste en que los autores pensarán en una *moral secular* (subrayado original), “independiente de los valores religiosos”, pero cuestiona esta hipótesis debido a la presencia de la “ética católica” en el Código Penal (Speckman, 2002, p.34). Dicha salvedad puede matizarse precisando que la virtud civil, como ya hemos estado estudiando, no era contraria en ningún sentido a la ética católica, sino distinta en cuanto a su justificación, legitimación y finalidad. La secularización axiológica no significaba en modo alguno una sustitución ética, una revolución moral o una inversión de los valores. Como explica la misma Speckman, el Código Penal de 1871 pretendió modular los hábitos y las conductas del individuo con valores provenientes tanto de la tradición judeo cristiana como de la burguesía europea (Speckman, 2002, p. 15).

No resulta accidental, en este mismo sentido, que la autora precisara que en el renglón de las faltas a la moral sólo había leves diferencias entre el derecho de Antiguo Régimen y la legislación mexicana; y que el Código Penal castigaba simple y llanamente las faltas a la moral. Por tanto, añade, este cuerpo jurídico no estaba libre de consideraciones éticas, como postula la escuela liberal clásica que sostiene que las leyes sólo castigan acciones nocivas a la sociedad. De esta manera, en el Código Penal seguía presente una preocupación ética comprensible

dentro de la larga tradición aquí estudiada y que puede resumirse en un epígrafe de Monlau utilizado justamente por Speckman: no hay ley que carezca de moralidad (Speckman, 2002, p. 37). Por su parte, Andrés Lira ha puntualizado que el derecho es una producción social eminentemente ideológica (Speckman, 2002, p. 55). Conclusivamente, la autora explica que el Código Penal no separó el delito de la moral o “no eximió al derecho de consideraciones éticas” (Speckman, 2002, p. 33).

Los delitos explicitados en el Código respecto a la moral y las buenas costumbres no eran simples postulados teóricos sino que tenían una finalidad práctica, comprensible dentro del discurso decimonónico. Como afirmaba en 1868 el gobernador de Jalisco Emeterio Robles, la legislación era el instrumento básico para hacer cumplir las normas de la conducta deseada y de la moral social (Benítez Barba, 2016, p. 137). La confianza en la codificación era manifiesta. Un proyecto de Código Penal de Guanajuato elaborado por un jurisconsulto local decía: “Tanta inmoralidad desaparecerá con la adopción de nuestro principio” (*Código Penal para el Estado de Guanajuato*, 1870, p. 12.). La virtud perfilada por la legislación haría posible un cambio en la sociedad por medio de la justicia.

Dentro del contexto de la confianza en la legislación, la Ley Orgánica de Libertad de Imprenta de 1868, que era casi en su totalidad la propuesta por Francisco Zarco una década antes, definía que “se falta a la moral defendiendo o aconsejando los vicios o delitos”. Si bien su alcance se delimitaba en términos estrictos a la libertad de imprenta, constituye una cierta aproximación para explorar lo que se entendía por faltas a la moral en aquel momento. El Código

Penal de 1871 daba un paso más, definiendo, precisamente, el concepto de delito: era “la infracción voluntaria de la ley penal, haciendo lo que ella prohíbe o dejando de hacer lo que ella manda” (Dublán, 1879, t. XI, p. 598). El referente básico de la virtud sería la ley y no algún Dios. Es comprensible, en consecuencia, que José María Diez de Sollano, obispo de León, protestara contra el nuevo Código Penal. Sumamente crítico con el orden reformista y dinámico autor de documentos pastorales, el prelado juzgaba que la eliminación de Dios de la moral y la elaboración de una moral sin Dios hacía posible que la conciencia pública dejara de tomar en cuenta los atributos evangélicos, lo que explicaría que se hubieran eliminado del Código Penal toda referencias a las obligaciones confesionales y los ataques a la religión (Diez de Sollano, 1873).

El teólogo tomista identificaba bien parte del proceso de secularización ética: la ausencia de alusiones a la fe católica equivalía a la conversión de la ley en un referente moral. En efecto, el Código federal de 1871 omitía, como señalaba Diez de Sollano, cualquier referencia a los deberes religiosos de los creyentes o la protección institucional de una creencia, ya que el nuevo cuerpo legal únicamente consideraba sujeto de obligaciones a los ciudadanos. Dios quedaba más allá de la ley y la religión aparte de las disquisiciones morales de las leyes. En cambio, el Código Penal sí tenía un apartado sobre delitos contra el orden de las familias, la moral pública o las buenas costumbres. A continuación se analiza dicho apartado, también presente en algunas legislaciones estatales.

El rubro de ultrajes a la moral pública, definidos en el artículo 785, se limitaba a castigar al que: “exponga al público, o públicamente venda o distribuya canciones,

folletos u otros papeles obscenos, o figuras, pinturas, o dibujos grabados o litografiados que representen actos lúbricos” (Dublán, t. XI, 1879, p. 681). Asimismo, insultaba la moral y las buenas costumbres quien ejecutara una acción impúdica en un lugar público “haya o no testigos, o en un lugar privado en que pueda verla el público” (Dublán, t. XI, 1879, p. 681). Es decir, se castiga no sólo el acto lúbrico en sí mismo, sino también el desafío al control del espacio público por parte del estado civil. Lo punible no es sólo que la lujuria afecte la pureza de otros mexicanos, sino que se realice en un espacio abierto de dominio estatal. Después de muchas décadas de retórica política y preocupación por la virtud, de exhortaciones éticas y manifestaciones axiológicas, para 1871 los ultrajes a la moral se reducen prácticamente a mostrar el cuerpo humano por medio de algún tipo de representación o a la exhibición del acto carnal en un sitio abierto. Atrás quedaba el recurso literario de calificar de inmoral casi cualquier acto personal o hecho político, muy presente con se ha visto en el discurso decimonónico. La inmoralidad quedaba reducida a la lujuria, castigándose la lubricidad pública, las pasiones desbordadas y la más leve pornografía.

La tendencia de reducir la moralidad a carnalidad no es exclusiva del Código federal de 1871, sino que ya estaba presente en el Código Penal de Veracruz de 1869, que limitaba también las faltas a la moral a los actos lascivos y a las imágenes de lujuria. La legislación veracruzana definía que faltaba a la moral el que pusiere a la vista del público, tirara por las calles o arrojara a las casas “manuscritos o dibujos” que contuvieran o representasen formas o imágenes obscenas. (*Código Penal del estado de Veracruz*; 1869, p. 180-181). En el mismo

sentido, el Código estatal puntualizaba que faltaría a la moral quien expusiera en público, enseñara a otros, vendiera, prestara, regalase o distribuyese “estampas, pinturas, dibujos o estatuas obscenas o que “representen al cuerpo humano de manera que ofenda la decencia y el pudor” (*Código Penal del estado de Veracruz*, 1869, p. 180-181). El enemigo de la virtud ya no es la disidencia religiosa, sino la obscenidad y su divulgación.

La lubricidad se apropia del concepto de moralidad. El Código Penal del Estado de México de 1875, aunque sale del periodo de tiempo estudiado, también incluía una sección de ultrajes a la moral pública. Se refería a quienes vendieran o distribuyesen “canciones o folletos o cualquiera clase de papeles en que abiertamente se use de un lenguaje obsceno (*Código Penal del Estado libre y soberano de México*, 1875, p. 159-160). De igual forma, las penas aumentarían al que expusiera al público “pinturas o dibujos notoriamente obscenos” sea por los objetos, actitudes de las personas o bien por revelar el “pensamiento obsceno del autor” (*Código Penal Estado libre y soberano de México*, 1875, p. 160). El Código Penal del Estado de México da un paso más allá en la dirección de hacer converger las faltas a la decencia con la exhibición de la concupiscencia. El cuerpo deja la imagen, con todas sus tentaciones y transgresiones, promesas y caídas, y se desplaza amenazador hacia la música y el lenguaje. Las transgresiones éticas pasan de las imágenes y las canciones, de los dibujos y las letras, a las representaciones y actitudes que transmitan pensamientos nocivos. El cuerpo se vuelve un fantasma, que recorre el arte y el alfabeto, el pensamiento y la conciencia. El demonio se ha materializado en la carnalidad. El delito no es ya

tanto la caída en el pecado como la entrega a la concupiscencia. La corporalidad es el nuevo demonio que ya no conduce al ateísmo o la herejía, pero sí a la impudicia y la obscenidad, la sexualidad y la lascivia.⁹⁶ Así, en su conjunto la legislación penal definía las faltas a la moral sin hacer alguna referencia religiosa; tampoco, incluía faltas o delitos contra la fe católica. El bien superior a proteger ya no era un culto específico, sino una libertad generalizada: la de culto y conciencia.⁹⁷

De tal forma, el bien a proteger ya no eran las creencias cristianas o los ministros de alguna confesión, sino la libertad de culto y conciencia. La transformación resulta copernicana: el eje de la legislación penal en el rubro ético es la protección de una libertad civil y no la salvaguarda de una ritualidad específica o alguna institución religiosa. La ley procura la autonomía espiritual del individuo en un horizonte de diversidad religiosa. Antes, el episcopado católico vigilaba la conducta íntima y social; ahora, el estado hace posible la libertad respecto a cualquier jerarquía. La iglesia, intérprete única de la moralidad evangélica, ahora es un posible obstáculo en el ejercicio de la autonomía personal, parte definitoria

⁹⁶ Cabe añadir que las prevenciones legales de los Códigos penales no constituían mayor novedad, sino que eran acordes a los pensamientos de la época. Para Nicolás Pizarro, el lujurioso era un “imbécil que se suicida, pretendiendo goces indebidos” (Pizarro, 1868, p. 102). Es la terrenalización del mal por medio de la perspicaz acechanza no del diablo terrible y eterno, sino del simple cuerpo humano.

⁹⁷ El rubro de atentados contra las garantías individuales del Código Penal federal estipulaba que cometía un delito contra la libertad de culto aquel “que, por medio de la violencia física o moral, obligue a otro a practicar un culto contra su voluntad, o a guardar determinadas fiestas religiosas, o le impida practicar el culto de la religión que profesa, o guardar sus fiestas” (Dublán, 1879, t.XI p. 696); así como a quienes retarden, interrumpan o impidan intencionalmente el ejercicio de un culto (Dublán, 1879, t.XI p. 696); o al que con palabras ultrajara las creencias, prácticas u objetos de culto de una religión o un templo (Dublán, 1879, t.XI, p. 697). La legislación federal distinguía la libertad de culto, el ejercicio de una ritualidad, de la libertad de conciencia, la capacidad de elegir libremente una religión. En este aspecto, también se sancionaba al que sedujera a un menor de 16 años, en poder de sus padres o tutores, para que adoptara una religión distinta a la de sus progenitores o protectores. La religión del menor parece un derecho de los padres, al menos hasta que aquel llegase a la mayoría de edad. La religión a profesar es parte de la patria potestad.

de la ética civil. Este rasgo de la ley penal ofrece un signo de la disonancia entre la virtud religiosa y la moral independiente. Si bien había múltiples continuidades, también se observa el germen de algunas diferenciaciones. Si para Munguía la libertad consistía en cumplir con los deberes, definidos en primer lugar por la iglesia católica, para el Código Penal el estado es el garante de la autonomía espiritual del individuo.⁹⁸

La tendencia a eliminar referencias religiosas en las legislaciones penales no fue un proceso caracterizado por la simpleza de la linealidad, sino que se encontró con algunas resistencias. Un ejemplo es el caso de Guanajuato. El jurisconsulto Andrés Tovar presentó en 1870 un proyecto de Código Penal al congreso estatal, instancia que formó una comisión para revisarlo. Entre las observaciones que hizo dicho grupo al documento Tovariano, como es conocido en el ámbito local, destaca una: no mencionaba el suicidio, que era juzgado en la teología católica el peor pecado del hombre contra Dios. Era un atentado contra el creador, un desafío al sentido de la creación. Los representantes populares reprobaron dicha ausencia. Determinaron que el suicidio, si no procedía de la locura, sí resultaba un crimen y constituía la mayor ofensa para la sociedad. Por esta causa, solicitaron que fuera incluido en el Código Penal, considerándolo un crimen con íntimas raíces en la oscuridad de las pasiones. Pero los legisladores dejaban el delito del

⁹⁸ Los códigos estatales seguían una lógica semejante a la establecida en la legislación federal. El Código Penal del Estado de México también contenía, en términos semejantes, una sección de delitos contra la libertad religiosa. Por su parte, el Código de Veracruz, si bien tenía un título dedicado a los delitos contra la religión, éstos se reducían a los actos que implicaran un ataque al orden, la paz, las leyes o a la "moral pública" (*Código Penal del estado de Veracruz*, 1869, p. 92-93). De nuevo, el estado se volvía el garante de las condiciones que hacían posible una convivencia regida por la virtud civil, que estimaba la tranquilidad y el orden. Asimismo, la legislación veracruzana punía con precisión y particularidad el ultraje o escarnio de los objetos de culto, pinturas, estampas y relieves religiosos. Es decir, el Estado procura el respeto a los objetos de culto de todas las congregaciones.

suicidio sin pena, debido a la imposibilidad de efectuar un juicio al acusado y de castigar al culpable, por lo que sólo recomendaron negar todo honor “al cadáver, al féretro, y al sepulcro” del suicida (*Código Penal para el Estado de Guanajuato*, 1870, p. 16-17). Explicaban que: “sólo Dios que ha podido penetrar su alma, puede juzgar su acción” (*Código Penal para el Estado de Guanajuato*, 1870, p. 17). Aunque finalmente el congreso estatal aprobó en 1871 el Código de Tovar, sin menciones religiosas, la postura de algunos diputados deja entrever algunas resistencias a omitir por completo los referentes divinos al detallar los delitos humanos.⁹⁹

La reducción de la inmoralidad a carnalidad resultaba evidente en la legislación civil, así como la ausencia de delitos de índole confesional. No obstante, resulta pertinente preguntarse el grado de castigo alcanzado por el rubro de delitos vinculados a las faltas a la moral en el ámbito de la justicia procesal. Beatriz Urías ha encontrado que en los años posteriores a la promulgación del Código Penal federal de 1871, los jueces sancionaron más los delitos contra la inestabilidad política que los contrarios a la moral pública (Urías, 2005, p. 42). Por su parte, Speckman ha identificado, en el mismo sentido, que los delitos contra la moral no eran sancionados con significativa dureza. En consecuencia, la corta lista de las faltas a la moral en las legislaciones penales y la relativa levedad de sus sanciones en los procesos judiciales, permite aseverar que para la década de

⁹⁹ Cabe señalar que para 1850, de acuerdo con el *Diccionario de jurisprudencia criminal mexicana común: militar y naval; mercantil y canónica* de Ramón Francisco Valdés, no se negaba la sepultura eclesiástica, no había otra, al suicida (*Diccionario*, 1850, p. 300). Aunque fuese condenado por la iglesia como un atentado contra Dios, se permitía el funeral del auto inmolado.

1870 se perfila una ética independiente, al menos en el ámbito judicial, más pedagógica que punitiva, menos restrictiva que propedéutica.

La inmoralidad pública resultaba muy circunscrita en sus definiciones y poco penada en términos prácticos. No obstante, el Código Penal prosigue la tendencia a ampliar la participación de los civiles en temáticas morales.¹⁰⁰ Específicamente, el artículo 1 en su numeral I establecía como una obligación de todos los habitantes del Distrito Federal y del Territorio de Baja California el “Procurar por los medios lícitos que estén a su alcance, impedir que se consumen los delitos que saben van a cometerse, o que se están cometiendo, si son de los que se castigan de oficio” (Dublán, 1879, t. XI p.598). Los habitantes adquieren un nuevo compromiso: participar en el cumplimiento de la ley penal, ya indistinguible de la moral civil. Se vuelven, teóricamente, centinelas del bien y adversarios del delito que atenta contra los referentes comunes que hacen posible la convivencia social. Muy difícilmente se puede juzgar que el Código atribuía a los ciudadanos una labor de policía ética.¹⁰¹ Pero la legislación sí vuelve corresponsables a los residentes en el país del cumplimiento de la ley, la cual contiene una concepción moral. Por tanto, el Código Penal federal acelera el proceso que ensancha la participación de los civiles, y crecientemente de las autoridades, en la purificación de la vida nacional.

¹⁰⁰ Por ejemplo, el Código Penal de 1871 establecía, en relación a la moral civil basada en la opinión común, la “mala fama” de la mujer como un agravante para graduar la pena por aborto o infanticidio. En este sentido, se consideraba que un matrimonio sano y procreador permitiría la regeneración moral de la nación. (Núñez, 2008, p. 135). La “mala fama” sería definida por el entorno social y validada por el juez civil.

¹⁰¹ El Código penal de Guanajuato incluía dentro del apartado de delitos contra la policía, que abarcaba a los vagos, a los que subsistieran de servir como “hombres buenos en los juicios”, incluso tinterillos y curanderos (*Código penal para el estado de Guanajuato*, 1871, p. 57) Estos testificantes de la moralidad ajena eran constantes en los juicios y sus palabras validadas por las autoridades. Se trata de un intento de controlar la moral civil concentrándola, en este caso, en la autoridad.

En su *Memoria* como ministro de justicia de 1873, José María Iglesias afirmaba con orgullo que aunque el Código Penal sólo era en principio aplicable al Distrito Federal y la Baja California, “como se había previsto” muchos estados de la república lo habían adoptado como propio, “comenzando a obtenerse de este modo, la mayor unidad posible del derecho común en nuestro país.” (*Memorias de la Secretaría de Justicia*, 1997, p. 299). Muy lejos quedaba la concepción de la justicia como un asunto local. Ahora, Iglesias, parte de un gobierno asumidamente liberal, claramente reformista y pretendidamente federalista, precisaba que: “La uniformidad de necesidades y tradiciones jurídicas en los diversos estados de la federación mexicana, ha facilitado y seguirá facilitando este resultado, cuya conveniencia no puede ponerse en duda, vistos los muchos motivos de contacto y la solidaridad de intereses que tienen que existir entre ellos en todo lo que se refiere a la legislación civil, penal y de comercio.” (*Memorias de la Secretaría de Justicia*, 1873, p. 299). La vertebración de la sociedad mexicana y el control del estado sobre el territorio nacional¹⁰² estaban acompañados tanto de una visión ética implícita en la ley como de una actitud moral por parte del ciudadano.¹⁰³

¹⁰² Se ha considerado tradicionalmente que el liberalismo ha sido indistinguible del federalismo. No obstante, como se puede vislumbrar en este caso, así como en la constitucionalización de la reforma estudiada más adelante, el liberalismo victorioso pero con una responsabilidad de gobierno posterior a 1867 relegaba un tanto el federalismo y priorizaba la construcción de una autoridad civil capaz de generar un orden social garantizado por el gobierno nacional. La retórica localista seguía intacta, pero en los proyectos legislativos primaba el liberalismo sobre el federalismo. Quizá si se omite, al menos como hipótesis de trabajo, la indiscutida vinculación en la historiografía tradicional entre liberalismo y federalismo, se pueda obtener una óptica distinta de procesos no sólo políticos sino culturales del México decimonónico. En este sentido, la categorización de los liberales centralistas autores de las Siete Leyes (1835-1837) elaborada por Josefina Vázquez y Sordo Cedeño es un paso innovador.

¹⁰³ No accidentalmente, el Código civil, el penal y el de procedimientos civiles fueron adoptados por la mayoría de las entidades federativas; en algunos casos, de forma idéntica; y en otras situaciones con pequeñas variantes en temas muy específicos. Así, en el contexto del itinerario de la justicia como atribución local, emanada de la apropiación por parte de los ayuntamientos de las funciones judiciales a causa de la Constitución de Cádiz, se aprecia un cierto proceso tendiente a la centralización y la uniformidad, implícito

6.- El catolicismo moral: énfasis ético y acción laica. 1867-1874.

Anne Staples y Adame Goddard, entre otros autores, han identificado la relevancia de la moralidad católica dentro del pensamiento político de los conservadores mexicanos. La más que saludable revisión hecha en los últimos lustros del conservadurismo ha reafirmado y no desmentido el lugar de los valores dentro de dicha corriente política. Pero cabe añadir que esta característica de los conservadores fue, hasta antes de la reforma, una coincidencia con los liberales. Las voces a favor de una virtud secular eran escasas y muy difícilmente pueden ser ponderadas como representativas de amplios segmentos ideológicos. Es decir, que por lo menos de 1835 hasta 1855, se consideraba a la ética del catolicismo como la matriz de la ciudadanía, aunque por supuesto con matices y críticas respecto al papel del clero en su adecuada difusión. La moral era una regla de conducta tanto personal como colectiva, un piso compartido de valores y un medio de salvación espiritual (Adame Goddard, 1981, p. 8).

Sin embargo, a partir de la reforma se rompe el consenso prevaleciente durante poco más de tres décadas (1821-1855) y muy probablemente surgido desde la consumación de la independencia, primero entre federalistas y centralistas y luego, a partir de 1848, entre liberales y conservadores. Más allá de los nombres cambiantes que la historiografía revisionista pueda dar a los grupos políticos, de naturaleza líquida y más atentos a la formación de nuevas coaliciones que a la fidelidad teórica, el consenso persistió en las elites mexicanas; y se puede

en la adopción de los códigos penales, civiles y de procedimientos por muchos estados de la república. No había sido un camino fácil, pues la justicia, de acuerdo con Antonio Annino, había sido "lo más difícil de controlar por los gobiernos nacionales." (Annino, 2003, p. 184).

suponer, salvo evidencia aún no existente en contrario, que esta coincidencia era poco menos que total en el grueso de la población, las clases medias y los grupos populares. El catolicismo, expresado como un conjunto de principios incuestionables, y vivido como valores y virtudes a través de las acciones e intenciones, era ciertamente un amplio punto de coincidencia política y social en medio de los conocidos diferendos de la época en cuanto a la forma de gobierno del país.

A pesar de las vehementes alocuciones reformistas, estudiadas en páginas anteriores, es difícil creer que la sociedad mexicana hubiera experimentado una evolución radical con la restauración de la república. Sin embargo, algunos medios detectaron ciertas mutaciones en las conductas colectivas, al amparo tanto de las nuevas libertades como de la disminución del poder coactivo de la jerarquía católica. El triunfo liberal seguramente no provocó una modificación abrupta en el comportamiento de los mexicanos, pero sí se percibía alguna mudanza. Un diario de la ciudad de México, editado por Hilarión Frías y Soto, reseñaba que en la capital de la república había bailes, diversiones y funciones de teatro con una concurrencia muy importante, y concluía: “Esto demuestra que la ilustración ha levantado el anatema que pesaba sobre esta clase de espectáculos, y que la sociedad moderna nada encuentra en ellos que repugne con la moralidad de las costumbres” (*Fra-Diavolo*, 16 de marzo de 1869).

En el mismo sentido, el ayuntamiento de Calimaya, Estado de México, impedía al sacerdote del lugar efectuar en 1870 ceremonias religiosas, aun dentro del atrio de la iglesia y del cementerio municipal (Loera Chávez, 2017, p. 42). Incluso algunas

publicaciones como *La Voz de México* alertaban de un “cambio de costumbres”, aunque lo preconizaban negativo (*La Voz de México*, 17 de abril de 1870). Por su parte, *El Semanario Católico* detallaba la situación del país con dramáticos adjetivos, añorando la Nueva España como espacio temporal de perfección (*El Semanario Católico*, 20 de febrero de 1869). *La Voz de México* se preguntaba: “¿Quién desconoce la perceptible decadencia de la moral en las costumbres públicas, en ciertos establecimientos de educación, y en el gobierno de las familias?” (*La Voz de México*, 17 de abril de 1870). La alternativa era la adopción plena del catolicismo y la restauración de su “moral pública y privada” (*La Voz de México*, 17 de abril de 1870).¹⁰⁴ Desde una óptica diferente, también privaban visiones negativas sobre ciertas conductas ciudadanas. El *Boletín de la 4 División Militar* del ejército, con sede en Durango, lamentaba que el cinco de febrero de 1869 en dicha ciudad norteña no hubiera habido celebraciones en torno a la constitución de 1857. En cambio, narraba que sí había habido desde temprano repiques de campanas celebrando el día de San Felipe de Jesús (*Boletín de la 4 División Militar*, 18 de febrero de 1869). Para algunos, el católico estaba en decadencia; para otros, el ciudadano aún estaba en construcción.

Los grupos laicos, más que la jerarquía eclesiástica, se manifestaron a través de periódicos y revistas para criticar la paulatina transformación de los comportamientos. Las asociaciones religiosas siguieron patrocinando la ética católica como único marco valorativo para el país, con sus implicaciones en la ley

¹⁰⁴ Elisa Speckman ha identificado para el periodo del porfiriato una situación semejante. Argumenta que abogados, asociaciones filantrópicas y agrupaciones católicas siguieron recurriendo a la temática moral para explicar algunos problemas sociales como el alcoholismo y la criminalidad. (Speckman, 2002, p. 158).

y la política, la comunidad y la educación. Dada la victoria reformista de 1867, medios como *La Voz de México*,¹⁰⁵ órgano oficial de la Sociedad Católica de 1870 a 1875, clarificaban que sólo abordaría asuntos políticos cuando entraran en contradicción con los principios religiosos y morales (Adame Goddard, 1981, p. 21). Desde Puebla, una *Representación* de los fabricantes y tejedores fechada en 1874 exponía que como católicos estaban por encima de “pasiones bastardas”, retirados de la política y entregados al trabajo; pero también se mostraban adversos a la constitucionalización de la reforma a causa de los perjuicios morales que traería (*El Libro de las Protestas*, 1875, p. 176). Extraños a la política como disputa, los católicos permanecían fieles a la virtud como redención.

