

VAGOS Y VIRTUDES

LA PARTICIPACIÓN CIVIL EN LA TEMÁTICA ÉTICA A PARTIR DEL ESTUDIO DE LA VAGANCIA, 1828-1853

Lazy People and Virtues

Civil Participation in Ethical Issues from the Study of Vagrancy, 1828-1853

GUSTAVO SANTILLÁN SALGADO*

RESUMEN

En este artículo se explora la creciente intervención de los civiles, funcionarios o particulares en temáticas éticas definidas por los sacerdotes como atribuciones exclusivas de su jurisdicción, mediante el estudio de fuentes de la época como leyes, decretos y discursos, así como de investigaciones especializadas en la problemática de los vagos (migrantes y marginados, ociosos y jugadores, desempleados y artesanos, trabajadores sin cualificaciones laborales y aun personas con pocos vínculos comunitarios). Tiene como objetivo perfilar dicha participación dentro de una dinámica proveniente del siglo XVIII a raíz de la persecución borbónica de la vagancia y constatable a lo largo del siglo XIX más allá de fronteras políticas. Sin desconocer la relevancia del movimiento de Reforma (1855-1861), ofrece como resultado que algunos elementos secularizadores de la nación mexicana no fueron necesariamente productos de la legislación reformista, sino parte de un proceso de largo aliento. Queda pendiente, al respecto, un trabajo de archivo con una metodología basada en los estudios sobre los grupos subordinados. Las implicaciones del proceso se bifurcan en temáticas distintas como la construcción de la autoridad civil y la reformulación del papel eclesialístico en la vida nacional. Así, se concluye que la supuesta contradicción entre un país legal construido con una estructura jurídica laica y un país real fundado en un supuesto fanatismo católico pierde solidez a favor de interpretaciones un tanto menos epidérmicas y, tal vez, más complicadas de las contrastantes dinámicas decimonónicas.

PALABRAS CLAVE: VAGOS, MORAL, CENTRALISMO, ESTADO, SECULARIZACIÓN.

* Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: gusantil@yahoo.com.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7762-5496>

ABSTRACT

The article explores the growing intervention of civilians, either as officials or individuals, in ethical issues, defined as the exclusive responsibility of the Catholic Church. Through the study of sources of the time and specialized investigations related to the problem of the slackers, it suggests that said participation is a noticeable variable throughout the 19th century beyond political borders. Likewise, without ignoring the relevance of the Reform movement, it suggests that secularization is observed first in some judicial and administrative processes with popular participation rather than in Juarist provisions. That is to say: some secularizing traits of the Mexican nation are not necessarily products of reformist legislation, but noticeable trends throughout the 19th century. Thus, the supposed contradiction between a legal country built with a secular legal structure, and a real country founded on a supposed Catholic fanaticism, loses solidity in favor of slightly less epidermal and perhaps more sophisticated interpretations of the contrasting nineteenth-century dynamics.

KEYWORDS: LAZY, MORALITY, CENTRALISM, STATE, SECULARIZATION.

Fecha de recepción: 16 de enero de 2023.

Dictamen 1: 4 de marzo de 2023.

Dictamen 2: 26 de abril de 2023.

<https://doi.org/10.21696/rcsl132420231527>

INTRODUCCIÓN

La vagancia, entendida como un problema social, surgió desde el inicio de la conquista española, durante el siglo XVI (Martin, 1957); se acentuó a partir de las reformas borbónicas, durante el siglo XVIII (Curiel, 1992, pp. 12-21), y produjo una enorme inquietud a lo largo del siglo XIX (Arrom, 1988; Teitelbaum, 2005). Las reformas borbónicas habían deseado la racionalización de la vida en las urbes por medio de unas fortalecidas autoridades civiles. Como indica Yolopattli Hernández, “la sociedad ordenada es un tropo común en la narrativa virreinal” (2020, p. 24).

Los cambios implicaban tanto la refuncionalización de los espacios públicos como la modificación de las conductas colectivas. Ya en el México independiente, las élites políticas van a requerir no sólo comportamientos “adecuados”, sino también procederes cívicos asentados en valores católicos. Con respecto de tal horizonte, los procesos contra la vagancia han sido investigados con particular fortuna en lustros recientes. Estudios como los de Silvia Arrom (1988), Vanesa Teitelbaum (2008, 2006, 2005), Sonia Pérez (1993) y Alejandra Araya (2002), así como el de Norman F. Martin (1957), entre otros, han develado las claves civilizatorias (Elías, 2015) y las aspiraciones disciplinantes (Thompson, 1979) de tales procesos.

A partir de las aportaciones respectivas, es factible señalar que la vagancia era vista como un problema no sólo político o social, sino también ético. Así, la temática tiene una intersección con las cuestiones morales, poco atendidas por la historiografía mexicana.¹ Variados estudios han descrito los procedimientos punitivos y han ponderado los resultados concretos de éstos con fundamento, sobre todo, en el escrutinio de los archivos judiciales. Pero, cabe añadir, la corrección de la vagancia es un poco más comprensible si es analizada en un contexto general: existía una concepción moral de la vida y la política (Santillán, 2022). Las abundantes referencias regeneradoras incluían prácticamente todos los segmentos mexicanos: políticos y legisladores, vecinos y artesanos, civiles y militares, curas y empleados. Dichos discursos eran parte de un lenguaje transversal en clave ética.²

En cuanto a tal contexto, en este artículo se explora la concurrencia entre los procesos disciplinantes en torno a la vagancia y las dinámicas morales muy advertibles en los lenguajes políticos. Comienza, al igual que otros estudios, con

¹ Los estudios sobre los vagos mencionan con mucha frecuencia el término *moral*, aunque no siempre lo definen. Cabe precisar que durante el período estudiado se entiende por moral el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y él mismo.

² En el texto no se desconocen las diferencias entre moral y ética; se acude a ambos términos de manera sinónima para fines expositivos.

la creación del Tribunal de Vagos de la Ciudad de México en 1828, continúa con la modulación del sufragio popular establecido por la Constitución unitaria de las Siete Leyes (1835-1837), síntoma de la profundización de las reservas ante los grupos populares, y concluye con el inicio de la dictadura santanista (1853-1855). El resultado es un acercamiento a algunas tendencias de los primeros cinco lustros del siglo XIX en cuestiones morales, pero no como disputas en periódicos, sino como negociaciones entre civiles sin presencia de eclesiásticos.

De este modo, el artículo se centra en la notable intervención de los seculares en las temáticas éticas, definidas como de atribución exclusiva de la corporación católica. Mediante el estudio de fuentes de la época e investigaciones especializadas, se sugiere que dicha participación es una variable advertible más allá de fronteras políticas y que constituye un indicio de los procesos secularizadores de largo aliento provenientes del siglo XVIII y constatables en el XIX.

El artículo se divide en tres secciones, además de la presente introducción. En la primera se esboza el lenguaje regeneracionista de la época aplicable a toda la sociedad, perspectiva que vuelve un tanto más comprensible la lucha contra la vagancia. Hombres de distintas tendencias políticas, pero con similares formaciones académicas, grupos contrapuestos en tanto formas constitucionales pero semejantes en las percepciones éticas perfilan unos mismos requerimientos morales para todos los nacionales, aunque siempre concentrándose en los vagabundos.

La segunda sección, a su vez dividida en dos apartados, se enfoca en el problema de la vagancia, sobre todo a partir del motín de la Acordada y el saqueo del Parián. Se examinan los horizontes morales en los procesos contra los vagos desde una visión normativa, pero, gracias a los estudios especializados, también factual.

La tercera sección consiste en unas consideraciones finales cuyo propósito no es tanto resumir como proyectar el objeto de estudio hacia otras perspectivas conceptuales. La hipótesis básica es que la persecución de la vagancia deja entrever un aspecto del proceso de secularización: la moral, católica por definición, es aplicada y modulada por civiles, funcionarios o vecinos, en un contexto profano y con una orientación civil destinada a la convivencia, y no tanto a la salvación.

