

# La soberanía moral. La defensa de la virtud cristiana durante el movimiento reformista. México: 1855-1857

*Gustavo Santillán Salgado\**

*Recibido: 14 de octubre de 2024*

*Dictaminado: 8 de enero de 2025*

*Aceptado: 11 de febrero de 2025*

## RESUMEN

El artículo explora la defensa de la moral cristiana durante el primer momento de la Reforma (1855-1857). Muestra no sólo el vigor sino la pluralidad por parte tanto de personajes civiles, como de autoridades eclesiásticas. A partir de folletos y periódicos, representaciones y documentos episcopales se muestra la vindicación de la virtud religiosa como facilitadora de la vida civil, amén de la salvación espiritual. Incluye expresiones periodísticas, formulaciones de obispos y manifestaciones del constituyente de 1857. El estudio del lenguaje devoto permite entrever la defensa de la fe cristiana como fundamento de la nación mexicana dentro del horizonte secularizador del movimiento liberal.

Palabras clave: *moral, iglesia, reforma, tolerancia, catolicismo, Clemente de Jesús Munguía.*

\* Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Correo electrónico: [gusantill@yahoo.com.mx](mailto:gusantill@yahoo.com.mx). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7762-54961>

## Moral sovereignty. The defense of Christian virtue during the reform movement. Mexico, 1855-1857

### ABSTRACT

The article explores the defense of Christian morality during the first moment of the reform (1855-1857). It shows not only the vigor but also the plurality on the part of both civil figures and ecclesiastical authorities. From brochures and newspapers, representations and episcopal documents, it shows the vindication of religious virtue as a facilitator of civil life in addition to spiritual salvation. It includes journalistic expressions, formulations of bishops and manifestations of the constituent assembly of 1857. The study of devout language allows us to glimpse the defense of the Christian faith as the foundation of the Mexican nation within the secularizing horizon of the liberal movement.

Key words: *morality, church, reform, tolerance, catholicism, Clemente de Jesús Munguía.*

### INTRODUCCIÓN

De la victoria del Plan de Ayutla a mediados de 1855 al albor de la Guerra de Reforma a fines de 1857, México presencia no sólo el desvanecimiento del Estado confesional, sino también un conjunto de tentativas de desacoplamiento moral y argumentarios de acento religioso. El comienzo de la Reforma significaba el inicio de un replanteamiento no sólo político, sino también moral de la nación. Desde lustros ulteriores distintos medios y personajes enunciaron, con distintos énfasis, la posibilidad de una moral independiente de la fe católica y ajena a la jerarquía episcopal, aunque no anti religiosa.<sup>1</sup> Pero en contraste con años anteriores, durante la Reforma las enunciaciones éticas alcanzaron un enorme vigor. La moralidad ya no constituía un punto de relativo consenso, sino una temática digna de vindicación pública. Periódicos y folletos reformistas acentuaban el lenguaje crítico con el desempeño del sacerdote y exploraban una virtud de contenido religioso, pero sin tutela eclesiástica,<sup>2</sup> sustentada en buena medida en la creencia en una moral universal con algún acento masónico.

<sup>1</sup> Santillán, “Reforma política y Reforma ética”.

<sup>2</sup> Entre los medios reformistas vindicadores de una moral civil destacaban: *El Tribuno del Pueblo* y *El Siglo XIX*, *El Monitor Republicano* y *El Republicano*, todos de la ciudad de México, así como *El País. Diario Oficial de Jalisco*, al igual que variados folletos provenientes tanto de la capital federal como de la ciudad de Guadalajara.

Después de una cierta radicalización de la opinión pública y en medio de los desastres de la Guerra Civil (1858-1861), las Leyes de Reforma significaron el nacimiento oficial, en términos jurídicos, de una moralidad independiente de la fe religiosa. De manera específica, la Ley del Matrimonio Civil (1859) y la de Libertad de Cultos (1860) postularon algunos supuestos de la escala valorativa a emplearse desde el gobierno y difundirse a través de la educación. Este sinuoso acontecer de ambigüedades y tensiones fue no sólo seguido, sino refutado tanto por jerarcas religiosos como por personalidades civiles. Desde varios años antes era visible el interés en la moral como una disputa en torno a su fundamentación.<sup>3</sup> No obstante, durante estos meses los argumentarios se precisan dentro de un horizonte de combate y crispación, sin demérito de afinidades y coincidencias.

