

LA POLÍTICA MORAL. EL MÉRITO Y LA VIRTUD, 1830-1832

GUSTAVO SANTILLÁN SALGADO



RESUMEN

El artículo examina la preocupación por el orden y la conformidad ética en la opinión pública y en el discurso gubernamental; pregunta sobre una posible desconexión entre la fe y la virtud; analiza el debate sobre la posibilidad de una moral independiente de la fe religiosa, y, finalmente, advierte la estructuración entre el lenguaje de la virtud y la pretensión del mérito.

PALABRAS CLAVE: Moral, Tolerancia, Anastasio Bustamante, José María Luis Mora, Secularización, Iglesia, Gobernabilidad.



THE MORAL POLICY. MERIT AND VIRTUE, 1830-1832

ABSTRACT

The article delves into the concern around order and compliance from the ethical perspective in public opinion and government discourse; inquiries about a possible disconnect between faith and virtue; and analyzes the debate on the possibility of a moral independent of the religious faith. Finally, warns of the structuring between the language of virtue and the vindication of merit.

KEYWORDS: Morality, Tolerance, Anastasio Bustamante, José María Luis Mora, Secularization, Church, Governance.

LA POLITIQUE MORALE. LE MÉRITE ET LA VERTU, 1830-1832

RÉSUMÉ

L'article aborde la préoccupation de l'ordre et du respect de l'éthique dans l'opinion publique et le discours gouvernemental. Il pose la question d'une éventuelle séparation entre la foi et la vertu, tout en analysant le débat sur la possibilité d'une morale détachée de la foi religieuse. Enfin, il met en garde contre la structuration entre le langage de la vertu et la revendication du mérite.

MOTS CLÉS: Morale, Tolérance, Anastasio Bustamante, José María Luis Mora, Sécularisation, Église, Gouvernance.

INTRODUCCIÓN



Entre la victoria del Plan de Jalapa (1829) y el triunfo del Plan de Veracruz (1832), la primera gestión de Anastasio Bustamante (1830-1832) ha sido poco atendida por la historiografía nacional. A pesar de los estudios de Michael P. Costeloe, José Antonio Aguilar y Catherine Andrews, estos años persisten como un conjunto caracterizado a partir de generalizaciones orientadas por las tendencias centralizadoras de los “hombres de bien”. Por su parte, la obra de Eric Van Young sobre Lucas Alamán, que es casi la biografía de una época, proporciona un acercamiento al papel del notable historiador en el gobierno bustamantista.¹ El fusilamiento de Vicente Guerrero ha sido ponderado como un hecho central de dicha administración, al igual que la disolución de varias legislaturas locales y la persecución de los opositores yorkinos. Sin embargo, más allá de estos tópicos, se encuentra una gestión que logró ofrecer cierta estabilidad a la tambaleante República. La administración tuvo alguna regularidad, estimuló la industria, desarrolló la infraestructura, renegoció la deuda externa, promovió la educación, gozó de una mínima suficiencia de recursos, logró acuerdos con el Vaticano para la provisión de obispos, pretendió la

¹ VAN YOUNG, *A life together*.

integración territorial e impulsó proyectos tan relevantes como el Banco del Avío.²

La gestión encabezada por Bustamante —quien de acuerdo con Costeloe y Will Fowler era próximo a los federalistas moderados,³ pero fue dirigida por Lucas Alamán—, estuvo marcada, entre otros aspectos, por el debate en torno a la reforma de la Constitución de 1824. Como ha visto Andrews, los “hombres de bien” pretendían más un reequilibrio de poder dentro de los fundamentos liberales que la anulación del federalismo. Se buscaba disminuir las facultades del Congreso federal, restringir las atribuciones de los estados y fortalecer las capacidades del Ejecutivo nacional. Si bien la creencia en la “magia de las constituciones” requiere de múltiples matices,⁴ ciertamente se juzgaba indispensable una mayor estabilidad en el sistema político y una cierta previsibilidad en la administración pública. Un federalismo funcional, más que una centralización despótica, se encontraba en el centro del discurso gubernativo.

En el horizonte de la controversia alrededor de una mudanza legislativa proveedora de estabilidad mediante el diseño de una mejor institucionalidad, existe tanto en la opinión pública como en la administración gubernamental un anhelo de orden y un énfasis en la obediencia. Tales elementos facilitarían la observancia del lema del Plan de Jalapa: Constitución y Leyes. Cabe destacar que tales inquietudes no eran antitéticas, estaban muy interrelacionadas entre sí. Después de la experiencia confederal de los gobiernos de Guadalupe Victoria y Vicente Guerrero, y del motín de la Acordada, se proyectaba no solo un fortalecimiento del poder Ejecutivo, sino también una significativa utilización del componente moral,⁵ sobre todo a partir de su expresión religiosa. En este sentido, el orden sería predicado por la ética y la ética⁶ sería difundida tanto por las autoridades civiles como por los ministros católicos bajo la interpretación del episcopado.⁷

² VAN YOUNG, *A life together*, p. 372. AGUILAR, “Lucas Alamán y la Constitución”, pp. 83-122.

³ FOWLER, “Valentín Gómez Farías”, p. 46.

⁴ SANTILLÁN, “La moralidad y la obediencia”.

⁵ Cabe precisar que durante el periodo abordado se conceptúa por moral el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo.

⁶ Si bien no se desconocen las diferencias filosóficas entre el concepto de moral y el de ética, para fines expositivos, el presente artículo los entiende de manera sinónima.

⁷ La preocupación para la provisión del clero secular poseía un plausible trasfondo ético. El gobierno requería de la predicación de la virtud religiosa, de la obediencia cívica, pero muchos curatos se encontraban sin un

A pesar de su brevedad, durante la primera gestión de Anastasio Bustamante aparecen varios volúmenes muy significativos sobre la temática ética. En primer término, la *Disertación sobre la tolerancia religiosa* (1831) de Vicente Rocafuerte contenía un determinante contenido axiológico, ya vislumbrado en otro artículo.⁸ Sus proposiciones generaron la enérgica censura de la jerarquía eclesiástica.⁹ Llevado ante los tribunales, el ecuatoriano fue exitosamente defendido por el jalisciense Juan de Dios Cañedo. En sentido contrario, Juan Bautista Morales publicaba su *Disertación contra la tolerancia religiosa* (1831), donde advertía sobre las consecuencias conductuales de dicha libertad. El mismo año, en París, era editado el primer volumen del *Ensayo histórico sobre las revoluciones de México* de Lorenzo de Zavala y, al año siguiente, en Nueva York, el segundo volumen, donde se vislumbra la visión crítica del yucateco respecto a la virtud católica en su versión hispánica. Asimismo, el libro de Tadeo Ortiz de Ayala, *México considerado como nación independiente* (1832), publicado en Francia, incluye la cuestión ética como variante explicativa tanto de la situación nacional como del futuro mexicano.

En la prensa destacaban los artículos del Dr. José María Luis Mora contenidos en el *Observador de la República Mexicana*. De pretensiones más modestas, pero con acentos no menos estructuradores, en Jalisco se editaba una recopilación de los artículos de *El Defensor de la Religión*, con índices y ordenados por temas.¹⁰ Dicho periódico era editado por distinguidas personalidades eclesiásticas y futuras autoridades católicas, como Pedro Espinoza y Pedro Barajas.¹¹ El periódico había combatido con constancia la vindicación de una virtud civil postulada por medios como *El Nivel* desde la década de 1820. En su conjunto, dichas aportaciones constituían tanto un primer intento de explicación articulada de las problemáticas nacionales, como una conjunción de argumentos alrededor de un desacoplamiento entre valores y creencias. Tales volúmenes requieren de estudios específicos. Baste por el momento llamar la atención sobre la riqueza de algunas obras.

titular. El nombramiento de obispos para las distintas diócesis en el país también se vincula con la necesidad de la interiorización de los deberes de la moralidad.