LENGUAJES ÉTICOS Y REQUERIMIENTOS MORALES

La imbricación entre moralidad y subordinación resultaba patente para las élites de la época. Según un informe de magistrados dirigido a Miguel Barragán (1835-1836),

quien ocupaba la presidencia de forma transitoria ante la ausencia de Santa Anna, el leperaje había aumentado la desazón pública y agravado la ociosidad, “germen fecundo de la miseria pública”, y había rebajado los resortes de la obediencia (Padilla, 2001, p. 160). Por su parte, el general y expresidente (1832-1833) Manuel Gómez Pedraza discurría hacia 1841 que “la buena moral y [las] sanas costumbres” eran muy relevantes para una “sociedad civilizada” (Solares, 1999, p. 386).

Un hombre de conductas acordes con los principios de la libertad, pero también de la sujeción, facilitaría el nacimiento de una comunidad moderna. Si la norma jurídica hacía posible la libertad, era preciso, antes que nada, un ciudadano obediente a la ley. Si la virtud era débil o resultaba impotente, las pasiones, origen de los vicios y aliadas de los ocios, atacaban por igual a todos los mexicanos. En un discurso pronunciado en la Academia de Jurisprudencia se precisaba que el corazón era la cuna de las pasiones, y se añadía que sólo aprendiendo moral se controlaría dicho influjo, que “tantos gemidos” arranca “en nuestros pechos” (*Discurso...*, 1838, p. 7). El hambre de un deleite sensitivo proporcionaba un inmenso dolor espiritual. El cuerpo era la úlcera aniquilante de un alma doliente.

Más allá de la retórica académica, dicha visión no estaba muy lejos de la enunciada por personajes distinguidos. El notable teórico liberal José María Luis Mora ponderaba, en una misiva, que “la razón ilustrada es la que sirve de freno a las pasiones y hace amar la virtud” (García, 1973, p. 609). Por su parte, la Iglesia católica también efectuaba una generalizada crítica moral. El eclesiástico Pedro Barajas, integrante del Cabildo catedralicio de Guadalajara, presidente del Congreso en 1839 y futuro obispo de San Luis Potosí, exponía la pésima situación de la administración pública a raíz de la “inmoralidad” de algunos empleados, la “codicia insaciable” de los agiotistas y la corrupción de muchos jueces (*Los presidentes...*, 1966, p. 234). Es decir, la creencia en la inaplazable corrección de las conductas no se limitaba a los vagos y vagabundos, aunque se cebaba con ellos, indudablemente.

Las opiniones eclesiásticas eran coincidentes con las perspectivas católicas del ámbito editorial. En un texto sin firma publicado en *El Amigo de la Religión*, editado en la ciudad de Puebla, se asentaba que “el ejercicio de la virtud es también otra de las obligaciones del hombre que vive en sociedad” (Anónimo, 1839a, p. 91). En un horizonte pleno de deberes, la moralidad era el primer compromiso del hombre porque permitía la convivencia y aseguraba la gobernanza. Para la misma publicación, “el acto de obedecer no es menos útil que el de mandar” (1839a, p. 91). La sumisión ante el gobernante era un principio beneficioso en el mundo civil.

En el ámbito civil, la ansiedad ética no era menos explícita, aunque era interpretada desde otros supuestos argumentativos. El liberal moderado Gómez Pedraza luchaba por la moralización dentro de un esclarecimiento retórico sobre la “revolución filosófica” que proponía. Partidario del federalismo, el poblano objetaba en 1838 un gobierno dirigido por los “autores de la retrogradación”, pero también uno formado por la “hez del pueblo” (Solares, 1999, p. 334). Ni los centralistas enseñoreados ni los vagabundos impulsivos deberían, a causa de sus falencias conductuales, encabezar los negocios públicos, terreno propicio, en inferencia de las palabras del expresidente, para una clase media ilustrada. En el mismo sentido, el expresidente Guadalupe Victoria (1824-1829) discurría, en una proclama contra la primera intervención francesa (1838-1839), que el “espíritu de empresa y el amor al trabajo” eran un instrumento primordial en la regeneración de la república (Victoria, 1839).

Por su parte, el doctor José María Luis Mora afirmaba que “el trabajo, la industria y la riqueza son los que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos” (García, 1973, p. 614). Había que ser pudiente y laborioso, pero también honorable y ejemplar. De igual forma, los atributos éticos eran inseparables de las obligaciones jurídicas. Para el guanajuatense, era “preciso guardar en el corazón de cada individuo” que “las leyes deben respetarse como dogmas” (García, 1973, p. 608). La ética era, en buena medida, observancia. La virtud forzosa implicaba la sujeción ciudadana y contribuía al mantenimiento del orden social. Las pasiones estaban presentes en todos los segmentos sociales, pero esclavizaban, sobre todo a los vagos. De acuerdo con el general Vicente Filisola, fallido defensor del Texas mexicano, en el país había una lucha no de intereses, sino de valores. En consecuencia, inquiría sobre los efectos de los “viciosos mal entretenidos” sobre la intachable conducta del “virtuoso” (Filisola, 1838).

Una manifestación de la impudicia era el desenfreno; otra, la indiferencia. La historiografía reciente, sobre todo en trabajos como los de Marta Irurozqui (1996), discute la supuesta apatía popular y subraya los cauces de la participación cívica en la república decimonónica, entendiendo la experiencia electoral como un momento de aprendizaje político.³ No obstante, en aquel momento la indiferencia popular, conceptualizada como egoísmo puro, era totalmente censurada.

La virtud indistinguible de la generación de la obediencia acentuada por las Siete Leyes no era una labor sencilla a causa de la abundante procacidad. Benito

³ Por su parte, Sonia Pérez (1993) ha analizado los mecanismos de control y participación popular a lo largo del siglo XIX.

Juárez, al celebrar el 16 de septiembre de 1840 en la ciudad de Oaxaca, se refirió a los males heredados del virreinato español: “el aborrecimiento al trabajo, el amor a los vicios públicos y a la holgazanería”, así como el “deseo de vivir de los destinos públicos” (Plascencia, 1991, p. 43).

Los desarreglos se encontraban en el pretérito colonial, pero también en la conciencia mexicana. Para el general y santanista José María Tornel, dos señales infalibles de las crisis nacionales eran el aumento en el vigor de las pasiones y la disminución de la fuerza de los deberes (Romo, 2010, p. 120). El arrebato lúbrico y la indocilidad ciudadana conducían a una sociedad decadente y un país dividido.

A pesar de los exhortos éticos provenientes de hombres de distintas sensibilidades, los vagos carentes de virtudes seguían copando las urbes nacionales. Como ministro de Relaciones Exteriores, Gómez Pedraza gemía en 1841 ante el deplorable estado de la policía en la ciudad de México, incapaz de perseguir al “sin número de mendigos que transitan por las calles, ocupando las banquetas por las noches, y molestando al público en los paseos y en las puertas de las iglesias”. Para remediar la situación, solicitaba al Departamento de México aprehender a los pordioseros, a “los muchachos encuerados y sucios que asaltan a los que concurren a las neverías y cafés pidiendo limosna” y a “la multitud de mujeres ebrias y escandalosas que ofenden el pudor público con su indecente desnudez,⁴ y lastiman los oídos con sus obscenas palabras” (Solares, 1999, p. 384). Cabe añadir que el moderado no era la excepción, sino la regla, en cuanto a los medios imaginados para el combate de la vagancia. Silvia Arrom ha mostrado que en aquellos lustros se juzgaba que la mejor manera de eliminar la vagancia era prohibir las limosnas para los ociosos, retirar a los pordioseros y enseñar oficios a los vagos.