En términos generales la historiografía, hasta hace pocos lustros, se había volcado hacia el ideario liberal y había omitido la visión católica. El volumen de Jacqueline Covo<sup>4</sup> es un ejemplo paradigmático: siendo realmente exhaustivo, resulta un tanto parcial porque los lenguajes de la época no eran monólogos sobre triunfos inevitables, sino diálogos dentro de condiciones inciertas. Sin embargo, existieron argumentarios, no reducidos a personalidades eclesíásticas y publicaciones devotas, participantes de un diálogo que se entablaba entre católicos, como ha señalado Brian Connaughton, y, se puede agregar, entre devotos igualmente reclamantes de la misma ortodoxia.

En términos historiográficos, el movimiento reformista ha sido juzgado con evidente razón como un periodo crucial de la historia mexicana. Reafirmación de la independencia e hito conformador tanto de la república como de la identidad, ha sido evidentemente más debatida e investigada que el periodo Formativo (1821-1855) y el Segundo Imperio (1863-1867). Los artículos se cuentan por cientos y las aportaciones son desiguales.<sup>5</sup> De acuerdo con un análisis específico efectuado por Erika Pani,<sup>6</sup> la Reforma ha sido abordada en buena medida a partir de algunas variables como la doctrina liberal y su dimensión revolucionaria, la relación Iglesia-Estado y la “secularización” de la sociedad, la desamortización de los bienes eclesíásticos y las leyes sobre educación pública.<sup>7</sup>

Dichos temas han sido diseccionados a partir de distintos enfoques, propiciando una mejor problematización y una mayor matización de los tiempos consagrados por el relato victorioso. Los procesos secularizadores, a pesar de ser una óptica cuestionada, sugieren una renovación en el estudio de

<sup>3</sup> Santillán, “La moralidad y la obediencia”.

<sup>4</sup> Covo, *Las ideas de la Reforma*.

<sup>5</sup> Mijangos, *La Reforma*.

<sup>6</sup> Pani, “Los entresijos”.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 216.

las controversias religiosas de mediados del siglo XIX.<sup>8</sup> A su vez, el devenir de la iglesia ha sido reconstruido para exponer además de la pluralidad inherente a una corporación diversa en lo regional y en su integración, que sus posturas comprendían un espectro muy amplio de problemáticas no reducidas a la preservación de fueros y propiedades, intereses e inversiones, obvenciones y particularidades. Pero no sobra añadir que durante las décadas precedentes a dicha transformación historiográfica, de acuerdo con Clara E. Lida, “esto hubiera sido difícil de imaginar porque la Iglesia era tradicionalmente una materia que permanecía depositada exclusivamente en manos de historiadores confesionales”.<sup>9</sup> En tal sentido, la historia de la iglesia “halló en las tempranas obras de Jean Bazant, Michael Costeloe y Nancy Farris una importante fuente de inspiración que signó el rumbo de buena parte” de investigaciones posteriores.<sup>10</sup>

En tal sentido, la revisión de la Reforma ha sido significativa durante las décadas recientes. La labor de Pani y Connaughton, Brian Hamnett y Robert Knolwton, Patricia Galeana y Marta Eugenia García Ugarte, entre otros, ha recuperado no solo la voz de los vencidos sino ante todo la riqueza de los procesos. De la misma forma, un conocimiento más preciso del pensamiento conservador ha estado acompañado del estudio de las respuestas episcopales al movimiento reformista, mostrando un espectro que transita de la prudencia a la reciedumbre y de la mesura a la plasticidad por parte de la segunda generación de obispos nacionales.<sup>11</sup> Además de las indagaciones publicadas en libros, existen algunos textos sobre la defensa de la visión católica ante la legislación liberal entre 1855 y 1861.<sup>12</sup>

Dentro de tal horizonte, el texto estudia la vindicación civil y corporativa de una moral cristiana tan próxima a la terrenalidad civil, como cercana a una proclamada autenticidad religiosa. El propósito es ampliar el conocido espectro del momento reformista para incluir el aparente fantasma de la respuesta confesional. Con frecuencia matizada, y después estridente, constituye un punto de observación respecto a la estructuración de los procesos históricos. Sin embargo, dicha postura ha sido, en ocasiones, condenada al silencio y reducida a la uniformidad.