⁸ SANTILLAN, "Tolerancia religiosa y moralidad pública".

⁹ GUERRERO, *Dictamen teológico*.

¹⁰ *El Defensor de la Religión* se publicó en la ciudad de Guadalajara.

¹¹ Espinoza sería el primer arzobispo de Guadalajara y Barajas el primer obispo de la diócesis de San Luis Potosí.

De acuerdo con Anick Lempérière, la “moral pública [...] a pesar de su carácter aparentemente secundario frente a los desafíos de la época [...] encubre casi todos los elementos del debate sobre la forma de sociedad que se deseaba para el nuevo país”.¹² En tal perspectiva, el presente artículo ahonda en la preocupación por el orden y en la obediencia desde la perspectiva ética en la opinión pública y en el discurso gubernamental durante la primera gestión de Anastasio Bustamante (1830-1832) a partir de folletos y periódicos, memorias ministeriales y correspondencias privadas. Estos años resultan distinguibles tanto del breve gobierno de Vicente Guerrero (1829), del interinato de Manuel Gómez Pedraza (1832-1833), como del subsiguiente intento reformador de Valentín Gómez Farías (1833-1834). Es un momento ubicado entre dos periodos de predominio liberal y federalista, pero no necesariamente identificable como centralista o conservador. El texto inquiriere acerca de un posible desacoplamiento entre fe y virtud y analiza el debate sobre la posibilidad de una moral independiente de la fe religiosa. Asimismo, advierte de la estructuración entre el lenguaje de la ética y la reivindicación del mérito dentro de la gestación de una cultura política de raigambre liberal.¹³ Se entiende por cultura política el conjunto formado por las concepciones imperantes acerca del gobierno y el Estado, el pueblo y la autoridad, así como la “naturaleza de los vínculos que unen a los hombres en el cuerpo político”. Cabe añadir que este texto propone que tales ligaduras incluían elementos morales derivados de las creencias religiosas. No se trata solo de palabras: son conceptos que contienen modelos de sociedad política.¹⁴

El artículo se divide en tres segmentos, además de la presente introducción y las consideraciones finales. Inicia con una conceptualización de la necesidad de la obediencia cívica y la prédica de la virtud religiosa en medios impresos y personajes como Lucas Alamán. Posteriormente, esboza la visión axiológica de una figura determinante: José María Luis Mora. Alamán y Mora ejemplifican, precisamente, que había más similitudes que diferencias entre miembros de un mismo grupo social por encima de las divergencias políticas, constituyendo una muestra transversal del consenso

¹² LEMPERIERE, “Reflexiones sobre la terminología”, p. 51.

¹³ LEMPERIERE, “Reflexiones sobre la terminología”, p. 36.

¹⁴ LEMPERIERE, “Reflexiones sobre la terminología”, p. 36.

en torno a la ética religiosa. Posteriormente, el artículo explora las disonancias con respecto a la moral trascendente, presenta algunas implicaciones de los planteamientos favorables a una virtud universal y sugiere los límites del acuerdo acerca de la visión religiosa.

En suma, el presente artículo efectúa un seguimiento de las preocupaciones recurrentes del orden y de la obediencia expresadas en un lenguaje moral por el discurso político. Tales inquietudes son paralelas, en buena medida, a las discusiones estudiadas por Andrews sobre el acceso de los mexicanos a los derechos constitucionales. Tales elementos se proyectarían en el futuro proceso de elaboración de las Siete Leyes (1835-1837) y en la opinión pública durante dicho periodo. No obstante, el artículo subraya que, simultáneamente, existe una disputa en relación con la definición y regulación de los referentes sociales que conduce a una reformulación tanto del papel de la Iglesia dentro de la sociedad como del Estado dentro de la nación. Estos años, omitidos dentro de los “años olvidados”,¹⁵ trascienden los confines de la supuesta centralización y se insertan dentro de una dinámica transversal del siglo XIX: la construcción del acatamiento ciudadano a partir del contenido moral tanto de la enseñanza como del discurso y no únicamente mediante las restricciones a los derechos o las limitaciones al sufragio.

VIRTUDES QUE OBLIGAN Y DEBERES QUE LIBERAN

Triunfante el Plan de Jalapa y destituido el presidente Vicente Guerrero, Anastasio Bustamante asumía la presidencia por dos años. Para Costeloe, se trata del momento fundador de los “hombres de bien”. Sin embargo, el cambio político no implicaba una modificación en el consenso sobre la pertinencia de la moralidad católica como estructuradora de la ley y la república, la ciudadanía y la administración, pero sí acendró el diagnóstico ético de los males mexicanos y generó algunas propuestas alternativas para corregirlos.

La legitimación política del cambio gubernamental se expresó habitualmente en términos morales. La crítica ética a los hombres del pasado

¹⁵ ÁVILA, “No más años olvidados”, pp. 167-183.

despejaba el camino a los “hombres de bien”. El presidente del Congreso, José Domínguez, prescribía: “En Jalapa se llamó a la virtud, se la hizo salir de la oscuridad y se limaron los hierros que la encadenaban”.¹⁶ El levantamiento del ejército de reserva significaba una restauración purificadora de la nación mexicana. Triunfante la revuelta y justificado el reemplazo en el poder Ejecutivo, se insistía en el discurso purificador ya presente durante el periodo presidencial de Victoria y Guerrero. Para Miguel Valentín, presidente de la Cámara de Diputados, “la moralidad es el alma que vivifica y eterniza las repúblicas”. La ética estaba presente en la política y la virtud debía regir al gobernante.

Los políticos debían ser hombres eminentes de atributos axiomáticos, por lo que Bustamante suplicaba a la ciudadanía elegir representantes de notable “probidad, desinterés y sabiduría”.¹⁷ Por su parte, el *Diario Oficial* del gobierno enumeraba las “cualidades esenciales que deberían buscarse en un representante”, a saber: “el amor a la patria y la justicia, al orden y a la tranquilidad; un juicio sano, un corazón recio, íntegro, adicto a sus deberes, y sobre todo una gran moderación”.¹⁸ Ante las falencias evidentes de los procesos políticos que conducían a la elección de gobernantes discutibles, las virtudes contenían pretensiones enmendadoras tanto de los individuos como de las instituciones. Unos dirigentes modélicos podrían, como sugería una carta enviada a Carlos María de Bustamante, “evitar los males” y “dirigir la opinión sin contrariarla”.¹⁹ Si los electores se equivocaban, los valores deberían ser correctivos. Tal visión era bastante compartida. Según una misiva dirigida al gobernador zacatecano, Francisco García Salinas, el doctor José María Luis Mora, si bien enfatizaba la necesidad de los principios políticos, predicaba que “bastaría elegir un presidente que inspirase confianza y la suficiente garantía para abrir el paso” a las reformas.²⁰ Pero si las virtudes del hombre público corrigieran al ciudadano, sus vicios corromperían a la

¹⁶ *Los presidentes de México ante la nación*, t. 1, p. 122.

¹⁷ *Manifiesto que el vicepresidente*, p. 20.

¹⁸ “México, 28 de agosto”, en *Registro Oficial del Gobierno*, 28 de agosto de 1830. En tales planteos es advertible un eco del príncipe virtuoso y cristiano proveniente de la Edad Media que debe domeñar sus pasiones y enseñar a los hombres el “buen ejemplo y por consiguiente dirigirlos”. Así, el gobierno era “una autoridad moral sobre los hombres más que una administración de las cosas”. LEMPERIERE, “Reflexiones sobre la terminología”, pp. 38-39.