Los diagnósticos eran prístinos y pesimistas. No obstante, también existían percepciones más templadas. Marcelino Ezeta, presidente del Congreso de la Unión, en junio de 1839 reconocía, con cierto optimismo, que “carecemos de algunas virtudes republicanas” (*Los presidentes...*, 1966, p. 220). Las presuntas soluciones a las debilidades abarcaban un amplio espectro que comprendía de la acritud a la mesura. Un disertante potosino alentaba a ejercitar las “virtudes sociales”, a respetar la “religión, la moral y a sus leyes”, así como a practicar una “ciega obediencia a las autoridades” (Cañedo *et al.*, 2010, p. 105). A pesar de las penurias conductuales, pródigamente reconocidas por diversos oradores, el presidente del Congreso añadía que la moderación, “esa bella virtud, suplemento de las demás”,

⁴ Para ampliar la perspectiva del problema de la desnudez como ausencia de civilización, véase Hernández (2020).

era “la mejor garantía del orden” (*Los presidentes...*, 1966, p. 220). Las actitudes templadas equilibrarían las acciones deshonestas.

Sin embargo, las opiniones eran en mayor medida desencantadas y evidentemente rotundas. El país estaba lleno de vagos y la nación requería de ciudadanos. La moral debía atemperar los excesos de las élites, contener las multitudes y pautar las conductas de todos los mexicanos. Dicha moral era evidentemente la cristiana, debido tanto a la intolerancia religiosa de la Constitución de 1824 como a la obligatoriedad católica de las Siete Leyes de 1835-1837.

Pero no se trataba sólo de una cuestión normativa. Autores como Brian Connaughton (2010) y David Carbajal (2010) han descrito las imbricaciones familiares y personales, económicas y sociales entre civiles y eclesiásticos, todos peregrinos hacia el reino celestial con una azarosa coincidencia en la república terrena del México decimonónico. Pero, tanto los unos como los otros censuraban con acritud a *otros* católicos, los vagos, siempre una amenaza para todos, incluso para ellos mismos.⁵ Por lo tanto, más la censura que la persecución y menos el arresto que la corrección serían instrumentales en la corrección moral y la instrucción cívica de los mexicanos perdidos, pero no condenados.

No obstante, a lo largo de las normatividades y los procesos contra la vagancia se advierte una lógica nada lineal y del todo sinuosa, pero detectable intermitentemente: la tendencia a la emisión de juicios y a la utilización de parámetros no sólo religiosos, sino católicos, pero ejecutados e interpretados, modulados y decididos no por eclesiásticos, sino por civiles destacados, oficiales castrenses y funcionarios de distintos niveles de gobierno a lo largo de diversas formas constitucionales como el confederalismo de 1824, el unitarismo de 1835-1837 y el federalismo del Acta de Reformas de 1847. Tal dinámica es paralela al alejamiento y a la desconfianza de los grupos populares hacia las autoridades religiosas en temáticas como las celebraciones públicas, estudiadas por Cristóbal Alfonso Sánchez (2020).

CRÍTICA Y NEGOCIACIÓN: LA MORAL RELIGIOSA EN MANOS CIVILES

Temores y tensiones

Concluida la guerra de independencia en 1821 mediante la firma y la victoria del Plan de Iguala, México fue entre 1822 y 1823 un imperio encabezado por Agustín

⁵ Queda pendiente la exploración de las posturas eclesiásticas relativas a la vagancia, poco estudiadas por la historiografía nacional.

de Iturbide. Exiliado el antiguo libertador, el código de 1824 establecía una república con amplios poderes para las entidades federativas y con enormes facultades para los órganos parlamentarios. En contraste, se delineaba una presidencia débil en un horizonte de amenazas externas.

En tal panorama, los resquemores ante los grupos populares siguieron muy presentes después de la emancipación política. No sobra insistir en la diversidad de la categoría genérica de vagos, compuesta por migrantes y marginados, ociosos y jugadores, desempleados y artesanos, trabajadores sin cualificaciones laborales y aun personas con pocos vínculos comunitarios. En línea con la legislación virreinal, en 1822 una circular del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos llamaba a la corrección de los “vagos y holgazanes que tanto perjudican al Estado” (Araya, 2002, p. 28). Por su parte, el expresidente Guadalupe Victoria predicaba que la legislación sobre la vagancia optimizaría “sensiblemente la moral pública” y la resguardaría “de los ataques que esa clase de hombres le dan continuamente por sus vicios y ociosidad” (*Los presidentes...*, 1966, pp. 97-98).

El sistema afrontó su primera gran crisis política con la primera sucesión presidencial. La gestión de Victoria concluía en 1828. Los candidatos eran dos generales de muy distintos orígenes y contrastantes apoyos: Manuel Gómez Pedraza y Vicente Guerrero. La victoria de Gómez Pedraza no fue reconocida por los partidarios del antiguo insurgente. La inconformidad devino en motín, el motín en saqueo y el saqueo en escándalo. El mercado del Parián, controlado por comerciantes españoles, fue atacado y destruido. Victoria no pudo controlar la situación; el candidato triunfante partió rumbo al exilio y el derrotado asumió la presidencia de una república aún flamante pero ya maltrecha.

Arrom (1988), en un estudio al respecto, ha mostrado las interacciones entre las facciones de las élites y los grupos populares, incluidos los vagos, quienes no eran entes pasivos ni políticamente amorfos. El acontecimiento del Parián evidencia la participación, por momentos decisoria, de dichos segmentos en las luchas políticas, sobre todo dentro de un horizonte en que los militares eran actores primarios, pero no concluyentes. Cabe añadir que la política popular no se circunscribe al caso de la ciudad de México, la urbe más habitada del país. Rosalina Ríos ha estudiado las dimensiones de la movilización popular en el estado de Zacatecas (2005). En tal horizonte, los vagos debían ser sometidos por la fuerza y disciplinados mediante la educación.

Durante los lustros posteriores abundaron los pronunciamientos entendidos más como mecanismos de negociación político que de sublevación castrense, y se acrecentaron los conflictos en torno a la forma de gobierno conceptuada como

reparto de poder. También se padecieron conflictos internacionales como la Guerra de los Pasteles (1838) y se perdió la mitad del territorio nacional a raíz de la guerra contra Estados Unidos (1848). Asimismo, se agravaron las condiciones económicas como la falta de empleo y la escasez de circulante, factores especialmente delicados para los grupos populares.

En este panorama, entre las élites políticas perduraron no los recuerdos, sino la amenaza inminente de nuevos motines incontrolables. Los grupos populares siguieron incidiendo en la actividad política de formas diversas. Pero el motín de la Acordada sería un punto de inflexión: dichos grupos, en interacción con facciones dirigentes, podían irrumpir de forma violenta y con determinación en el curso cotidiano de la nación mexicana. El resquemor ante la multitud, por esencia indefinida, se personalizaba en la figura del vago, por definición corrompido. La asechanza de un mexicano incontrolable y numeroso sometido al vicio, pero tendiente a la revuelta, despreciador de las autoridades, pero participante en las elecciones, estructuraría parte tanto de la imaginación como del argumentario político.

No obstante, una tensión resulta constatable. Los vagos eran, al mismo tiempo, ciudadanos. Es decir, seres que entrañaban peligros y mexicanos que poseían derechos, hombres que eran parte de la soberanía y sombras que emboscaban las ciudades. El código de 1824 había omitido una definición nacional de ciudadanía, tarea de las entidades federadas. Así, las Constituciones locales establecieron una ciudadanía muy amplia, incluyente de buena parte de la población, aunque con una limitante: la moralidad de la persona, expresada en la forma honesta no sólo de vivir, sino también de convivir. El ciudadano debía ser probo y trabajador, buen padre y buen hijo, cónyuge modélico y vecino respetable.