La moral juzgada eterna, y no la inacabable disputa política, modulaba buena parte de las controversias y constituía un eje primordial de las demostraciones. Periódicos como *La Voz de México* podían admitir a regañadientes o reprobar con acritud la libertad de cultos, pero no polemizaban con la forma republicana de gobierno. Incluso, elogiaban un progreso no divorciado de las creencias, pero se mantenían concluyentemente firmes y en ningún momento cedieron ante la idea, convertida crecientemente en práctica educativa, de una virtud universal independiente del cristianismo. La ética se volvía un articulador de la visión católica sobre el mundo nacional. Es decir, los propios grupos y autoridades devotas van primando en la arenga pública el elemento axiológico sobre el culto práctico y la doctrina teológica. Evidentemente no renunciaban al complejo universo de lo católico, pero sí centraban sus alocuciones en la ética como

¹⁰⁵ Para un estudio detallado de la prensa católica pueden consultarse los estudios de Adriana Cecilia Bautista.

vertebradora del país, del funcionamiento de la ley y de la obediencia al gobierno nacional. No reducían el dogma teológico a virtud práctica, pero sí subrayaban la moralidad no sólo como emanación de la fe, sino como organizadora de la convivencia. En un paralelismo con el discurso liberal, la virtud va privando, dentro del debate periodístico, sobre la religión. La fe se vuelve un bien particular, debido a la libertad de conciencia, pero la ética es un bien general, a raíz de sus positivos efectos en la nación mexicana.

De acuerdo con Adame Goddard, la preocupación primordial de los católicos posteriores a 1867 no era la forma de gobierno, sino la falta de obediencia a la “autoridad moral de la iglesia” (Adame Goddard, 1981, p. 57-58). En tal contexto, su argumentario se enfocó tanto en la defensa de la virtud religiosa como en el cuestionamiento de la moralidad independiente. Entre ambos polos se observan no sólo reiteraciones sino también algunas singularidades. Desde la emancipación del país, el clero sostenía que la fe se adaptaba a cualquier forma de gobierno, siempre que se mantuviera la ética trascendente. El punto a defender no es ya la exclusividad del culto católico, sino la preeminencia de la virtud cristiana. Porque el encuadre axiológico abarcaba prácticamente todos los aspectos políticos y económicos, sociales y culturales de la nación después de cincuenta años de vida independiente. Era el punto de gravedad que atraía todos los aspectos a debatir y, además, los jerarquizaba. La defensa de la cosmovisión espiritual conducía a la preeminencia del catolicismo en la familia y la administración. La diversidad religiosa parecía irremediable, pero la prelación ética era un punto irreductible. La reivindicación de la matriz espiritual de la conducta era un último recurso para

asegurar la pervivencia del catolicismo como parte del perfil indiscutible de la nación. De ahí que aún en el marco de liberalismo triunfante, un diario de la ciudad de México sustentara que la principal misión de la iglesia católica era la predicación de la moral, que era su mayor bien. (*La Voz de México*, 1 de abril de 1871). La iglesia podía ser flexible y entrar en negociación con la autoridad civil, pero no renunciaba a enseñar y hacer valer su marco valorativo.

La respuesta católica formaba parte del diagnóstico eclesiástico. Para 1870 el obispo de León, Guanajuato, José María Díez de Sollano identificaba muy bien que se pretendía “cambiar la moral cristiana por la moral secular” (Adame Goddard, 1981, p. 67). El papel de la separación estado – iglesia era evidente porque significaba que la axiología humana era distinta de la ética divina. (Adame, 1981, p. 53). La claridad sobre el tema estaba presente no sólo en el obispado, sino también en medios impresos como *La Constitución Social*, que calificaba a la moral independiente como un “simulacro de virtudes” (*La Constitución Social*, 26 de junio de 1868). Los axiomas trascendentes no sólo eran los óptimos en una sociedad, sino insustituibles aun en la teoría.

La defensa de la cosmovisión religiosa implicaba, tácitamente, la subordinación del estado a la iglesia y la aceptación de su potencia mediadora. “En la enseñanza de la Iglesia, todo hombre debe estar sujeto a la ley: pero toda ley debe estar sujeta a la moral: y toda moral sometida a la voluntad infinitamente buena de Dios” (*El Semanario Católico*, 11 de septiembre de 1869). Se reafirmaba la intercesión de la iglesia católica y, por tanto, el predominio de sus valores en la sociedad mexicana, pero a través de la legislación civil y ya no de la intolerancia religiosa.

Para un autor piadoso como Miguel Martínez, los gobernantes simple y lisamente no podían violar la “ley divina, es decir, la moral” (Adame Goddard, 1981, p. 47). Se alegaba que “si la Iglesia no es superior del Estado como Estado, sí es superior de los gobernantes del Estado” (*La Voz de México*, 20 de noviembre de 1874). Se aceptaba que el estado no estaba dentro de la iglesia, pero se insistía en el predominio de la institución eclesiástica, quedando la autoridad civil y la sociedad en general subordinadas a sus axiomas porque “a la moral de la Iglesia están sometidos los actos privados, los actos gubernativos, legislativos, judiciales, militares y administrativos de los gobernantes bautizados” de manera inapelable porque la moral era la ley de Dios (*La Voz de México*, 20 de noviembre de 1874). El estado podía ser laico, pero mientras el gobernante fuese católico debería privar la virtud cristiana.

Un punto de distinción entre los sistemas éticos era la finalidad del hombre: meramente profana o eminentemente salvífica. Debido a que para la óptica espiritual el objetivo último tenía un carácter redentor, los medios católicos sustentaban que el estado debía subordinarse a la iglesia: “Si el fin supremo del hombre es su salvación eterna” y si el fin del estado era el bien público, éste “debía supeditarse al bien espiritual” (Adame Goddard, 1981, p. 53). La institución eclesiástica podía aceptar la secularización del estado, pero no del sentido de la existencia. El gobierno podía ser independiente de la fe religiosa, pero el hombre no podía ser ajeno a una concepción trascendental. De ahí que se censurase que la virtud independiente juzgara al estado “como el único fin y objeto del hombre”

(*El Defensor Católico*, 3 de julio de 1872). El ciudadano debería ser leal al país, pero la misión prioritaria del auténtico creyente era la salvación en la eternidad.

Los católicos asumían la defensa de la visión religiosa trazando su utilidad práctica. Ponían de relieve que la moral eterna daría al estado una “fuerza ilimitada” (Adame Goddard, 1981, p. 57-58) En consecuencia, resultaba lógico sugerir que todo el derecho público mexicano fuese reformado con arreglo a los principios de la moral cristiana (Adame Goddard, 1981, p. 47). Para Miguel Martínez, la iglesia ejercía una labor purificadora en la sociedad, por lo que “recomendaba al gobierno mexicano que restableciera relaciones con la Iglesia” (Adame Goddard, 1981, p. 54). Los únicos principios tanto útiles como eternos eran los católicos. Por tal razón, algunos medios descalificaban la ética instituida, como argumentaban hacía Jeremy Bentham, en la simple utilidad individual (*La Voz de México*, 1 de septiembre de 1871). La revista llamada *El Derecho* detallaba: “El legislador para llenar su misión, debe consultar el principio de utilidad; pero no la utilidad individual, que puede pugnar y que de hecho y frecuentemente pugna con el derecho natural y con la moral, sino la utilidad general de la comunidad” (*El Derecho*, 30 junio de 1871).¹⁰⁶ Los axiomas más apropiados para la construcción de la nación mexicana eran los derivados de la cosmovisión religiosa.

¹⁰⁶ Los medios religiosos eran reiterativos en cuanto a sus críticas a la virtud independiente, pero también entraban en diálogo no sólo con autores extranjeros, como es el caso de Bentham, sino también con acontecimientos internacionales, aunque con un acento despectivo. *El Defensor Católico* repudiaba a los “genios” y revolucionarios “de la Internacional y de la Comuna” que no reconocían Dios, ley, religión ni la “verdadera moral” (*El Defensor Católico*, 15 de junio de 1872). La referencia es evidentemente a la Comuna de París y al proceso de organización de la clase obrera, quienes, como ya se ha explorado, también incursionaban en el debate axiológico, reputándose como referentes éticos de la sociedad.

La vindicación de la ética cristiana era inseparable del cuestionamiento de la moral independiente. Para algunos periódicos resultaba obvia la total insuficiencia de la llamada virtud secular. *La Voz de México* advertía que mientras “el principio de la legislación sea la simple voluntad del que manda, sin sujeción a la ley moral y divina” la resultante era el caos social (*La Voz de México*, 17 de abril de 1870). La crítica abarcaba no sólo su origen, sino también los medios para hacerla valer. El mismo periódico reprendía la moral que “estriba en la autoridad del legislador, y en la sanción penal o remunerativa con que se obliga o estimula su cumplimiento” (*La Voz de México*, 28 de octubre de 1870). Tal visión resultaba insostenible, desde esta perspectiva, a partir sólo de castigos terrenos o sanciones monetarias. *La Voz de México* declamaba: “vana moral la que tiene su asiento en el corazón del hombre” (*La Voz de México*, 18 de abril de 1874). Se la acusaba de impotente, incapaz de “resistir el empuje violento de las pasiones desbordadas” (*La Voz de México*, 18 de abril de 1874). Era indispensable, desde dicha óptica, un ser omnisciente de correctivos y recompensas, porque Dios era el “vengador inexcusable del crimen y (el) remunerador de la virtud” (*La Voz de México*, 18 de abril de 1874). En términos más retóricos el problema tenía el siguiente planteamiento: “¿Qué puede conseguir en materia de moral un gobierno reducido a sus propios recursos, sin el apoyo poderosísimo de la conciencia?” pero, cabe agregar, de una conciencia derivada de Dios y obediente de la iglesia (*La Religión y la Sociedad*, 14 de febrero de 1874). Se censuraba la “moral acomodaticia” “sacada de los fuegos fatuos de la razón”, y que “descansa en el simple atractivo de la virtud” (*La Voz de México*, 23 de diciembre de 1874). Se reparaba como imposible una axiología asentada únicamente en la razón individual (*Folleto de la*

Idea Católica, 1 de enero de 1871; *La Voz de México*, 27 de noviembre de 1871).

Si el hombre era un ser caído a raíz de la tentación del pecado, si su razón era lábil y su cuerpo débil ante las pasiones, era inconcuso que requería de la amenaza constante de una punición eterna si no cumplía sus incuestionables deberes.¹⁰⁷

Un mecanismo terreno no podría regular la convivencia comunitaria. Sin la virtud religiosa, la ley no tendría otro apoyo que la fuerza: “sin la obligación que impone la moral de obedecer y cumplir las leyes ¿hay modo alguno de hacerlas ejecutar más que por la coacción y las bayonetas?” (*La Voz de México*, 28 de octubre de 1870). La visión cristiana traería la concordia por medio de la obligación, mientras la moral independiente sólo alcanzaría la paz mediante la fuerza. El inconveniente de fondo era la suspicacia hacia la interiorización como motivo único para el cabal cumplimiento de la norma jurídica. Los vecinos de Acámbaro, Michoacán, denunciaban que la ley “bastardea la moral” (sic) (*El Libro de las Protestas*, 1875, p.289) y se preguntaban qué sería de la patria sin la moralidad pública y sin la “abnegación de la obediencia” (*El Libro de las Protestas*, 1875, p.291). Era comprensible, por tanto, que otras representaciones rechazaran punzantemente las leyes “que no estén basadas en la religión y la moral” (*El Libro de las Protestas*, 1875, p. 347). Se valoraba que sólo el clero podía inculcar en la población una conducta observante de la ley. (*La Idea Católica*, 25 de junio de

¹⁰⁷ En sentido semejante, Elisa Speckman reseña que para el periodo del porfiriato las revistas católicas seguían dudando de la “efectividad de una ética laica”, consideraban la ley como insuficiente para contener la criminalidad (Speckman, 2002, p. 171)

1871).¹⁰⁸ Dentro de tal perspectiva, la legislación era insuficiente para regular la convivencia: “Dicen nuestros innovadores que la razón natural y las leyes civiles bastan para impedir los delitos. Nosotros decimos que no.” (*La Idea Católica*, 25 de junio de 1871). En suma, la ley no podía fundar una moral, ya que los ricos la burlaban y los astutos la eludían. (*La Voz de México*, 20 de diciembre de 1874). Sólo una mirada omnisciente podría regular la conducta terrena.

Las diatribas eran abundantes. La revista *El Propagador Homeopático* notaba: “La moral *independiente* (subrayado original) como la llaman algunos sofistas, es una quimera: la independencia de la moral, no es más que el aniquilamiento de ésta” (*El Propagador Homeopático*, enero de 1873). Por su parte, el obispo Diez de Sollano insistía en 1873 que la moral era una, verdadera y cristiana, y combatía cualquier forma de secularización al señalar que “el hombre es eminentemente religioso porque es eminentemente moral”. En consecuencia: “esta moral y esta religión arreglan todo el ser del hombre, sus obligaciones y deberes para con Dios, para con la sociedad civil y universal” (Diez de Sollano, 1873, p. 5).¹⁰⁹ Tanto el bien íntimo como el orden comunitario dependían de la fe.

¹⁰⁸ Incluso, para algunos medios, la existencia de una virtud independiente de la religión presuponía la existencia de ciudadanos. (*La Voz de México*, 20 de diciembre de 1874). Es decir, se juzgaba que sólo la ética católica podía formar la ciudadanía.

¹⁰⁹ Las críticas a partir del factor ético alcanzaban incluso a católicos contemporizadores con la reforma triunfante. De acuerdo con Adame Goddard, en la década de 1870 hubo un grupo de católicos “unionistas”, quienes buscaron adaptarse al estado liberal. Destacaba la figura de Roberto A. Esteva, fundador, entre otros, del diario *México y Europa* en 1871. Estos personajes alcanzaron tres o cuatro escaños en la Cámara de Diputados en las elecciones de 1872. A pesar de asumirse públicamente como católicos y de combatir algunos aspectos de la elevación a rango constitucional de la reforma (1873) y la elaboración del reglamento respectivo (1874), fueron criticados, entre otras cosas, por “excluir la religión como fundamento del orden social para poner en su lugar la “moral práctica” (Adame Goddard, 1981, p. 28). No obstante, hay algunas pequeñas concesiones en el argumentario religioso. La iglesia, como señala Manuel Ceballos, estaba inmersa en un proceso de rearticulación interna, en relación con los procesos relacionados con la centralización generados desde El Vaticano y consagrados en el concilio Vaticano I. Para periódicos católicos de 1871,

La rehabilitación de la ética religiosa y la reprobación de la virtud civil daban lugar a algunas peculiaridades en la cultura política de ciertos católicos. Con motivo del proceso de elevación a rango constitucional de la legislación reformista en 1873 y de la elaboración del Reglamento Orgánico de la Reforma en 1874, algunas *Representaciones* dirigidas al Congreso de la Unión restringían, como en el Antiguo Régimen, la significación de los diputados al reducirlos a “apoderados” (subrayado original) del pueblo. Los representantes eran solamente sus “personeros” (subrayado original), sin capacidad de contradecir la voluntad de sus representados (*El Libro de las protestas*, 1875, p. 163). La defensa de la virtud retrotraía a parte de la cultura política hasta la década de 1820, estudiada notablemente por Alfredo Ávila. Con esta visión, los legisladores serían incapaces de construir una ética civil, ajena o incluso contraria a los sentimientos de la población.

Si bien desde las *Representaciones* de 1848, 1849, 1856 y 1857 se había aducido que los parlamentarios no podían contrariar la voluntad de un pueblo católico, en 1873 y 1874 se cuestiona no sólo el carácter de los diputados, teniéndolos por simples enviados, sino también el sufragio universal. El amplio derecho al voto era para algunos creyentes “un obstáculo para el desarrollo del régimen republicano” (Adame Goddard, 1981, p. 61). *La Voz de México* señalaba que el voto no debería “vulgarizarse”, sino entenderse como un premio “a la honradez, a la inteligencia, al trabajo, al mérito y a la virtud” (Adame Goddard, 1981, p. 61). Ahora, se acudía a la ciudadanía moral prevaleciente hasta la constitución de 1857, que valoraba los

resultaba evidente, aunque con un tono próximo a la resignación, que el liberalismo era un “sistema moral”. (*La Idea Católica*, 12 de noviembre de 1871).

atributos como requerimientos básicos para ejercer la ciudadanía. Es suma, para preservar mejor la ética católica se modifican los supuestos teóricos de la representatividad política.

Mientras la constitución federal de 1857 y los códigos locales posteriores ampliaban extensamente el derecho al voto eliminando la gran mayoría de las antiguas restricciones morales, la constitucionalización de la reforma de 1873 y 1874 provocaba en segmentos católicos una petición para restringir el sufragio. De nuevo la virtud sería un condicionante para la participación, como había sido desde la década de 1820 hasta 1857. Incluso, una protesta indicaba que el congreso no podía pasar por encima de la “moral eterna” y cuestionaba la libertad de culto, pensamiento, asociación y enseñanza (*El Libro de las Protestas*, 1875, p. 284). Nótese que para los devotos resultaba patente que la ética universal era obra de los representantes populares y, en consecuencia, estaba implícita en las leyes civiles. Así, para 1874 la consumación de la reforma conduce a algunos grupos de laicos católicos a una cierta radicalización argumentativa, criticando elementos liberales como el carácter representativo de los diputados y la amplitud del derecho al voto.¹¹⁰

Ante los diversos desafíos de la reforma, algunos creyentes imaginaron la libertad de conciencia y al matrimonio civil como facilitadores de la virtud independiente. La aparición de cultos disonantes en el país explicaba, para los medios católicos, la prohibición de enseñar en las escuelas públicas una ética religiosa en general o

¹¹⁰ No obstante, otros medios católicos emplearon el recurso contrario: señalar que la constitucionalización de la legislación reformista era el principio de “la abolición de la libertad de conciencia, de la ilustrada tolerancia” (*El Libro de las Protestas*, 1875, p. 271).

católica en particular (*La Voz de México*, 7 de abril de 1871). A su vez, ciertas representaciones como la de los fabricantes y tejedores del estado de Puebla contra la constitucionalización de la reforma denostaban a los “espíritas” por sus evocaciones, pronósticos y “fantásticas visiones” que fanatizaban y desmoralizaban al pueblo (*El Libro de las Protestas*, 1875, p. 174). La disidencia seguía siendo, en este caso, una fuente de indecencia.

Por su parte, *La Voz de México* revelaba que con el matrimonio civil “queda reconocida la moral independiente, declarando legal un contrato en que ya no interviene la Religión ni se invoca el nombre de Dios” (*La Voz de México*, 28 de octubre de 1870). Por esta causa, la prensa católica atacaba el matrimonio civil que intoxicaba a las familias, y las cuales eran, justamente, la base de la moralidad del estado (*La Voz de México*, 17 de abril de 1870). Para 1874, una *Representación* de la capital de Jalisco, contraria a la constitucionalización de la reforma, denunciaba que el gobierno “ataca la moralidad de las familias” al fortalecer el matrimonio civil (*El Libro de las Protestas*, 1875, p. 258). Palpablemente, el núcleo conyugal, la “sociedad doméstica” que comenzaba con la unión marital, era el medio de transmisión por excelencia de la visión religiosa, en lo cual el papel de la mujer era destacado y resulta conocido (*La Voz de México*, 17 de abril de 1870). Con un acento jusnaturalista que pensaba a la familia como la unidad natural anterior al estado, *La Voz de México* deseaba mantener al núcleo doméstico como el lugar donde se conservara y reprodujera la visión católica, ante la prohibición de impartir en las escuelas públicas clases de índole confesional. En consecuencia, un medio como la revista *El Derecho*

objetaba contundentemente el divorcio, argumentando que “sobre la ley civil está y ha de estar siempre la creencia moral y religiosa” que prohibía la separación de los cónyuges (*El Derecho*, 5 de febrero de 1870). La legislación debería estar subordinada a la moralidad.

Si la libertad de culto y el matrimonio civil eran fundamentos de la virtud independiente, la educación confesional era el antídoto perfecto. La instrucción era, junto a la familia, la instancia reproductora de la ética religiosa. Por tanto, es comprensible la preeminencia dada por el episcopado a la enseñanza, aunque con algunas particularidades, sobre todo a partir de la elevación a rango constitucional de las leyes de reforma. El tono de la jerarquía era moderado y su actitud contenida. La *Instrucción pastoral* de 1875, firmada por los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, aunque elaborada desde 1874, reprobaba las “demostraciones y actos hostiles” de los fieles contra el Reglamento Orgánico de la Reforma, aunque evidentemente lo desautorizaba (*Instrucción Pastoral*, 1875, p. 3-4). De igual manera, acentuaba que se abstenía “de toda amarga queja” y pedía recibir la ley con “humildad y resignación” ante los inescrutables designios de Dios (*Instrucción Pastoral*, 1875, p. 4). Al mismo tiempo, el episcopado animaba a que los padres dieran a los hijos una fuerte educación moral en los hogares. Llamaba a ejercer la libertad de conciencia para generar una educación privada fiel al catolicismo, e instruía a párrocos y sacerdotes en el sentido que: “debéis alentar a los fieles para el ejercicio de las virtudes, que sólo el catolicismo inspiran” (*Instrucción Pastoral*, 1875, p. 35) Este documento fue de lectura obligada el domingo en los templos, lo cual es un indicador de la notabilidad otorgada a la

participación del laico católico en la instrucción ética ante el horizonte de una educación secular.

Sin separarse del tono sosegado de sus hermanos en la fe, destacan las posiciones del obispo de León. José María Diez de Sollano, quien seguía defendiendo metódicamente las posiciones eclesiásticas, al grado de juzgar que los cambios legales ocurridos eran en realidad una nueva persecución de la iglesia (Diez de Sollano, *Manifestación*, 1874). El antiguo partidario de la Universidad Pontificia explicaba, con mucho énfasis, el sitio superior de la iglesia frente al estado, aunque ambos estuvieran oficialmente separados: “Dad a Dios lo que es de Dios respetando y acatando a Nuestro Señor Jesucristo y a su Santa Iglesia; y al César lo que es del César, sin invertir el orden posponiendo a Dios.” (Diez de Sollano, *Edicto del obispo de León*, 1874, p. 4). En este contexto, Diez de Sollano no sólo reiteraba el origen religioso de la moral sino su preeminencia, que junto al catolicismo “arreglan todo el ser del hombre, sus obligaciones y deberes para con Dios” y para con la “sociedad civil y universal” (Diez de Sollano, 1873, p. 5). La educación en la fe era la mejor forma de preservación de la moral.

Con diferencias de tono, tanto los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, así como el obispo de León, seguían insistiendo en la relevancia de la ética religiosa, dentro del contexto de separación entre el estado y la iglesia. Es decir, persiste la lucha por la preservación de la virtud católica en la nación mexicana, ahora con un acento definitivo en la educación privada de la juventud devota. Mientras en las escuelas públicas se insistía en la enseñanza de principio sin referencias a fundamentos trascendentes, en los espacios de instrucción

católica también se insistía en la preservación de la virtud trascendente como parte de la identidad de los piadosos.

Como se ha apreciado en la tesis, a lo largo del periodo estudiado hay una creciente participación no sólo del funcionario público, sino también del laicado católico en cuanto a la regulación y propagación de la virtud. La exclusión de la instrucción religiosa en espacios oficiales condujo al llamado episcopal para que los padres reforzaran los principios religiosos en sus vástagos. En este sentido, se ha vislumbrado a partir de la lectura de cartas e instrucciones pastorales publicadas contra la elevación a rango constitucional de las leyes de reforma, que una consecuencia de la separación entre el estado y la iglesia es, justamente, un incremento de la participación de la feligresía católica en cuestiones éticas, no sólo aceptada sino pedida por la jerarquía eclesiástica. Baste recordar que antes de la reforma el episcopado fue muy celoso de su papel como rector y difusor de la moral católica. Ahora, en un horizonte adverso, pedían a los fieles participar de la difusión de la virtud dentro de la familia mexicana.

La visión católica sigue siendo dictada y dirigida por la corporación religiosa, pero ahora se extiende el papel del laico en su salvaguardia y transmisión. Por diferentes caminos a lo largo del siglo XIX, tanto la autoridad civil como la congregación católica tienen cada vez mayor incidencia en la temática. La autoridad fomenta y modula la divulgación de la moral civil, no sin ambigüedades y tensiones, como se ha visto. Simultáneamente, el arzobispado extiende y refuerza el papel de la familia como preservadora de los axiomas católicos en los espacios privados. Por ambos senderos, aumenta la participación del funcionario público y

del laicado católico en la difusión, y acaso en la definición, matizando o insistiendo en determinados aspectos de la moral, ya sea en su versión secular o religiosa.

Los argumentos católicos posteriores a 1867 resultaban distintos de los utilizados en lustros anteriores. Las connotaciones de utilidad y beneficio se imponen a las referencias canónicas, las citas bíblicas o las definiciones papales. Se advierte un cambio en el discurso, donde ahora se apela más a la tierra para seguir defendiendo el cielo. Ya no se pide sumisión a la verdad eterna de los libros sagrados, a los juicios de los doctores de la iglesia o a las inapelables resoluciones de los concilios. Se pretende el convencimiento del oponente, el desnudamiento de las contradicciones y el establecimiento de un diálogo racional que no deja, por supuesto, de tener los ojos fijos en la salvación eterna. Dicha transformación expresa tanto un ajuste notable en la cosmovisión católica como una cierta secularización en la cultura de la época. Tal metamorfosis sin duda está pautada, por lo menos en parte, por la mutación advertida al comienzo de este apartado. Más estudios pueden determinar hasta qué punto se trata de una secularización de las palabras que significa alguna secularización de las visiones. Pero parece clara una mutación argumentativa que coloca en el centro de la acción ética al laicado católico, expresado desde la unidad básica de los cónyuges, pasando por las escuelas e incluyendo la amplia intervención de las agrupaciones confesionales en la sociedad mexicana. El catolicismo social es, en cierta medida, un catolicismo moral.