¹⁹ ROJAS, *Mecánica política*, p. 80.

²⁰ ROJAS, *Mecánica política*, p. 102.

población: la falsedad de un gobierno ocasionaría la corrupción del mexicano, volviéndolo “peor de lo que es”.²¹ El gobierno era un poderoso referente tanto para estimular el ejercicio del bien como para normalizar la práctica del mal. Tal concepción asumía como un hecho implícito e indiscutible la comunidad de creencias entre el ciudadano y el gobernante, conceptuada como parte de la identidad de la nación. Por esta causa, entre otras, el establecimiento de la libertad de culto y la consiguiente pluralidad ética constituía un problema multidimensional por encima de un supuesto fanatismo.

Cabe añadir, para una mejor comprensión del problema abordado, que la exigencia de una acendrada virtud en el hombre público era recurrente en el mundo occidental. El ensayo de Bernard Manin sobre el “principio de distinción” permite ubicar el imperativo ético dentro de un horizonte atlántico de influjo liberal. El francés ha expuesto que en las repúblicas representativas del siglo XIX los representantes son concebidos diferentes a los electores. Así, los votantes pretendían seleccionar a personas notables en algún eje de distinción, incluido el moral. En el caso mexicano, tal requerimiento se expresa en un lenguaje determinadamente ético. La aptitud es conceptuada ante todo como virtud, dentro de un panorama religioso de exclusividad católica y aspiración salvífica. No se trata de una simple suma de distinciones seculares, sino de un conjunto de atributos provenientes de elementos religiosos y comprensibles dentro de perspectivas trascendentes.

Frente a la crisis de la elección presidencial de 1828 y la destitución de Guerrero²² en favor de Bustamante, no solo la legalidad en el ejercicio del poder, sino también la pertinencia del sistema político quedaba sumamente discutida. Ante tal situación, la virtud se erigía en una cierta forma de legitimidad. Para Tadeo Ortiz de Ayala, solo la virtud podría legitimar a un congreso sin autoridad, simpatizante de una revolución reciente y sujeto a la ligereza ciudadana.²³ De igual forma, el tapatío enseñaba que únicamente

²¹ ROJAS, *Mecánica política*, p. 81.

²² La petición original de destitución de Vicente Guerrero argüía su “incapacidad moral”. A partir de la lectura de la documentación respectiva, es factible inferir que el término “moral” se refería a una carencia evidente de los atributos, tanto mentales como éticos, necesarios para el ejercicio del gobierno. Si bien la palabra fue suprimida gracias al *Voto Particular* de Andrés Quintana Roo, su utilización deja entrever la vinculación entre el concepto de moral y la relevancia de los atributos morales en el ejercicio del poder.

²³ ORTIZ DE AYALA, *México considerado*, p. 21.

cuando se marchara por “la senda de la ley” bajo la guía de la virtud, el país avanzaría con claridad.²⁴ El descrédito de la política contrastaba con el resplandor de la moralidad.

La pretensión de una cierta legitimidad sustitutiva fundamentada en la virtud describe el alcance de la crisis en el ejercicio del poder. No obstante, tal propósito parece al menos sorprendente: el propio Ortiz de Ayala puntualizaba que el atraso de México se debía a los vicios heredados por la Corona española y al rezago físico y moral del pueblo.²⁵ En sintonía con otras muchas disquisiciones, imputaba el origen de la desgracia del país a la conducta ética. De tal manera, hay una tensión reveladora de la tirantez del momento, entre la enunciación de la virtud como ingrediente alterno a la legitimidad política y la identificación del elemento moral como causante primario de la crisis profunda, es decir, se escudriñaba el remedio en el ámbito mismo del problema. La virtud era el origen de las dificultades, pero también el germen de las soluciones.

El fin de la primera década de vida independiente presenció tanto la demanda de una legitimación ética como el acendramiento de una reflexión constante en torno al imperativo de la obediencia como clave de la gobernanza. El pasado reciente fue conceptualizado como un periodo debilitador de la subordinación al gobierno.²⁶ Quizás el motín de la Acordada haya provocado un gran recelo a las multitudes movilizadas por líderes juzgados como demagógicos.²⁷ Más allá de las descalificaciones al gobierno precedente como una gestión anárquica y promotora del desorden, existe una turbación efectiva respecto a los alcances y fundamentos del poder político, atendible dentro del contexto confederal de la Primera República. La desazón no era exclusiva de los nuevos gobernantes, cuyas palabras bien podían limitarse a una legitimación de la nueva autoridad. Un folleto de tendencia yorkina razonaba que se habían impuesto en los nuevos países instituciones políticas ajenas a las costumbres populares. La libertad había obtenido la independencia, pero no había creado hábitos, costumbres y “relaciones morales”, raíces determinantes para la acción gubernamental.²⁸

²⁴ ORTIZ DE AYALA, *México considerado*, p. 46.

²⁵ ORTIZ DE AYALA, *México considerado*, p. 41.

²⁶ *Manifiesto del vicepresidente*, p. 7.

²⁷ ARROM, “Popular politics in México City”.

²⁸ *Juicio imparcial*, p. 14.

Tales elementos eran imprescindibles, a pesar de que el papel reconocía que el gabinete de Bustamante estaba compuesto por individuos con “talentos y valores”.²⁹

Sin embargo, los atributos más sublimes no bastaban para forjar ciudadanos modélicos. Las personas requerían no solamente el ejercicio de virtudes, sino, ante todo, del cumplimiento de obligaciones. En 1830 se publicaba un folleto sobre los *Deberes del cristiano hacia la potestad pública*. Editado originalmente durante la Revolución francesa en un ambiente de alocuciones alrededor de la grandiosidad de los derechos, la reproducción mexicana aducía que sus principios generales eran muy útiles en el entorno nacional.³⁰ Desde Jalisco, un diario censuraba a quienes, con inexperta simplicidad, exponían que el ser humano debía ser enteramente libre. En contraste, postulaba que el origen de la verdadera libertad se hallaba en los progresos de la virtud y en los adelantos de la industria. La moral no era ajena al cambio económico y mucho menos a la mudanza social. La autonomía del hombre no era absoluta y estaba condicionada a factores mundanos. *La Aurora* exponía que el individuo no solo tenía libertades, a la vez que fustigaba a quienes apuntaban que el gobierno únicamente tenía deberes. Por tanto, los pueblos no debían limitarse a formular exigencias, sino que tenían que cumplir obligaciones.³¹ Antes que el ejercicio de algunos derechos, a los hombres correspondía asumir responsabilidades.

El énfasis sería muy comprensible dentro del contexto confederalista si hubiera sido emitido por la presidencia de la República, pero era referido por un gobierno estatal. El hecho constituye el indicador de una lógica que abarcaba, pero trascendía al ordenamiento confederal para incluir a distintos niveles de las autoridades públicas. A su vez, para un orador septembrino del estado de Zacatecas, la patria adelantaría a la sombra de un gobierno justo y de la “perfección de la moral pública” que, “equilibrando con medida imparcial las exigencias y los derechos del hombre, proporciona las dulzuras y los encantos de la vida civil”.³² El orden se lograría a partir de la práctica de la virtud y del hábito de la sumisión.

²⁹ Juicio imparcial, p. 27.

³⁰ LAMBERT, *Deberes del cristiano hacia la potestad pública*.

³¹ “Enseñanza económico-moral”, *La Aurora*, 25 de marzo de 1830.