Por su parte, las Siete Leyes limitaron de manera sustantiva el sufragio, al tiempo que explicitaron los derechos individuales. El artículo 7 de la Primera Ley Constitucional (1835) definía como ciudadanos a los mexicanos que, además de ser tenidos como tales, tuvieran una renta anual de al menos cien pesos, procedente de capital fijo o inmobiliario, de industria o trabajo personal “honesto y útil a la sociedad.” En paralelo, el artículo 11, en el apartado V, preveía la pérdida total de los derechos de la ciudadanía “por ser vago, mal entretenido, o no tener industria o modo honesto de vivir.” Un punto de distinción se hallaría, precisamente, en la virtud. En tal horizonte de conflictividad y participación, las élites políticas enfatizaron no sólo sus temores respecto a los vagos, sino también sus posturas acerca de la necesidad de una moralización de la vida pública en general y de los vagos en particular.

A partir de la Constitución de 1824 se emitieron variadas legislaciones para el control de los vagos, cristalizadas en la determinante fundación del Tribunal de la Ciudad de México en 1828. A su vez, las Siete Leyes (1835-1837) eliminaron la república confederal y establecieron un sistema unitario con un voto restringido a partir de criterios no sólo censitarios, sino también morales. La modulación de la participación popular atendía a una profunda inquietud en torno a la gobernanza después de la experiencia de un ejecutivo federal débil, estados muy poderosos y exiguos ingresos fiscales.

Si bien el código confederalista había consagrado la intolerancia de cultos, la legislación unitaria convertía la profesión de fe católica en una obligación de los mexicanos. De tal manera, se producía un entrecruce entre la preocupación por la vagancia y la inquietud en torno a la gobernabilidad. Los referentes éticos debían ser garantes de la pertinencia de los comportamientos cívicos. Dicha correlación es muy visible en el procesamiento de los vagos, pero con una peculiaridad: los responsables de efectuar los juicios y valorar los fallos eran personajes civiles, y no figuras eclesiásticas.

Tal lógica no dejaba de ser conflictiva cuando eminentes voceros de las preocupaciones eclesiales reclamaban como una atribución exclusiva y monopólica todas las determinaciones éticas dentro de la sociedad mexicana, con sus respectivas consecuencias legales. En un folleto “inspirado por la iglesia” se pedía que los derechos y las obligaciones de los ciudadanos fuesen revisados y sancionados por el sacerdocio (Connaughton, 2010, p. 243). Las autoridades eclesiásticas evaluarían las conductas de los mexicanos y estipularían si eran merecedores de los derechos propios de la ciudadanía. Es decir, la moralidad cristiana aplicada por la Iglesia católica condicionaría el acceso a la actividad pública. Con dicha propuesta, el sacerdocio reafirmaba su papel como intérprete único de la moral religiosa.

A su vez, Juan N. Rodríguez de San Miguel (González, 2016), en el debate sobre la pertinencia de los jurados como entes calificadores de delitos de imprenta en el constituyente de 1842, juzgaba improcedente que un órgano integrado exclusivamente por civiles pudiera juzgar aspectos morales porque “a los legos no toca conocer de semejantes materias ni dar la regla, sino recibirla de aquellos a quienes se encomendó el régimen de la iglesia”. Como alternativa demandaba la inclusión de un eclesiástico en el proceso (*Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 1842, p. 3). La Iglesia tenía por irrenunciable su predominio ético sobre la nación mexicana.

A pesar de las críticas transversales, es evidente que la censura conductual se enfocaba en la figura del vago, quien era un desafío para una policía escasa y corrupta. La educación era conceptuada como una alternativa ante los defectos de

los hombres públicos y las carencias de las masas populares; de ahí los esfuerzos tendientes al fortalecimiento de la instrucción mediante la fundación de instituciones y la publicación de catecismos.

Sin embargo, también había opiniones poco esperanzadas al respecto. En 1837, el general y presidente Anastasio Bustamante admitía el papel de la escuela como generadora de moralidad, pero agregaba que para introducir la virtud en la población era necesaria la policía en todo en cuanto fuese “indispensable”. Se trataba de una vigilancia que, sin “ser suspicaz y molesta”, fuese “celosa” del bien público (Camacho, 2017, p. 89). Dicha salvaguarda se dirigía, sobre todo, a moldear y reprimir la conducta de los grupos populares. El objetivo sería una sociedad “civilizada”, sin vagos, vicios ni ocios (González, 2014, p. 23). Mientras se reafirmaba la moralidad por medio de la instrucción, se volvía forzosa la tarea policiaca. La interiorización de la virtud sustituiría el ejercicio de la fuerza; pero, mientras tanto, la acción policial sería garante del *status quo*.

Cabe anotar que el vago era una amenaza para la gobernabilidad tanto por su presunta apatía como por su notoria irreverencia. Una ley del estado de Tabasco incluía entre los vagos “a los que no veneran a las autoridades disponiendo ocasión para insultarlas con canciones satíricas o de otro modo semejante manifestando que no les temen” (*El Tabasqueño*, 1850, p. 4). La norma provenía de 1829, lo cual es un indicador de la temprana inquietud por la obediencia a las leyes y el acatamiento a los gobernantes.⁶ El vago era un reto para la sociedad y un desafío para la estabilidad, un propagador del vicio y un amante de la lascivia.

En la perspectiva de un viajero como Brantz Mayer, “la plebe canallesca, festiva o ingobernable, mezclada con vagabundos, *sin disciplina ni freno moral*,⁷ en permanente festín”, causaba el desvelo de la élite política (Padilla, 2001, p. 164). Ajeno a la virtud, el vago requería ser cuidadosamente vigilado e imperiosamente corregido.⁸ En muchas ocasiones, se trataba de personas recién llegadas a las ciudades sin trabajo ni domicilio. Este control de las pequeñas muchedumbres en condición migratoria se lograría básicamente a partir de la virtud de la laboriosidad. Sacarlas

⁶ Casi de manera literal, esta definición aparecería más de dos décadas después en el Código Penal Federal de 1871, pero no relativa a la vagancia, sino a la inmoralidad. La continuidad conceptual testimonia la pervivencia de una preocupación ética por encima de sujetos o conceptos.

⁷ El énfasis es del autor.

⁸ Un problema especialmente grave era que, de acuerdo con algunos estudios, alrededor de una cuarta parte de los vagos en entidades como la ciudad de México para la década de 1830 y 1840 estaba conformada por jóvenes de entre 15 y 19 años (Sosenski, 2003, p. 73). Los jóvenes, que deberían ser los principales sujetos de la instrucción, formaban parte de manera sustantiva del problema insoslayable de la vagancia.

de la haraganería para insertarlas en una sociedad autoconcebida civilizada era una labor disciplinante de índole ética. De ahí que las leyes sobre vagos usaran criterios axiológicos para fines de control social (Padilla, 2001, p. 85).

La participación ética de los civiles en el procesamiento jurídico de los vagos

Determinados los vicios atribuidos a los vagos y las virtudes deseadas para todos los mexicanos, es posible explorar la participación civil de aristas éticas en procesos tanto judiciales como administrativos. La creación de instancias específicas para el castigo de la vagancia era jurídicamente cuestionable porque es muy probable que infringía el principio de igualdad ante la ley. Sin embargo, es preciso añadir que, en algunos casos, se recurría primero a la sanción social que significaba el ocio y el juego. Los vecinos se volvían los censores, con un cierto carácter horizontal, de las faltas conductuales. Es decir, la vecindad otorgaba legitimidad para esclarecer las conductas de otras personas (Teitelbaum, 2005). Sin embargo, la persecución no fue tan enérgica como pudieran indicar las contundentes reprobaciones. En general, los tribunales se centraban más en la corrección que en la punición. Además, la acusación de vagancia contra una persona era ya en sí misma un escarmiento.

No obstante, los procesos sobre vagancia arrojan indicios sobre la creciente participación de los civiles en cuestiones conductuales. El Tribunal de Vagos de Toluca requería del testimonio de “tres de las personas de mejor nota del lugar” para abrir un expediente (González, 2014, p. 59). Dicha exigencia era compartida por otras instituciones similares, en la que los civiles, los funcionarios electos o los ciudadanos distinguidos serían los encargados de determinar la procedencia de las acusaciones.