7.- La moralidad civil y la constitucionalización de la reforma: 1873-1874.

Una década después de su promulgación, las leyes de reforma comienzan a resurgir en el debate. El régimen liberal parecía firme y el gobierno de Juárez sólido. Por su parte, algunos medios seguían postulando, como ya se ha advertido, la plenitud de la moralidad católica dentro de la aceptación del liberalismo triunfante. A la muerte de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada, fiel miembro del gabinete reformista, hermano del radical Miguel, formado en instituciones eclesiásticas y quien a diferencia de la mayoría de los hombres de la reforma nunca había participado en una contienda electoral ni había sido representante popular, asumía el poder en su condición de presidente de la Suprema Corte de Justicia. Según Vicente Riva Palacio, al tomar posesión de la presidencia Lerdo de Tejada aseveró que la reforma había sido expedida para “extirpar vicios capitales de la antigua organización de nuestra sociedad”. Además, había perfeccionado las instituciones republicanas y su aplicación era el remedio para complicados males (*El Radical*, 11 de marzo de 1874). La vuelta a la reforma significaba tanto un retorno al origen liberal como la consumación de un ciclo histórico.

De acuerdo con Frank A. Knapp, en un principio Lerdo de Tejada fue visto con alguna simpatía en los círculos devotos. Pero pronto mostró no sólo un talante definitivamente reformista, sino que estimuló directamente la propaganda protestante. Dos años después de asumida la presidencia de la república, impulsaba la elevación a rango constitucional de las leyes de reforma. Era una manera de fortalecer la legitimidad de su administración, ya sujeta a sarcásticas

murmuraciones y constantes ironías en medios como *La Orquesta*,¹¹¹ así como de estimular la unificación liberal bajo la sombra indudable de la reforma, que era de acuerdo con Charles A. Hale para principios de la década de 1870 un mito unificante.

Sin embargo, para fines de la década de 1860, la legislación reformista aparece como un elemento divisivo dentro del grupo dirigente. En 1869, el gobernador de San Luis Potosí, Francisco Antonio Aguirre, en un contexto de disputas locales, pedía la destitución del presidente Benito Juárez y solicitaba al congreso general la elevación a rango constitucional de la reforma (*Planes*, 1987, v. VI, p. 195). De manera más patente, el Plan de la Noria, publicado el 9 de noviembre de 1871, expresaba, al justificar la rebelión de Porfirio Díaz contra el gobierno juarista, que las leyes de reforma estaban en peligro (*Planes*, 1987, v. VI, p. 205). Existía la sensación tanto de un ciclo cerrado con la culminación en 1871 de la presidencia de Juárez, como de un momento de incertidumbre para el éxito republicano. No había un partido conservador desafiante en las urnas, pero el progreso económico no aparecía en las calles. Una estabilidad parecida al estancamiento comenzaba a generar búsquedas tendientes a rejuvenecer banderas y afianzar lealtades.

En este contexto, desde 1870 se propuso en el congreso la constitucionalización de reforma. La propuesta fue turnada a comisiones; pero, de manera inesperada, el presidente Juárez la apoyo con fuerza. El 10 de marzo de 1871 se abrió un periodo extraordinario de sesiones, cuyo objetivo era la elaboración de una

¹¹¹ Estas críticas provenían no sólo del campo liberal, sino también de la prensa católica. Los periódicos asumidamente religiosos puntualizaban que “la moralidad pública había desaparecido” y que el plagio, la embriaguez y la prostitución habían venido a ser “signos característicos del gran partido nacional”. (*La Idea Católica*, 5 de octubre de 1873)

reforma electoral, exigencia realmente importante en los medios políticos y la opinión pública. Lerdistas y porfiristas deseaban poner fin a la manipulación comicial que, a su juicio, llevaba a cabo el gobierno juarista. Al abrir dicho periodo extraordinario de sesiones, el oaxaqueño recomendó a los legisladores elevar a rango constitucional las leyes de reforma. (*El Monitor Republicano*, 11 de marzo de 1871). No obstante, el presidente del congreso, en el acto mismo de la respuesta, señaló que el tema no podría ser discutido en el periodo extraordinario, cuya convocatoria definía como tema exclusivo una modificación electoral. (*El Monitor Republicano*, 11 de marzo de 1871). La contestación comedida pero contundente del representante del congreso deja entrever que la supuesta unanimidad reformista no era total. Ya no sólo un gobernador en dificultades como Aguirre o un general en desobediencia como Díaz, utilizaban el tópico de la reforma como argumento reavivante de la opinión pública y legitimador de la revuelta política.

El 15 de marzo de 1871 se estableció una fecha para la discusión de la propuesta: el 3 de abril de 1871. No obstante, ese día la proposición fue desechada en el pleno, por juzgarla incompleta (Mateos, 1903, p. 271). Posteriormente, el 25 de octubre del mismo se año se presentó al pleno un nuevo dictamen; pero al igual que la vez anterior no tuvo mucha repercusión. Estos avatares legislativos no eran simples cuestiones procedimentales. Eran signos de una falta de avenencia en el congreso liberal alrededor no tanto de la reforma sino del momento adecuado, dentro de un horizonte electoral, para poner en marcha el proceso legislativo. De igual forma, resultaba evidente un cálculo respecto a qué grupo o personaje se

verían más beneficiado de la modificación constitucional. Sin duda la legislación reformista era un relato incuestionable, movilizador de recuerdos y renovador de pundonores, pero empezaba a divisarse una cierta fractura en el mundo político. El pasado unía pero el futuro separaba. Cada segmento deseaba apropiarse con fines inmediatos de una narrativa unificadora con ribetes de leyenda. Lo simbólico era usado con motivaciones particulares y en horizontes tornadizos. Finalmente, después de un debate más encendido de lo que pudiera pensarse ante la hegemonía liberal en el congreso, el 25 de septiembre de 1873 se aprueba la elevación a rango constitucional de las leyes de reforma. Posteriormente, el 10 de diciembre de 1874 los diputados emiten el Reglamento Orgánico de la Reforma. Con ambas medidas legales, los principios reformistas quedaban en el máximo nivel jurídico de la nación y su aplicación era claramente regulada.

En los apartados anteriores se ha abordado la temática ética desde la opinión pública y la acción gubernamental; ahora, se incorpora la perspectiva parlamentaria. El análisis de los debates legislativos es una ventana hacia los perfiles de la moral civil, pero también hacia un panorama subyacente: la centralización política, que era una centralización ética, en detrimento del federalismo. Con la constitucionalización de la reforma se pretendían solucionar varios problemas, como su legitimidad en términos estrictamente jurídicos y su gestión por parte de los mandos locales. Cabe añadir que la inquietud por la aplicación de la reforma por parte de los gobiernos estatales no era desconocida. El propio Juárez manifestaba esta preocupación en 1863, en una carta dirigida a Santiago Vidaurri, gobernador de Nuevo León (Vidaurri, 1946, p. 203).

No obstante el poderío simbólico de las leyes de reforma, algunas voces habían cuestionado la legalidad de dichas disposiciones, en especial las dictadas en el puerto de Veracruz. El obispo de León, José María Diez de Sollano, el jerarca católico más activo en la década de 1870, ponderaba que Juárez había declarado la libertad de cultos de forma “inicua” (Diez de Sollano, *Manifestación*, 1874, p. 14). La impugnación fue efectuada no sólo por prelados católicos, sino también por periodistas liberales como Francisco Zarco, quien insinuaba que la forma de expedición del *corpus* reformista no había sido muy pura en términos legales, pero que esto se justificaba tanto por el fin que pretendían como por el contexto en que se promulgaban.

Una dificultad más operativa era la dispersión de los principios juaristas en varias leyes consignadas en diferentes momentos. Así, se pretendía otorgar a la reforma una interpretación homogénea a nivel nacional, no sólo en cuanto a la concordancia de sus principios entre sí, sino además respecto de la autoridad que los hiciera valer. Además, la elevación a rango constitucional de las leyes de reforma y la publicación de su Reglamento Orgánico se realizaba dentro de un horizonte donde el gobierno planteaba la necesidad de la codificación legal para el país. Unos años antes, en 1871, se había promulgado el primer Código Penal federal, en el proceso de construcción llamado por Paolo Grossi como el absolutismo jurídico del estado.

Así, se pretendía tanto la constitucionalización de la reforma como la centralización en su aplicación, para evitar que los cambios de gobiernos pudiesen afectar la vigencia de los principios. Elevada al máximo nivel jurídico, la reforma

para ser alterada requeriría de dos terceras partes de los votos de los diputados y la aprobación de la mayoría de las legislaturas locales. A su vez, esta operación legislativa proporcionaba al gobierno de Lerdo de Tejada un mérito inequívoco ante los grupos liberales. El seguimiento de la discusión permite, gracias a la obra de Juan A. Mateos, ahondar en el horizonte discursivo en torno a la virtud civil en la esfera parlamentaria.

En 1873 la cámara de diputados aprobó elevar a rango constitucional las leyes de reforma. Los cinco puntos propuestos por la comisión al pleno fueron sancionados por abrumadora mayoría y prácticamente sin sufrir modificaciones. Estos postulados buscaban subsumir el espíritu de las normas juaristas. El artículo primero cristalizaba la total separación entre el estado y la iglesia. Al mismo tiempo, reservaba al ejecutivo federal la atribución de vigilar el culto externo mediante, precisamente, una policía de cultos. El segundo reafirmaba el matrimonio civil como acto exclusivamente gubernamental. El tercero prohibía a cualquier confesión la propiedad de bienes inmuebles. El cuarto consagraba la sustitución del juramento religioso por la simple promesa de decir verdad. Por último, el quinto vedaba cualquier trabajo sin remuneración y contrario al deseo del trabajador.

De los cinco principios reseñados, tres se vinculan directamente con la temática ética. El primero, sobre la separación entre el estado y la iglesia, aseguraba de forma implícita la libertad de culto, condición relevante para una virtud civil. Además, el establecimiento de una policía especial para la vigilancia del culto religioso era no sólo una potenciación de la autoridad civil, sino ante todo un

fortalecimiento del gobierno federal. La misma ley de libertad de cultos de 1860 no precisaba a qué autoridad correspondía aplicarla. La policía de culto, en consecuencia, es el fiel ejemplo de cómo el estado se va fortaleciendo mediante la construcción de nuevas entidades dirigidas a supervisar el cumplimiento de las leyes, en especial en un tema tan arduo como el religioso.¹¹²

El segundo punto reafirmaba el matrimonio civil. Es de recordar que precisamente la *Epístola* de Melchor Ocampo fue uno de los primeros documentos jurídicos en perfilar los alcances y las limitaciones de los valores civiles en los círculos familiares. A su vez, el cuarto punto ratificaba la protesta de decir verdad en lugar de un juramento religioso. En conjunto, de los cinco aspectos aprobados en 1873 para constitucionalizar la reforma, tres se relacionaban con la moralidad independiente y aludían a conflictos relativamente cercanos. Por tanto, resulta manifiesta la relevancia del estudio de la constitucionalización de la reforma para un mejor análisis de la virtud civil.

Durante las discusiones parlamentarias se observan al menos tres vertientes argumentativas: la enorme laxitud en la aplicación de la reforma, el teórico renacimiento del poder sacerdotal y una defensa de la ética civil. En su conjunto, estos perfiles discursivos apuntan a una aplicación más rigurosa de los axiomas reformistas. Sin embargo, no deja de estar presente una vindicación, minoritaria pero audible, de la moralidad religiosa en el congreso nacional. El seguimiento de los debates ofrece un horizonte más dinámico tanto en cuestiones éticas como en

¹¹² Una labor pendiente en trabajo de archivo es el seguimiento de dicho cuerpo de vigilancia. Su estudio ofrecería una perspectiva más certera de las negociaciones y ambigüedades en torno a la aplicación de la reforma.

temáticas políticas al esperable en el contexto de un predominio total por parte del grupo reformista en la cámara de diputados.

Las referencias a la inconstancia en la aplicación de los principios reformistas a nivel local, así como la necesaria intervención del poder federal para corregir esta situación, fueron continuas en el debate legislativo. Guillermo Prieto aseveraba al respecto: “Nosotros en los alrededores de México, no obstante los adelantos, estamos viendo que día a día se infringen las leyes de Reforma y que están a merced de las autoridades más subalternas y a merced de personas que no tienen conocimiento del culto, queriendo más al fraile que a Dios mismo” (Mateos, 1903, p. 278). Cabe recordar que las atribuciones de las entidades en la aplicación de las leyes de reforma eran ejercidas por los ayuntamientos (Mateos, 1903, p. 266). Además, el propio Juárez había dado a los estados grandes atribuciones en la aplicación de las leyes de reforma. Todavía el 4 de diciembre 1870 el congreso de la unión expidió una ley que disponía que las autoridades de los estados tuvieran la facultad de conceder licencia para la realización de actos de culto en lugares públicos (Mateos, 1903, p. 275). Es decir, las competencias en disputa entre el polo federal y las entidades de la república eran en realidad funciones específicas de la jurisdicción local. Además, en el congreso se desconfiaba de los municipios. Cabe agregar que tal vez había algo de razón: doscientos ayuntamientos se negaron a protestar la elevación a rango constitucional de los principios reformistas. Sería oportuno investigar dichos actos y analizar sus argumentos: si eran de índole religiosa o naturaleza política. También sería provechoso estudiar hasta qué punto los municipios ven afectado su poder real con estas

modificaciones legales. Ya en el congreso de 1873 causaba escozor que, precisamente, los ayuntamientos concedieran permisos, al parecer en número importante, para la realización de actos devocionales en sitios públicos (Mateos, 1903, p. 275).

Frente a dicho horizonte, había cierta ansiedad respecto a la estricta aplicación de los principios reformistas en el interior del país. Dicha preocupación fue expresada por el diputado Frías y Soto, cuando se discutía la Ley Orgánica de las leyes de reforma en 1874: “la voz pública, la prensa, ¿no denuncia todos los días la tolerancia con que los gobernadores de los Estados permiten el culto externo, y la audacia, en fin, con que el clero católico, usando de lentas pero continuas transgresiones a la ley, ha logrado salirse de ella para que se tenga como un hecho consumado la manifestación pública del culto católico?” (Mateos, 1903, p.662).

Si los mandos locales no eran del todo rigurosos en la vigilancia del espacio público en cuestiones religiosas, la solución prevista en el Reglamento Orgánico de la Reforma de 1874 era la transferencia de esas facultades, junto a las relativas al matrimonio y registro civil, a las autoridades federales, aunque cierta ambivalencia prevaleció hasta el final. El artículo sobre el matrimonio civil establecía que era competencia de los funcionarios y autoridades civiles su realización y vigilancia. Al respecto, un legislador inquiría si se trataba de la autoridad federal o la de los estados (Mateos, 1903, p. 287). En el congreso dicha ambigüedad se resolvió, con matices, en favor de la autoridad federal.

Al respecto, el diputado Alcalde detallaba la situación. Asentaba que las leyes de reforma poseían una legitimidad incuestionable, aunque no hubiesen sido generadas por congreso alguno. Reconocía que la legislación no era, hasta ese momento, de índole federal. Por esta causa, su aplicación había correspondido a las autoridades de los estados. Pero con la modificación jurídica, las entidades deberían plegarse ante el poder nacional. Aunque se reservaba para las instancias locales el registro sobre el estado civil de las personas, se creaban bases comunes de índole nacional. Asimismo, la sanción de algunos delitos en relación a las leyes de reforma se reservaba a la autoridad de las entidades, mientras que otras pasaban al círculo de acción del ámbito federal. Si bien no hay un acto contundente de centralización, sí hay una tendencia hacia el fortalecimiento del ámbito nacional. En este horizonte, el diputado Alcalde razonaba que era indispensable precisar que el estado civil de las personas era una competencia federal y que la intervención que tuvieran las entidades sería en calidad de agentes de la federación. De lo contrario, los estados podrían atropellar, según el diputado Peña y Ramírez, los principios de la reforma bajo el pretexto del ejercicio de su soberanía (Mateos, 1903, p. 289). Dicho representante denunciaba, además, que había una tendencia en “algunos estados” a destruir las leyes de reforma. Por esta causa, proponía que la regulación del estado civil de las personas fuese únicamente competencia federal (Mateos, 1903, p. 291).

En idéntico sentido, Alcalde reiteraba que la aplicación de la reforma había sido hasta ese momento facultad de los estados, pero que a partir de ahora sería atribución indiscutible de los poderes federales: “Mientras que estas leyes (las de

reforma) no han estado incrustadas en la constitución general, los estados de la república han estado en su perfecto derecho dictando leyes reglamentarias del estado civil de las personas; pero desde el momento en que los principios que sancionan se declaren constitucionales y esas leyes de Reforma sean orgánicas, los estados tendrán que sujetarse a esos principios y a esas leyes, con arreglo al artículo 126 del código fundamental” (Mateos, 1903, p. 294). El registro del matrimonio civil, con su carga ética desde la *Epístola* de Melchor Ocampo, era ya definitivamente una atribución federal con una aplicación uniforme a lo largo del territorio mexicano.

Como se advierte en la regulación del matrimonio civil, hacia 1873 y 1874, el grupo liberal pretendía construir una sola interpretación y llevar a cabo una sola implementación de la reforma. En la argumentario favorable a la federalización de los principios reformistas, se enfatizaba que era un asunto nacional y no local. Es decir, nadie discutía la necesidad de la autoridad civil de saber la cantidad de uniones conyugales. El problema era quien llevaba la cuenta de los mismos. Además, no había herramientas legales que obligaran a los estados a enviar la estadística a la federación. Al respecto, el diputado Lemus llegó a exponer contundentemente: “Toda la sociedad debe pertenecer exclusivamente a la autoridad federal” (Mateos, 1903, p. 360). Explícitamente, la elevación a rango constitucional era un llamado, según el mismo diputado Lemus, a “someterse” ante la autoridad nacional (Mateos, 1903, p. 406).

Sin embargo, dentro del grupo liberal dominante en el congreso no había unanimidad en torno a las atribuciones de los poderes locales en la aplicación de

la legislación reformista. La vieja tensión entre poderes locales y autoridades federales seguía presente. El diputado Dublán hablaba en 1873 a favor de la soberanía de los estados: “Todo lo que mira el estado civil de las personas, es una cosa que pertenece a la legislación privada, y la legislación privada es el resorte de los Estados exclusivamente, y el Gobierno general no puede entrometerse en el régimen interior de los Estados, para llevar un registro de los bautismos, matrimonios y defunciones” (Mateos, 1903, p. 292). Un año después, el abogado Martínez de la Torre, connotado liberal y antiguo defensor de Maximiliano de Habsburgo, seguía insistiendo en que la centralización buscada para la aplicación de la reforma contenía un “atentado contra las libertades públicas” y que entrañaba “un poder absoluto y despótico delegado al ejecutivo” (Mateos, 1904, p. 791). Todos los legisladores se decían liberales y se proclaman reformistas, pero la constante tensión entre las provincias y el estado nacional seguía palpitando aún en temáticas tan presuntamente unificadoras.¹¹³

La dinámica a favor de una reforma centralizada se imponía, pero no sin evidentes resistencias. Representantes como Ruelas y Martínez de la Torre manifestaban sin ambages su oposición en lo que parecía una coacción federal (Mateos, 1903, p. 354). Para otros legisladores la reforma, indiscutible en lo teórico, “centraliza el

¹¹³ El registro civil fue un punto significativo en las discusiones entre las facultades de la federación y las atribuciones estatales. El diputado Cañedo explicitaba, en defensa de la centralización administrativa del registro civil, que: “El matrimonio no sólo afecta al régimen interior de una localidad, sino la misma esencia social de todo un pueblo, porque sus consecuencias morales y legales se ramifican hasta lo infinito” (Mateos, 1903, p. 307). Ya no se trataba de contar a los naturales de una entidad federativa, sino de tener claro el número de habitantes de la república mexicana: “Las Leyes de Reforma, y muy especialmente las que se relacionan con el registro civil, no debían abandonarse a la exclusiva interpretación y vigilancia de las autoridades locales, cuya influencia diversa sería muy susceptible de modificar en sentidos opuestos, la aplicación de ciertos preceptos que deben regir de manera uniforme en todo el país en obsequio del principio fundamental de igualdad ante la ley en puntos que sólo afectan al régimen interior de los Estados, sino los intereses generales de la sociedad mexicana” (Mateos, 1903, p. 350).

poder, enervando la soberanía de los estados” (Mateos, 1903, p. 360). En consecuencia, resultaba indispensable no “ceder ni un ápice” de la soberanía estatal (Mateos, 1903, p. 360). En la misma tónica, el legislador Díaz González, antiguo orador pro imperial, ahora indicaba que con estas medidas nada quedaba por hacer a las autoridades estatales (Mateos, 1903, p. 404). Por tanto, no era casual que se adujera que estas disposiciones daban el golpe de gracia a la soberanía de los estados (Mateos, 1903, p. 405). El proceso de fortalecimiento del ejecutivo federal era percibido con claridad por el legislador católico Esteva: “Yo, ciudadanos diputados, veo que existe un espíritu de centralizarlo todo, que se cree con derecho el congreso para arrebatar a los estados sus facultades” (Mateos, 1904, p. 809). El instrumento jurídico del aumento de las competencias federales era el propio congreso federal, como indicaba Liceaga: “Me parece peligroso que se puedan reglamentar artículos constitucionales en los cuales el legislador constituyente no haya concedido expresamente la facultad de hacerlo” (Mateos, 1904, p. 869). Algunos parlamentarios como Esteva, proveniente de los católicos adaptados al triunfo reformista, al igual que Díaz González, también católico confeso defendieron vanamente la soberanía estatal. Ya aprobada la Ley Orgánica de los Principios de la Reforma en 1874, Díaz González buscó evitar su promulgación, aduciendo, nuevamente, que se violaba la soberanía de los estados. En suma, existen indicios en torno a una operación teórica y una táctica legislativa: algunos diputados explícitamente creyentes, como Esteva y Díaz González recurren a la defensa de la soberanía de los estados para obstaculizar la constitucionalización de la reforma.¹¹⁴ Sin embargo, no se trata de una situación

¹¹⁴ No deja de existir un leve paralelismo entre esta actitud y la postura de Munguía en torno a defender la

generalizada. Otros representantes claramente reformistas como Martínez de la Torre también censuraron la centralización.

La batalla intra liberal en torno a las facultades de los estados en la aplicación de la legislación reformista era en general una disputa en torno al federalismo. La prensa de la época, señaladamente en el caso de Vicente Riva Palacio, se revolvía contra la centralización lerdista del poder, en que la versión radical del liberalismo apartaba elementos primordiales del federalismo. La contundente aplicación de la reforma implicaba la construcción de un poderoso ejecutivo nacional, en detrimento de las autoridades locales. Todos los legisladores citados se consideraban liberales; pero en su inmensa mayoría eligieron la reforma centralizadora sobre el federalismo liberal.

Otra preocupación constante en las discusiones fue el poder, real o supuesto, que aún ejercía la iglesia católica sobre algunas autoridades locales y en la sociedad en general. Quizá se trataba de una preocupación legítima; pero resulta factible ponderar que, frente a las divisiones liberales, reducidas en número pero profundas en lo argumentativo, se ponía la atención en las ambiciones éticas del adversario común. De tal forma, se afirmaba con vehemencia que: “Esa Iglesia, como poder colectivo, quiere asir a la sociedad desde la conciencia privada hasta los actos públicos, desde los actos morales hasta los actos civiles de las personas” (Mateos, 1904, p. 659). A pesar de su derrota, se juzgaba que la institución eclesial aun poseía toda una red de personeros desafiantes de las autoridades públicas y presentes en los espacios íntimos: “El clero renueva el

moral y la fe católica con las propias armas del liberalismo, como ha explicitado Mijangos y González.

combate con una insistencia tenebrosa, provocando un antagonismo desesperado... En la ciudad federal y frente por frente de ésta, los altos poderes de la nación, monseñor Labastida con su cuadrilla de canónigos en la Catedral, con su tren de pastorales y excomuniones. En cada estado hay un obispo delante de un gobernador, disputándole su poder y su influencia, está el cura; en cada familia, contrapuesto a la autoridad del padre está el despotismo de un confesor” (Mateos, 1904, p. 814). La presencia de un clero católico defensor de la moral trascendente y la educación confesional, como se ha advertido en el apartado anterior, inquietaban a algunos y sobre todo agitaban la imaginación de otros.

Para hacer frente a la provocación de la presencia católica con pretensiones éticas en el espacio privado de los ciudadanos, se acentuaba el énfasis educativo. En la opinión pública, Juan José Baz se manifestaba muy áspero con la instrucción religiosa. Para el jalisciense, había que buscar “el adelanto moral por la enseñanza, y la propaganda de la instrucción” (*El Siglo XIX*, 31 de diciembre de 1874). Por su parte, en el congreso se aseveraba que la educación dada a los niños por las Hermanas de la Caridad no abonaba en esa dirección: “México esperaba que infundieran en los niños que educan ideas de propia dignidad, de amor y reverencia a los padres, de reconocimiento y amor a la patria, formando de ellos de esta manera buenos hombres y buenos ciudadanos, y ha visto por el contrario, que en aquellos tiernos entendimientos infunden ideas serviles” (Mateos, 1904, p. 826). Desde tal óptica, las religiosas, observantes del orden político y sujetas a la autoridad civil, podrían haber contribuido a la elevación moral de la infancia, pero se clamaba que habían fallado en su misión purificadora. El argumento recuerda a

las soflamas del segundo lustro de la década de 1850. De nuevo, el teórico fracaso ético de la corporación eclesiástica era un justificante para la contundente acción política del gobierno nacional.