³² DEL RIVERO, *Elogio fúnebre*, p. 12.

El análisis de la obediencia alcanzaba distintos horizontes. El doctor José María Luis Mora reprobaba que se hubiera seguido “la doctrina de los derechos en lugar de la de las obligaciones”.³³ Excesivas libertades para numerosos ciudadanos explicaban la falta de sumisión ante los gobiernos. Por otra parte, una publicación de notorio federalismo reprobaba los fueros, pero con una óptica distante de la igualdad ciudadana. Para dicho papel, cercano a los yorkinos,³⁴ los fueros eran desafíos a la igualdad de los hombres, ante las leyes y ante los deberes y las autoridades, por lo que constituían obstáculos en la consecución de la observancia a los gobiernos civiles. Dichas excepciones debilitaban a los gobiernos.³⁵ El argumentario no se limitaba al tópico liberal de la igualdad de militares y eclesiásticos ante la regulación propia del Estado nacional. Los fueros eran anomalías reprobables en un panorama teórico e impedimentos significativos para el acatamiento generalizado. La igualdad ante la ley implicaba la igualdad ante la obligación de la obediencia.

Las soluciones a los problemas agudizados por la endeble sumisión y la presunción de inmoralidad abarcaban desde el exhorto discursivo hasta la reforma educativa. Para remediar los inconvenientes del país, Lucas Alamán, ministro de Relaciones del gobierno, expresaba que se carecía de una buena “educación civil y religiosa, que inspira hábitos de trabajo y de moralidad”.³⁶ Ciertamente, el panorama instruccional era bastante problemático, pues existían pocas escuelas y generalmente no eran gratuitas.³⁷ La escuela lancasteriana, entre 1830 y 1832, no pasó por sus mejores momentos.³⁸ Por tanto, la insistencia teórica en la moralización a través de la memorización de rezos y dogmas³⁹ se enfrentaba a enormes dificultades prácticas.

³³ “De la eficacia que se atribuye a las formas de gobierno”, *El Observador de la República Mexicana*, 12 de mayo de 1830.

³⁴ Enumeraba que los fueros y “el culto exclusivo de una religión” eran obstáculos para el desarrollo de la libertad y eran el origen de los males del país. En cambio, enunciaba que el reconocimiento de los derechos individuales, la libertad de cultos y la estima hacia los extranjeros cambiarían sustancialmente la situación (*Juicio imparcial*, pp. 30-31). No obstante, el periódico *La Aurora* de Guadalajara, al homenajear a Juan N. Cumplido, condenaba la intolerancia religiosa prevaleciente en Jalisco, pero decía que solo sería posible abatirla “por grados”, e insinuaba que, precisamente, Cumplido había trabajado en tal sentido. “Rasgo autobiográfico del ciudadano Juan Nepomuceno Cumplido”, *La Aurora*, 25 de marzo de 1830.

³⁵ *Juicio imparcial*, p. 30.

³⁶ ALAMÁN, *Memoria*, p. 25.

³⁷ STAPLES, *Recuento de una batalla inconclusa*, p. 362.

³⁸ STAPLES, *Recuento de una batalla inconclusa*, p. 241.

³⁹ STAPLES, *Recuento de una batalla inconclusa*, p. 313.

El catolicismo vinculaba a los mexicanos, pero la enseñanza católica bien podía mejorarse en las escuelas. Para el guanajuatense, la educación “moral y política”, tanto en lo civil como en lo religioso, no debía impartirse solo por medio de la “mecánica” de la lectura y la repetición. La inconformidad con la pedagogía vigente no era un monopolio de los federalistas liberales. También era visible en los “hombres de bien”. La interiorización se volvía una prioridad educativa, a la vez que un instrumento indispensable en la asunción de referentes religiosos por parte de las jóvenes conciencias de los futuros ciudadanos.⁴⁰

Desde diversas regiones había conciencia respecto a la importancia de la moralidad. El *Manifiesto de la Convención del Estado de Yucatán*, convocado para la reorganización política del territorio, señalaba que “las virtudes cívicas y la religiosidad con que se cumplan las leyes son la garantía de la prosperidad”.⁴¹ Asimismo, la propagación de los valores implicaba la protección de los principios. No se trataba únicamente de infundir preceptos, también de prohibir amenazas. La *Ley de Instrucción Pública* del estado de Zacatecas puntualizaba que el gobierno local impediría la difusión de doctrinas contrarias a la fe o al Estado, o subversivas con los fundamentos de la Constitución federal.⁴² En suma, se trataba de la transmisión de saberes y de atributos que hicieran posible no solo la “ilustración”, sino además la virtud, uno de cuyos predicados esenciales era el acatamiento. En este sentido, el pensamiento iluminista era empleado para legitimar, no tanto la autonomía de la conciencia y la persona, como la obediencia a la autoridad y la legislación. En tal contexto, Bustamante anunciaba una reorganización del ámbito educativo para que la moral y la instrucción “avancen en la misma proporción”.⁴³ La enseñanza pública, indisociable de la fe, sería difusora de principios convenientes para el orden social.⁴⁴

⁴⁰ La mejora conductual no se circunscribía al espacio educativo. Para 1831, Alamán insistía en la temática, pero ahora desde otra perspectiva. Afirmaba que en la capital de la República debía haber orden, pero también entretenimientos, las cuales deberían hermanar la diversión con la “ilustración y la moral”. Por esta causa, decía, el gobierno había pretendido la mejora de los teatros. ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, *Memoria*, pp. 32-33.

⁴¹ *Manifiesto de la Convención*.

⁴² *Ley de Instrucción Pública*, p. 5.

⁴³ *Los presidentes*, t. 1, p. 141.

⁴⁴ La administración bustamantista fue muy enfática en la limitación de la libertad de imprenta, sobre todo en el caso de los folletistas. Precisamente, una restricción al ejercicio de dicha libertad era la protección de la moralidad.

La esperanza en la ética, como eje de formación cívica y medio para una firme gobernanza, no era propia de la administración nacional, sino que abarcaba a la opinión pública. En un clima de tórridos temores y álgidas esperanzas, para *El Sol* la virtud se volvía una ansiedad recurrente. El diario capitalino definía de la siguiente manera a la moral: “es una ciencia práctica que nos enseñan los deberes que nos ligan con el Ser Supremo, con nosotros mismos y con los demás hombres, y el hábito de ejercer estos deberes forma las costumbres”.⁴⁵ El acatamiento era un dique contra “el desenfreno y la licencia, el libertinaje y la disolución”. La definición era la conocida en la época, así como el énfasis en las obligaciones.

El anhelado equilibrio entre deberes y libertades, presente desde el comienzo del periodo, no era suficiente para la construcción del orden. La autoridad para ser acatada debía ser respetable. Según un diario semioficial de la Ciudad de México: “Todo gobierno necesita para dirigir con facilidad (a) sus súbditos, convencerlos de que aquella autoridad de que se han despojado para investirlo, no es jamás ejercida, sino en beneficio común y por la senda de la ley”.⁴⁶ Cuando el ciudadano tenía confianza en la intermediación del poder nacional para el logro de la convivencia pacífica en términos de un contrato social, la “puntual obediencia” era despojada de “los aparatos imponentes” del deleznable despotismo. La interiorización del acatamiento, a partir de un criterio orientado por la virtud y la utilidad, hacía posible la libertad en el orden, ya que evitaba el uso de la fuerza para la obtención del asentimiento del hombre ante la ley. Tales posturas eran observables en medios impresos, en perspectivas gubernamentales y en las opiniones particulares de figuras destacadas como José María Luis Mora, en oposición al gobierno, pero en convergencia con algunas de sus formulaciones.