De singular relevancia era el papel de los testigos de “notoria honradez” en los procesos porque sus testimonios podían reafirmar o desacreditar los juicios. El trato constante otorgaba a los testigos una cierta legitimidad “para encontrar el tipo de vida y las costumbres del prójimo en el terreno judicial” (Teitelbaum, 2005, p. 232). El conocimiento, a partir de la cercanía geográfica o la convivencia laboral, generaba en el testigo un “potencial para intervenir en torno a las consideraciones sobre la moralidad y las costumbres de los acusados” (Teitelbaum, 2005, p. 232).⁹ Es decir, los axiomas éticos fueron definidos por la jerarquía eclesiástica, pero sancionados por el Estado civil dentro de una cierta horizontalidad secular.

⁹ Los juicios sobre vagos ampliaban la participación civil en materia axiológica no sólo de los hombres, sino también de las mujeres. Los testimonios femeninos eran valiosos en los procesos. Ellas podían discutir o acreditar las cualidades éticas de sus maridos. Transmisoras de valores, las esposas se volvieron testificantes de virtudes.

Si la penuria económica equivalía a un desarreglo conductual, se presentaba en sentido inverso una articulación entre virtud y laboriosidad. El Tribunal de Vagos de Toluca había instituido que los jurados estarían compuestos por cinco personas con propiedades o que pagaran impuestos (González, 2014, p. 76). Los hombres de fortuna corregirían a las personas sin suerte y estimularían la laboriosidad de éstas, fuente de atributos y riquezas (Irurozqui, 1996).

Pero no sólo los propietarios serían los correctores de los vicios populares; los artesanos eran el reverso ideal de los vagos corrompidos y, por lo tanto, posibles maestros de virtudes. Desde las disposiciones virreinales se había ponderado que el maestro era el “custodio moral” de aprendices y oficiales (Teitelbaum, 2005, p. 104). Si bien para el siglo XIX disminuyó el poder de los gremios, el patronazgo moral pervivió en medio del fin de las corporaciones.

Autores como José T. Cuellar pensaban que el aprendizaje de oficios útiles equivalía a la adopción de principios éticos como vestirse con pudor y alimentarse con frugalidad. A su vez, el maestro debía distinguirse por su saber y experiencia, juicio y rectitud, así como por sus buenos modales (Sosenski, 2003, p. 68). De esta forma, oficiales y aprendices de algunos talleres, como las imprentas, eran vigilados por el maestro o el administrador, quienes debían poner el ejemplo. Se trataba de una característica no sólo corporativa, sino también patriarcal, con una fuerte carga regeneradora.

En consecuencia, resulta comprensible que algunos tribunales remitieran a los condenados a un taller como forma de castigo y medio de corrección. Se apostaba a la relación maestro-aprendiz como un acto de enmienda (González, 2014, p. 21). Al respecto, en un artículo anónimo se refería: “En medio de una nación ignorante y supersticiosa, desde el taller de un artesano se ve salir un maestro de religión y de moral” (Anónimo, 1839b, p. 267). Aunque el texto fue escrito por un soldado español y publicado originalmente en la península ibérica, formula con nitidez la esperanza sobre la capacidad redentora del trabajo, aun en un desfavorable horizonte de indolencia e irreligiosidad. En los gremios y talleres, los maestros artesanos serían referentes puntuales de corrección y pulcritud. Transmitirían habilidades prácticas y forjarían saludables principios de higiene mental y compromiso laboral.

Así, las autoridades encargadas de la persecución de la vagancia creían en los artesanos como “individuos capaces de ajustarse a los parámetros de moralidad y decencia” (Teitelbaum, 2008, p. 166). Al igual que en el caso boliviano estudiado por Irurozqui (1996), pareciera que los artesanos no cuestionaban los valores prevalecientes, sino que los aceptaban y luchaban por su acceso a la categoría de hombres virtuosos. De tal modo, sus testimonios eran aceptados en los juicios y quizá constituían una

reminiscencia de la autoridad moral de los antiguos gremios (González, 2014, p. 120). De acuerdo con Irurozqui (1996, p. 706), su elogio del trabajo como fuente de riqueza y virtud implicaba la aceptación de los principios liberales.

En tal horizonte, la laboriosidad era una clave para la inclusión de algunos segmentos populares en el grupo de los mexicanos decentes. Sin embargo, resulta paradójico que, de acuerdo con Sonia Pérez (1993), gran parte de los acusados en los tribunales respectivos eran artesanos sin empleos fijos, víctimas de la desintegración gremial.

El paulatino involucramiento de los civiles en la difusión de las virtudes es observable también desde la administración de la justicia. Si la política era conceptuada en términos morales y si la sociedad carecía de conductas pertinentes, resulta comprensible la injerencia del Estado en la doble labor de inculcar principios y castigar licencias. Durante la república unitaria, aunque no sólo en ella, las demandas relativas a “injurias puramente personales” eran materia, en primera instancia, de figuras como los alcaldes, ayuntamientos, jueces de paz y jueces menores (López, 2014, p. 53). Incluso, en algunas entidades como la ciudad de México se supuso a los alcaldes constitucionales como los “padres del vecindario”, que con moderación y prudencia debían mantener el orden, solucionar conflictos y vigilar la virtud en calles y vecindarios, aunque la eficiencia de tal función ha sido puesta en duda (Flores, 2019, p. 20).

Estos primeros niveles de justicia buscaban, ante todo, la conciliación, y sus sentencias debían contar con el testimonio de los “hombres buenos”, que eran, a veces, miembros reputados de la comunidad. Las cualidades de tales individuos los volvían creíbles como avales éticos para la resolución de juicios y demandas (López, 2014, p. 85). No obstante, en ocasiones los “hombres buenos” eran simples “tinterillos” o pasantes de derecho que ejercían la función a cambio de una retribución monetaria. Idealmente, se trataba de vecinos reputados que servían de garantes éticos en las prácticas conciliatorias (Castillo, 2011, p. 92). Los procesos judiciales requerían de la fianza moral de un vecino connotado. La virtud era parte de la vecindad y resultaba un elemento relevante en la impartición de la justicia.

La regulación de los niveles conciliatorios de la justicia fue bastante detallada en algunas entidades. El Reglamento de policía de Zacatecas de 1839, instituido durante el periodo unitario, establecía que en cada cuartel de las poblaciones habría un comisario y de dos a cinco auxiliares, quienes deberían tener una buena reputación para ejercer estos puestos (Reglamento, 1839, p. 4). En algunos casos, los jueces menores debían ser “hombres de bien, industriosos y de conducta intachable” y serían electos por sus vecinos.

Estos jueces utilizaban su autoridad en conciliaciones relativas a injurias personales; asimismo, reprendían y conciliaban como un padre en el hogar (Castillo, 2011, p. 90). La virtud estaba vertebrada con la ciudadanía. El buen mexicano era un individuo ético. Como señala Anick Lemperiere (2008, p. 21), la persecución del vicio implicaba “identificar, dentro de la masa plebeya”, a quienes podrían ser distinguidos por sus virtudes civiles con volverse acreedores de responsabilidades de policía en la nueva organización de la policía urbana.

Entre las labores de los vigilantes civiles en Zacatecas durante la república central se encontraban el cuidado de los locos o “mentecatos” en las calles, el mantenimiento de la seguridad y la preservación del orden (Reglamento, 1839, p. 5,7). También debían castigar a ebrios, vagos y pendencieros que anduviesen por las calles “o se hallen tirados en ellas”, así como a aquellos que ofendiesen la moral y la decencia. Por último, debían perseguir a quienes hubiesen empeñado sus ropas y se presentaran en “vergonzosa desnudez” (Reglamento, 1839, p. 6).

En contraste, un indicador de la singularidad otorgada a los comisarios civiles se expresaba en el derecho de éstos a usar prendas distintivas como un “bastón con puño de plata y borlas de seda azul cielo” con objeto de ser “conocidos y respetados” (Reglamento, 1839, p. 4). La prestancia moral exigía una distinción en el vestir. Se trataba de un ejercicio de salvaguarda por parte de funcionarios seculares sobre otros grupos de ciudadanos sin la participación de los ministros religiosos.