Así, la dimensión moral tanto de la época reformista como del argumentario católico resulta escasamente conocida, a pesar de la insistencia en folletos, periódicos y representaciones. Por tanto, el artículo tiene como objetivo recuperar las formulaciones confesionales, que incluyen las expresiones

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>9</sup> Lida, “La Iglesia católica”, p. 1393.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 1395.

<sup>11</sup> Olveda, *Los obispos*.

<sup>12</sup> Rodríguez Piña, “La defensa de la Iglesia”; Santillán, “Conservadurismo”.

de eclesiásticos pero también los planteamientos de civiles, en defensa de la moralidad cristiana entre 1855 y 1857. Se trata de obispos como Lázaro de la Garza y Francisco de P. Vereá, pero también de periodistas como Guillermo Prieto y Manuel Payno, de figuras anónimas como profesores de escuelas particulares, sacerdotes de la diócesis de Guadalajara, algunos diputados constituyentes y ciertas representaciones de pueblos y ciudades. Es decir: el texto articula las posturas de un espectro de voces no reducidas a la esfera eclesiástica aunque con evidente acento religioso. Cabe añadir que, en consecuencia, el artículo no reduce dichos planteamientos a la esfera de los conservadores, ni al perímetro de los eclesiásticos, más bien, propone que se trata de la versión coral de una visión católica sobre la moral cristiana dentro de la primera fase del movimiento reformista. De tal forma, el artículo se divide en tres partes. La primera estudia las formulaciones católicas entre el triunfo de Ayutla y el inicio del constituyente a partir de periódicos y folletos; la segunda analiza las expresiones éticas de algunos diputados, enriquecidas por planteos de obispos y representaciones; la última se centra en el argumentario de Clemente de Jesús Munguía en torno a la mudanza moral implícita, en su opinión, en el código político.

## **DE AYUTLA AL CONSTITUYENTE: 1855-1856**

El fin del santanismo había significado el derrumbe del Estado confesional. La incómoda mancuerna formada por la autoridad civil y la jerarquía eclesiástica había concluido. Si bien el episcopado, sobre todo después de la primera república federal, fue más un intenso espectador que un participante decisivo en los movimientos políticos, salvo excepciones puntuales como la de 1847, la religión constituía tanto un fundamento de la identidad del país como de la estructura del Estado. Las creencias, quizá más que los pastores, eran el interlocutor primordial en el diálogo político y la oratoria cívica. La fe era parte de la política porque estructuraba toda la sociedad. El actor religioso no estaba en las catedrales, sino al interior de las conciencias. La socialización católica era mucho más amplia que la ritualidad preestablecida. Pani ha advertido de lo entreverado que estaban los intereses y las personas tanto de la corporación como del gobierno. De ahí que aún cuando los reformistas se distanciaron de las autoridades religiosas, siguieron insistiendo en el relevante sitio de la creencia cristiana para la legitimación de la doctrina liberal.

La separación entre iglesia y Estado produjo una guerra civil (1858-1861) y abrió un abismo político. Sin embargo, una labor quizás aún más compleja, porque era a la vez íntima y cotidiana, era matizar, no destruir, al influjo de la fe en el pensamiento político y la educación pública. La jerarquía podía ser apartada del orden civil, pero el catolicismo difícilmente podía ser suprimido

de la conciencia personal. El episcopado se desvanecía como interlocutor político, pero la fe se revalidaba como presencia nacional. La preeminencia económica de la estructura eclesial difícilmente fue tan vasta como se había ponderado, sobre todo a partir de los estudios de Jean Bazant y David Brading.<sup>13</sup> Así mismo, el impacto político del obispado no fue concluyente durante la república centralista (1835-1846). En 1853, Santa Anna tuvo el apoyo del clero superior. Clemente de Jesús Munguía fue presidente del Consejo de Estado pero difícilmente los jerarcas fijaron la toma de decisiones; de tal manera, el poderío económico de la iglesia era limitado y el influjo político de la jerarquía era relativo. En contraste, el peso de la fe como vertebradora del pensamiento y articuladora de la sociedad era indiscutible.