EL DOCTOR MORA Y LA VIRTUD EVANGÉLICA

Dotado de un notable carácter intelectual asentado en una formación religiosa, el doctor José María Luis Mora incursionó en la disputa ética. Si bien el centro de sus argumentos, contenidos en el *Observador de la República*

⁴⁵ “México, 30 de abril de 1831”, *El Sol*, 30 de abril de 1831.

⁴⁶ “Política. Fuerza moral de los gobiernos”, *El Gladiador, o sea el Verdadero Federalista*, 19 de enero de 1831.

Mexicana, era la urgencia de una regulación nacional de la ciudadanía y el establecimiento de un requisito censitario para el acceso a los cargos públicos, la moral católica surge como elemento definitorio de la virtud cívica. Al respecto, Mora identificaba que en muchos casos se reducía la moral y la política a la obediencia.⁴⁷ La alusión del guanajuatense deja entrever el énfasis en la sumisión durante aquel momento. Asimismo, de forma sagaz, desde 1830, sugería que “en medio de los crímenes y las calamidades públicas, la moralidad no puede tener un influjo demasiado mecánico”.⁴⁸ No se trataba de aplicar con simpleza atributos preexistentes a realidades conflictivas.

No obstante, la censura y los matices, Mora coincidía con parte del diagnóstico expresado no solo por el grupo en el poder, sino por buena parte de la opinión pública. El remedio a la falta de sumisión implicaba el ejercicio de la virtud. Para el guanajuatense, “sin moral no hay virtud, y sin virtud no hay libertad. Sin moral no puede haber orden”.⁴⁹ De nuevo, se hace visible la vertebración entre axiología y obediencia, ya que el cumplimiento de la ley —citando a Mably— dependía de la moral.⁵⁰ Los valores eran el sostén definitorio de los gobiernos liberales.⁵¹ Ahora bien, dichos referentes estaban conformados por obligaciones antes que por derechos. Solo la sumisión voluntaria a la autoridad evitaría el despotismo, es decir, la virtud propiciaría la interiorización del acatamiento.

Para Mora, el derecho a la ciudadanía debía preservarse para los propietarios, quienes tenían tanto los atributos que hacían falta en el gobierno nacional como la independencia económica que facilitaba un sufragio libre. Al país conviene —afirmaba— que los hombres públicos fueran virtuosos y prudentes, honrados y pacíficos. La riqueza facilitaba la instrucción que, a su vez, hacía posible la moralidad. En contraste, había que excluir —en su opinión— a los “ligeros, inquietos y revoltosos” porque la miseria generaba desenfrenos y disturbios.⁵² La virtud iba de la mano de la propiedad y el vicio era indistinguible de la pobreza. De esta forma, el voto censitario era también un voto capacitario.

⁴⁷ “Moral. Falsa gloria”, *El Observador de la República Mexicana*, 16 de junio de 1830.

⁴⁸ MORA, *Obra completa. Obra política I*, p. 342.

⁴⁹ “Costumbres”, *El Observador de la República Mexicana*, 31 de marzo de 1830.

⁵⁰ “Política moral”, *El Observador de la República Mexicana*, 25 de agosto de 1830.

⁵¹ “Costumbres”, *El Observador de la República Mexicana*, 31 de marzo de 1830.

⁵² MORA, *Obra completa. Obra política I*, p. 390.

Las consecuencias de las conductas a partir de las condiciones económicas serían inequívocas. Tanto las prendas morales como las falencias axiológicas en los gobiernos impactarían en las sociedades, porque “unos hombres buenos harían buenas las formas de un gobierno más defectuosas; y las mejores se corrompen en manos de los hombres envilecidos”.⁵³ Tanto los vicios como las virtudes interactuaban con las instituciones. Los diseños constitucionales eran valiosos, pero insuficientes, sin la probidad de los gobernantes y la obediencia de los gobernados. No se trataba de una creencia histórica, sino de una experiencia vital. Para Mora, las dificultades se debían, por un lado, a la “persecución de los hombres honrados”;⁵⁴ por el otro, a que “se ha visto con escándalo y con dolor hombres sacados del fango de los vicios o de las tinieblas de la ignorancia para ser elevados a puestos de la mayor importancia”.⁵⁵ El vicio de los humildes había empobrecido a las sociedades, por tanto, había que buscar los valores de los propietarios para lograr el progreso de las sociedades.

Los atributos de los dirigentes tenían un origen muy preciso y una perspectiva religiosa innegable. Para Mora, “sin la práctica de la moral, de la única verdadera moral que es la del Evangelio, no pueden ser felices las naciones”.⁵⁶ Aunque en futuros escritos introduciría algunas variantes, para este momento las posturas del eclesiástico eran concluyentes. No hay barruntos de argumentarios próximos a una ética anterior a Jesús, como los manejados por los federalistas de *El Fénix de la Libertad*, por tanto, el fin primordial de la enseñanza era la propagación de la virtud nacida de Dios.⁵⁷

Más allá de las críticas a la gestión de Bustamante, las opiniones del doctor Mora no eran muy diferentes de las propuestas de Lucas Alamán, operadas desde el ministerio, y a las opiniones exhibidas tanto desde las regiones como por variados segmentos de la opinión pública. Antes las carencias ciudadanas, era preciso contener el derecho al voto y recurrir a la ética del catolicismo para obtener la salvación de México. Tanto el teórico federalista como el gobernante estabilizador tenían puntos de contacto, tanto en el diagnóstico como en la solución de los desafíos nacionales. El consenso

⁵³ MORA, *Obra completa. Obra política I*, p. 333.

⁵⁴ MORA, *Obra completa. Obra política I*, p. 411.

⁵⁵ MORA, *Obra completa. Obra política I*, p. 411.

⁵⁶ “Costumbres”, *El Observador de la República Mexicana*, 31 de marzo de 1830.

⁵⁷ “Política moral”, *El Observador de la República Mexicana*, 25 de agosto de 1830.

transversal sobre la virtud religiosa como guía del gobierno y modeladora de conducta era compartido por hombres de orígenes contrastantes, pero con sensibilidades parecidas ante problemas evidentes.

La historiografía ha conceptualizado en Mora y Alamán —los dos guanajuatenses—, polos contrarios y personalidades contrapuestas del siglo XIX. Tanto el teórico del reformismo decimonónico, con una significación modulada por estudios como los de Charles A. Hale, como el patriarca del conservadurismo nacional, reinterpretado por la historiografía revisionista, tenían diferencias evidentes. Mora era un decidido federalista y un defensor de la tolerancia religiosa; en cambio, Alamán fue un adversario permanente de la libertad de conciencia. Pero en el aspecto de la moralidad, como se ha entrevisto, tenían más semejanzas que diferencias. Los problemas eran conceptualizados en términos similares y las correcciones eran enunciadas con formas parecidas. Los dos coetáneos tenían perspectivas éticas análogas como marcos orientadores de las conductas, difuminando los contrastes absolutos pretendidos por estudios posteriores. Durante el siglo XIX se bordan proyectos diferenciados con elementos parecidos.⁵⁸ La política nacional era, en buena medida, como indicaba el nombre de un artículo de Mora: una política moral. Sin embargo, la virtud no siempre era legitimada en medios impresos o en escritos personales a partir de institucionalizados supuestos religiosos. Otras perspectivas no menos católicas, pero presuntamente más universales, asomaban en el horizonte de los conceptos.