Dada su singularidad ética dentro de la comunidad, entre otros factores, no era extraño que muchos jueces de paz firmasen algunos pronunciamientos. Las virtudes facilitaban a algunos funcionarios tanto vigilar a sus semejantes como participar, desde una decorosa segunda fila, en los acontecimientos políticos. La ética se iba volviendo una corrección civil de índole vertical, como la aplicada por las autoridades políticas, judiciales o administrativas desde la segunda parte del siglo XVIII. No obstante, como ya se ha mencionado, la vigilancia tenía también una variante horizontal, en la que la vecindad y la reputación aplicaban una sanción social a las faltas personales. Las comunidades movilizaban sus valores para condenar o redimir a los acusados, así como para combatir o matizar las acusaciones. En uno u otro caso, la salvaguarda ética, horizontal o vertical, era una labor predominantemente civil.

Los principios morales impactaron no sólo en el procesamiento de los vagos o en las atribuciones de jueces y alcaldes, sino también en la política de reemplazos para el ejército. De acuerdo con José Antonio Serrano, las normatividades que rigieron las políticas de sustituciones durante las primeras dos décadas de vida

independiente se caracterizaron por el reclutamiento, entre otros, de vagos e indolentes, alcohólicos y amancebados, padres insensatos e hijos de pésimas costumbres (Serrano, 1993, pp. 46-47).

Los alistamientos de vagos y vagabundos son bien conocidos, pero es conveniente enfatizar el contenido ético de tales fenómenos. Los encargados de juzgar las fallas morales de los futuros reclutas eran los ayuntamientos, los prefectos de departamento, los jueces de paz, los síndicos, los alcaldes auxiliares o, en su caso, las autoridades castrenses de la región. Civiles y militares determinarían los atributos de los grupos populares, a veces con el apoyo y en ocasiones con la oposición de las élites regionales, pero con la advertible ausencia de figuras eclesiásticas.

La virtud orientada por valores trascendentes, pero administrada por personalidades civiles para fines seculares, también condicionaba la formación y las funciones de las milicias cívicas. En un estudio acerca de la fallida centralización militar en Guanajuato, Serrano (2012, p. 24) explica que las milicias, apoyadas por los vecinos principales, pequeños y medianos propietarios agrícolas, maestros, artesanos y comerciantes, serían las encargadas de conservar la moral pública y las “buenas costumbres” de las localidades frente a los tozudos bandidos y los segmentos populares.

De tal manera, los “hombres de bien” serían los defensores del orden común, que incluía virtudes vertebradas tanto con la propiedad como con la laboriosidad. Los axiomas seguían siendo trascendentes, pero definidos por laicos hacia horizontes terrenales. Las mujeres desnudas y los hombres desarrapados, los burócratas perezosos y los léperos inoportunos no sólo ofendían la sociabilidad y vejaban la decencia, sino que también eran un desafío para la gobernanza. Algunos podrían devenir en probos artesanos; otros, en buenos reclutas. Pero, en todos los casos, el ordenamiento conductual de los disolutos equivaldría a convertirlos en ciudadanos obedientes a las autoridades civiles y militares.

Las clases populares eran tenidas por perniciosas, pero, al mismo tiempo, para 1841 la hacienda pública pretendía asegurar su colaboración con las arcas fiscales. Mientras tanto, el gobierno nacional no planteaba incrementar el pago de impuestos a las clases propietarias (Serrano, 2010, pp. 338-339). Es decir, los segmentos menos favorecidos eran cuestionados por su conducta, pero expoliados por la hacienda, mientras que los grupos teóricamente virtuosos no contribuían de forma proporcional a su riqueza para el sostenimiento del Estado. Muy probablemente, los funcionarios públicos deseaban que los vagos devinieran en trabajadores, no sólo para facilitar la gobernanza, sino también para contribuir a la recaudación.

En consecuencia, el “modo honesto de vivir” de los ciudadanos laboriosos era un fin ético y, al mismo tiempo, una conveniencia económica. Los hombres regenerados contribuirían a la captación de recursos para las arcas estatales. Se configuraba así una articulación entre virtud y fiscalidad. Los seres considerados ingobernables deberían contribuir, mediante el ejercicio de los valores y la dedicación a sus faenas, al orden social y al financiamiento público. Por lo tanto, había una tensión entre el requerimiento axiológico de las Siete Leyes para el ejercicio de cargos públicos y la fiscalidad centralista que omitía diferencias morales para el cobro de los tributos hacendarios. El poder estatal exigía virtudes para acceder a los cargos públicos, pero omitía diferencias morales para el cobro de impuestos. Los hombres desiguales en cuanto a virtudes eran juzgados como iguales en tanto contribuyentes. En este orden de ideas, es posible afirmar que el apremio retórico del lenguaje moral sobre los grupos populares poseía también una vertiente económica.

Como se puede observar, en las esferas locales y nacional, gubernativas y castrenses, tanto la vigilancia ética sobre los vagos como la aceptación axiológica de los artesanos resultaban una actividad de índole civil. De tal forma, la definición de las incorrecciones que castigar era una labor de vecinos y burócratas, jueces y maestros, empleados y oficiales. Al respecto, Brian Connaughton ha dicho que “el Estado disputaba el liderazgo” de la Iglesia “hasta en el terreno moral” (2010, p. 201). Se trataba tanto de una vigilancia como de una instrucción entre laicos. Pero es preciso insistir en la ausencia de jerarcas y pastores en la explicación y en la aplicación de criterios conductuales.

Un proyecto de decreto del Departamento de México preveía la participación del sacerdote local en los juicios sobre vagancia, pero la intervención de tal figura religiosa desapareció en el decreto oficial. Los civiles, muy probablemente católicos, pero en calidad de vecinos o funcionarios, graduarían criterios y determinarían sanciones. Los referentes aplicables seguramente serían los cristianos, aunque tal vez con las resignificaciones provenientes de las reformas borbónicas y, con menor intensidad, de la economía política.

De cualquier modo, la ética se estaba volviendo una atribución civil y, en su caso, estatal, lógica advertible desde las reformas borbónicas. De acuerdo con Teitelbaum, hacia 1840 los funcionarios municipales participaban cada vez más en la “evaluación de las conductas” vistas como “desarregladas o inmorales” (Teitelbaum, 2005, pp. 118-119). El énfasis de los lenguajes políticos en los atributos coexistía con un cierto alejamiento involuntario de los pastores con respecto de la aplicación de la ética

(Espinoza, 2012). Los axiomas religiosos conducían a la redención, pero también debían dirigir, en manos de civiles, a los individuos hacia la prosperidad.

La tendencia a una creciente participación civil en cuestiones éticas se advierte en la república confederal, resulta notable en el período unitario, y siguió vigente una vez reinstaurado el federalismo en 1847 mediante el Acta de Reformas. El gobierno del general José Joaquín de Herrera adoptó en 1848, después de la guerra con Estados Unidos, un decreto emitido por la Asamblea Departamental de México en 1845. Un gobierno ciertamente moderado, pero netamente federalista como el de Herrera, no tenía problema ideológico alguno en adoptar de manera íntegra un decreto proveniente no sólo de otra administración, sino de otra forma de gobierno. Esta fluidez administrativa matiza la supuesta pugna irreductible entre centralismo y federalismo. Más allá de contrastes, es evidente que los problemas eran los mismos y eran enfocados con un semejante sentido de urgencia por los hombres que en distintos momentos se encontraban en la órbita federal o central.¹⁰

La nueva norma enfatizaba la moralización por la fuerza (Aillón, 2001) y puntualizaba que los alcaldes calificadores sentenciarían a los vagos en un juicio verbal. Asimismo, ordenaba la creación de tribunales formados por un regidor, un síndico del ayuntamiento correspondiente y tres vecinos “de la mejor nota”. A su vez, el acusado podía presentar en su defensa el testimonio de tres personas de “notoria honradez”. Los tribunales contarían con la presencia de dos ediles, pero la mayoría sería compuesta por vecinos. A su vez, los declarantes del acusado también serían tres personas. Tanto los vecinos-jueces como los testigos de descargo se distinguirían por su conducta; es decir, serían hombres facultados para validar o desestimar las acusaciones de vagancia.