No obstante, la construcción desde el aula oficial de la virtud civil no parecía avanzar muy rápido, dado que el clero seguía siendo un argumento recurrente. En la cámara de diputados se argüía que el lento avance de la instrucción pública se explicaba “porque las costumbres de un pueblo no se cambian con un decreto” (Mateos, 1904, p. 642). Si la elevación a rango constitucional de la reforma implicaba su consagración, la reglamentación de la misma significaba una renovada secularización de los espacios escolares. El artículo 4 del reglamento sobre las leyes de reforma de 1874 establecía: “La instrucción religiosa y las prácticas oficiales de cualquier culto, quedan prohibidas en todos los establecimientos de la federación, de los estados y de los municipios; pero sí se enseñará la moral en los que por la naturaleza de su institución lo permitan, aunque sin referencia a ningún culto” (Mateos, 1904, p. 648). La instrucción como promotora de la ciudadanía se vuelve, al menos en términos jurídicos, totalmente ajena al elemento religioso, tanto en su aspecto ritual como axiológico. Es decir, la autoridad civil no admite competencia en el colegio público y prepara el dominio de los referentes laicos.

La educación religiosa queda prohibida por una instancia federal, el congreso de la unión; y el cumplimiento de dicha norma es materia de otro poder federal: el ejecutivo nacional. La taxativa abarcaba estados y municipios. Por estas razones, el Reglamento sobre las leyes de reforma es, en varios sentidos, la culminación

legal, que no necesariamente fáctica, de diversos procesos estudiados en estas páginas. La centralización política significaba una centralización ética. Además, surgía de forma patente la separación entre moral y creencia, siendo facultad del estado la definición de la virtud. Se trata, al menos en términos discursivos, de una ética secular.¹¹⁵

A lo largo de las discusiones legislativas se aprecian con nitidez los conceptos de los legisladores sobre la moral civil. Si la virtud católica entendida como moral cívica implicaba la subordinación del estado a la iglesia, ahora todos los sistemas éticos surgidos de alguna confesión quedaban sujetos a nociones universales anteriores a las creencias religiosas. A su vez, esos principios serían sancionados por la autoridad civil. Se establecía una legitimidad alterna a la fundamentación basada en la divinidad. Ahora, las religiones son simples manifestaciones de axiomas universales, que son sancionados y divulgados por la autoridad federal. Las congregaciones ya no son precursoras, sino expresiones de una visión ética compartida y compartible, aplicable a todos los individuos por encima de creencias particulares. Desde la óptica reformista, la concepción de una virtud universal permite la emancipación ética de la autoridad pública.

El discurso legislativo debatía la moral trascendente, ya no sólo la cristiana, y santificaba la ética universal. El diputado Frías y Soto reducía la importancia del

¹¹⁵ Los estudios de Anne Staples han mostrado la poca importancia dada a la educación de las primeras letras tanto por las autoridades civiles de distinto signo político y de variadas regiones como por los sacerdotes e instituciones eclesíásticas de la independencia a la época de la república restaurada. La mayoría de los recursos eran dedicados a la educación superior, una forma de retro alimentación de los propios grupos dominantes. Así, la relevancia discursiva dada a la educación como promotora de la moralidad ciudadana encontraba muy poca relación con la cantidad de recursos y la jerarquización política dada a la educación formal de amplios sectores a edades tempranas.

cristianismo, al ponderar que sólo formulaba principios cosmopolitas ya conocidos: “La moral universal, esa antorcha adonde han ido tomando su luz todas las religiones que se registran, es tan antigua como el hombre, porque hace conciencia de su parte innata, porque es código del bien inscrito en el corazón humano como una ley eterna e inmutable” (Mateos, 1904, p. 660). La virtud ya no era la emanación de una divinidad ahistórica, sino una cualidad implícita en todos los seres humanos. No requería de elucidaciones teológicas ni de mediadores religiosos. El mismo Frías y Soto sostenía: “La moral platoniana, la de Confucio, y la mahometana, y la pagana, y la del cristianismo son fuentes surtidas del mismo venero, retoños de la moral universal, de la moral humana que no necesita de ningún sacerdocio que la interprete” (Mateos, 1904, p. 660). Pareciera que la ética civil dibuja una relación directa entre el hombre y la virtud, pero en realidad permanece un intermediario: ya no la jerarquía eclesiástica sino la autoridad civil, consagrante y difusora de los valores apropiados en los colegios públicos.

El monopolio interpretativo en manos de la iglesia se esfumaba dentro del discurso parlamentario forjador de la legislación civil. Las autoridades religiosas ya no eran mediadoras éticas y, por tanto, sociales e incluso políticas, como argumentaba Clemente de Jesús Munguía. La moral era un vínculo entre ciudadanía y autoridad mediante la ley. La legislación era una entidad abstracta, con fundamento terreno e igual para todos. Ya no habría distinciones entre creencias ni entre creyentes: la igualdad jurídica equivalía a una igualdad ética. Si todos los mexicanos podían aceptar los mismos valores, todos podrían cumplir las mismas normas. Por supuesto, la dificultad estribaba, como la censura católica insistía, en que el

ciudadano cumpliera con la ley por convicción. No obstante, hasta un representante asumidamente devoto como Díaz González, clamaba que sólo se lograría un comportamiento ético por “la fuerza moral de la ley” (Mateos, 1904, p. 862). La virtud sería, al mismo tiempo, íntima y universal, enseñada en las escuelas y reconocida por los corazones.

Sin embargo, la construcción de axiomas generales no significaba la renuncia a las convicciones religiosas individuales. Implicaba la existencia y relevancia de un conjunto de valores que permitieran el ejercicio de la ciudadanía y que contribuyeran a erigir una unidad política. El diputado Montiel Tiburcio señalaba con ímpetu: “Sin mezclarnos en ningún principio religioso, sin creer ni dejar de profesar lo que creemos, y profesamos como hombres, con sólo el sentimiento patrio y por los deberes de la lealtad que nos liga a la constitución y a los fines de la revolución gloriosa de Reforma proclamada en Ayutla, yo ruego al congreso que vote el proyecto de ley que discutimos” (Mateos, 1904, p 641). La libertad de culto amparaba la elección espiritual y volvía indispensable una moral común.

A pesar de la aprobación casi unánime en favor de la constitucionalización de la reforma, algunos legisladores pusieron en duda la ética universal, fundamento de la educación laica. Frente al pleno de la cámara de diputados, un legislador se mantenía en abierto desafío a la moral independiente: “Los católicos, como yo, preferiríamos el Evangelio como la ley por excelencia, como el tipo subirme de lo recto y de lo justo” (Mateos, 1903, p. 266). Para el representante Aubry: “La moral que decimos perseguir; la moral cristiana, distinta de los dogmas que constituyen la secta, la cual no podemos reconocer; la moral cristiana sola, en fin, y pura como

se encuentra en los evangelios, esa fuente inagotable de renacimiento: (esa) moral, según Renan, es el código moral más perfecto que pueda darse a la conciencia humana” (Mateos, 1904, p. 648). No obstante la defensa de la visión cristiana, aún los detractores de la ética universal ya distinguían entre ética y religión. A pesar del matiz descrito, Aubry aducía con vigor: “Ahora bien ¿qué moral es la que se permite enseñar? ¿Es acaso la moral de Platón? ¿Es acaso la de Confucio? ¿Es acaso, en fin, la del paganismo o la de los pueblos modernos civilizados? Pues bien, señor, la moral de los pueblos civilizados tiene un nombre que, al no decirlo la comisión, pudiera creerse un efecto de pluralidad; se llama la moral cristiana” (Mateos, 1904, p. 648). Ciertamente, no existen en sí mismos valores religiosos o principios laicos. La diferencia no está en los axiomas, sino tanto en su justificación como en su finalidad: un Dios eterno o la conciencia humana. La meta es distinta pero no excluyente: la convivencia terrenal o la salvación espiritual.¹¹⁶

Para el 25 de septiembre de 1873 se consumaba la consagración de la reforma. La medida era una de las primeras modificaciones relevantes a la constitución de 1857 (Guerra, 1985, v. I, p.32). De acuerdo con *El Siglo XIX*, la reforma era ya el fundamento del país. En opinión de dicho diario, el pueblo antes que perderla

¹¹⁶ Para Norberto Bobbio no hay diferencias sustanciales: “¿Pero hay realmente valores laicos y valores religiosos? Si cogemos cualquier tratado de ética difícilmente encontraremos una distinción entre valores laicos y valores religiosos. Encontraremos la distinción entre valores absolutos y valores relativos, entre valores instrumentales y valores finales, entre valores extrínsecos y valores intrínsecos, entre valores primarios y secundarios.” (*El Mundo*, Madrid, 17-11-1999). La diferencia es para Bobbio la autoridad que sanciona dichos valores: “Hay muchas éticas laicas. Comenzando por la antigüedad, la ética estoica y la ética epicúrea, la ética de la virtud y la ética de la felicidad... Lo que distingue fundamentalmente una ética religiosa de una ética laica no son tanto los preceptos cuanto la forma de justificarlos, es decir la meta ética. La prohibición de matar es justificada según la ética religiosa como un mandamiento divino; una ética laica la justifica racionalmente. Planteado en estos términos el problema, lo que cambia no es el precepto sino el conjunto de argumentos con el que se justifica.” (*El Mundo*, 17 de diciembre de 1999).

preferiría ofrendarse en el campo de batalla, abandonar el catolicismo y acoger otra religión que se acomodara mejor a sus aspiraciones y a los sagrados “intereses morales de la patria” (*El Siglo XIX*, 5 de octubre de 1873). El fundamento del país ha cambiado y en cierta forma se ha secularizado. Por su parte, Manuel Romero Rubio, al responder como presidente de la cámara de diputados el informe presidencial de Lerdo de Tejada, aseguraba en 1874 que las leyes de reforma “han matado el fanatismo y desarrollado el progreso intelectual y moral de nuestro pueblo”.¹¹⁷ (*Los Presidentes*, 1966, p. 591). La secularización era ya percibida como progreso.

Medio siglo había pasado entre el confederalismo de 1824, con sus ciudadanías regionales de índole moral, y la consumación de la reforma en 1874. El gran reto de la gobernabilidad expresada como la lucha entre las soberanías, en términos de Annino, o de la legitimidad de la autoridad, en palabras de Guerra, abarcaba un amplio proceso de reconstitución de una autoridad nacional dispersa desde la crisis monárquica de 1808. En este camino de larga duración, la moralidad experimentó un proceso semejante: de los valores que, aunque comunes, son definidos por los estados en relación a la ciudadanía en la década de 1820, se transita en 1874 al poder del ejecutivo nacional para establecer los cimientos cívicos a inculcar en la educación por medio de las leyes.¹¹⁸ La ética civil formaba

¹¹⁷ Como un dato al margen, se puede agregar que para 1874 el secretario de la mesa directiva de la Cámara de Diputados era Luis G. Alvirez, quien como presidente del Tribunal Superior de Justicia de Michoacán había tenido una polémica sobre el juramento a la constitución de 1857 y en la cual ya estaba presente la temática de una moral secular independiente.

¹¹⁸ Las tensiones entre los grupos liberales se hacían más patentes conforme se volvían hegemónicos. Como se ha advertido, ya se identifican desde el constituyente mismo de 1856-1857, reaparecen después de la guerra contra el segundo imperio por medio de procesos legales de codificación, donde se incluye la constitucionalización y reglamentación de la reforma. Para Carmagnani, la tensión entre poder y libertad es

parte tanto de las tensiones regionales como de los debates ideológicos propios de la época decimonónica. Los vínculos ciudadanos ya no obtenían su legitimación de la fe cristiana, como en el estado confesional. No obstante, seguían siendo pensados casi en términos religiosos, dentro de un estado paulatinamente robustecido y crecientemente centralizado. Así, ya no se concebía al país como una confederación, es decir una unión de entidades soberanas, como la construida por el código de 1824, sino como una federación plena para conseguir, entre otros aspectos, la aplicación cabal de la reforma y la construcción de una ética civil.

Como ya se ha indicado, la actitud juzgada excesivamente comprensiva de las autoridades locales ante las ceremonias religiosas en espacios públicos fue un argumento constante. Al respecto, es factible asegurar que el tronante discurso parlamentario ha escondido el inevitable proceso de negociación política de la reforma entre 1860 y 1874. A causa de la derrota del segundo imperio en 1867, muchos obispos marcharon al extranjero. En consecuencia, las dinámicas de

característica de todo estado moderno. Entre 1840 y 1910, esta tensión se da, en su opinión, entre libertad política individual y autoridad estatal y entre la centralización política en la esfera federal y la descentralización política de los estados. (Carmagnani, 1993, p. 174-175.). Es decir, la tensión se da entre el individuo y el estado, y al interior del estado entre federación y estados. Esta doble tirantez se observa en el proceso que abarca de la promulgación de las leyes de reforma a la elevación a rango constitucional de las mismas. (Carmagnani, 1993, 174-185.) Con la reforma el individuo tiene mayores libertades, como la de culto, y el estado aumenta su papel como garante de dichas libertades. Al mismo tiempo, las leyes de reforma otorgan un papel significativo a las entidades federativas en la operación de las mismas, hasta que la federación en 1873 y 1874 se apropia de la gran mayoría de las nuevas facultades civiles emanadas de la reforma, de manera directa al realizarlas o de forma indirecta al reglamentarlas. Precisamente, la tensión entre libertades individuales y poderes estatales no desaparece con el triunfo liberal en la guerra de reforma y contra el segundo imperio. En idéntico sentido, Hale ya identificaba una tensión en el liberalismo entre la prédica de aumentar las garantías individuales y la necesidad de fortalecer al estado para combatir los privilegios de las corporaciones. (Hale, 1972, p. 306) Para 1873 y 1874, aun se arguye el imperativo de combatir los restos del poder eclesiástico para justificar la reglamentación de la reforma. En este contexto, es muy pertinente la observación de Hale que identifica la tensión entre un liberalismo centrado en las libertades del individuo, garantista, y de un liberalismo reformista que busca el combate a las corporaciones como un elemento para la libertad del individuo.

modulación práctica de la legislación reformista dentro de las entidades estuvieron en manos tanto de las autoridades estatales y municipales, como de los curas y párrocos de pequeñas ciudades y muchos pueblos, que eran el verdadero corazón del país. Por tanto, resultaría útil una doble investigación. Por un lado, revisar las comunicaciones entre los jefes exiliados y sus corresponsales en México para conocer tanto sus instrucciones como sus reacciones al respecto. Por el otro, indagar los procesos de aplicación de la normatividad juarista a nivel local y municipal entre autoridades y ayuntamientos con los clérigos y feligreses notables con motivo de hechos como las celebraciones litúrgicas en espacios públicos. Dada la ausencia de obispos al frente de algunas diócesis, es de suponer que los curas de pueblo, quizá desdeñados en las altas esferas tanto de la jerarquía eclesiástica como de la administración nacional, tuvieron un papel determinante en los acuerdos muñidos entre la promulgación de la legislación reformista (1860) y la consumación legal de la reforma (1874). En estas situaciones destaca tanto la ausencia de la autoridad federal, dado que la aplicación de la reforma era una facultad estatal y municipal, como de parte del episcopado católico. Asimismo, sería conveniente revisar el alcance y la determinación de los cabildos catedralicios en dichos procesos de adaptación de la reforma a la realidad práctica más allá de la fogosidad de los discursos.

Para sus adversarios, la consumación de la reforma significaba no tanto la protección de la victoria liberal como el despojo de la menguante soberanía estatal. Tal vez en dichas querellas sea posible escuchar los últimos ecos del confederalismo mexicano. Es decir, que la socorrida construcción del estado por el

partido liberal es, ciertamente, una interpretación necesaria de matices. Muchas de las nuevas jurisdicciones civiles en materias morales fueron ejercidas en principio por las autoridades de los estados y no por el omnisciente estado nacional. El polo federal sólo controló dichas atribuciones después de más de una década, y en medio de un debate entre centralismo y federalismo protagonizado por el partido liberal entre 1873 y 1874. El conocido robustecimiento estatal no fue un proceso linealmente progresivo, y sí fue en cambio un agudo tema de discusión entre el grupo doblemente victorioso ante la oposición conservadora y la intervención extranjera. Los adversarios del engrosamiento del poder federal no fueron a partir de la restauración republicana los reaccionarios huidos ni los monarquistas acallados, sino los diputados liberales de las entidades federativas. La vieja tensión política estudiada por Annino originada por la crisis dinástica de 1808 entre provincias y ciudades, la dispersión del poder y en la que estaba en juego el depósito de la soberanía, se terminaba de resolver en algún aspecto con un desenlace centrado en cuestiones religiosas y morales en 1873 y 1874. Ahora sí, el estado nacional se imponía a las persistentes tendencias centrífugas y acallaba sonoramente los últimos acentos confederalistas. Así como las disputas religiosas fueron protagonizadas por actores políticos casi unánimemente católicos, las últimas discusiones en torno a los poderes federales fueron encabezadas por diputados asumidamente liberales. Sería conveniente estudiar hasta qué punto la vigorización del estado nacional fue en realidad el robustecimiento del ejecutivo federal, en el contexto de la restauración de la cámara de senadores. El estado nacional, y específicamente el ejecutivo federal, se volvía tanto el garante de la libertad civil como un generador de moral pública.

Al finalizar el proceso legislativo, la cámara de diputados exigió que todos los funcionarios de todos los niveles gubernamentales se comprometieran con la constitucionalización de la reforma. Ya no se hablaba de juramento, sobre todo después de las polémicas de 1857 y de las determinaciones contenidas en la ley de libertad de culto de 1860. No obstante el tiempo transcurrido y el liberalismo victorioso, el congreso reportaba que cientos de ayuntamientos dejaron de funcionar debido a que sus miembros se negaron a cumplir con el compromiso solicitado. A pesar de estos incidentes, la celebración fue motivo de vistosos actos en la ciudad de México organizados por el gobierno de Lerdo de Tejada. En la cámara de diputados, si bien no se habían pronunciado discursos memorables durante la discusión legislativa, la promulgación fue solemne. Se dijo que la familia del antiguo ministro del gobierno liberal Manuel Ruíz había proporcionado para la jornada la pluma con la que antaño éste había firmado algunas leyes de reforma expedidas en Veracruz. En las calles, las celebraciones fueron menos señoriales y más estridentes. La iglesia católica sugirió que las multitudes que llenaban el Zócalo capitalino habían sido organizadas por las autoridades del Distrito Federal. Las crónicas al respecto son muy indicativas, sobre todo las de *El Siglo XIX*, pues valoraban este momento como la gran consumación de la época de la reforma. Se narran bailes populares y funciones de teatro, desfiles militares y fuegos pirotécnicos, contemplados “con éxtasis” desde el balcón del Palacio Nacional por el presidente, el gabinete en pleno, los gobernadores y el cuerpo diplomático. Queda por saber si el comportamiento de las muchedumbres en los festejos oficiales se ajustó a los valores consagrados por la moral civil. De cualquier manera, ya no hubo liturgias religiosas. El episcopado, por su parte, celebraba en

esos días el decreto papal sobre la Inmaculada Concepción de María (*El Monitor Republicano*, 10 de diciembre de 1874).

La fiesta popular estuvo acompañada de la celebración discursiva del proceso legislativo iniciado en 1873 y culminado en 1874. Para el *Diario Oficial*, una república no estaba enteramente sólida mientras pudieras modificarse sus principios básicos, tales como la “autonomía de la conciencia” (*Diario Oficial*, 5 de octubre de 1873). Ahora, la libertad de religión podía interpretarse no sólo como parte de la libertad de culto, sino también como la salvaguarda ofrecida por la ética civil para el pleno ejercicio de la autonomía espiritual. Para José María Vigil, los dos principios elementales del partido liberal habían sido la separación entre el estado y la iglesia y la libertad de conciencia. Dichos postulados confluían en un mismo vector: la salvaguarda de la conciencia, que “es lo más sagrado que tiene el hombre” (*El Siglo XIX*, 12 de mayo de 1873). Precisamente, Vigil agregaba la legitimidad histórica a la legalidad parlamentaria de la reforma juarista, que era el momento culminante de la historia nacional. No obstante, también desde *El Siglo XIX* reconocía que la legislación reformista había sido promulgada con un procedimiento extra legal, y que a su vez su elevación a rango constitucional había estado rodeada de “cierta excitación política, cierta precipitación” (*El Siglo XIX*, 2 de octubre de 1873). El jaliciense se refería a que hasta el final hubo dudas sobre si el número requerido de legislaturas estatales habían aprobado la elevación a rango constitucional de la reforma. Incluso, en vísperas de su promulgación por parte de la cámara de diputados, se tuvo que hacer una consulta telegráfica a los congresos locales sobre el tema para disipar la duda. Para David Brading, la

constitucionalización de la reforma terminó por deslindar los campos políticos y de convencer de la incontrovertible separación entre el estado y la iglesia. No obstante, algunos liberales seguían hablando de las raíces cristianas de la virtud, aunque con la correspondiente coartada histórica. Juan José Baz, desde Morelia, lamentaba que “la religión cristiana, esa religión sublime y consoladora, que ha reunido los preceptos de la más perfecta moral a la más ardiente claridad” hubiera servido para justificar los crímenes de la conquista (Baz, 1873, p. 4). La secularización seguía apelando a la divinidad.

La culminación legislativa de la reforma era, al mismo tiempo, el cierre del ciclo liberal. Veinte años después de iniciada la revuelta en Ayutla (1854), culminaba en términos políticos la revolución reformista (1874). Benito Juárez había muerto. Su santificación había comenzado. En 1874 el mismo Juan José Baz publicaba su libro titulado *Vida de Juárez*. En una obra que era en cierta forma un añorante balance histórico, una semblanza impersonal del autor y la profundización hagiografía de Juárez, se advertía que el movimiento encabezado por el insigne oaxaqueño había significado ante todo un “progreso moral” (Baz, 1874, p. 6). Si la guerra de reforma y la de intervención fueron interpretadas en su momento en clave ética, ahora justo en 1874, Baz reiteraba dicha lectura en términos morales. Además, el jalisciense continuaba con el engrandecimiento del presidente fallecido, “ejemplo de civismo y de valor para todos los pueblos y para todos los hombres” (Baz, 1874, p. 316). La muerte volvía al oaxaqueño ya no sólo paradigmático sino universal, como la virtud defendida por los discursos parlamentarios.

La consagración de los hombres y la sacralización de los tiempos conducían a la confluencia entre progreso moral y avance material. Ramón Guzmán, presidente del congreso de la unión, afirmaba en abril de 1874 que “los alambres del telégrafo aumentan su valor moral en proporción de las distancias que recorren” (*Los Presidentes*, 1966, p. 599). La moderna comunicación respondía, ahora, al viejo imperativo de moralización. Desde la ciudad de Colima, una oratoria instaba a los beneficiarios de la paz que “la virtud sea venerada” y que “no se olvide la moral”, lo que contribuiría a “acorazar nuestros caminos con los rieles” y a llenar los mares “con los palacios ambulantes del vapor” (Trejo, 1872, p. 8). La introducción de medios de comunicación no significaba relegar sino prolongar, adaptado, el discurso de la purificación ética, ahora unido con el de la modernización material.

En medio de tensiones teóricas y polémicas interpersonales, de ambigüedades en los libros y ambivalencias en los discursos, las pretensiones de progreso tenían fronteras muy claras. Había que cultivar vigorosamente el derecho y enaltecer plenamente a Juárez, defender vehementemente la reforma e incentivar el desarrollo nacional, ejercer asiduamente la virtud y, particularmente, fortalecer incesantemente la moral, porque sin ella no habría sociedad alguna (Baz, 1873, p. 33-34). Pero el sueño cívico tenía un límite inapelable. Juan José Baz advertía desde Morelia, en un discurso pronunciado originalmente en 1859 pero publicado en 1873, que triunfante la gloriosa revolución reformista:

“subsisten las desigualdades de la naturaleza, porque no está en nuestro poder el destruirlas; no atacaremos derechos legítimamente adquiridos, porque esto minaría por sus bases la moral; no destruiremos las diferencias que exige el buen

orden social, porque esto sería reducir al caos todas las cosas. Por consiguiente, habrá fuertes y débiles, ricos y pobres, sabios e ignorantes, virtuosos y malvados, autoridades que mandan y ciudadanos que obedezcan” (Baz, 1873, p. 31-32).

En suma, todos los hombres serían iguales ante la ley, como lo son todos ante Dios y la moral. En el contexto de la organización obrera y el influjo de las ideas socialistas, de las organizaciones mutualistas y las exigencias de los artesanos, el tapatío cuidaba que el triunfo liberal no pusiera en riesgo la jerarquía existente. La revolución había sido profunda y de índole ética, pero no amenazaba la sabiduría de la naturaleza ni cuestionaba las diferencias sociales. La posición de Baz no era nueva y sí resultaba compartida, Como se ha analizado al comienzo de este capítulo, ya en 1867 desde el puerto de Veracruz se hablaba sin reticencia en contra de “la igualdad que degrada”. Habría que procurar la virtud, pero sabiendo que la propiedad es intocable y la pobreza ineludible. La virtud civil no debía cuestionar el nuevo orden sino salvaguardarlo. El peligro ya no era el pecado que arrastra a la condenación, sino la revuelta que desemboca en la anarquía. El ciudadano virtuoso era el ciudadano obediente. El acatamiento retorna de nuevo como elemento insoslayable de la moralidad. La revolución ética de Baz conduce a la justificación política del *status quo*. El sueño cívico implicaba la plena aceptación de la desigualdad económica. Por tanto, no resulta azaroso que durante los lustros posteriores se continuara la prédica moral por parte del gobierno mexicano sin ninguna tensión respecto de una creciente diferenciación económica. La continuidad ética facilitaba la continuidad política.