UNA MORAL CIVIL PARA EL GOBIERNO SECULAR

A pesar de los problemas y de las divisiones, tanto en la opinión pública como en el discurso gubernativo prevalece una coincidencia primordial: la ética cristiana, regida por la corporación católica, era el origen de la virtud, indisociable a su vez de la salvación. La fe rige al hombre en el tiempo de la

⁵⁸ Tadeo Ortiz de Ayala coincidía con la necesaria inclusión de la moral religiosa en la educación pública. Pedía que en las escuelas primarias se enseñara “la moral civil y religiosa”. ORTIZ DE AYALA, *México considerado*, pp. 107 y 118. No obstante, como hombre atento a los cambios de la época, también recomendaba una obra de *Economía Política* de un autor llamado Flores Estrada. ORTIZ DE AYALA, *México considerado*, pp. 113 y 295. Cabe añadir que Flores Estrada era un connotado liberal español que había defendido la independencia de las colonias americanas. La economía política propiciaba, como presunta explicación científica de los cambios sociales deseados, la disociación de la temática de la moralidad pública del dominio exclusivo del clero.

tierra y conduce el alma hacia el paraíso de la eternidad, pero existen disensiones en torno al origen de la ética y el papel del sacerdote en la regulación de la conducta, con distintas implicaciones en la concepción tanto del gobierno civil como de la función social de la autoridad eclesiástica.

En algunos casos, el distanciamiento entre virtud y religión significaba la separación entre Estado e Iglesia. El periódico radical *El Fénix de la Libertad*⁵⁹ —muy crítico con Bustamante— censuraba la colaboración del episcopado con el gobierno; escribía que la intervención religiosa en los gobiernos era propia de las monarquías y no de las repúblicas.⁶⁰ Asimismo, razonaba que los fundamentos de una “república moderna” eran la “moral evangélica” y la inteligencia del pueblo. De tal forma, el diario intentaba la desvinculación entre la autoridad religiosa y el ámbito civil, al tiempo que quería conservar la cosmovisión cristiana como pilar determinante del Estado decimonónico, aunque sometida a una transmutación cívica. *El Fénix* distinguía entre una moral divina y una humana. La ética trascendente era la predicada por el sacerdote y facilitadora de la redención. En cambio, la “moral humana” era el referente que permitía al hombre en sociedad contribuir al bienestar común, con entera sujeción a la ley y una “*rígida observancia de los deberes*”.⁶¹ En consecuencia, la jurisdicción civil era distinta de la religiosa y prevalecía en asuntos profanos.

La apelación a los referentes antiguos estaba bastante extendida, aunque con usos diversos e incluso contrastantes. Además de defender la tolerancia de cultos, el periódico cuestionaba la prohibición de libros por parte del episcopado, mereciendo algunas refutaciones de ciertos folletos.⁶² *El Fénix* reprochaba la interdicción de libros para la supuesta protección de los devotos y sostenía que la mejora ética se lograría no mediante la prohibición de la lectura, sino a partir del ejemplo cotidiano del sacerdote.⁶³ El pastor católico debía imitar las virtudes del cristianismo primitivo para difundirlas en la sociedad moderna. Así, la construcción del futuro tiene entre sus relatos eminentes dos realidades antiguas: la república clásica y el cristianismo

⁵⁹ De índole federalista y adverso a Bustamante, *El Fénix de la Libertad* fue fundado por Vicente Rocafuerte y editado, además, por Andrés Quintana Roo, Manuel Crescencio Rejón, Mariano Riva Palacio y Juan Rodríguez Puebla.

⁶⁰ “México, 28 de enero de 1832”, *El Fénix de la Libertad*, 1 de febrero de 1832.

⁶¹ “México, 28 de enero de 1832”, *El Fénix de la Libertad*, 1 de febrero de 1832. Subrayado original.

⁶² Es el caso de: EL RETIRADO, *Importancia de la prohibición de los malos libros*.

⁶³ *El Fénix de la Libertad*, 6 de junio de 1832.

primigenio. El laico debía ser puro como presuntamente lo habían sido griegos y romanos, mientras que el pastor debía ser ejemplar como teóricamente lo habían sido los primeros devotos. La enunciación discursiva implicaba una metamorfosis teórica: se cristianiza al ciudadano antiguo y se reconvierte al ministro católico. El civil debía ser ejemplar como el clásico, pero devotamente cristiano; a su vez, el pastor debía ser modélico, pero acorde al cristianismo original. El pretérito pagano y una religión aún no institucionalizada eran un arquetipo heterogéneo para el presente decimonónico.

A manera de hipótesis, es factible plantear si tal vez las alusiones a la rectitud del ciudadano heleno y latino no constituyen una justificación implícita de la ética civil. Si el hombre antiguo había sido un excelente ciudadano sin tener conocimiento de Jesús ni estar a la sombra de la Iglesia: ¿Acaso el ciudadano moderno no podría, igualmente, ser virtuoso sin estar atado a la visión católica ni quedar sujeto a la vigilancia eclesial? No se trataba de una abjuración de la doctrina romana, a la cual la inmensa mayoría se adscribía, sino de un alejamiento no solo entre fe y virtud, sino también entre religión y ciudadanía, distancia que se refuerza a partir de la vindicación de la libertad de culto. Si entre los antiguos hubo muchos hombres de notoria honradez, como los mismos escritores católicos postulaban en referencia a la existencia del purgatorio, era porque prevalecía un conjunto de atributos compartidos por todos los hombres en todos los tiempos, más allá de confesiones. La virtud universal justificaba la disociación entre ética religiosa y ciudadanía política. Los valores, indispensables en los comportamientos públicos, no eran creaciones devotas ni patrimonios eclesiásticos, sino que formaban parte del sustrato común del género humano dentro de una visión optimista sobre el tiempo y la historia. El hombre era ajeno al pecado original, bondadoso de forma intrínseca y no tenía una culpa que saldar por medio de normas a cumplir.

En consecuencia, únicamente requería, como había dicho un anónimo escrito publicado en *El Observador de la República Mexicana* unos años antes, trabajar en la mina interior de la conciencia para encontrar las gemas de la virtud y pulirlas a través de los hábitos del estudio.⁶⁴ La moral eterna

⁶⁴ “Comunicados”, *El Correo de la Federación*, 9 de abril de 1828.

de la condición humana tenía una historia antigua, rastreable por lo menos hasta las repúblicas clásicas. No era hostil a la cosmovisión católica, pero eludía la legitimación religiosa y escapaba de la tutela eclesial. En cierta forma, la vuelta al pasado significaba la exclusión de la dimensión moral en el ámbito público de la creencia religiosa.

Los llamados a la reproducción de las virtudes antiguas, por parte de los mexicanos devotos, apuntan hacia una presencia del republicanismo clásico en el discurso decimonónico, incluida la visión eclesiástica. No se trata solamente de la apelación al pasado, sino de una búsqueda de soluciones en el horizonte antiguo a problemas acuciantes del presente mexicano. Brian Connaughton ha encontrado elementos como la entrega y el desinterés en la conducta cívica predicada por la oratoria veracruzana de la época.⁶⁵ A su vez, la defensa inequívoca de la causa patriótica y el sacrificio en pos de un bien nacional —elementos identificados por David Brading en el periodo de la intervención francesa—, constituyen indicios de una presencia reveladora a lo largo del siglo XIX. En suma, el republicanismo clásico tenía una fuerte dimensión moral.⁶⁶ No obstante, la temática exige, como es notorio, de una investigación específica.