Un punto decisivo no era el poder financiero ni la influencia política de curas y obispos, en declive relativo a lo largo del siglo XIX, sino la presencia de la fe en la intimidad de la política, así como al interior de grupos y familias. Su potencial de sociabilización de personas e ideas era tal vez más vigoroso que las exigencias doctrinales. La religiosidad no era patrimonio del episcopado, aunque evidentemente el sacerdote aún ejercía un influjo poderoso, sino un capital social en transformación. En tal contexto, la separación de jurisdicciones fue un acto jurídicamente terminante, pero el alejamiento de los valores religiosos respecto de las virtudes civiles sería inevitablemente paulatino.

Ciertamente era una coyuntura difícil para el episcopado, dado el involucramiento de algunos obispos con el gobierno anterior; pero con más de treinta años de experiencia en la tensión con el Estado nacional, para 1855 el panorama era singularmente desafiante, aunque quizá no particularmente borrascoso. La presidencia era ocupada por un moderado como Ignacio Comonfort, quien había sustituido al núcleo más radical, Juan Álvarez. Durante las décadas anteriores, la opinión pública había sostenido que la fe católica se adaptaba a todas las formas de gobierno, siempre que respetasen la moral divina;<sup>14</sup> sin embargo, desde el nacimiento de la Reforma era ya visible un órdago singular. Parte de la prensa no sólo criticaba a los pastores, sino que también discutía tanto la eficacia de la labor instruccional del sacerdocio como el origen mismo de la virtud. Desde la década de 1820, y con un poco más de fuerza en la de 1840, ya se habían escuchado voces favorables, aunque con matices, a una moral universal.<sup>15</sup> El proyecto de tolerancia del gobierno de José Joaquín de Herrera generó algunas alusiones a una virtud civil, aunque las respuestas confesionales resultaron contundentes. La preocupación por la moralidad, que casi había desaparecido del discurso, se reanudaba con sumo

<sup>13</sup> Bazant, *Los bienes*; Brading, *Una Iglesia asediada*.

<sup>14</sup> Santillán, "La moralidad católica".

<sup>15</sup> Santillán, "La moral civil en el congreso constituyente", "La moral civil en un horizonte de dispersión política".

vigor; de tal manera, la Reforma no inventa ni descubre, pero sí ahonda y extiende la problemática ética. El perfilamiento del partido liberal en 1855 no es el origen de la preocupación por una moral independiente, ya había toda una tradición de búsqueda de una virtud autónoma de la fe, rastreable prácticamente desde la consumación de la independencia en 1821. El reto era evidente, pero el desafío no era particularmente novedoso.

La reinscripción de la temática moral en el lenguaje público no consistió únicamente en el clamor liberal a favor de los valores, sino también en la doble defensa del catolicismo como indudable fuente de los axiomas sociales y del episcopado como máxima autoridad en asuntos éticos. No obstante, durante el periodo se presenta una novedad cuantitativa. Antes de 1855, las menciones a una virtud universal son advertibles pero intermitentes; en cambio, las respuestas son numerosas y terminantes. Sin embargo, para el triunfo de Ayutla la situación experimenta un cambio sustantivo: la fuerte enunciación de una moral civil coexiste con la profusa vindicación de la cosmovisión cristiana. La opinión católica respondía al cuestionamiento de la prensa reformista desde la prevalencia de la moral trascendente; su voz era parte de una disputa y su argumentario, la emanación de una creencia: la ciudadanía terrenal no era un fin en sí mismo, más bien era una fase transitoria en el sendero de la salvación espiritual.