8.- Reflexión final

Entre 1867 y 1874 se alternan varios fenómenos paralelos, todos vinculados con los valores civiles. Por una parte, tanto el discurso político como la opinión pública son escenarios donde se advierten no sólo inercias retóricas sino modificaciones conceptuales, como las relativas a la conformación de partidos a partir de mudanzas axiológicas. La polémica entre Nicolás Pizarro y Gabino Barreda simboliza el tránsito de una sensibilidad reformista aún inserta en una cosmovisión religiosa a una postura positivista con evidentes aspiraciones laicas. La expresión ética del liberalismo católico, aún en su expresión secularizante, daba paso a una óptica donde Dios desaparece no sólo del argumentario sino del horizonte. Tal transición es inseparable de las ambivalencias en los textos utilizados en los colegios públicos en torno a la fundamentación y utilización de los referentes laicos. Más que resistencias obtusas o reminiscencias culpables, se trata de indicadores evidentes sobre las dificultades en la construcción de un entramado ético exclusivamente cívico. Tales tensiones también son advertibles en el proceso celebratorio de Benito Juárez, maestro de valores y prototipo de virtudes. Dentro de tal horizonte, el argumentario religioso se repliega en la cuestión moral y de ahí se reelabora para desplegarse en un catolicismo social. La elevación de la reforma significó no sólo una culminación liberal, sino una centralización política bajo la temática ética. El ejecutivo federal se torna en el operador supremo de la virtud civil mediante la educación pública y la aplicación de la reforma, no sin sonoras resistencias de diputados liberales defensores de las autonomías estatales. Por último, la delimitación de las fronteras de la moral independiente ayuda a una

mejor comprensión de la etapa por venir. El deslinde axiológico permite la continuidad histórica entre la república restaurada y el periodo porfirista. La virtud no aspira a la igualdad económica ni busca la igualdad sustantiva. Consagra el orden prevaleciente y sigue buscando la obediencia ciudadana. Después de algunos años de clarificaciones y ondulaciones, la moral civil queda consagrada por el discurso político. No obstante, la implementación de una visión secular de los valores sociales era una labor que apenas comenzaba.

VI.- Conclusiones

Del inicio del movimiento reformista a la consagración de la república restaurada, el periodo transcurrido entre 1855 y 1874 es no sólo un momento clave del siglo XIX, sino un instante definitorio en un proceso de larga duración, aún inacabado y ciertamente debatible: el vislumbre de una moral pública distante de la autoridad eclesiástica. No es el momento definitorio de la secularización de las virtudes, pero sí un horizonte decisivo en torno a una presunta disociación entre valores y creencias. No obstante, es preciso subrayar que dicho proceso no comienza con la reforma y no concluye con la consolidación de la república. Sus raíces son anteriores al siglo XIX y muchas de sus peculiaridades se prolongan hasta el siglo XXI. En consecuencia, las siguientes páginas, más que unas conclusiones, son la presentación de algunas perspectivas. Perspectiva: punto al que se llega después de un trayecto y lugar desde donde se vislumbran otros horizontes.

Durante las casi dos décadas estudiadas la moral es no sólo una presencia retórica sino un articulador de intereses e inquietudes. La cuestión ética ha sido generalmente ponderada como un laberinto conceptual o una reminiscencia religiosa. No obstante, poseía tanto una dinámica específica como una lógica evidente: la inquietud por la moral era una preocupación por la gobernanza. No era sólo un debate teórico en torno a las distintas posibilidades para establecer un orden ético, sino también una exploración con fines prácticos para fundar un orden cívico.

Dentro de los lustros estudiados existen al menos dos momentos diferentes. A partir de 1855 y hasta la expedición de las leyes de reforma, parte de la opinión pública es manifiestamente más aprehensiva que la postura gubernativa. Mientras algunos periódicos y folletos postulan con vehemencia una virtud independiente de la religión, el discurso oficial es más contenido y sigue apelando a la unión entre fe y ética en beneficio de la sociedad. En contraste, a partir de la restauración de la república en 1867, la visión gubernamental asume la exigencia de una óptica civil, al tiempo que ahonda las tensiones y ambigüedades del debate público. Asimismo, la consolidación de la reforma en 1873-1874 no significa el momento cumbre de un nacimiento ineludible, sino que es parte de un proceso permanente: la controversia en torno a la articulación entre valores y creencias, autoridades y ciudadanos.

A partir de la reforma, la regulación de las conductas, sobre todo en los espacios públicos, sería atribución de la autoridad gubernativa sin la legitimación de la jerarquía religiosa. Así, hacia 1875 desenvueltas opiniones de la república restaurada calificarían al intento de conciliación entre liberalismo y catolicismo como un capítulo cerrado de la historia nacional. Justo Sierra aceptaba parte del origen evangélico de la democracia y la libertad, y creía que el ideario de la revolución francesa bien podía rastrearse en las palabras de Jesús (El Federalista, 7 de abril de 1875). Por tanto, elogiaba a los “hombres de noble intención que creyeron posible la alianza del liberalismo con el catolicismo” (El Federalista, 17 de marzo de 1875). Pero el campechano distinguía entre el origen cristiano de la libertad y el dogma religioso de la iglesia (El Federalista, 7 de abril de 1875). El

liberalismo rescataba el mensaje moral del cristianismo primigenio, pero lo separaba de la corporación confesional.

La revisión del horizonte ético de casi dos décadas del siglo XIX permite tanto proponer algunos matices a visiones prevalecientes como insertar dicha temática en otras perspectivas. La historiografía mexicana ha considerado que los hombres del siglo XIX asumían que las modificaciones legales significaban transformaciones fácticas. La ingente labor de creación de normas y redacción de constituciones, que no de fundación de grandes instituciones, ha sido juzgada como una ilusión compartida por los políticos decimonónicos. Tal postura ha sido manifestada por autores tan relevantes como Charles A. Hale y Luis Medina Peña, entre otros. En palabras de este último, “la historia política del México de la primera parte del siglo XIX puede ser explicada por el afán de lograr la felicidad de la nación sólo con el diseño de la forma óptima de gobierno” (Medina Peña, 2004, p. 22). Sin embargo, tanto la opinión pública como las autoridades nacionales expresaron con insistencia la necesidad de las virtudes para el adecuado funcionamiento tanto de las normas jurídicas como de los códigos políticos. En consecuencia, la ponderación de la dimensión moral permite comprender que no había una supuesta candidez. Se sabía que las leyes necesitaban de conductas apropiadas por parte no sólo de la élite sino también de la población. Los hombres públicos y los individuos comunes debían contribuir mediante el ejercicio de los valores al correcto funcionamiento de los gobiernos. En todo caso, existía una notable confianza no en el potencial transformador de la ley, sino en la energía regeneradora de la virtud.

A partir de la óptica ética, también es posible afirmar que el liberalismo decimonónico es muy propio de su época y bastante diferente del de siglos posteriores. Más que una doctrina centrada en la libertad y el individuo, se detecta un pensamiento volcado en la sujeción de la persona a los deberes comunes y en el puntual acatamiento de las obligaciones sociales. Dichos atributos no eran simples exigencias sino instrumentos convenientes para la ordenación de país y la construcción del estado. No obstante la relevancia doctrinal de la constitución de 1857 como reconocedora de garantías individuales, una comprensión contextual conduce a un horizonte diferente: el liberalismo postula, traslapando el conocido concepto de moral, un pensamiento particularmente interesado en el cumplimiento de las obligaciones del hombre para consigo mismo y la sociedad entera. Dios desaparece de la ecuación axiológica, pero el énfasis en el acatamiento persiste redirigido al ámbito estatal.

La justa apreciación del problema ético requiere de su inserción dentro de otras dinámicas propias del estado moderno: el monopolio de la violencia legítima y la construcción de una moralidad pública. Para Tomás Pérez Vejo: “A partir de finales del siglo XVIII nación y progreso se convirtieron en las nuevas religiones de occidente, desplazando al cristianismo como base del mito, la estética y la moralidad, las tres funciones de la religión según Hegel” (Pérez Vejo, 2003, p. 276). Es decir, el proceso estudiado es parte de un devenir occidental, al tiempo que constituye una porción significativa de la construcción de la autoridad civil. La administración de los valores no es menos conveniente que la recolección de los impuestos. Más allá del tópico sobre los diezmos y los panteones, los fueros y las

obvenciones, el matrimonio civil o la riqueza eclesiástica, se encuentra un campo abierto tanto para la investigación como para la interpretación.

Resulta pertinente no sólo enunciar algunas resignificaciones, sino proponer otras perspectivas, dado que la virtud parecía tener el don de la ubicuidad. Un tema pendiente es la participación de los segmentos populares tanto en la defensa de la moral religiosa como en la elucidación de los contornos de la ética civil. Tal vez el análisis de los procedimientos con implicaciones conductuales ofrezca alguna luz sobre la manera de concebir la corrección de las conductas y la forma de tamizar la virtud por parte de diversos grupos. Dicha tendencia ya es advertible gracias a las indagaciones en los tribunales de vagos. No obstante, la revisión de expedientes como los juicios y arreglos efectuados por los ediles y jueces de paz en situaciones muy variadas muy probablemente ofrezca un enorme potencial de perspectivas. Porque la consagración de una serie de atributos civiles no es un devenir protagonizado exclusivamente por los grupos con acceso a las tribunas políticas. No se trata simplemente de un proceso impositivo de atributos disciplinantes, sino de un denso decurso de alianzas y resistencias, cesiones y oposiciones, en torno a la negociación práctica de referentes cívicos y obligaciones seculares. La búsqueda de una reconversión ética no es la imposición unidireccional de un pequeño grupo de las elites económicas imbuidas de lecturas europeas, con ánimos represores y ensueños ilustrados. Implica un diálogo, en ocasiones convergente y con frecuencia intenso, entre distintos segmentos sociales.

En su conjunto, la tesis invita a incluir en las temáticas decimonónicas otras perspectivas hasta ahora poco visibles pero muy relevantes. Los estudios sobre la ciudadanía y la representación, la vagancia y la fiscalidad, las prácticas religiosas y las ideas políticas, entre otras, han sido abordados con singular fortuna en las décadas recientes. No obstante, persisten muchos vacíos que requieren de otros abordajes. La investigación propone incluir la temática dentro de los vectores explicativos del siglo XIX, porque constituye una cuestión transversal con influjos diversos de impactos determinantes. Es una problemática pero también es una óptica: es tanto una construcción abstracta como un mirador conceptual, acaso propiciador de algunas resignificaciones.

La generación de una virtud civil es un asunto inacabado. Durante la época se retoman inquietudes prevalecientes al menos desde la consumación de la independencia y se postulan líneas generales en el discurso oficial a partir de las leyes de reforma. Sin embargo, difícilmente se puede aducir que el titubeante nacimiento de una ética civil en el ámbito jurídico, precedido por una significativa resonancia en la opinión pública, equivale a la definitiva construcción de una moral independiente. Por un lado, el propio gobierno experimentaría no sólo diversos enfoques sino múltiples tensiones. Por el otro, relevantes segmentos sociales ofrecerían no sólo resistencias evidentes sino también propuestas alternativas. Así, entre ambigüedades y ambivalencias, ensayos y refutaciones, la moral civil enfrentaría un panorama aún desconocido de negociación constante.

Por tanto, cabe insistir en que la virtud independiente no era revolucionaria y en nada resultaba antirreligiosa: seguía predicando la obediencia y la obligación, el

acatamiento y la medida. En consecuencia, no es factible hacer una oposición capital entre ética civil y religiosa. En cambio, sí hay una yuxtaposición muy amplia en cuanto a principios y referentes. Más que una oposición irresoluble entre dos opciones contrapuestas, hay una disputa por el mismo espacio de los valores en cuanto a la autoridad que los consagra y la jurisdicción que los castiga. De esta manera, el discurso regenerador primero es compartido por laicos y religiosos a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX. Pero sobre todo a partir de la reforma, la exhortación ética dentro del espacio público pretende ser de rectoría civil.

Cabe precisar que la temática no implica el automático enfrentamiento entre un polo secularizador y un sector religioso, que no se reduce a lo eclesial, completamente refractario. Desde 1855 hasta 1874 distintos hombres públicos no sólo aluden sino que insisten en la naturaleza trascendente de la virtud. Asimismo, múltiples expresiones políticas reiteran la vertebración entre fe y moral. Así, no todos los gobernantes son secularizadores ni todos los opositores son reaccionarios. Así como muy probablemente a nivel regional existía una negociación cotidiana, a nivel discursivo persistía un diálogo constante en un amplio espectro de matices. La imbricación entre elementos religiosos y civiles, eclesiásticos y políticos, trascendentes y terrenales más que un obstáculo era el horizonte donde se desarrollaban los tanteos exploratorios más allá de algunas declaraciones contundentes. En consecuencia, la exploración histórica de la ética independiente no ha sido un proceso lineal de naturaleza inevitable. Se ha formado a través de complejos devenires donde han intervenido las palabras y las legislaciones, los actos simbólicos y las situaciones políticas,

Una muestra relevante de las tensiones patentes en la exploración de una virtud civil se encuentra en el discurso oficial de la presente administración. Una cierta visión gubernativa parte de un diagnóstico ético y asume un supuesto axiológico. Ha juzgado que el problema fundamental del país ha sido la corrupción, intensificada a raíz del cambio de modelo económico de finales del siglo XX. De igual forma, ha creído que la ejemplaridad del magistrado es un método moralizador para la administración pública y un modelo pedagógico para la ciudadanía en general. Su propuesta, expresada desde el nombre mismo de su movimiento, es una regeneración profunda ante una decadencia extendida. A su vez, el camino para la depuración del gobierno no es el control institucional, sino la ejemplarizante conducta del poder ejecutivo. Los valores, más que las instituciones, han de lograr el renacimiento del país. Esta concepción política, que es al mismo tiempo una visión moral, pretende la purificación ética de la sociedad mexicana. Es decir, alude a una reafirmación de los atributos como forma privilegiada para la reforma de las conductas. De ahí la reedición, primero, de la Cartilla Moral de Alfonso Reyes y, después, de una guía ética para la transformación de México. De pretensiones muy amplias con una fundamentación muy discutible, la guía parece aludir a una ética universal, en consonancia con su promotor, quien se confiesa cristiano pero proclama supuestos principios universales. Elogiable como intento e intrigante como propuesta, contrasta con el mensaje cotidiano del discurso oficial. Desde la mañana en forma presencial y todo el día a través del mundo virtual, invoca a Jesús y cita al Papa; apela a la Biblia y proclama la pureza del pueblo, al tiempo que se postula como eminentemente laico y juarista. Juzga que se debe vivir no para el goce del dinero

sino para la tranquilidad del alma. Bueno de principio y casi por esencia, el mexicano humilde es capaz de restituir la virtud originaria después de la corrupción neoliberal. La igualdad no es una búsqueda ideológica, sino una consecuencia moral. Extraña paradoja. Los defensores de la cosmovisión religiosa asumían con nitidez el origen católico y trascendente de la virtud. A su vez, los partidarios de la ética universal respetaban la fe cristiana, concebida como una expresión particular de una verdad anterior y, sobre todo, no apelaban a las autoridades religiosas en materia de moralidad. No en medio sino en una mixtura de ambas actitudes del siglo XIX, se alude a autoridades eclesiásticas del máximo nivel pero no se califican de católicos los preceptos aludidos. De igual manera, el discurso se auto nombra profundamente laico y liberal, juarista y purificador, pero a la vez cita al libro sagrado de algunas confesiones. A partir de la reforma es factible establecer una vinculación directa entre el credo liberal y la moral civil. Pero en el discurso político de cierta actualidad se condena a la nueva versión del liberalismo como una doctrina corruptora de la beatitud innata del mexicano desposeído. La actualidad del siglo XIX en términos morales parece significativa. Se señala que el combate del siglo XXI es el combate del siglo XIX: liberales contra conservadores. Pero en este aspecto, la visión oficial se encuentra muy distante de aquel periodo, durante el cual pocas veces se creyó en el pueblo como una reserva conductual de la nación. Tensionada emulsión entre una óptica ética y una visión mítica, el discurso muestra afinidad con el imperativo de la moralización. Confía en la escuela pública de directriz estatal como medio renovador de la juventud mexicana. Pero al mismo tiempo recurre a los principios tradicionales, como el cuidado de los abuelos por la familia y no por el estado, el

derecho a la vida como principio fundacional de la comunidad política y se muestra poco receptivo a la lucha de la mujer por la igualdad no sólo jurídica sino substantiva. De cualquier forma, tanto el discurso moral como la visión histórica emitida desde el poder político no sólo recuerdan sino que evocan al siglo XIX.

El problema de la construcción de la gobernanza política era y sigue siendo, de alguna forma, paralelo a la generación de una ética civil. En términos de Elías Palti, el conflicto básico se encontraría en el carácter “contingente de los fundamentos de todo orden institucional post tradicional” (Palti, 2002, p. 209). Es decir, el dilema radica en cómo obtener la sujeción tanto a un gobierno carente de legitimidad religiosa como a una moralidad sin fundamento absoluto. Por tanto, el doble reto consistiría en instituir un orden funcional socio - ético a partir de una visión no trascendente. No obstante, entre la consumación de la independencia y el inicio de la reforma (1821-1855), en México se pretendería a nivel gubernativo no la construcción de una visión civil, sino la convergencia entre moralidad religiosa y gobernanza política: era obligatorio acatar al gobierno emanado, teóricamente de la soberanía del pueblo, a partir de la virtud de la obediencia, legitimada por una ética religiosa. Se intentaría una alianza en la ecuación de la gobernabilidad: el elemento relativo, el gobierno basado en la soberanía, sería viable merced a un dispositivo trascendente, la moralidad. Por tanto, la jurisdicción pública seguía asentada en el componente religioso, quizá ya no de forma directa, como en el Antiguo Régimen, pero sí indirecta mediante el apoyo de una virtud absoluta. El mandatario era electo por la ciudadanía, pero sus órdenes debían ser acatadas a partir del atributo de la sujeción, proveniente del credo oficial y

protegido del estado: la fe católica. La ética es un fundamento de la gobernanza. Dentro de tal horizonte, es posible evaluar mejor tanto los alcances como los límites de las pretensiones morales posteriores a la reforma a partir no de una perspectiva doctrinal de luchas dicotómicas entre resistencias dogmáticas y proposiciones liberales en contextos abstractos, sino de un panorama temporal con requerimientos específicos en situaciones bien delimitadas.

El bicentenario de la consumación de la independencia es una oportunidad para el replanteamiento del siglo XIX mexicano. Más allá de lugares comunes o visiones excéntricas, es una coyuntura que facilita una reestructuración de la mirada histórica. Más que un periodo formativo, es una centuria definitoria no tanto por el triunfo reformista como por la dimensión transversal de múltiples controversias en torno al estado y la nación, pero sobre todo alrededor de la persona y la sociedad. El discurso de la ética y la virtud, así como el imperativo de la moralización y la ejemplaridad, han descubierto en el siglo XXI una actualidad beligerante. Aunque sin el ímpetu decimonónico y sin generar una discusión explicativa, la dimensión ética ha resucitado en el discurso político. El imperativo de una república virtuosa, relegado por la historiografía mexicana, ha alcanzado una paradójica actualidad.

En suma, el liberalismo pretendía rasgar la jurisdicción eclesiástica sobre la virtud y al mismo tiempo deseaba adquirir el monopolio de la legitimación de los valores sociales, sea en el aspecto educativo mediante la modulación de la instrucción pública o en el campo regulatorio de leyes y códigos elaborados por los legisladores federales. La asunción de la moral independiente equivale, en consecuencia, a la separación no sólo jurídica sino axiológica de la autoridad civil

respecto de cualquier religión. En términos teóricos, el estado difunde una ética universal. En términos históricos, asume, con matices, el núcleo valorativo de la religión católica, lo separa de la autoridad eclesiástica, lo escinde de su dimensión salvífica, lo difunde por medio de la educación y lo considera un conjunto de atributos válidos para todos los nacionales por encima de confesiones religiosas. Así, la tesis ha pretendido comprender lo que algunos estudiamos y lo que hoy los jóvenes vuelven a conocer como civismo.

VII.- Bibliografía

1.- Libros, revistas, folletos.

Aceves Ávila, R. (2017). "Escatología y demonios: el discurso religioso de la Guadalajara decimonónica". *Secuencias*, n. 98, mayo-agosto, p. 66-98.

Acle Aguirre, A. (2011). "Amigos y aliados: José Bernardo Couto (1803-1862) y José Joaquín Pesado (1801-1861)". *Historia Mexicana*, 61 (1), p. 163-230.

Adame Goddard, J. (1998). "El juramento de la Constitución de 1857". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n. 10, p. 21-37

Adame, Goddard, J. (1981). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1904*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Adorno, J.N. (2008). *Análisis de los males de México y sus remedios practicables*. Prólogo de Carlos Illades. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Dirección General de Publicaciones.

Adorno, J.N. (1862). *Catecismo de la providencialidad del hombre deducida de los sentimientos de religiosidad, moralidad, sociabilidad y perfectibilidad, propios de la especie humana, o indicantes del destino de esta sobre la tierra*. México: Juan Abadiano.

Adorno, J.N. (1873). *Resumen ordenado de los discursos pronunciados por el ciudadano Juan Nepomuceno Adorno: ante los ciudadanos redactores y editores de la prensa periódica, ingenieros, grabadores, abogados, médicos y demás*

personas que han asistido a sus reuniones con el objeto de buscar solución plausible y útil a los problemas que las originaron. México: Ignacio Cumplido.

Agostini, C. (2008). *Curar, sanar y educar: enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX.* México: UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alonso Vélez Pliego".

Agostini, Claudia, y Elisa Speckman Guerra. (Edición y presentación). (2005). *De normas y transgresiones. Enfermedad y crimen en América Latina, 1850-1950.* México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas.

Aguilar de Bustamante, J. (1865). *Cuatro palabras al abate Testory.* México: Impreso por Juan N. Serrano.

Aguilar Rivera, J. A. (2001). *El manto liberal. Los poderes de emergencia en México 1821-1876.* México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Aguilar Rivera, J. A. (2000). *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico.* México: Fondo de Cultura Económica.

Aguilar Rivera, J.A., et al. (Coordinadores). (2002). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política.* México: Centro de Investigación y Docencia Económicas – Fondo de Cultura Económica.

Alamán, L. *Historia de México. 5v. (1969). 5v., México: Jus.*

Alcalá A. et al. (1989). *Episcopado y gobierno en México. Cartas Pastorales colectivas del Episcopado mexicano*. México: Paulinas.

Alocución de su Santidad Pío IX al E. Sr. Presidente de México. (1858). Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Altamirano, I.M. (1892). *Discursos pronunciados en la Tribuna Cívica, en la Cámara de Diputados, en varias Sociedades Científicas y Literarias y en otros lugares, desde el año de 1859 hasta el de 1884, coleccionados por la primera vez*. París: Biblioteca de la Europa y América.

Altamirano, I.M. (1966). *El Zarco y La Navidad en las Montañas*. Introducción de María del Carmen Millán. México: Porrúa.

Álvarez Tardío, M. (2006). "Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos." *Historia y política*, n. 3.

Anderson, P. (1985). *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*. México: Siglo XXI.

Angulo, A. *Impugnación de la protesta del Ilmo. señor obispo de Guadalajara contra la constitución federal de 1857*. (1857c). Guadalajara: Tipografía de Brambila.

Annino, A. (2008). "Imperio, constitución y diversidad en la América hispánica". *Historia Mexicana*, julio, p. 179-227.

Annino, Antonio. Luis Castro Leyva y François-Xavier Guerra. (1994). *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: Ibercaja.

Annino, Antonio. (2003). "Soberanías en lucha", en Antonio Annino, et al, *Inventando la nación, Iberoamérica. Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 152-184.

Arenal Fenochio, J. del (1998). "El significado de la constitución en el programa político de Agustín de Iturbide, 1821-1824". *Historia Mexicana*, v. 48, n. 1 (189) julio-septiembre.

Argudín, M. L. et al. (2015). *Repensar el siglo XIX. Mirador historiográfico desde el siglo XX*. México: Secretaría de Cultura – Fondo de Cultura Económica – Universidad Autónoma Metropolitana.

Arrangoiz, F. de P. (1999). *México desde 1808 hasta 1867*. Prólogo de Martín Quirarte. México: Porrúa.

Arróniz, M. (1858). *Manual del viajero en México, o, compendio de la historia de la ciudad de México, con la descripción e historia de sus templos, conventos, edificios públicos, las costumbres de sus habitantes, etc., y con el plano de dicha ciudad*. Paris: Libr. de Rosa y Bouret.

Artículos diversos de la bandera roja de Morelia. (1861). México: Impr. de V. García Torres.

Ávila, A. (2002). *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México (1808- 1824)*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas - Taurus.

Ávila, A. y Alicia Salmerón (Coordinadores). (2012). *Partidos, facciones y otras calamidades. Debates y propuestas acerca de los partidos políticos en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Universidad Nacional Autónoma de México.