Las exploraciones en torno a un desacoplamiento entre fe y virtud merecieron respuestas puntuales. El *Dictamen Teológico*, adverso a Rocafuerte, preconizaba que las “saludables máximas de la virtud” solo podían nacer de la fe verdadera instituida por Dios mismo.⁶⁷ El *Defensor de la Religión* observaba que “muchos teóricos modernos” habían disertado sobre la moral sin remontarse a Dios,⁶⁸ insertando la querella en una dimensión atlántica y un contexto histórico. Asimismo, exponía que “querer una moral sin religión es como un edificio sin fundamento y una legislación sin legislador”. Este símil era muy frecuente en la época. Era concebir, siguiendo la dialéctica de la metáfora, una construcción con arquitectura, pero sin ingeniería: faliblemente útil y escasamente perdurable. Tales divagaciones, además, se habían plasmado en catecismos “en los que no se

⁶⁵ CONNAUGHTON, “Sangre de mártir y ciudadanía”, pp. 117-132.

⁶⁶ AGUILAR Y ROJAS, *El republicanismo en Hispanoamérica*.

⁶⁷ *Dictamen Teológico*, p. 33.

⁶⁸ “Continuación del discurso sobre los principios religiosos”, *El Defensor de la Religión*, 19 de octubre de 1832.

encuentra el nombre de Dios”.⁶⁹ Resultaría estéril “buscar fuera de los principios religiosos la fuente de la virtud y del orden sobre la tierra, y querer formar una moral y una sociedad sin religión”.⁷⁰ Es de advertir el entrelazamiento entre la virtud que proviene del cielo y el orden que priva en la tierra. Para el medio jalisciense, “las leyes no tienen fuerza cuando las costumbres están corrompidas”. El vicio quebrantaba el sentido del deber.

El orden en el mundo y la salvación en el cielo serían posibles gracias a un precepto luminoso, pero inculpablemente opresivo. Según *El Defensor*, “La moral no es saludable, sino por el yugo que impone a nuestras propensiones, y este yugo nos es incómodo. La moral no es útil, sino porque es una regla, toda regla es un tormento, y todo tormento nos es inoportuno”.⁷¹ La virtud impone una servidumbre nacida de la verdad, contraria a la inclinación pecaminosa del hombre, por tales causas, el ciudadano requiere de la amenaza divina y el premio celeste. El bien es una carga para el espíritu pasional del ser humano que necesita de estímulos externos más que de convencimientos interiores. Desde una visión antropológica, la concepción negativa de la naturaleza humana es una de las claves para fundamentar la moral religiosa. Si la carne es indiferente a la bondad y el espíritu propenso a la lujuria, se precisa de un Ser omnisciente que vigile y un galardón infinito que compense los incontables sacrificios de la voluntad.

La controversia moral era inseparable del contexto político. *El Defensor* puntualizaba: “Estas reglas del bien y del mal que deben dirigir nuestras afecciones, nuestros discursos y nuestra conducta, esta colección de preceptos y deberes que tenemos que cumplir para ser verdaderamente hombres de bien, es lo que llamamos la moral”.⁷² Precisamente, el gobierno encabezado por Anastasio Bustamante se preciaba de conformar la administración de los “hombres de bien”. Eran gobernantes íntegros, no solamente en contraste con los políticos extraviados de los excesos federalistas, como el discurso justificante del Plan de Jalapa había asentado,

⁶⁹ “Discurso sobre los principios religiosos considerados como fundamentos de la moral y de la sociedad”, *El Defensor de la Religión*, 12 de octubre de 1832.

⁷⁰ “Discurso sobre los principios religiosos considerados como fundamentos de la moral y de la sociedad”, *El Defensor de la Religión*, 12 de octubre de 1832.

⁷¹ “Discurso sobre los principios religiosos considerados como fundamentos de la moral y de la sociedad”, *El Defensor de la Religión*, 12 de octubre de 1832.

⁷² “Discurso sobre los principios religiosos considerados como fundamentos de la moral y de la sociedad”, *El Defensor de la Religión*, 12 de octubre de 1832.

sino también por su apego a una cosmovisión de raigambre católica y de utilidad práctica en beneficio del orden social. El contraste realzaba su “pureza” inherente y sus convicciones hacían posible la estabilidad política. Más que una “politización” de la moral, se está en presencia de una “moralización” de la política.

La administración de los “hombres de bien” nacida con el año nuevo de 1830, agonizaba para agosto de 1832. La rebelión castrense urdida por Antonio López de Santa Anna, apoyada por grupos federalistas y exitosa en un panorama de división de la coalición gobernante, concluía con los Tratados de Zavaleta (1832). Dichos acuerdos incluían la pretensión de una conciliación general y el ejercicio de la presidencia por parte de Manuel Gómez Pedraza durante tres meses y la convocatoria a elecciones en 1833. El poblano, ministro de la guerra con Guadalupe Victoria y candidato triunfador en 1828 contra Vicente Guerrero, se concebía como un mediador pacífico en medio de los conflictos nacionales. Vuelto al país en noviembre de 1832, asumiría el poder Ejecutivo en diciembre del mismo año.

CONCLUSIONES

Del imperativo acatamiento a la disputa sobre la moralidad, el periodo comprendido entre 1830 y 1832 expresa tanto los anhelos como las tensiones en torno a la moral religiosa como referente cívico. Después de la experiencia confederal, se detecta una inquietud preponderante por el orden y la subordinación en un amplio espectro de la cultura política. Parte de la solución era la prédica no tanto de los derechos como de las obligaciones, y la búsqueda no tanto del ejercicio de la libertad como del hábito de la sumisión. Tal enfoque no era exclusivo de los “hombres de bien”, sino que se halla presente tanto en la opinión pública de acento federal y yorkino como en personalidades tan distinguidas como el doctor Mora.

No obstante, el punto de contacto, también existe una controversia alrededor no tanto del cristianismo como salvación, sino de la fe religiosa como fundamento de la virtud. Aunque minoritaria, resultaba patente y era respondida por algunos medios. Es decir, el consenso político en relación con la ética católica tenía límites y estaba sometido a tensiones. Las implicaciones de la discusión no eran exclusivamente teóricas: reformulaban

tanto la relación entre el Estado y la Iglesia como la función misma tanto de la autoridad pública como del sacerdote católico. De tal forma, el panorama durante la gestión bustamantista, acusada de una persecución constante, es muy distinto a un horizonte homogéneo estructurado por un unánime apego a la cosmovisión eclesiástica.

El discurso político resulta plural y revelador de la inquietud por la gobernanza. Las convicciones religiosas muy posiblemente eran sinceras y tenían determinantes funciones políticas. Los valores eran fundamentos para un orden cívico religioso que aspiraba a la construcción de la subordinación y la estabilidad. Dicho fin se alcanzaría no solo a través de la restricción de los derechos políticos o de la implementación de adecuaciones institucionales, sino también, y sustancialmente, mediante la difusión de las virtudes.

Los nexos entre las pretensiones de subordinación y los exhortos a la ejemplaridad son advertibles durante el periodo estudiado, pero todavía restan, entre muchas otras temáticas a explorar, el estudio de las relaciones entre el elemento socioeconómico y la inquietud ético-política. Es decir, el imperativo moralizante y el sueño ordenador de los “hombres de bien” no era automáticamente la prédica de una oligarquía campirana ajena a la visión política liberal y contraria a la búsqueda de la industrialización del país. De acuerdo con Andrews, los “hombres de bien” no estaban constituidos necesariamente por las grandes fortunas ni por los poderosos terratenientes, sino por la “clase profesional criolla”. De manera significativa, *El Registro Oficial* precisaba que: “lo que a la larga fija la suerte de los pueblos es la opinión de los hombres de Estado, de los literatos, del comerciante industrial y honrado, del magistrado y del jurisconsulto, de los militares que se han distinguido por sus proezas, y de todos los ciudadanos honrados, que son otros tantos centinelas del orden social”.⁷³ La cultura del mérito de raigambre liberal, en un contexto de igualdad jurídica y diferenciación económica, se expresaba por medio del lenguaje de la virtud.