Ante las inquietudes expresadas por periódicos y folletos, una remozada jerarquía recurrió nuevamente a sermones y pastorales, dichos medios de expresión conservaban para mediados del siglo XIX, de acuerdo con Anne Staples, su “autoridad moral” como “medios eficaces de moldear opiniones y transmitir conocimientos”.<sup>16</sup> Así, Lázaro de la Garza, reeditó en octubre de 1855 su *Pastoral sobre tolerancia religiosa*, publicado originalmente en 1848, cuando estaba al frente de la diócesis de Sonora y referida al proyecto de colonización impulsada por Mariano Otero durante el gobierno de Herrera. La gestión de Garza al frente de la arquidiócesis capitalina ha sido estudiada con fortuna<sup>17</sup> y sus resultados convergen con sus planteos dialogantes sobre cuestiones éticas. Además de exponer las vinculaciones entre pluralidad de cultos y moralidad católica, el arzobispo definía que la verdad y la virtud no eran “cosas propias del hombre: ambas sólo vienen de Dios”;<sup>18</sup> por tanto, resultaba imposible una separación entre valores sociales y creencias católicas.<sup>19</sup> Además, en un contexto de proclamación de derechos luego reconocidos por el código de 1857, el arzobispo determinaba que “el hombre, amados míos, no tiene

<sup>16</sup> Connaughton, *Entre la voz de Dios*, p. 61.

<sup>17</sup> Connaughton, “Una ruptura anunciada”, pp. 382-404; García Iturbe, “La gestión episcopal”.

<sup>18</sup> Garza, *Pastoral que sobre tolerancia religiosa*, p. 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 6.

derechos respecto de Dios, sino obligaciones”.<sup>20</sup> Resulta conveniente enfatizar que, a los ojos episcopales, no se trataba de abordajes abstractos de temáticas especulativas. La fe en su vertiente ética incluía la regulación de las acciones públicas y privadas del hombre con respecto a la salvación, que todo abarcaba y a todos incluía.<sup>21</sup> El catolicismo se instituía sobre la verdad, pero también apelaba a los valores y propiciaba las virtudes como ejes articuladores de las conductas. La respuesta era clara con un tono apacible, propia del momento moderado y aun distante de la polarización creciente.

A finales de 1855, el obispo Pelagio Antonio Labastida, recién nombrado titular de la diócesis de Puebla, ratificaba que el episcopado tenía un origen divino y era el custodio de la moral. Desde esta óptica, el alto clero gozaba de una legitimidad indiscutible para ejercer una autoridad incontestable sobre los valores comunitarios. Labastida, al igual que Garza, ofrecía una respuesta doctrinal, aunque con algunos matices. El flamante obispo de Puebla admitía que “es necesario que la moral pública se vigorice más y más con la práctica de los preceptos”. Labastida amparaba el dogma y discurría sobre el adelanto de la acción de los pastores, es conocido su empeño en favor de la instrucción de los curas y la mejora de las instituciones eclesiales. En ese momento, se está muy lejos de una defensa sin concesiones de la moralidad establecida. Se reafirman puntos canónicos y se aceptan fallos puntuales, acorde con la actitud conciliadora de Labastida en 1855 y contrastante con su conducta mucho más confrontativa desarrollada a partir de 1857.<sup>22</sup>

La prevalencia del episcopado en materia de virtud, con jurisdicción plena de acuerdo con Garza y Labastida, era reiterada por medios impresos como *La Cruz*, aunque con algunas modulaciones epistemológicas. La publicación, fundada por el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, juzgaba opuestos “el juicio privado de la razón, y el fallo decisivo de la autoridad”, censuraba que los liberales “hablan de religión, de moral, de virtudes, de vicios, etcétera, pero nunca someten sus escritos al juicio de la iglesia”. De esta forma, para dicha publicación resultaban evidentes las tendencias favorables a ir separando la temática ética de la potestad eclesiástica. Lejos del tono sosegado de sus colegas episcopales, el michoacano tenía un acento más imperativo. *La Cruz* alegaba que “los verdaderos católicos someten la razón a la fe, y apelan a la autoridad de la iglesia”.<sup>23</sup> La temática de la moralidad no sólo era una dilucidación sobre el grado de autonomía del Estado respecto de la iglesia, del hombre en relación al dogma y de la prevalencia de la teología sobre la legislación, sino que tenía implicaciones epistemológicas, tales como el

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>22</sup> Tecuanhuey, “La diócesis de Puebla”, pp. 173-200.