Ávila Quija, A.O. (2011). “La transición de la Nueva España al México republicano desde el concepto representación, 1750-1850”. *Historia Mexicana* Vol. 60, Núm. 3 (239) enero - marzo, p. 1453-1489

Aviso al público. (1856). Guadalajara: Imprenta de Rodríguez.

Balbontin, M. (1867). *Apuntes sobre un sistema militar para la república: obra dedicada al Supremo Gobierno nacional*. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.

Balmes, J. (1851). *Escritos póstumos*. México: Imprenta de Juan R. Navarro.

Barajas, P. *Exposiciones que el Sr. Obispo y el venerable cabildo de esta diócesis....* (1856). San Luis Potosí: imprenta de Genaro Dávalos.

Barajas P. (1855). *Primera carta pastoral del Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo*. San Luis Potosí: Imprenta de Genaro Dávalos.

Bastian, J.P. (1988). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica – Colegio de México.

Bautista García, A.C. (2009). *Entre la disputa y la concertación. Las disyuntivas del Estado y la Iglesia en la consolidación del orden liberal*. México: Tesis de doctorado en Historia. El Colegio de México.

Baz, J.J. (1873). *Discurso cívico pronunciado por el C. Juan José Baz en la capital del Estado de Michoacán el día 16 de septiembre de 1859*. México: Imp. y lit. del Colegio de Artes y Oficios.

Baz, G. (1874). *Vida de Juárez*. México: Enrique de Capdevielle.

Bazant, J. (1971). *Los bienes de la Iglesia en México, (1856-1875)*. México: El Colegio de México.

Benítez Barba, (2016). "Perdición, enganche y seducción. Prostitución y lenocinio en Jalisco, 1866-1885" en Elisa Speckman (Coordinadora). *Vicio, prostitución y delito. Mujeres transgresoras en los siglos XIX y XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, p. 135-170.

Bentham, J. (1836). *Deontología, o, Ciencia de la moral*. México: Librería de Galván.

Berkowitz, P. (1988). *El liberalismo y la virtud*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Berlin, Isaiah. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza.

Berry Charles R., (1989). *La Reforma en Oaxaca, Una microhistoria de la revolución liberal, 1856-1876*, México, Era.

Biografía del Benemérito C. Miguel Hidalgo y Costilla. (1868). Guadalajara: Tipografía económica de Luis P. Vidaurri.

Biografía del General de División ciudadano Ignacio Zaragoza. (1862). México: Imprenta de V.G. Torres.

Brading, D. (1994). *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1910*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brading, David. (1993). *Mineros y comerciantes en el México borbónico, 1763-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brading, D. (2004). *Mito y profecía en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brading, David. (1998). *Mito y profecía en la historia de México*. México: Vuelta.

Brading, D. (1999). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brading, D. (1988). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era.

Briseño Senosián, L. (2005). "La moral en acción. Teoría y práctica durante el porfiriato". *Historia Mexicana*, v. 55, n. 2 (218), octubre – diciembre, p. 419-460.

Buenrostro, M. (1856). *Oración patriótica*. México: Imprenta de José A. Godoy.

Buffington, Robert, (2001). *Criminales y ciudadanos en el México moderno*. México: Siglo Veintiuno Editores (Criminología y Derecho).

Breña, R. (2004). "Ideología: ideas y práctica política durante la emancipación de América: panorama del caso novohispano". *Historia y política*, n. 11, p. 9-34.

Breve reseña de la primera distribución de premios del Colegio Civil de Monterrey, y colección de las composiciones literarias que se leyeron en ella la noche del 31 de agosto de 1861. (1861). Monterrey: Imprenta del Gobierno.

Cabo Martín, C. de. (2000). *Sobre el concepto de ley*. Madrid: Trotta.

Cabrera Acevedo, Lucio. (1988). *La Suprema Corte de Justicia. La República y el Imperio*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Cañedo, E. (1861). *Discurso que el 16 de septiembre de 1861 pronunció en esta capital el ciudadano Estanislao Cañedo*. Monterrey: Imprenta del Gobierno.

Cañedo, E. (1860). *La revolución en México: Marzo de 1860*. Monterrey: Impr. del Gobierno.

Cañedo Gamboa, S.A., et al. (2010). *Discursos patrióticos de la independencia en San Luis Potosí. De la primera república federal a la república restaurada. 1827-1872*. San Luis Potosí: Colegio de San Luis A.C., LIX Legislatura del H. Congreso del Estado de San Luis Potosí - Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de San Luis Potosí.

Carbajal López, D. (2017). "Ceremonias, calendario e imágenes religión, nación y partidos en México, 1821-1860", *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos*, p. 70-97.

Cárdenas Ayala, E. (2015). "El fin de una era: Pío IX y el Syllabus". *Historia Mexicana*, 65 (2), p. 719-746.

Cárdenas Gutiérrez, S. (1999). "La construcción del imaginario social 'república representativa' en la folletería mexicana: 1856-1861". *Historia Mexicana*, v. 48, n. 3 (191), p. 523-566.

Cárdenas Gutiérrez, S. (2008). "La idea de la administración de Justicia en la administración de Benito Juárez". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*. V. XX. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Carmagnani, M. (1993). "El federalismo liberal mexicano", en Marcello Carmagnani, *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*. México: Fondo de Cultura Económica, p.135-179.

Carmagnani, M. (1993). *Federalismos latinoamericanos: México: Brasil: Argentina*. México: El Colegio de México - Fideicomiso Historia de las Américas.

Carmagnani, M. et al. (1999). *Para una historia de América. Las estructuras*. México: El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica.

Carmagnani M y Alicia Hernández Chávez. (1999). "La ciudadanía orgánica mexicana: 1850-1910". Hilda Sabato. *Ciudadanía política y formación de las naciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 371-427.

(Carta manuscrita del Obispo de la Sonora, protestando contra las leyes de Reforma. (1865). San Francisco, Baja California.

Carta de S.M. Maximiliano I emperador de México, que consigna las facultades de los prefectos políticos. (1863). Querétaro: Imprenta del gobierno.

Carta Pastoral del Illmo. y Excmo. Sr Arzobispo de México. (1855). México: Imprenta de Vicente Segura.

Carta Pastoral que el Illmo. Señor Arzobispo de México Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros dirige a sus diocesanos. (1858). México: Imprenta de Andrade y Escalante.

Carta Pastoral del Illmo. Sr. Obispo de Guadalajara en que inserta la alocución de Su Santidad. (1858). Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Carta Pastoral del Illmo. Sr. Obispo de Guadalajara, Dr. D. Pedro Espinoza y Dávalos a sus diocesanos sobre la independencia de la Iglesia. (1860). México: Tipografía de Andrade y Escalante.

Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. Obispo de Linares... (1862). México: Imprenta de Lara.

Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. D. Pedro Espinoza, Obispo de Guadalajara, con motivo de los acontecimientos habidos en esta ciudad en el último sitio. (1859). Guadalajara: Imprenta de Rodríguez.

Casas García, J.C y Pablo Mijangos y González. (2014). *Por una iglesia libre en un mundo libre. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán. (1810-1868).* México: Universidad Pontifica de México – El Colegio de Michoacán.

Castaños, J. M. (1855). *Discurso...* Guadalajara: Tipografía del gobierno, a cargo de J. Santos Orosco.

Castillo, F.M. del. (1872). *Obras completas de Florencia María del Castillo.* México: Imprenta de la calle cerrada de Santa Teresa.

Castro Gutiérrez, F. et al. (2013). *Disidencia y disidentes en la historia de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cerutti, M. (1983). *Economía de guerra y poder regional en El Siglo XIX*. Monterrey: Archivo General del Estado de Nuevo León.

Cervantes Bello, F.J. (1993). *De la impiedad y la usura. Los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla. (1825-1863)*. Tesis de Doctorado en Historia. México: El Colegio de México.

Circular del gobierno eclesiástico de Guadalajara... (1859). Guadalajara: Rodríguez.

Circular del gobierno eclesiástico de Guadalajara... (1874). Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Circular a todos los sacerdotes de la diócesis.... (1859). Guadalajara: Imprenta de Dionisio Rodríguez.

Cisneros. J.A. (1866). *Del vicio al crimen: drama en cuatro actos*. México: Rafael Pedrero.

C.M.A. (1873). *El ferrocarril mexicano: pequeños estudios sobre economía política, al alcance de todos*. Puebla: Imprenta del Hospicio.

Código penal para el estado de Guanajuato. (1870). México: Imprenta de I. Escalante.

Código Penal del Estado libre y soberano de Guanajuato. (1871). México: Imprenta de Ancona y Peniche.

Código Penal del Estado libre y soberano de México. (1875). Toluca: Imprenta del Instituto Literario, dirigida por Pedro Martínez.

Código penal del Estado de Veracruz. (1869). Veracruz: Imprenta del "Progreso".

Colom González, F. (2003) "La imaginación nacional en América Latina". *Historia Mexicana*, v. 53, n. 210, octubre – diciembre, p. 313-339.

Colom González, F. (Compilador). (1999). *Relatos de nación*. Madrid: Iberoamericana.

Connaughton, Brian. (1995). "Ágape en Disputa: fiesta cívica, Cultura política regional y la frágil urdimbre nacional antes del Plan de Ayutla". *Historia Mexicana*, v. 45, 2 (178) octubre-diciembre.

Connaughton, Brian, et al (Coordinadores). (1999). *Construcción de la legitimidad política en México en el Siglo XIX*. México: El Colegio de Michoacán - Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa - Universidad Nacional Autónoma de México - El Colegio de México.

Connaughton, Brian F. (2001). *Dimensiones de la identidad patriótica, religión, política y regiones en México, Siglo XIX*, México: Universidad Autónoma Metropolitana - Miguel Ángel Porrúa. (Biblioteca de Signos).

Connaughton, Brian. (2010). *Entre la voz de dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. México: UAM - Unidad Iztapalapa - Fondo de Cultura Económica.

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

Connaughton Brian Hanley. (2014). “Los liberalismos católicos; ecuaciones imposibles pero obligadas” en Juan Carlos Casas García y Pablo Mijangos. *Por una Iglesia libre en un mundo liberal: la obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*. México: Universidad Pontificia de México – El Colegio de Michoacán, p. 277-299.

Connaughton, B. (2015). “Pablo Mijangos y González, The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma” Lincoln y Londres, Nebraska University Press. México: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 51, enero - junio, p. 154-157.

Connaughton, B. (2008). “La religiosidad de los liberales: Francisco Zarco y el acicate de la economía política”. Patricia Galeana (Coordinadora). *Presencia internacional de Juárez*, México, 2008. México: Asociación de estudios sobre la reforma, la intervención francesa y el segundo imperio – Centro de estudios de Historia de México Carso, p. 69-84.

Connaughton, Brian. (2001) “¿Ruptura o continuidad? Federalismo, centralismo y cultura político-religiosa, 1821-1854.”” Brian Connaughton. *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*. México:

Universidad Autónoma Metropolitana - Miguel Ángel Porrúa. (Biblioteca de Signos).

Connaughton, B. (2008). "Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVII. 1860: El aguijón de la economía política", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (Coordinadores). *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" - Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, p. 447-466.

Connaughton, B. (2006). "Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana 1820-1860". *Historia Mexicana*, v. 55, n. 3, enero -marzo (219), p. 895-946.

Colina y Rubio. C.M. (1856). *Quinta carta pastoral*. Chiapas: Imprenta de Joaquín Armendáriz.

Colina y Rubio, C.M. (1857). *El rector y catedráticos del colegio seminario de esta diócesis*. San Cristóbal de las Casas: Imprenta del gobierno a cargo de Manuel M. Trujillo.

Constitución federal de los Estados Unidos Mexicanos y colección de las constituciones de los estados que forman la confederación. (1870). Toluca: Tipografía del Instituto Literario.

Contestación del cura de la aldea al de un pueblo de Jalisco. (1858). San Luis Potosí: Imprenta de Genaro Dávalos.

Contestación a la manifestación del Sr. Arzobispo de México y demás Señores Obispos que la suscribieron en 30 de agosto del presente año. (1859). Oaxaca: Impreso por Ignacio Rincón, calle del Estanco.

Contestación al señor Alvires, autor del cuaderno titulado: "Reflexiones sobre los decretos Episcopales". (1857). Guadalajara: Dionisio Rodríguez.

Contreras, M.M. (1873). *Elementos de moral.* Oaxaca: Impreso por Gabino Márquez.

Córdoba Ramírez, D. I. (2006). *Manuel Payno. Los derroteros de un liberal moderado.* Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Corona fúnebre del señor doctor D. Manuel Carpio. (1860). México: Imprenta de Ignacio Cumplido.

Correspondencia privada del Dr. José Ma. Mata a Dn. Melchor Ocampo. (1959). Morelia: Ediciones del gobierno del estado.

Costeloe, M. P. (1992) *La primera república federal de México. 1824-1835.* México: Fondo de Cultura Económica.

Costeloe, M. P. (2000) *La república central en México, 1835-1846. "Hombres de bien" en la época de Santa Anna.* México: Fondo de Cultura Económica,

Coudart, L. (2019), "La libertad de imprenta en los informes ministeriales: comunicación gubernativa, dinámicas legales y periodísticas (1821-1867)", *Historia Mexicana*, 69 (1), p. 205-256.

Couto, B. *Discurso sobre la Constitución de la Iglesia*. (1857). Guadalajara: Imprenta de Dionisio Rodríguez.

Covarrubias, J.E. (2016). *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, (Historia General 21).

Covo, J. (1985). *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Crímenes de la demagogia. El colegio apostólico de Guadalupe de Zacatecas. (1860). México: Imp. de J. M. Lara.

Cruz-Aedo, M. (1858). *El caso de conciencia y sus impugnadores*. Guadalajara: Tipografía de Brambila.

Cruz-Aedo, M. (1857). *Discurso pronunciado por el C. Miembro de la Sociedad Literaria*. Guadalajara: Gobierno.

Cruz-Aedo, M. Discurso pronunciado en el Salón principal del Instituto del estado. (1855). Guadalajara: Tipografía del gobierno a cargo de J. Santos Oroasco.

Cruz-Aedo, M. (1857). *Intervalo Lucido*. México: Imp. de Vicente Segura Argüelles.

Cruz Barney, Ó. (2004). *La codificación en México (1821-1917). Una aproximación*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas - Universidad Nacional Autónoma de México. (Doctrina Jurídica, 180).

Cruz Barney, O. (2009). *La república central de Félix Zuloaga y el Estatuto Orgánico Provisional de la República de 1858*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas. (Estudios Jurídicos, 137).

Cuarta Carta Pastoral del Illmo. Sr. Obispo de Linares.... (1855). Monterrey: Oficina del gobierno.

Cuevas, J. de J. (1862). *Discurso pronunciado en la apertura de la Academia de Jurisprudencia teórico práctica*. México: Imprenta de M. Munguía.

Cuevas, J. de J: (1866). *La inmigración: opúsculo*. México: Imprenta literaria.

Cuevas, M. (1986). *Historia de la nación mexicana*. México: Porrúa.

Chambers, S. C. (2003). *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Universidad del Pacífico - Instituto de Estudios Peruanos.

Charles, D. (1871). *La moral filosófica antes y después del Evangelio*. México: Ignacio Escalante.

Chavero, A. (1872). *Discurso pronunciado en los funerales del C. Benito Juárez Presidente de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Imprenta de F. Díaz de León y S. White.

Chávez, J. M. (1856). *Censura e impugnación del folleto del C. Juan Amador titulado: El apocalipsis o revelación de un sansculote*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Chenillo Alazraki, Paola. (2012) "Liberalismo a prueba. La expulsión de "extranjeros perniciosos" en México durante la República Restaurada (1867-1876). *Revista de Indias*, v. 72, n. 255 (2012).

Chiaramonte, J.C. (1997). *Ciudades, provincias, Estado: Orígenes de la Nación Argentina (1800–1846)*. Buenos Aires: Aral. (Biblioteca del pensamiento argentino).

Chiaramonte, J.C. "La "Constitución antigua" después de la Independencia (1808-1852)". *Hispanic American Historical Review*, agosto de 2010; 90 (3): p. 455–488.

Chust, M. et al. (2003). *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*. Valencia, España: Universitat de Valencia - México - UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades - El Colegio de Michoacán - Universidad Veracruzana.

Chust, M. et al. (Editores). (2004). *La trascendencia del liberalismo doceañista en España y en América*. Valencia: Biblioteca Valenciana.

Dagger, R. (1997). *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Decreto sobre el reglamento interior de la Escuela Nacional de Agricultura. (1856). México: (s.e).

Defensa de la manifestación de los Illmos. Señores Arzobispo y Obispos de la República Mexicana. (1860). México: José M. F. de Lara.

Díez, D. (1864). *Clave de teología moral en alivio del estudiante*. Madrid: Escuelas Pías.

Díez de Sollano y Dávalos, J.M. de J. (s.f.). *Continuación del Examen Filosófico sobre Tolerancia Religiosa*. México: Imprenta de La Voz de la Religión.

Díez de Sollano y Dávalos, J.M. de J. (1874). *Décima Cuarta Carta Pastoral*. León: Imprenta de J.M. Monzón.

Díez de Sollano y Dávalos, J.M. de J. (1872). *Duodécima Carta Pastoral*. León: Tipografía de J.M. Monzón.

Díez de Sollano y Dávalos, J.M. de J. (1874). *Edicto del Obispo de León, sobre el Matrimonio Sacramento*. León: Tip. de Monzón.

Díez de Sollano y Dávalos, J.M. de J. (s.f.). *Examen filosófico de la Tolerancia Religiosa*. México: Imprenta de La Voz de la Religión.

Díez de Sollano y Dávalos, J. M. de J. (1873). *Exposición del obispo de León contra el proyecto de elevar a Constitucionales las leyes de Reforma*. León: José María Monzón.

Díez de Sollano y Dávalos, J.M. de J. (1874). *Manifestación que hace el Obispo de León, con su clero y diocesanos católicos, contra la ley orgánica de las adiciones y reformas constitucionales*. León: Monzón.

Díez de Sollano y Dávalos, J. M. de J. (1866). *Séptima carta pastoral que el Illmo. Sr. Obispo de León, Doctor y Maestro D...., dirige a sus diocesanos, y en especial a su V. Cabildo, Párrocos y clero contra el protestantismo*. León: Pablo Gómez.

Díez de Sollano y Dávalos. J.M. de J. (1866). *Sexta Carta Pastoral*. León, Guanajuato: (s.e.).

Díez de Sollano y Dávalos, J.M. de J. (1867). *Tercera Carta Pastoral*. Guanajuato: tipografía a cargo de Felipe María Conejo.

D.N.N. (1872). *Prontuario de la Teología Moral*. Madrid: E. de la Riva.

Doblado, M. (1863). *Reglamento para la educación*. Guanajuato: (s.e.).

Dublán, M. (1878). *Legislación mexicana, o, colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*. V. X. México: Imprenta del Comercio.

Dublán, M. (1879). *Legislación mexicana, o, colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*. V. XI. México: Comercio.

Dworkin, R. (1985). *El imperio de la ley*. Barcelona: Gedisa.

Echeverría, P. T. (1861). *Catecismo de la doctrina clero – maquiavélico o sea del Padre Ripalda*. México: Imprenta de la Reforma.

Elías, Norbert. (2016). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elízaga. L. (1867). *Ensayos políticos*. México: Tipografía de J.M. Abadiano.

Encíclica considerando los errores modernos. (1865). Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Escalante Gonzalbo, Fernando. (1992). *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la república mexicana. Tratado de moral pública*. México: Centro de Estudios Sociológicos - El Colegio de México.

Escobar Ohmstede, A. (Coordinador). (1993). *Indio, nación y comunidad en el México del Siglo XIX*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Escobar Ohmstede, A. (Coordinador). (2010). *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez (1847-1872)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Escrache y Martín J. (1854). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía.

Espinoza, P. (1866). *Carta pastoral que el Illmo. Sr. arzobispo de Guadalajara Dr. D. Pedro Espinosa dirige al clero de su diócesis, con motivo de las segundas conferencias diocesanas, celebradas en la Iglesia de la Soledad de esta ciudad, en enero de 1866*. Guadalajara: Rodríguez.

Espinoza, P. (1859). *Crímenes de la demagogía*. Guadalajara: Gobierno a cargo de Luis. P. Vidaurri.

Espinoza, P. *Pastoral del Ilmo. Señor Arzobispo de Guadalajara, a la vuelta de su exilio*. (1864). Guadalajara: Dionisio Rodríguez.

Estatuto Orgánico del Estado de Puebla. (1855). Puebla: Imprenta del estado.

Exposición que el Illmo. Sr. Arzobispo de México eleva al soberano congreso constituyente, pidiendo la Reforma del artículo 15 del proyecto de constitución. (1856). México: Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante.

Exposición que el cabildo metropolitano de México ha elevado al soberano congreso contra la tolerancia de cultos. (1856). México: Imp. de Andrade y Escalante.

Exposición que los ciudadanos progresistas.... (1861). Toluca: Tipografía del Instituto Literario, a cargo de M. Jiménez.

Exposición que los conservadores de las provincias dirigen al Sr. General Almonte. (1863). México: J.M. Lara.

Exposición que hacen los vecinos de Cuquío... (Jalisco). (1857c). (s.p.i.)

Exposiciones que el Illmo. Sr. Obispo Dr. D. Pedro Barajas y el M.I. y V. Cabildo de esta diócesis elevan al congreso pidiéndole que repruebe el artículo 15 del proyecto de constitución que establece la tolerancia de cultos en la república. (1856). San Luis Potosí: Imprenta de Genaro Dávalos.

Falcón, R. (Coordinadora). (2005). *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos. México, 1804-1910.* Querétaro: El Colegio de México - Universidad Autónoma de Querétaro.

Falcón, R. (2015). *El jefe político. Un dominio negociado en el mundo rural del estado de México, 1856-1911.* México: El Colegio México - Centro de

Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social - El Colegio de Michoacán.

Flores López, J.M. (2018). "La construcción política del bandido en el siglo XIX". *Secuencias*, n. 102, septiembre – diciembre 2018, p. 100-126.

Flores Torres, O. (2003). *Historiadores de México. Siglo XIX*. México: Trillas.

Fontana, B. (1991). *Benjamin Constant and the post-revolutionary mind*. New Haven: Yale University Press.

Forte, R. "Los acuerdos de Ayutla (1854) y de San Nicolás (1852) y las constituciones liberales. Orígenes del poder coactivo del Estado en México y Argentina". *Historia mexicana*, v. 53, n. 4 (212) abril-junio.

Fowler, W. (1998). *Mexico in the Age of Proposals, 1821-1853*. Westport: Greenwood Press.

Fowler, W. (2009). "El pronunciamiento mexicano del siglo XIX: hacia una nueva tipología". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n. 38, julio-diciembre.

Fowler, W. (2000). *Tornel and Santa Anna. The Writer and the Caudillo. Mexico 1795-1853*. Westport: Greenwood Press.

Fowler, W. y Humberto Morales Moreno (Coordinadores). *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Saint-Andrews University.

Francisco Zarco. (1996), Selección y prólogo de José Woldenberg. México: Cal y Arena (Los Imprescindibles).

Franco, Giovanni Giuseppe. (1870). *Dirección moral y religiosa y de la juventud*. Orizaba: Editorial de la Biblioteca de la Verdad Católica.

Fuente, J.A. (1860). *Discurso que formó, por encargo de la Junta Patriótica de esta heroica ciudad, el señor licenciado D. Juan Antonio de la Fuente para la tarde del 16 de setiembre de 1860, y que no pudo pronunciar por haberse enfermado*. Veracruz: Imprenta de J. M. Blanco.

Galena, P. *La definición del estado mexicano. 1857-1867*. México: Secretaría de Gobernación - Archivo General de la Nación.

Galeana, P. (Coordinadora). (2004). *Encuentro de liberalismos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Galeana, P. (1991). *Las relaciones iglesia-estado durante el Segundo Imperio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Galindo, I. (1867). *Discurso pronunciado en la festividad nacional del 16 de septiembre en el teatro del Progreso*. Monterrey: Imprenta de Antonio Mier.

Gaona, L. (1869). *Breves apuntes sobre higiene militar*. México: Imprenta del Gobierno, en Palacio, a cargo de José María Sandoval.

García Cantú, G. (1986). *Antología. El pensamiento de la reacción mexicana I (1810-1859)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García, G. (1957). *Colección de documentos inéditos o muy raros relativos a la Reforma en México*. México: Porrúa.

García, G. (1906). *Colección de documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. México: librería de la viuda de Bouret.

García, G. (1973). *Colección de documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. V 3, 54 y 56. México: Porrúa.

Gaona, L. (1869). *Breves apuntes sobre higiene militar*. México: Imprenta del Gobierno en Palacio.

García Peña, A. L. (2017). "La privatización de la violencia conyugal en la Ciudad de México entre los siglos XVIII y XX: polémicas del liberalismo". *Intersticios Sociales*, n. 17, septiembre, p. 185-209.

Garza, L. (1855). *Pastoral que sobre tolerancia religiosa dirigió en 23 de septiembre de 1848 a los fieles de la santa iglesia de Sonora su obispo el Dr. Lázaro de la Garza y Ballesteros, actual arzobispo de México, y que ahora reimprime y dedica a los de este arzobispado*. México: Imprenta de J. M. Lara.

Gauchet, M. (2003). *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Gómez de la Cortina, J. (1868). *Cartilla Social*. Impreso por Ignacio Cumplido.

Gómez Ochoa, F. (2007). "El liberalismo conservador español del siglo XIX: la forja de una identidad política. 1810-1840" (1). *Historia y política*, n. 17, enero-junio, p. 37-68.