Así, la ética pública, aunque claramente de índole religiosa, se vigorizaba como un asunto civil. Tanto el centralismo como el federalismo coincidían no sólo en la persecución de la indolencia popular, sino también en el fortalecimiento del orden gubernativo como instancia reguladora.¹¹ A su vez, el juicio a los hombres sin oficio ni beneficio sería efectuado por civiles de deseables atributos morales. La ética estaba muy presente y el eclesiástico crecientemente distante.

¹⁰ Por una parte, con frecuencia los actores de ambos sistemas eran los mismos. El propio Herrera fue presidente de una república centralista en 1844 y de una federalista en 1848.

¹¹ De tal manera, para Romana Falcón (2015, p. 176), los gobernantes intentaban definir, controlar y castigar no sólo a los vagos, sino también las “deficiencias morales” de las clases bajas, vistas como amenazantes por las élites políticas.

REFLEXIONES FINALES

Durante el período estudiado se profundizó la inquietud sobre la vagancia, reverso fáctico de la ciudadanía próspera e ilustrada, obediente y laboriosa. Los intentos por poner fin a la crisis moral de la nación mexicana se hacen manifiestos en todos los grupos sociales, pero estaban dirigidos sobre todo a los temibles vagos.

Los procesos correctivos significaron el aumento de la participación tanto de la autoridad gubernativa como de personajes civiles en la regulación de la conducta comunitaria. Jueces y funcionarios, vecinos y maestros se volvieron referentes morales y potestades éticas. Es decir, los parámetros eran netamente católicos, pero fueron aplicados en juicios procesales y procedimientos administrativos por personajes laicos en un horizonte terrenal. Asimismo, las prendas morales constituyeron parte de los elementos clasificatorios entre los mexicanos merecedores de participar en la vida pública y quienes primero debían ser corregidos y educados. En la concepción de las Siete Leyes, la virtud sería un criterio diferenciador entre los ciudadanos activos con derechos políticos y los ciudadanos pasivos sólo con derechos civiles.

Resulta pertinente enunciar algunas resignificaciones y proponer otras perspectivas dado que la virtud parecía tener el don de la ubicuidad. Un tema en el que profundizar es la participación de los segmentos populares tanto en la defensa de la virtud religiosa como en la dilucidación de los contornos de la ética civil. Tal vez el análisis de los procedimientos con implicaciones conductuales ofrezca luz sobre las maneras de concebir la corrección de las conductas y de tamizar las virtudes por parte de diversos grupos, factores que los discursos y las legislaciones no permiten abordar.

Dicha tendencia es ya advertible gracias a las indagaciones en los tribunales de vagos. No obstante, la revisión de expedientes de los juicios y arreglos efectuados por ediles y jueces muy probablemente ofrezca un enorme potencial de perspectivas. Asimismo, los archivos de la Procuraduría de Pobres, propuesta por Ponciano Arriaga y aprobada por el congreso de San Luis Potosí en 1847, sean ilustrativos de modo sutil, dado que entre sus funciones se hallaba la difusión de los referentes cívicos entre los grupos populares (Benítez, 2016), porque la reformulación de las conductas a partir del referente de los valores 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 decurso de alianzas y resistencias, cesiones y oposiciones, en torno a la negociación práctica de referentes morales. La búsqueda de una reconversión ética

no era una imposición unidireccional de un pequeño grupo de las élites económicas imbuidas por lecturas europeas, con ánimos represores y ensueños ilustrados, sino que implica un diálogo, en ocasiones convergente y con frecuencia intenso, entre distintos grupos sociales, con crecientes acentos secularizadores, más allá de contingencias políticas y formas constitucionales.

En conjunto, este artículo invita a incluir en las temáticas decimonónicas las perspectivas éticas, hasta ahora poco visibles pero muy relevantes y provenientes del siglo XVIII. Los estudios sobre la ciudadanía y la representación, la vagancia y la fiscalidad, las prácticas religiosas y los lenguajes políticos, entre otros, han sido abordados con singular fortuna. No obstante, persisten muchos vacíos que requieren de otros planteamientos.

La moral es una problemática, pero también es una óptica; es tanto una construcción abstracta como un mirador conceptual, acaso propiciador de algunas resignificaciones. Por ejemplo, restan por investigar las formulaciones de la Iglesia católica, plural en su interior y diversa en sus manifestaciones, en torno a la vagancia. Por momentos parece que las formulaciones contra los vagos son productos de planteamientos exclusivamente civiles, tal vez infravalorando las posturas eclesásticas acerca del estímulo de la laboriosidad que se advierten desde la segunda mitad del siglo XVIII, como ha mostrado Carlos Herrejón (2003).

La participación civil en la corrección conductual del vago y la modelación ética del ciudadano son indicios relevantes para un estudio más amplio sobre los senderos de la secularización durante el siglo XIX. Tales caminos no se circunscriben a las fuentes normativas y los discursos políticos, sino que incluyen variados espectros de conductas personales y procesos administrativos, mudanzas en las articulaciones entre la vida y la fe y cambios en las vertebraciones entre la política y el cristianismo.

De forma habitual se conceptúa el movimiento de Reforma (1855-1861) como un momento culminante en la disociación entre Iglesia y Estado, fe y ley. Sin desconocer tal acontecimiento, se sugiere que la secularización se observe primero en algunos procesos judiciales y administrativos con participación popular, antes que en las disposiciones juaristas. Es decir, algunos rasgos secularizadores de la nación mexicana no son necesariamente productos de la legislación reformista, sino tendencias perceptibles a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Así, la supuesta contradicción entre un país legal construido con una estructura jurídica laica y un país real fundado en un supuesto fanatismo católico pierde solidez a favor de interpretaciones un tanto menos epidérmicas y tal vez más sofisticadas de las dinámicas decimonónicas.

BIBLIOGRAFÍA

- AILLÓN, Esther. (2001). Moralizar por la fuerza. El decreto de reformulación del Tribunal de Vagos de la Ciudad de México, 1845. En Clara E. Lida y Sonia Pérez (comps.), *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX* (pp. 67-113). Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.
- Anónimo. (1839a, septiembre 16). Política. Deberes del hombre que vive en sociedad. *El Amigo de la Religión*, suplemento al número 4.
- Anónimo. (1839b, septiembre 16). Demostración del Evangelio. III: Carácter de Jesucristo. *El Amigo de la Religión*.
- ARAYA, Alejandra. (2002). Guerra, intolerancia a la ociosidad y resistencia: los discursos ocultos tras la vagancia. Ciudad de México, 1821-1860. *Boletín Americanista* (52), 23-25. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1005448>
- ARROM, Silvia. (1988). Vagos y mendigos en la legislación mexicana, 1745-1845. En Beatriz Bernal (coord.), *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano* (1986) (tomo I) (pp. 71-87). Universidad Nacional Autónoma de México.
- BENÍTEZ, Víctor Humberto. (2016). *Ponciano Arriaga: defensor paradigmático de los pobres*. Porrúa.
- CAMACHO, César. (2017). *Ciento setenta aniversario del Acta Constitutiva y de Reformas de 1847*. Cámara de Diputados.
- CAÑEDO, Sergio Alejandro; Salazar, Flor de María; Medina, Julio César, y Landeros, Alejandro. (2010). *Discursos patrióticos de la independencia en San Luis Potosí. De la primera república federal a la república restaurada, 1827-1872*. El Colegio de San Luis.
- CARBAJAL, David. (2010). Opiniones religiosas y proyectos de iglesia en Veracruz, 1824-1834. *Letras Históricas* (3), 135-162.
- CASTILLO, Diego. (2011). La ley y el honor: jueces menores en la ciudad de México, 1846-1850. *Signos Históricos*, 13(26), 78-109. <https://www.scielo.org.mx/pdf/sh/v13n26/v13n26a4.pdf>
- CONNAUGHTON, Brian. (2010). *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.
- CURIEL, Nidia Angélica. (1992). Los vagos de la ciudad de México: siglo XVIII. *Revista Fuentes Humanísticas*, 2(4), 12-21. <https://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/index.php/rfh/article/view/761/747>