A decir de la historiadora escocesa, el propio Bustamante era un buen ejemplo del grupo social ascendente a partir de las luchas por la emancipación política. A su vez, para Brian Hamnett, el michoacano provenía de la “burguesía provinciana”,⁷⁴ es decir, queda por averiguar la

⁷³ ANDREWS, *Entre la espada y la constitución*, p. 176.

⁷⁴ HAMNETT, “Anastasio Bustamante”, p. 537.

interacción entre la medianía social y el clamor ético presente en la opinión pública y en el discurso gubernativo, sobre todo, dentro de la gestación de una cultura política de índole liberal preocupada por la obediencia cívica al Estado naciente. Así, se está en presencia de la enunciación del argumentario ético como forma de auto legitimación en el ejercicio del poder político y como referente inexcusable para la vida mexicana, hecho que ha resurgido en el siglo XXI. Por tanto, la moral no es la expresión de una vetusta reminiscencia con obsesiones religiosas, sino la moderna manifestación de un debate subyacente a lo largo de la época decimonónica.

La pétrea conservación de la virtud cristiana en un estadio de idealidad ahistórica parecía, como sugirió el doctor Mora, una empresa sumamente ardua en un horizonte de cambio cultural. En contraste, resulta más pertinente una óptica investigativa en torno a la adecuación de las escalas éticas a las exigencias nacionales por parte de un segmento político que incluía de forma determinante a la naciente clase media, sobre todo, en un entorno de representación y búsqueda de gobernabilidad.

FUENTES CONSULTADAS

Hemerografía

El Correo de la Federación.

El Defensor de la Religión.

El Fénix de la Libertad.

El Gladiador, o sea el Verdadero federalista.

El Observador de la República Mexicana.

El Sol.

La Aurora.

Registro Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos.

Bibliografía

AGUILAR, José Antonio, “Lucas Alamán y la Constitución”, en *Isonomía*, 33, octubre de 2010, pp. 83-122.

AGUILAR, José Antonio y Rafael ROJAS, *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

- AMDREWS, Catherine, “Discusiones en torno de la reforma de la Constitución Federal de 1824 durante el primer gobierno de Anastasio Bustamante (1830-1832)”, en *Historia Mexicana*, LVI: 1 (221) julio-septiembre 2006.
- ANDREWS, Catherine, *Entre la espada y la constitución. El general Anastasio Bustamante (1780-1853)*, Ciudad Victoria, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Parlamentarios del H. Congreso del Estado de Tamaulipas, XL Legislatura, 2008.
- ARROM, Silvia M., “Popular politics in Mexico City: The Parián riot, 1828”, en *The Hispanic American Historical Review*, LXVIII: 2, 1988, pp. 245-268.
- ÁVILA, Alfredo, “No más años olvidados. Contribuciones a los estudios sobre el Primer Imperio y República federal”, en *Historia Mexicana*, LXXI: 1 (281) julio-septiembre 2021, pp. 167-183.
- CONNAUGHTON, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2010.
- CONNAUGHTON, Brian, “Sangre de mártir y ciudadanía: del héroe magnánimo al espíritu cívico (Veracruz, 1837-1853)”, en Manuel CHUST, *La construcción del héroe en España y México:(1789-1847)*, Valencia, Servei de Publicacions, 2003, pp. 115-131.
- EL RETIRADO, *Importancia de la prohibición de los malos libros*, México, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés a cargo de José María Gallegos, 1832.
- ESPINOSA DE LOS MONTEROS, Manuel, *Miscelánea, 1831-1832, tomos I y II de varias doctrinas morales, costumbres, observaciones y otras noticias pertinentes al curato de Iztacalco*, edición, estudio introductorio y notas de Brian CONNAUGHTON, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Banco de México, 2012.
- ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, *Memoria de la Secretaría de Estado y del despacho de Relaciones Interiores y Exteriores*, México, Imprenta del Águila dirigida por José Ximeno, 1831.
- FOWLER, Will, “Valentín Gómez Farias: Perceptions of Radicalism in Independent Mexico, 1821-1847”, en *Bulletin of Latin American Research*, 1996, pp. 39-62.
- GUERRERO, José María, *Dictamen teológico que el presbítero licenciado*, México, Oficina del ciudadano Alejandro Valdés, 1831.
- HAMNETT, Brian R., “Anastasio Bustamante y la guerra de independencia 1810-1821”, en *Historia Mexicana*, XXVIII: 4 (112) abril-junio 1979, pp. 515-545.

- Juicio imparcial sobre los acontecimientos de México en 1828 y 1829*, México, Oficina de Galván, 1830.
- LAMBERT, Bernard, *Deberes del cristiano hacia la potestad pública, o: principios propios para dirigir a los hombres de bien en su modo de pensar y en su conducta en medio de las revoluciones que agitan las naciones*, México, Imprenta de Galván a cargo de M. Arévalo, 1830.
- LEMPÉRIÈRE, Annick, “Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo”, en Brian CONNAUGHTON, Carlos ILLADES y Sonia PÉREZ TOLEDO (Coordinadores), *La construcción de la legitimidad política en México*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, 1999, pp. 35-57.
- Ley de Instrucción Pública*, Zacatecas, Imprenta del gobierno a cargo de Telésforo Macías, 1831.
- Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966*, 5 tomos, México, XLVI legislatura de la Cámara de Diputados, 1966, tomo 1.
- Manifiesto de la Convención del Estado de Yucatán*. (s.p.i.), 1831.
- Manifiesto que el vicepresidente de la República Mexicana dirige a la Nación*, México, Imprenta de Galván, 1830.
- MANIN, Bernard, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- MORA, José María Luis, *Obra completa. Obra política I*, investigación, recopilación y notas de Lilian BRISEÑO SENOSIAN, Laura SOLARES ROBLES y Laura SUÁREZ DE LA TORRE, México, Instituto Mora, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- ORTIZ DE AYALA, Tadeo, *México considerado como nación independiente y libre: o sean algunas indicaciones sobre los deberes más esenciales de los mexicanos*, Burdeos, Imprenta de Carlos Lawalle Sobrino, 1832.
- ORTIZ DE AYALA, Tadeo, *México considerado como nación independiente y libre: o sea algunas indicaciones sobre los deberes más esenciales de los mexicanos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.
- ROJAS, Beatriz (Coordinadora), *Mecánica política: para una relectura del siglo XIX mexicano. Antología de correspondencia política*, México, Instituto Mora, Universidad de Guadalajara, 2006.
- RIVERO, Julián del, *Elogio fúnebre en memoria de los primeros héroes de la independencia mexicana*, Zacatecas, Imprenta a cargo de Pedro Piña, 1832.
- SANTILLÁN, Gustavo, “Tolerancia religiosa y moralidad pública”, en *Signos Históricos*, IV: 7, enero-junio 2002, pp. 87-104.

- SANTILLAN, Gustavo, “La moralidad y la obediencia. Debates éticos durante la Primera República federal: 1824-1828” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*. En prensa.
- STAPLES, Anne, *Recuento de una batalla inconclusa: La educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México, 2005.
- YOUNG, Eric, *A life together: Lucas Alamán and Mexico, 1792-1853*, Yale University Press, 2021.

Fecha de recepción: 7 de julio de 2022

Fecha de aceptación: 3 de septiembre de 2022