González, J.E. (1885). *Colección de discursos del Doctor José Eleuterio González sobre instrucción pública, y otros opúsculos*. Monterrey: Impr. del Gobierno, en Palacio.

González Manso, A.I. (2017). "El concepto de libertad de cultos en el debate de las cortes constituyentes de 1869". *Revista de historia constitucional*, n. 18, p. 71-93.

González Manso, A.I. (2011). "Sentimientos religiosos y moral en los conceptos políticos del primer liberalismo español". *Revista de Derecho Político* 82, p. 431-456.

González Serrano, U. (1874). *Elementos de ética, o Filosofía moral*. Madrid: M. Murillo.

Goritia, J. (1862). *Teología moral en cuadros*. Barcelona: Librería católica de Pons.

Granados García, A. (1998). "Comunidad indígena, imaginario monárquico, agravio y economía moral durante el segundo imperio mexicano". *Secuencias*, 41, mayo-agosto, p. 45-73.

Grossi, P. (2004). *Derecho, sociedad, Estado*. México: El Colegio de Michoacán - Escuela Libre de Derecho - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Guardino, P. G. (2001). *Campesinos y política en la formación del Estado nacional en México. Guerrero 1800-1857*. México: Gobierno del Estado Libre y Soberano de Guerrero - H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Guerrero - Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri.

Guardino, P. (2005). *The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*. Durham y Londres: Duke University Press.

Guerra, F.X. (2000). "La identidad republicana en la época de la independencia". Gonzalo Sánchez Gómez (Compilador). *Museo, Memoria y nación*: Bogotá: Museo Nacional de Colombia.

Guerra, François - Xavier (1985). *México: del antiguo régimen a la revolución*. 2v. México: Fondo de Cultura Económica.

Guerra, François – Xavier. (2000). *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* México: Fondo de Cultura Económica.

Guerra, François – Xavier. (2003). "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica". Antonio Annino, François Xavier Guerra. *Inventando la nación, Iberoamérica. Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 185-220.

Guerra, François – Xavier. (2003). "El ocaso de la monarquía hispánica. Revolución y desintegración". Antonio Annino y François Xavier Guerra, *Inventando la nación, Iberoamérica. Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Guerra, François Xavier. (1998) "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía". François Xavier Guerra y Annick Lempériere, *Los espacios públicos de Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. 109-139.

Guerra, F.X. y Annick Lempérière et al. (1998). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México: Fondo de Cultura Económica - Centro 'de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Guerra, J.M. del R. (1872). *Primera carta pastoral*. México: Imprenta de Ignacio Escalante.

Hale, Ch. (1972). *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México: Siglo XXI.

Hale, Ch. (2002). *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hammnet, B. (1994). "Faccionalismo, constitución y poder personal en la política mexicana, 1821-1854: un ensayo interpretativo", en Josefina Zoraida Vázquez. *La fundación del Estado mexicano*. México: Nueva Imagen, p.75-109.

Hans, A. *Memorias*. (1869). México: Imprenta de F. Díaz de León y S. White.

Haworth, D. S. (2000). "Desde los baluartes conservadores: la ciudad de México y la guerra de Reforma (1857-1860)". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. V. XXI, n. 84, otoño.

Hermoso, A. (1856). *Discurso leído en el salón principal del Instituto de Ciencias del Estado: el 27 de setiembre de 1856, aniversario de la consumación de nuestra independencia*. Guadalajara: Tipografía de Ignacio Brambila.

Hernández, López C. (2008). "Las fuerzas armadas durante la Guerra de Reforma (1856-1867)". *Signos Históricos*, n. 19, enero-junio, p. 36-67.

Herrejón Peredo, C. (2007). *Del sermón al discurso cívico*. La Piedad, Michoacán: Colegio de Michoacán (Col. pescando ideas).

Herrejón Peredo, C. (2016). "La visita ad limina de Clemente de Jesús Munguía sobre el obispado de Michoacán, 1862". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 148, otoño, p. 187-200.

Herrera, R. *Contestación del Cura de Tlaltenango*. (1860). México: Manuel Castro.

Hidalgo, J. M. (1868). *Apuntes para escribir la historia de los proyectos de Monarquía en México*. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White.

Honras fúnebres decretadas por el gobierno del Estado de Oaxaca, a la imperecedera memoria del benemérito C. Lic. Benito Juárez, presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos. (1872). Oaxaca: Imp. del Edo.

Horacio. (1874). *Pensamientos de Horacio sobre moral, literatura y urbanidad, escogidos por Agustín Rivera*. San Juan de los Lagos: José Martín

Ibarra Bellón, A. (1998). *El comercio y el poder en México, 1821-1864*. México: Fondo de Cultura Económica.

Iglesias, J.M. (1870). *Memoria del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. 1870*. México: Imprenta del gobierno en Palacio.

Illades, C. (2001). *Estudios sobre el artesanado urbano de siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (Biblioteca de Signos).

Illades, C. (1993). *Hacia la república del trabajo. Artesanos y mutualismo en la ciudad de México. 1855-1876*. Tesis de Doctorado en Historia. El Colegio de México.

Illades, C. (2005). *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Illades, C. (2003). "La representación del pueblo en el segundo romanticismo mexicano." *Signos Históricos*, n. 10, julio – diciembre.

Illades, C: (1999). "Tres catecismos herejes". *Signos Históricos*, n. 1, junio, p. 183-192.

El Instituto de Ciencias y Artes del Estado de Oaxaca, a sus distinguidos alumnos. (1873). Oaxaca: (s.e.).

Instrucción pastoral que los Illmos. Señores Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, dirigen a su Venerable Clero y a sus fieles, con ocasión de la Ley orgánica expedida por el Soberano Congreso Nacional, en 10 de diciembre del año próximo pasado y sancionada por el Supremo Gobierno, en 14 del mismo mes. (1875). Guadalajara: Imp. de N. Parga.

Instrucción pública en la Baja California y documentos mandados imprimir por el Gobierno de la Península, en beneficio de los padres de familia. (1861). Mazatlán: Tip. del Gobierno a cargo de Miguel F. Castro.

Inutilidad de las Biblias protestantes. (1866). Zacatecas: Imprenta de Francisco Villagrana.

Iñiguez Mendoza, U. (2016) "Feligreses y párrocos en el arzobispado de México, 1874-1876. Entre la lealtad y el repudio". *Intersticios Sociales*, n. 12, septiembre: 32.

Jélomer, B.R. (Compilador). (1989). *Obras completas de Francisco Zarco*. México: Centro de Investigaciones Ing. Jorge L. Tamayo, A.C. 7v.

Jullian, C. (2008). "Educación especial y ciencias médicas frente a la ceguera en la ciudad de México. 1870-1928" en Claudia Agostini. (Coordinadora). *Curar, sanar y educar: enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alonso Vález Pliego". P. 43-70.

Knapp, Frank A. (2011). *Sebastián Lerdo de Tejada*. México: Universidad Veracruzana - INEHRM - SEP.

Kung, H. (2006). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.

Labastida y Dávalos. P. A. (1858). *Octava Carta Pastoral*. La Habana: Imprenta del Tiempo.

Labastida y Dávalos, P. (1855). *Primera Carta Pastoral*. Puebla: Imprenta de José María Rivera.

Landgrave, C. (1869). *Discurso...* México: Imprenta de V. G. Torres, a cargo de M. Escudero.

Leal del Castillo, M. (1859). *Discurso pronunciado en la Ciudad de Guanajuato, por el Sr. Lic. D. Manuel Leal del Castillo, rector del Colegio de la Purísima, en la solemnidad cívica del 27 de setiembre de 1859*. México: Vicente Segura.

La legislación del Segundo Imperio. (2016). México: Secretaría de Educación Pública – Instituto Nacional del Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Lempériere, A. (2008). “Orden corporativo y orden social. La reforma de las cofradías en la ciudad de México, siglos XVIII y XIX”. *Historia y Sociedad*, n. 14, junio, p. 9-21.

Lempériere, A. (1998). “República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)”. (1998). Guerra, F.X. y Anick Lempériere. *Los espacios públicos de Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. 54-79.

Ley de enseñanza pública del estado de Zacatecas. (1856) Zacatecas: imprenta del estado.

Ley general para juzgar a los ladrones, homicidas, ladrones y vagos. (1857). México: Imprenta de Ignacio Cumplido.

Leyva, G. et al. (2010). *Independencia y revolución: pasado, presente y futuro*. México: Fondo de Cultura Económica – Universidad Autónoma Metropolitana.

El liberalismo y sus efectos en la República Mexicana. (1858). México: A. Boix.

El libro de las protestas: recopilación de las manifestaciones y protestas de los mexicanos católicos, contra la ley anticonstitucional orgánica de la de reforma, que ataca la libertad del culto y las inmunidades de la iglesia de Jesucristo. (1875). México: Del cinco de mayo.

Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos.* Barcelona: Anagrama. (Colección Argumentos).

Lira, A. (2003). "El Estado liberal y las corporaciones en México. (1821-1859)". Antonio Annino y François Xavier Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 379-398.

Lira, A. (2014). "Jurisdicción eclesiástica y potestad pública en México, 1812-1860" en Casas García, J. C. et al. *Por una Iglesia libre en un mundo liberal, la obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868).* México: Universidad Pontificia de México - El Colegio de Michoacán, p.255-273.

Loera Chávez, M. Et al. (2017). "Una mirada al siglo XIX desde la villa de Calimaya". *Historias.* Instituto Nacional de Antropología e Historia. N. 93, p. 32-61.

López González. G. (2014). *La justicia en el segundo imperio.* El Colegio de México – Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

López y López, F. (1869). *Memoria y discurso del C. regidor Felipe López y López comisionado de Instrucción Pública, y poesías pronunciadas en la solemne distribución de premios que hizo el ciudadano presidente de la república a los*

alumnos municipales, la noche del 28 de diciembre de 1868. México: Imprenta del Gobierno, en Palacio, a cargo de José María Sandoval.

Lozano, M.R. (1856). *Sermón...* Guadalajara: Imprenta de Rodríguez.

Maiche, M.J.G. de. (1855). *Restauración de la sociedad moral por el cristianismo.* México: Impr. de J.M. Andrade y F. Escalante.

Mancilla, M. (1871) *Discurso pronunciado por el Sr. D. Manuel Mancilla en el salón de sesiones de la Sociedad Católica de Guadalajara, el 2 de abril de 1871.* Guadalajara: Tipografía de Dionisio Rodríguez.

Manifestación que hace el gobierno Eclesiástico de Guadalajara, contra las disposiciones dictadas en Veracruz. (1859). Guadalajara, Tip. de Dionisio Rodríguez.

Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los Illmos. Señores. Arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí y el Sr. Dr. D. Francisco Serrano, como representante de la mitra de Puebla, en defensa del clero y de la doctrina católica, con ocasión del manifiesto y de los decretos expedidos por el Sr. Lic. Don Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12, 13 y 23 de Julio de 1859. (1859). México: Andrade y Escalante.

Marichal C. y Daniela Marino (Compiladores). (2001). *Impuestos y política en México, 1750-1860.* México: El Colegio de México.

Marino, D. (2006). "Ahora que Dios nos ha dado Padre... El segundo imperio y la cultura jurídico-política campesina en el centro de México". *Historia Mexicana*, v. 55, n.4 (220), p.1353-1410.

Martínez de Castro, A. (1868). *Memoria del ministerio de Justicia e Instrucción Pública*. México: Imprenta del gobierno en Palacio.

Martínez, F. (1860). *Misterio de los conservadores*. Colima: Imprenta de Benito García.

Martínez, M. (1874). *La libertad en la fe: opúsculo*. México: J.R., Barbedillo.

Martínez, V.J (1874). *Sinopsis histórica, filosófica y política de las revoluciones en México*. México: Imprenta de Díaz de León.

Mateos, J.A. (1903). *Diario de los debates de la Cámara de Diputados. Sexto congreso constitucional*. México: Imprenta de Irineo Paz.

Mateos, J.A. (1904). *Diario de los debates de la Cámara de Diputados. Séptimo congreso constitucional*. México: Imprenta de Irineo Paz.

Mateos, J.M. (1884). *Historia de la masonería en México desde 1808 hasta 1884*. México: (s.e.).

Mathes, M. (1988). *Baja California: textos de su historia*. México: Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora – SEP - Programa Cultural de las Fronteras - Gobierno del Estado de Baja California.

De los matrimonios llamados civiles. (1859). Guadalajara: Dionisio Rodríguez.

Matute, A., Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coordinadores). (1995). *Estado iglesia y sociedad en México, siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa.

Maximiliano de Habsburgo. (1867). *Alocuciones, cartas oficiales e instrucciones del Emperador Maximiliano durante los años 1864, 1865 y 1866*. México: Impr. Imperial.

Memorándum de las fiestas cívicas... (1856). Guadalajara: Brambila.

Memoria que el encargado de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública presenta al Congreso de la Unión en 15 de setiembre de 1873 cumpliendo con lo prevenido en el artículo 89 de la Constitución. (1873). México: Imp. del Gob., en Palacio.

Memoria de la Junta Directiva de Enseñanza Pública, sobre el estado que guarda en fin del año de 1861. (1862). Guadalajara: Gobierno a cargo de Antonio P. González.

Memorias de la Secretaría de Justicia. (1997). Estudio preliminar y compilación de José Luis Soberanes Fernández. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Meneses, E. (1998). *Tendencias educativas oficiales en México. 1821-1911*. México: Porrúa.

México a través de los informes presidenciales. (1976). México: Secretaria de la Presidencia.

Mijangos y González, P. (2011). "Clemente de Jesús Munguía y el fracaso de los liberalismos católicos en México 1851-1860", en Brian Connaughton (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*. Xalapa: Universidad Veracruzana, p. 167-197.

Mijangos y González, P. (2009). *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico (1810-1868)*. The University of Texas at Austin.

Mijangos y González, P. (2003). "El primer constitucionalismo conservador". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, v. XV, p 217-292.

Mijangos y González, Pablo. (2006). "Las vías de lo legítimo. Derecho natural y Estado católico en la obra de Clemente de Jesús Munguía". Madrid: *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 9, p. 151-221.

Miranda, F.J. (1859). *Reflexiones hechas al pueblo*. Guadalajara: Tipografía del Gobierno a cargo de Luis P. Vidaurri.

Montejano y Aguiñaga, R. (1970). *Don Pedro Barajas, primer obispo de San Luis Potosí: 1795-1868*. México: Jus.

Mora, J.M.L. (1988). *Obras completas*, 8v., Investigación, recopilación, selección y notas de Lilian Briseño Senosian, Laura Suárez Robles y Laura Suárez de la Torre. México: Secretaría de Educación Pública - Instituto De Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora.

Mora, J.M.L. (1963). *Obras sueltas*. México: Porrúa.

Moral, J.J. (1864). *Oración cívica*. Puebla: Tipografía del Gobierno.

Morán y Cribelli, T. (1863). *Observaciones al proyecto de Reglamento presentado por la Junta Protectora de las clases menesterosas*. México: imprenta literaria.

Munguía, C. de J. (1858). *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán: desde fines de 1855 hasta principios de 1858. 2t.* México: Imprenta de Vicente Segura.

Munguía, C. de J. (1860). *Dos cartas pastorales*. México: Imprenta de Andrade y Escalante.

Munguía, C. de J. (1857). *Instrucciones pastorales del Lic. Clemente de Jesús Munguía Obispo de Michoacán a los fieles de sus diócesis, precedidas de su octava carta pastoral en que se las anuncia y propone los puntos que deben ser tratados en ellas*. México: Impr. de J.M. Andrade y F. Escalante.

Munguía, C. de J. (1852). *Obras diversas: primera serie*. Morelia: Imprenta de Ignacio Arango.

Munguía, C. de J. (1852). *Obras diversas: segunda serie*. Morelia: Imprenta de Ignacio Arango.

Munguía, C. de J. (1864). *Sermones del arzobispo de Michoacán*. México: Imprenta de Mariano Villanueva.

Muria, J.M., et al. (1992). *Educación y cultura. Lecturas históricas de Guadalajara. V. IV*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Gobierno del Estado de Jalisco – Universidad de Guadalajara.

Negretto, G. L. (2002). "Repensando el republicanismo liberal en América latina. Alberdi y la constitución argentina de 1853". José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coordinadores). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas – Fondo de Cultura Económica, p.210-243,

Negretto, G. y José Antonio Aguilar (2000). "Rethinking the Legacy of the Liberal State in Latin America: The cases of Argentina (1853-1916) and Mexico (1857-1910)". *Journal of Latin American Studies*. 32/part 2, p. 361-397.

Noriega Elio, Cecilia, (1994). "Los grupos parlamentarios en los congresos mexicanos, 1810 y 1857. Notas para su estudio". Beatriz Rojas (Coordinadora) *El poder y el dinero. Grupos y regiones en el siglo XIX* México: Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora, p.93- 119.

Núñez, F. (2008). "Imaginario médico y práctica jurídica en torno al aborto durante el último tercio del siglo XIX", en Agostini, C. *Curar, sanar y educar: enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alonso Vález Pliego". p. 127-162

Ocampo, M. (2015). *Escritos políticos*. Secretaría de Educación Pública - Siglo XXI Editores - Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Ocampo, M. (1987). *Escritos políticos*. 2v. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Ocampo, M. (1992). *Obras completas*. 3v. México: Dirección General de Bibliotecas – Secretaría de Educación Pública.

O'Gorman, E. (1986). *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o República*. México. Universidad Iberoamericana.

Olivera, M., et al. (Coordinadoras). (2005). *Chiapas: de la independencia a la revolución*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social – Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.

Olveda, J. (1976). *Cartas a Gómez Farías*. México: Gobierno del estado de Jalisco.

Olveda, J. (Coordinador). (2007). *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*. México: El Colegio de Jalisco – Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Ornelas Hernández, M. A. (2011). *A la sombra de la revolución liberal. Iglesia, política y sociedad en Michoacán. 1821-1870*. Tesis de Doctorado en Historia. El Colegio de México.

Ortega González, C. A. (2015). *El ocaso de un impuesto. El diezmo en el arzobispado de México, 1810-1833*. México: Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora.

Ortiz Herrera, R. (2005). “Indios principales ayuntamientos indios y representantes de la Iglesia Católica en las tierras altas de Chiapas. 1824-1869”, en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (Coordinadoras). *Chiapas: de la independencia a*

la revolución. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social – Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.

Ovalle Favela, J. (2019). “Los antecedentes del jurado popular en México”. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año LII, n. 157, enero-abril.

Pablo Antonio del Niño Jesús. (1858). *Oración fúnebre en memoria y honor de los valientes militares que sucumbieron en la lucha contra la demografía*. Puebla: Imprenta de José María Rivera.

Pablo Antonio del Niño Jesús. (1864). *Sermón predicado en la santa Iglesia Parroquial de la Ciudad de Cholula*. México: Imprenta de Andrade y Escalante.

Pacheco Gallardo, J. de la L. (1864). *Discurso pronunciado el día 19 de Junio de 1864, en la solemnidad con que la Ciudad de León celebró el advenimiento de SS. MM. II Maximiliano I y su augusta esposa la Emperatriz Carlota a la Capital del Imperio*. León: Tipografía de Pablo Gómez.

Pacheco y Gallardo, J. de la L. (1859). *Discurso pronunciado en la plaza de armas de esta ciudad el 27 de septiembre de 1859*. Querétaro: Tip. M. Rodríguez Velázquez.

Padilla Arroyo, A. (2001). *De Belem a Lecumberri: pensamiento social y penal en el México decimonónico*. México: Secretaría de Gobernación - Archivo General de la Nación.

Pagden, Anthony. (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press.

Pani, E. (2003). "De coyotes y gallinas: hispanidad, identidad nacional y comunidad política durante la expulsión de los españoles". *Revista de Indias*, v. LXIII, n. 228, p. 355-374.

Pani, E. (2004). "Entre transformar y gobernar. La Constitución de 1857". *Historia y Política*, n. 11, p. 65-86.

Pani, E. (2011). "Iglesia, Estado y Reforma: las complejidades de una ruptura" en Brian Connaughton (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*. Xalapa: Universidad Veracruzana, p. 41-71.

Pani, E. (2002). "Para halagar la imaginación. Las repúblicas de Nicolás Pizarro". Aguilar Rivera, José Antonio, et al. *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pani, E. (2001). *Para mexicanizar el segundo imperio: el imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México – Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora.

Pani, Erika. (1999). "Si atiende preferentemente al bien de mi alma... El enfrentamiento Iglesia-estado, 1855-1858". *Signos Históricos*, v. 1., n. 2, diciembre.

Pani, Erika. (2004). *El segundo imperio. Pasados de usos múltiples*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pani, Erika. (2005). "El tiro por la culata": los conservadores y el imperio de Maximiliano". Renée de la Torre, et al. *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

Pani, Erika. (1998) "¿'Verdaderas figuras de Cooper' o 'pobres inditos infelices'? La política indigenista de Maximiliano". *Historia Mexicana*, v. 47, n. 3 (187) enero.-marzo, p. 571-604.

Palti, Elías José. (Compilación e introducción). (1998). *La política del disenso. La "polémica en torno al monarquismo" (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Palti, Elías. (2002). "Las polémicas en *el liberalismo* argentino sobre virtud, republicanism y lenguaje." José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coordinadores), *El republicanism en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México: Centro de Investigación y Docencia Económicas – Fondo de Cultura Económica, p. 167-209.

El Partido Conservador en México. (1855). México: Imprenta de José María Andrade y F. Escalante.

Pavia, L. (1872). *Tratado elemental de moral: extracto de los mejores autores y arreglado para que sirva de texto en todas las escuelas del Estado*. Mérida: Imp. de J.D. Espinosa e hijos.

Payno, Manuel, (1987). *Memorias sobre la revolución de diciembre de 1857 a enero de 1858*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Peregrina, A. (1992) "La Universidad de Guadalajara. (1834-1860)," en José J.M. y Jaime Olveda (Compilación). *Educación y cultura. Lecturas históricas de Guadalajara. V. IV*. México: INAH – Gobierno del estado de Jalisco – Universidad de Guadalajara.

Pérez Iturbe, M.A. (2011). "La gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Entre la república católica y la liberal". Brian Connaughton (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*. Xalapa: Universidad Veracruzana, p. 123-165.

Pérez Salazar y Venegas, M. (1866). *Examen crítico de las doctrinas religiosas y morales*. Puebla: Narciso Bassols editor.

Pérez Vejo, T. (2003). "La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico". *Historia Mexicana*, v. 53, n. 2 (210), octubre - diciembre p. 275-311.

Pesado, J.J. (1857). *Controversia pacífica sobre la nueva Constitución mexicana*. Morelia: Imprenta de I. Arango.

Pettit, P. (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

Pimentel, F. (1866). *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México*. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.

Pimentel, F. (1864). *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México*. México: Impr. de Andrade y Escalante.

Pinal, L. (1856). *Catecismo de economía política*. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.

Pizarro N. (1868). *Catecismo de moral*. México: J. Fuentes.

Pizarro, N. (1861). *Catecismo político constitucional*. México: Ana Echeverría de Pizarro e hijas.

Planes de la nación mexicana. (1987). V 6 y 7. México: Senado de la República.

Plascencia de la Parra, E. (1991). *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo, 1825-1867*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Dirección General de Publicaciones.

La política del general Comonfort y la situación actual de México. (1856). México: (s.e.).

Portilla, A. (1987). *México en 1856 y 1857. Gobierno del General Comonfort*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana – Gobierno del estado de Puebla. (Col. República liberal. Obras fundamentales).

Portillo Valdés, J.M. (2006). *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos – Marcial Pons Historia.

Portillo Valdés, J.M. (2000). *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*. Madrid: Boletín Oficial del Estado - Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Los presidentes de México ante la Nación 1821-1966. 5 t. (1966). México: editado por la XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados - Imprenta de la Cámara de Diputados.

Prieto, G. (1859). *Improvisación que en celebridad del glorioso grito de independencia*. (San Luis Potosí): Tipografía de G. Dávalos.

Prieto, G. (1871). *Lecciones elementales de economía política: dadas en la Escuela de Jurisprudencia de México en el curso de 1871*. México: Imprenta del Gobierno, en Palacio, a cargo de J.M. Sandoval.

Primera Carta Pastoral del Excmo. E Illmo. Sr. Dr. Don Pedro Barajas, primer obispo de San Luis Potosí a sus diocesanos. (1855). San Luis Potosí: Imprenta de Genaro Dávalos.

Un progresista. (1861). *Los moderados y el Estado en México*. (Toluca). Juan Quijano.

Protesta del Illmo. Sr. Arzobispo de San Luis Potosí contra la ley del 25 de junio de 1856. (1858). (s.l.e.): Imprenta de G. Dávalos.

Protesta que el cura y los feligreses de la Parroquia de Zalatitisán... (1860).
Guadalajara: Imprenta de Rodríguez.

Protesta que de nuestros sentimientos religiosos hacemos las que suscribimos, vecinas de la capital de la República... (1859), Guadalajara: Tip. del Gobierno a cargo de Luis P. Vidaurri.

Protesta del Illmo. Sr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, obispo de Puebla, contra algunos de los artículos sancionados en la constitución de la república mexicana. (1857). Puebla: Juan N. Vega.

Protesta del Illmo. Señor obispo de Guadalajara contra le ley del 25 de junio de 1856. (s.p.i.)

Protesta del vecindario de Puebla por la expedición de las leyes de Reforma. (s.p.i.)

Pruneda, P. (1996). *Historia de la Guerra de Méjico desde 1861 a 1867, con todos los documentos diplomáticos justificativos, precedida de una introducción que comprende la descripción topográfica del territorio.* Edición facsimilar. México: Fundación Miguel Alemán A.C.