<sup>23</sup> “Exposición”, *La Cruz*, 1 de noviembre de 1855, p. 6.

alcance de la capacidad del hombre para la construcción de una moral independiente de la fe. Los ratiocinios éticos a partir de preocupaciones sociales no podían conducir a virtudes autónomas respecto del episcopado, titular de la soberanía moral a partir de la *salus animarum* (salud de las almas) tenida por el Derecho Canónico ley suprema de la iglesia y seguramente interiorizada por muchos obispos y católicos. El dogma era el depósito de la verdad divina, el obispo el guardián de la autoridad ética y el pastor el ejemplo de la virtud práctica. Para *La Cruz*, el sacerdote era “como una viva personificación de todas las verdades, de todas las virtudes”.<sup>24</sup>

El argumentario católico ofrecía, muy probablemente a partir del bagaje cultural acumulado por la institución eclesiástica, definiciones claras con conclusiones diversas. *La Cruz* alegaba que después del triunfo del plan de Ayutla se habían publicado ataques a la iglesia, elogios del protestantismo y apelaciones a la moralidad. Además de combatir algunos tópicos como la riqueza eclesiástica o la relajación conductual en conventos y monasterios, la publicación sustentaba un punto de partida: el catolicismo era la única base del país y el más estrecho vínculo social, el primer apoyo del gobierno y la principal fuente de la civilización, el fundamento de la democracia y el origen de la virtud.

Los argumentarios sobre los valores enunciaban al mismo tiempo que las controversias sobre bienes y obvenções, fueros y facultades, crecían de manera notable. Quizá la temática moral fuera un tanto menos estridente pero resultaba claramente perceptible. José Joaquín Pesado elaboraba la siguiente definición, con el fin de establecer algunos parámetros: “La virtud consiste en el esfuerzo que hace la voluntad para sobreponerse a sus pasiones, y cumplir con sus deberes; vicio es la falta de cumplimiento de estas mismas obligaciones”.<sup>25</sup> Más que una conciencia sobre la beatitud, era un acatamiento del deber. La obediencia conducía a la bondad, la virtud era un mandato. A su vez, para Munguía la iglesia tenía la misión de prevenir los “ataques de las pasiones” y la “esclavitud de los vicios”.<sup>26</sup> El hombre, quien era un ser pecaminoso, acechado por la tentación y guiado por la concupiscencia, debía hacer un doloroso esfuerzo para vencer las estratagemas del mundo y alcanzar la salvación. La definición de virtud resulta, por tanto, congruente con el concepto de moralidad manejado en dicha publicación: era el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo. La virtud era la expresión concreta de la moral, que consistía ante todo en deberes inapelables a partir de verdades definitivas.

<sup>24</sup> “Exposición”, *La Cruz*, 1 de noviembre de 1855, p. 6.

<sup>25</sup> “Controversia”, *La Cruz*, 14 de agosto de 1856, p. 13

<sup>26</sup> Munguía, *Instrucciones pastorales*, p. 129.

*La Cruz* fue muy enfática en la vindicación de la moral cristiana, aunque no la única. Ante los connatos de secularización, algunos periódicos calificaban a la reforma de desorganizadora e “inmoral”.<sup>27</sup> Aparte de describir un panorama de desintegración, un periódico de la ciudad de México dejaba entrever una característica de la visión religiosa: el acento negativo sobre el ser humano. Ante las expectativas de perfección humana y progreso histórico del pensamiento liberal, *El Botafuegos* exponía que el “populacho” sacrificaba a la virtud en favor de la envidia.<sup>28</sup> En la misma tónica, un folleto publicado con pseudónimo pero escrito por Manuel Payno, lamentaba que el pueblo no conociera sus derechos y careciera de “moral pública”.<sup>29</sup> Payno meditaba que la corrección del vicio debía partir de la observación de la fe. Es decir: la virtud evangélica era secularmente útil para el gobierno civil y la sociedad entera.<sup>30</sup>