- ESPINOZA, Manuel. (2012). *Miscelánea. 1831-1832* (Brian Connaughton, ed., estudio introd. y notas). Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Banco de México.
- Diario del Gobierno de la República Mexicana*. (1842, diciembre 22). Observaciones que expuso el Lic. Juan Rodríguez de San Miguel en el Congreso Constituyente.
- Discurso inaugural pronunciado en la apertura anual de la Academia de Jurisprudencia teórico-práctica, por el ciudadano Luis María de la Torre*. (1838). Imprenta del Águila, dirigida por José Ximeno.
- ELÍAS, Norbert. (2015). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- El Tabasqueño*. (1850, noviembre 21). Para los efectos que correspondan a los tribunales de vagos.
- EZETA, Luis de. (1845). *Manual de alcaldes y jueces de paz*. Imprenta de Leandro J. Valdés.
- FALCÓN, Romana. (2015). *El jefe político: un dominio negociado en el mundo rural del Estado de México: 1856-1911*. El Colegio de México.
- FILISOLA, Vicente. (1838). Manifiesto de Vicente Filisola, 13 octubre 1838. En *The Pronunciamiento in Independent Mexico, 1821-1876. A research project at the University of St. Andrews* [en línea]. <https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/getpdf.php?id=1113>
- FLORES, Graciela. (2019). La ciudad: sus guardianes y la justicia. Un estudio de su relación durante la vida de la ciudad de México (1824-1846). *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea* (57), 3-40. <https://doi.org/10.22201/IIH.24485004E.2019.57.69978>
- GALVÁN, Mariano (ed.). (1850). *Novísimo manual de alcaldes*. Impr. R. Rafael.
- GARCÍA, Genaro. (1973). *Colección de documentos inéditos o muy raros para la historia de México* (vol. 60). Porrúa.
- GONZÁLEZ, María del Refugio. (2016). Juan N. Rodríguez de San Miguel, jurista conservador mexicano. En Nuria González (coord.), *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau. T. I: Derecho romano. Historia del derecho* (pp. 233-249). Universidad Nacional Autónoma de México.
- GONZÁLEZ, María del Rosario. (2014). *El tribunal de vagos de Toluca: 1845-1853*. El Colegio Mexiquense.
- HERNÁNDEZ, Yolopattli. (2020). La desnudez de la plebe: mendicidad, vagancias y vestido a finales del virreinato mexicano. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 11(22), 13-27. <http://dx.doi.org/10.25025/perifrasis202011.22.01>

- HERREJÓN, Carlos. (2003). *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*. El Colegio de Michoacán.
- IRUROZQUI, Marta. (1996). Ebrios, vagos y analfabetos. El sufragio restringido en Bolivia, 1826-1952. *Revista de Indias*, 56(208), 697-742. <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i208.804>
- LEMPERIERE, Annick. (2008). Orden corporativo y orden social. La reforma de las cofradías en la ciudad de México, siglos XVIII y XIX. *Historia y Sociedad* (14), 9-21. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23397/24126>
- LÓPEZ, Georgina. (2014). *La organización para la administración de la justicia ordinaria en el Segundo Imperio. Modernidad institucional y continuidad jurídica en México*. El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Los presidentes de México ante la nación, 1821-1966* (tomo I). (1966). Cámara de Diputados, XLVI Legislatura.
- MARTIN, Norman F. (1957). *Los vagabundos en la Nueva España, siglo XVI*. Jus.
- PADILLA, Antonio. (2001). *De Belem a Lecumberri: pensamiento social y penal en el México decimonónico*. Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación.
- PÉREZ, Sonia. (1993). Los vagos de la ciudad de México y el Tribunal de Vagos en la primera mitad del siglo XIX. *Secuencias* (27), 27-42. <http://dx.doi.org/10.18234/secuencia.v0i27.436>
- PLASCENCIA, Enrique. (1991). *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo, 1825-1867*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Reglamento de policía para el gobierno de interior de los pueblos del departamento de Zacatecas. (1839). Impr. del Gobierno a cargo de Aniceto Villagrana.
- RÍOS, Rosalina. (2005). *Formar ciudadanos: sociedad civil y movilización popular en Zacatecas, 1821-1853*. Plaza y Janés.
- ROMO, Humberto (comp.). (2010). *Discursos de independencia* (2a. ed. facsimilar). Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato.
- SÁNCHEZ, Cristóbal Alfonso. (2020). Carnaval y secularización: disputas en torno a los bailes de máscaras en la ciudad de México entre 1831 y 1840. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (59), 71-106. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=94171766004>
- SANTILLÁN, Gustavo. (2022). *La construcción de la moral pública en México: 1855-1874* (tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México). Repositorio Institucional Históricas UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. <http://132.248.9.195/ptd2022/febrero/0822276/Index.html>

- SANTILLÁN, Gustavo. (1995). La secularización de las creencias. En Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX* (pp. 175-198). Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.
- SERRANO, José Antonio. (2012). Sobre la centralización de la república: estructura militar y sistema político en Guanajuato, 1835-1847. *Secuencias* (83), 13-42. <https://www.scielo.org.mx/pdf/secu/n83/n83a1.pdf>
- SERRANO, José Antonio. (2010). Reformas fiscales a ambos lados del Atlántico. México (1836-1842) y España (1846-1854). En Pedro Pérez e Inmaculada Simón (coords.), *El liberalismo, la creación de la ciudadanía y los estados nacionales occidentales en el espacio atlántico (1787-1880)* (pp. 321-362). Universidad de Alcalá.
- SERRANO, José Antonio. (1993). *El contingente de sangre: los gobiernos estatales y departamentales y los métodos de reclutamiento del ejército permanente mexicano, 1824-1844*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SOLARES, Laura (comp.). (1999). *La obra política de Manuel Gómez Pedraza, 1813-1851* (tomo 1). Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Secretaría de Relaciones Exteriores.
- SOSENSKI, Susana. (2003). Niños y jóvenes aprendices. Representaciones en la literatura mexicana del siglo XIX. *Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 26(26), 45-79. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2003.026.3084>
- TEITELBAUM, Vanesa E. (2008). Respaldos y protección artesanal ante el control de los ilícitos (México, mediados del siglo XIX). *Revista de Indias*, 68(243), 151-176. <https://doi.org/10.3989/revindias.2008.i243.650>
- TEITELBAUM, Vanesa E. (2006). La persecución de vagos en pulquerías y casas de juego en la ciudad de México de mediados del siglo XIX. *Historias* (63), 85-102. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/1872/1803>
- TEITELBAUM, Vanesa E. (2005). *Entre el control y la movilización. Honor, trabajo y solidaridades artesanales en la ciudad de México a mediados del siglo XIX* (tesis de Doctorado, El Colegio de México). Repositorio de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México. <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/12579s573?locale=es>
- THOMPSON, Edward P. (1979). *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Crítica.

- VICTORIA, Guadalupe. (1839, diciembre 30). Proclama de Guadalupe Victoria, exhortando a la unión contra el invasor francés. En Carlos Herrejón y Carmen Saucedo (comps.), *Guadalupe Victoria. Documentos* (pp. 1024-1025). Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Secretaría de Educación Pública. https://www.inchrm.gob.mx/work/models/inchrm/Resource/439/1/images/guadalupe_victoria.pdf
- WARREN, Richard. (2001). *Vagrants and citizens. Politics and the masses in México City from Colony to Republic*. Scholarly Resources.