Al pueblo de Zacatecas. (1859). Guadalajara: Tipografía del gobierno.

Quinta Carta Pastoral que el Illmo. Señor obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos. (1855). Guadalajara: Tipografía de Dionisio Rodríguez.

Ramírez de Arellano, M. (1859). *Oración fúnebre pronunciada en la Alameda de México el día 11 de julio de 1859, en memoria del Excmo. Sr. general D. Luis G. de Osollo*. México: Imp. De José Mariano Lara.

Ramírez, F. (2003). "Hidalgo en su estudio: la ardua construcción de las imágenes del Pater Patria mexicano" en Chust, M. et al. (2003). *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*. Valencia, España: Universitat de Valencia - México - UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades - El Colegio de Michoacán - Universidad Veracruzana, p. 189-209.

Ramos, L. (Coordinador). (1997). *Del archivo secreto Vaticano: la Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rapet, J.J. (1860). *Manual de moral y de economía política: para el uso de las clases obreras*. Valparaíso (Chile): Imprenta del comercio.

Rawls, John. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Los Redactores de la Democracia. (1859). *Contestación a la manifestación del Sr. Arzobispo de México y demás Señores Obispos que la suscribieron en 30 de agosto del presente año*. Oaxaca: Impreso por Ignacio Rincón.

Reflexiones confidenciales, o sea carta a un amigo sobre el opúsculo intitulado, el Imperio y el clero mexicano. (1865). Guadalajara: (s.e.).

Reglamento interior de las escuelas públicas del estado. (1892). (Aguascalientes): (s.e.).

Reglamento de la policía de la Ciudad de México y del Distrito Federal. (1874). México: Tipografía del Comercio de Nabor Chávez.

Reina, L. et al, (Coordinadoras). (2002). *Crisis, Reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*, México: Taurus – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Reina, L. et al. (2003). *Fin de siglos ¿Fin de ciclos? 1810,1910, 2010*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

René Masson dans le Traite d Union, (1996). Préface Thomas Calvo, selection et prologue de Françoise Dasques. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Réplica de los protestantes residentes en Guadalajara al Sr. Presbítero D. Agustín de la Rosa. (1873). Guadalajara: Imp. de T. E. Echeverría.

Representación que los eclesiásticos de Guadalajara dirigen al Soberano Congreso Constituyente sobre que en la Carta Fundamental que se discute, no quede consignada la tolerancia de cultos en la República. (1856). Guadalajara: Rodríguez.

Representación de los habitantes de Zamora... (1856). México: M. Munguía.

Representación que hacen al Congreso Constituyente varios dueños de propiedades territoriales contra algunos artículos de los proyectos de leyes fundamentales que se discuten actualmente. (1856). México: Ignacio Cumplido.

Representación que los indígenas de Zalatlán, San Gaspar y El Rosario contra la tolerancia de cultos... (1856). Guadalajara: Rodríguez.

Representación de los profesores de instrucción primaria de esta capital, dirigen al soberano congreso de la nación contra el artículo 15 del proyecto de constitución. (1856). Guadalajara: Tip. de Rodríguez.

Representación que las señoras de Etzatlán dirigen al soberano congreso constituyente contra la tolerancia de cultos. (1856). Guadalajara: Tip. de Rodríguez.

Representación que varios individuos de la capital del Estado de Jalisco, amantes del proyecto y mejoras materiales, del País dirigen al Congreso Constituyente, a favor del artículo 15 del Proyecto de Constitución. (1856). Guadalajara: Brambila.

Representación que el vecindario de la Barca dirige al soberano congreso de la república, contra el artículo 15 del proyecto de constitución. (s.p.i.).

Representación que el vecindario de Hostotipaquillo contra la tolerancia... (1858). Guadalajara: Rodríguez.

Representación del vecindario de Mascota al Soberano Congreso de la Nación contra el Artículo 15 del Proyecto de Constitución. (1856). Guadalajara: Tip.de Rodríguez.

Representación que hace el vecindario de Querétaro al soberano congreso para que no sea admitida la tolerancia de cultos propuesta en el proyecto de constitución. (1856). Querétaro: Imp. De Marcos Rodríguez.

Representación que el vecindario de Tototlán... (1856). Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Representación que los vecinos del pueblo de Pihuamo... (1857). Guadalajara: Rodríguez.

Reseña de las festividades nacionales de los días 15 de septiembre en la capital del Imperio. (1864). México: Imp. de Andrade y Escalante.

Respuesta a las doctrinas impías... (1855). Puebla: Imprenta de José María Rivera.

El revelado fidedigno o sea algunas razones... (1862). México: Imprenta de Vicente García Torres.

Rhodakanatry, P. C. (1998). *Obras*. Edición crítica y notas de Carlos Illades. Recopilación de María Esther Reyes Duarte. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Riva Palacio, V. (1871). *Discurso pronunciado por el General Riva Palacio en la capital de la República el 16 de septiembre de 1871*. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White.

Riva Palacio, V. (Coordinador). (1958). *México a través de los siglos*. 5v. México: Cumbre.

Riva Palacio, V. (2002). *Obras completas*. V.XI Recopilación y estudio de José Ortiz Monasterio. México: Secretaría de Educación Pública.

Roa Bárcena, R. (1862). *Manual razonado del litigante mexicano y del estudiante de derecho, o cuadro completo del derecho común mexicano, fundado en las leyes antiguas y modernas vigentes y en las doctrinas de los mejores autores, y puesto bajo un plan enteramente nuevo y al alcance de todos*. México: Literaria.

Rodríguez Altamirano, J.M. (1862). *Discurso cívico pronunciado por el C. Licenciado José María Rodríguez Altamirano, el día 16 de setiembre de 1862*. Querétaro: Imprenta del Gobierno, dirigida por Ignacio Olvera.

Rodríguez O. Jaime E., (1999). *La ciudadanía política y la formación de las naciones. Perspectivas históricas de América latina*. México: Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México.

(Rodríguez de San Miguel, J.N.). (1857). *Varias observaciones contra el opúsculo titulado Apuntamientos...*, México: Imp. De J.M. Lara.

Rojas, B. (Coordinadora). (2006). *Mecánica política: para una relectura del siglo XIX. Antología de correspondencia política*. México: Instituto de Investigaciones Históricas Dr. Mora - Universidad de Guadalajara, 2006

Rojas, R. (1997) "Una maldición silenciada. El panfleto político en el México independiente". *Historia Mexicana*, v. 47, n. 1 (185), julio - septiembre p. 35-67.

Romo, E. (Compilador). (2010). *Discursos de independencia*. 2t. Ed. Facsimilar. Guanajuato: México: Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato - Ediciones La Rana - INAH.

Rosa, A. de la. (1859). *El Matrimonio Civil, considerado en sus relaciones con la Religión, La Familia y la Sociedad*. Guadalajara: Rodríguez.

Rosa, A. (1873). *Primera contestación a los protestantes...* Guadalajara: Tip. de Rodríguez.

Rosa, A. *Segunda contestación...* (1873). Guadalajara: Tip. de Rodríguez.

Rosanvallon, Pierre. (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora.

Rosas Salas, F. (2016). "Jerarquía eclesiástica, proyecto pastoral y régimen político: la gestión episcopal de José María Luciano Becerra (Puebla, 1853-1854)." *Letras Históricas*, número 14. Primavera-verano, p. 107-134.

Rosas Salas, S.F. (2012). "De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 1824-1914," *Lusitania Sacra* 25 (Janeiro-Junho) p. 227-244.

Rovira Gaspar, M.C. (1997). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en el siglo XIX y principios del XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rubial García, A. (2017) "Un nuevo laico: ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionismo burgués en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII. *Estudios de Historia Novohispana*, n. 56, p. 1-25.

Ruíz Guerra, R. (Coordinador). (2011). *Miradas a la Reforma*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Saavedra, C.M. (1855). *Oración cívica...* Guadalajara: Tipografía del gobierno a cargo de J. Santos Orosco.

Sábato, H. (Coordinadora). (1999). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*. México: El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica - Fideicomiso Historia de las Américas.

Sábato H. y Lettieri, Alberto. (Compiladores). (2003). *La vida política en la Argentina del Siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Sala, B. (1866). *Filosofía de la confesión*. Puebla: Narciso Bassols.

Salas Cantú, M.E.P. (2003). "Los secretos de una empresa exitosa: la imprenta de Ignacio Cumplido" en Laura Suárez de la Torre (Coordinadora). *Constructores de un cambio cultural: impresores-editores y librerías en la ciudad de México 1830-1855*. México: Instituto Mora. (Historia Social y Cultural).

Salinas, J. N. (1857). *Dudas de un estudiante*. Guadalajara: Dionisio Rodríguez.

Salmerón, A. et al. (2009). *México: un siglo de historia constitucional (1808-1917)*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación – Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora.

Salomon, N. (1975). *Juárez en la conciencia francesa, 1861-1867*. Colección del Archivo Histórico Diplomático Mexicano, México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

Sánchez Uriarte, M. del C. (2015). *Entre la misericordia y el desprecio. Los leprosos y el hospital de San Lázaro de la Ciudad de México (1784-1862)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Santillán, G. (2007). *El Mundo Imaginario de Occidente*. Mexico: Praxis.

Santillán, G. “La secularización de las creencias”. (1995). Alvaro Matute, et al, *Estado, iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa, p. 175-198.

Santillán, G. (2002). “Tolerancia religiosa y moralidad pública”, *Signos históricos*, v. 4, n. 7 (2002): enero - junio, p. 87-104.

Santoyo, A. (1997). “De cerdos y de civilidad urbana. La descalificación de las actividades de la explotación porcina en la ciudad de México durante el último tercio del Siglo XIX”. *Historia Mexicana*, v. 47, n. 1 (185), julio - septiembre p. 69-102.

Sassaier, P, (2002). *Tolerancia ¿para qué?* México: Taurus.

La señora doña Margarita Maza de Juárez: colección de artículos publicados por los periódicos de México, con motivo del fallecimiento de la señora esposa del C. Presidente de la República, Benito Juárez. (1871). México: Imprenta del gobierno, en palacio.

Séptima Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. D. Pedro Espinoza y Dávalos, obispo de Guadalajara, dirige a sus diocesanos. (1856). Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Serrano, Sol. (1998). "La escuela chilena y la definición de lo público", en Guerra F. X. y Annick Lempériere, *Los espacios públicos de Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. 340-362.

Sinué de Marco, M. del P. (1860). *La felicidad en la mujer.* Guadalajara: Tipografía del gobierno a cargo de Luis P. Vidaurri.

Speckman Guerra, E. (2002). *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910).* México: El Colegio de México - Universidad Nacional Autónoma de México.

Speckman Guerra, E. (2006). "Los jueces, el honor y la muerte. Un análisis de la justicia (ciudad de México, 1871-1931)". *Historia Mexicana*, v. 55, n. 4 (220), abril – junio, p. 1411-1466.

Speckman Guerra, E. (2006). "De méritos y reputaciones. El honor en la ley y la justicia (D.F., 1871-1931)", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*. V. XVIII.

Staples, A. et al, (1989) *El dominio de las minorías, república restaurada y porfiriato*. México: El Colegio de México.

Staples, A. (1999). "La educación como instrumento ideológico del Estado: el conservadurismo educativo en el México decimonónico," en William Fowler y Humberto Morales Moreno (Coordinadores). *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Saint-Andrews University, p. 103–114.

Staples, A. (2010). "El entusiasmo por la independencia". En Dorothy Tanck de Estrada (Coordinadora), *La educación en México*. México: El Colegio de México, 2011, p. 97-126.

Staples, A. (2008). "“Primeros pasos de la higiene escolar decimonónica”". En Agostini, C. *Curar, sanar y educar: enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alonso Vález Pliego", p. 17-42.

Staples, A. (2005). *Recuento de una batalla inconclusa: la educación mexicana de Iturbide a Juárez*. México: El Colegio de México.

Suárez Cortina, M. et al (Editores). (2009). *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*. Santander: Biblioteca Nueva. Universidad de Cantabria. Colección Historia Biblioteca Nueva).

Suárez, R.B. (1867). *Discurso cívico que por encargo de la H. Junta Patriótica pronunció en la Plaza de Armas de la H. ciudad de Veracruz, la tarde del 16 de setiembre de 1867 el C. Ricardo B. Suárez, en conmemoración de la independencia y de las glorias de la República Mexicana*. Veracruz: Tipografía de J.M. Blanco.

Suárez de la Torre. L. (Coordinadora). (2003). *Constructores de un cambio cultural: impresores, editores y libreros de la Ciudad de México. 1830-1855*. México: Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora.

Sweeney, L. (2019). "Sobre su cadáver: diplomacia entre México y Estados Unidos, y la ejecución de Maximiliano de Habsburgo en México, 19 de junio de 1867". *Historia Mexicana*, V. 68, N. 4 (272) abril-junio.

Tafolla Pérez. R. (1977). *La Junta de Notables de 1863*. México: Jus.

Taylor, W. B. (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México de siglo XVIII*. 2v. México: El Colegio de México – El Colegio de Michoacán.

Tecuanhuey, A. (Coordinadora). (2002). *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX y XX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Tecuanhuey Sandoval, A. (2011). "Antes del conflicto general: Puebla, 1855-1860", en Brian Connaughton (Coordinador). *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*. Xalapa: Universidad Veracruzana, p. 199-244.

Teitelbaum, V. (2006), "La persecución de vagos en pulquerías y casas de juego en la ciudad de México de mediados del siglo XIX". *Historias* 63. Enero – abril. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Teitelbaum, V. (2008). "Respaldos y protección artesanal ante el control de los ilícitos (México, mediados del siglo XIX)". *Revista de Indias*. V. LXVIII, n. 243, p. 151-176.

Tendencias de la Demagogia Mexicana, manifestadas por sus propios hechos. (1857). Guadalajara: Rodríguez.

Tenenbaum, B. (1996). *Liberals, Politics and Power. State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. Athens: The University of Georgia Press.

Tenembaum, B. (1985). *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tella, T. S. Di. (1994). "Ciclos políticos en la primera mitad del Siglo XIX" en Josefina Zoraida Vázquez (Coordinadora). *La fundación del Estado mexicano*. México: Nueva Imagen. p. 111-133.

Tella, T: S. Di. (1994). *Política nacional y popular en México. 1820-1847*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thomson, G. (1990). "Bulwarks of Patriotic Liberalism: The National Guard, Philharmonic Corps and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-1888". *Journal of Latin American Studies*, 22, 1.

Torre, J. de D. (1857). *Breves reflexiones sobre el discurso del C. Miguel Cruz – Aedo...* San Juan: Ruperto Martín.

Torres Aguilar, M. (2015). *Aproximaciones a la historia de la educación en Chiapas: iniciativas de enseñanza en el siglo XIX*. Morelia: Universidad de Guanajuato - Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Torres Septién, V. (1984). “Algunos aspectos de las escuelas particulares en el siglo XIX”. *Historia Mexicana*, v. 33, n. 3 (131), enero – marzo, p. 346-377.

Trejo, F. (1872). *Discurso cívico pronunciado en Colima la noche del 15 de septiembre de 1872*. Colima: Imp. del Gobierno.

Trejo, Z. (2010). “Constituyentes y constitución. Sonora. 1857-1861”. *Historia Mexicana*, v. 59, n. 3 (235), p. 877-917.

Trejo, Z. (2008). “Estructura administrativa del Segundo Imperio: el caso de la administración imperial sonorenses”. *Historia Mexicana*, n. 57 (4), p. 1013-1044.

Uhtoff, L.M. (2004). “La difícil concurrencia fiscal y la contribución federal, 1861-1924. Notas preliminares” *Historia Mexicana*, v. 54, n. 1 (213), p. 129-178.

Urías, B. (2005). “Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)”. *Revista De Indias*, 65 (234). P. 355–374.

Valdés, R.F. (1850). *Diccionario de jurisprudencia criminal mexicana común: militar y naval; mercantil y canónica*. México: V.G. Torres.

Vargas, N. (1872). *Discurso pronunciado por el C. Nestor Vargas, en la Plaza de Armas de esta Ciudad, la noche del 15 de setiembre de 1872*. Guadalajara: Tipografía de Isaac Banda.

Vázquez, J.Z. (Editora). (1994) *La fundación del estado mexicano*. México: Patria – Nueva Imagen.

Vázquez, J.Z. (1999). “Iglesia, ejército y centralismo”. *Historia Mexicana*, v. XXXIX, n. 153, julio-septiembre, p.205-254.

Vázquez, J.Z. (2007). *Interpretaciones del periodo de Reforma y Segundo Imperio*. (Coordinadora y autora). México: Patria.

Vázquez, J.Z. (2010). *Juárez: historia y mito*. (Coordinadora y autora). México: El Colegio de México.

Vázquez, J.Z. (1970). *Nacionalismo y educación en México*. México: Colegio de México.

Vázquez Mantecón, M. (2005). “Las reliquias y sus héroes”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, n. 30, julio-diciembre, p. 47-110.

Vázquez Mantecón, M. del C. (2013). “¡Toros sí! ¡Toros no! Del tiempo cuando Benito Juárez prohibió las corridas de toros”. *Historia Mexicana*, n. 63 (1), 171-203.

Verea, F. de P. (1856,). *Exposición que dirige al Soberano Congreso Constituyente, pidiendo la reprobación del artículo 15 del proyecto de Constitución*

sobre tolerancia de cultos, el Ilmo. Sr. Dr. D. ... Obispo de Linares. Monterrey: Gobierno a cargo de Flores, Viviano.

Vidaurri, S. (1946). *Correspondencia particular de D. Santiago Vidaurri, gobernador de Nuevo León (1855-1864).* Prólogo y anotaciones por Santiago Roel. Monterrey: Gobierno del estado.

Villalpando, J.M. (2014). *Historia de la educación en México.* México: Porrúa.

Villanueva, R. (1874). *Lecciones de Moral, Pedagogía e Higiene.* México: Alumnos del Colegio Villanueva.

Villegas Revueltas, S. (1997). *El liberalismo moderado en México. 1852-1864.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Y.O. (1855). *La reforma social de México deducida del aspecto político que él presenta, y fundada en la experiencia de cuarenta y cinco años.* México: Impreso por Manuel F. Redondas.

Young, E.V. (2010). *Economía política y cultura en la historia de México. Ensayos bibliográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas.* México: Colegio de la Frontera Norte – El Colegio de San Luis Potosí – El Colegio de Michoacán.

Zárate, E. (1873). *Discurso pronunciado por el C. Eduardo E. Zarate en la Villa de Otumba el 5 de Mayo de 1873.* México: Imprenta del Comercio.

Zarco, F. (1957). *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente, 1856-1857.* Estudio preliminar, texto y notas de Catalina Sierra Casasús. México: El Colegio de México.

Zarco, F. (2013). *Escritos sobre la libertad de imprenta*. Epílogo de Miguel Ángel Granados Chapa. México: Secretaría de Educación Pública (Cien de México).

Francisco Zarco. (1996). Selección y prólogo de José Woldenberg. México: Cal y Arena.

Zerecero, A. (1902). *Benito Juárez: exposiciones (cómo se gobierna)*. 2v. México: F. Vázquez.

2.- Hemerografía consultada.

La Abeja. Ciudad de México. 1874.

El Atalaya. Ciudad de México. 1874.

Boletín de la 4a División Militar. Durango. 1869.

El Botafuegos. Ciudad de México. 1855.

La Constitución Social. Ciudad de México. 1868.

El Constitucional. Ciudad de México. 1874.

El Correo del Comercio. Ciudad de México. 1872.

El Correo del Comercio. Diario Oficial de Veracruz. Veracruz. 1855-1856.

El Correo Ilustrado. Ciudad de México. 1872.

El Craneoscopio. Periódico Frenológico y Científico. Ciudad de México. 1874.

El Cronista de México. Ciudad de México. 1864-1865.

La Cruz. Ciudad de México. 1855-1856. 1860.

La Cuchara. Ciudad de México. 1862-1865.

El Defensor Católico. Ciudad de México. 1872.

La Democracia. Ciudad de México. 1872-1873.

El Derecho. Ciudad de México. 1870.

El Día. Guadalajara. Jalisco. 1861.

Diario Oficial. Campeche. Campeche. 1859.

Diario Oficial del Imperio Mexicano. Ciudad de México. 1864-1867.

Diario Oficial del Gobierno Federal. Ciudad de México. 1855.

Diario Oficial de Jalisco. Guadalajara. 1864.

Diario Oficial del Supremo Gobierno. Ciudad de México. 1858.

El Eco del Comercio. *Diario Oficial de Veracruz.* Veracruz. 1855-1856.

La Emulación. Mérida. 1873.

La Espada de don Simplicio. Ciudad de México. 1855.

El Español. Ciudad de México. 1842.

L'Estafette. Ciudad de México. 1865.

El Estandarte Nacional. Ciudad de México. 1856.

La Estrella Roja. Toluca. 1856 - 1857, 1861.

Fra-Diavolo. Ciudad de México. 1869.

Las Garantías Sociales. Periódico Oficial de Yucatán. Mérida. 1857.

El Genio. Ciudad Victoria. 1856.

El Herald. Ciudad de México. 1861.

La Idea Católica. Ciudad de México. 1871.

El Imperio. Diario Oficial de Jalisco. Guadalajara. 1864.

El Imparcial. Ciudad de México. 1872-1873.

La Independencia. Ciudad de México. 1861.

El Libre Pensador. Ciudad de México. 1870.

La Luz de la Libertad. Veracruz. 1860.

La Luz en México. Ciudad de México. 1872-1873.

Las Mejores Materiales. Campeche, Campeche. 1858-1859.

El Mexicano. Ciudad de México. 1866.

México y Europa. Ciudad de México. 1871.

El Monitor Republicano. Ciudad de México. 1855-1874.

El Mundo. Madrid. 1999.

.La Orquesta. Ciudad de México. 1873.

El Pájaro Verde. Ciudad de México. 1864.

El País. Diario Oficial de Jalisco. Guadalajara. 1861.

El Plata. Buenos Aires. 1855.

El Porvenir. Ciudad de México. 1874.

El Propagador Homeopático. Ciudad de México. 1870-1874.

El Radical. Ciudad de México. 1873-1874.

La Razón de México. Ciudad de México. 1864-1865.

La Razón del Pueblo. Periódico Oficial del Estado de Yucatán. 1873-1874.

La Religión y la Sociedad. Guadalajara. 1865-1866. 1874.

El Republicano. Ciudad de México. 1855-1856.

La Sociedad. Ciudad de México. 1863.

El Semanario Católico. México. 1869.

El Semanario Ilustrado. Ciudad de México. 1868.

El Siglo XIX. Ciudad de México. 1846-1874.

El Socialista. Ciudad de México. 1871-1874.

La Sociedad. Ciudad de México. 1857-1860. 1863-1867.

Traite D'Union. Ciudad de México. 1856. 1868.

El Tribuno del Pueblo. Ciudad de México. 1856.

La Unidad Católica. Ciudad de México. 1861.

La Unión Liberal, Diario Oficial de Campeche. Campeche. 1855-1857.

La Unión Federal. Diario Oficial. Ciudad de México. 1867.

La Voz de México. Ciudad de México. 1864-1865. 1870-1875.

Índice

	Página
Agradecimientos	2
I.- Introducción general	3
1.- Planteamiento teórico	3
2.- Revisión historiográfica	14
3.- Precedentes históricos y precisiones conceptuales	20
II.- Reforma liberal y ética pública: 1855-1863. La autonomía moral del estado civil	26
1.- Introducción	26
2.- Opinión pública: experiencias y expectativas: 1855-1856	27
3.- Las virtudes en los debates constituyentes: 1856-1857	51
4.- El discurso moral durante la guerra civil: 1858-1861	66
5.- La legislación reformista y la autonomía ética de la autoridad civil: 1859-1860	72
6.- El intermitente itinerario de la moralidad civil: 1861 – 1863	86
7.- Reflexión final	107
III.- La defensa religiosa de la virtud trascendente. 1855-1863. Liberalismo católico e intermediación eclesial	109
1.- Introducción	109
2.- La moralidad católica y el movimiento reformista: 1855-1856	110
3.- Pluralidad religiosa y diversidad ética: 1856-1857	121
4.- Constitución política y ética laica según Clemente de Jesús	131

Munguía

5.- Conservadurismo y moralidad: afinidades y disonancias: 1858-1861	143
6.- Opinión pública y postura eclesiástica ante la legislación reformista. 1859 -1863	152
7.- Reflexión final	166
IV.- La moralidad católica y el segundo imperio. 1863-1867. Las tensiones de una conciliación	168
1.- Introducción	168
2.- La virtud católica como legitimidad política: 1863-1864	169
3.- Aspiraciones católicas y exigencias episcopales: 1864-1865	177
4.- Definiciones imperiales y decepciones católicas: 1864-1866	185
5.- Los balances de la virtud: 1866-1867	208
6.- Reflexión final	212
V.- La república restaurada y la moralidad independiente. 1867-1874. Ajustes católicos y tensiones oficiales	214
1.- Introducción	214
2.- Virtudes liberales y maestros cívicos	216
3.- La polémica entre Nicolás Pizarro y Gabino Barreda o la búsqueda de nuevos fundamentos para la moralidad	230
4.- El discurso de la educación y la educación del discurso: algunas tensiones en los textos escolares	243
5.- La moralidad pública en el proceso de codificación jurídica	262

6.- El catolicismo moral: énfasis ético y acción laica. 1867-1874	275
7.- La moralidad civil y la constitucionalización de la reforma: 1873- 1874	293
8.- Reflexión final	322
VI.- Conclusiones	324
VII.- Bibliografía	336
1.- Libros, revistas, folletos	336
2.- Hemerografía utilizada	398