Para el segundo semestre de 1855, otros papeles defendieron el positivo papel de la fe católica. El diario *La Espada de don Simplicio*, con la participación de Guillermo Prieto y cuyo redactor en jefe era Niceto de Zamacois, desautorizaba los ataques a la iglesia por personas carentes de moral.<sup>31</sup> El periódico interpretaba que el pueblo sabía que sin fe no habría libertad ni justicia, y se contaba entre quienes creían que sin religión no había moral.<sup>32</sup> En consecuencia, el ateo era un hombre sin virtud y la doctrina confesional resultaba forzosa para que el hombre esperara un castigo eterno por su proterva conducta. Dentro de dicho horizonte era muy difícil plantear ya no una separación sino algún distanciamiento entre fe y moral. La visión religiosa organizaba el trayecto profano del hombre por el mundo terrenal y dirigía al alma del creyente hacia el reino celestial. A partir de una perspectiva sistémica de la vida y una concepción orgánica de la comunidad, era comprensible que políticos como Juan Bautista Morales ponderaran que la misión de la iglesia católica era “conducir a los hombres por el camino de la virtud, a la vida verdadera”.<sup>33</sup> La integralidad de tal cosmovisión abarcaba no solamente la tutela del clero sobre la persona, sino también la colaboración del Estado con la iglesia.<sup>34</sup> No se trataba de una relación entre iguales; ni siquiera de una colaboración voluntaria. Un Estado naciente poco podría compararse con “la

<sup>27</sup> “Editorial”. *El Botafuegos*, 12 de diciembre de 1855, p.1.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> Y.O., *La reforma social de México*, p. 21.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>31</sup> “Exigencias”, *La Espada de don Simplicio*, 6 de diciembre de 1855, pp. 1-2.

<sup>32</sup> “El fuero eclesiástico”, *La Espada de don Simplicio*, 15 de diciembre de 1855, pp.1-2.

<sup>33</sup> “Tres proposiciones del Sr. D. Juan Bautista Morales”, *El Ómnibus*, 5 marzo de 1856, p. 1.

<sup>34</sup> “Breves observaciones sobre la tolerancia religiosa”, *El Ómnibus*, 10 de julio de 1856, pp. 1-2.

religión, esa luz pura que brotó de la postrera mirada del hijo de Dios”, como se decía en Guadalajara.<sup>35</sup>

La opinión adversa al movimiento reformista elaboraba una vindicación de la moralidad católica y su origen celestial. Pero dicho sentir no era exclusivamente de traza corporativa. Liberales como Payno y Prieto también participaban de tales posturas, desconfiaban de una supuesta moralidad civil y reiteraban la superioridad de la fe católica. En la radicalidad de lo absoluto no había justo medio ni posturas intermedias. Con un dejo reposado, como Labastida y Garza, o un tono más inflexible, como Munguía, tanto obispos como civiles vindicaban la moral católica. Dicha labor, en un contexto notoriamente adverso pero no unánimemente radical, aumentaría no sólo en alcance sino también en hondura a raíz de la proposición favorable a la tolerancia religiosa en el constituyente nacional.

## **EL CONGRESO CONSTITUYENTE: ARGUMENTOS Y REPERCUSIONES 1856-1857**

En medio de múltiples expectativas y rodeados de evidentes crispaciones, iniciaban en 1856 los debates entre los constituyentes. La victoria liberal en las elecciones había sido indiscutible, pero la tendencia dominante en la legislatura no era tan evidente. El apoyo conservador al grupo santanista (1853-1855) lo había excluido del congreso. Sin embargo, durante las disputas parlamentarias emergieron defensores no tanto de la iglesia católica como de los valores cristianos. Es decir, el argumento favorable a una visión trascendental no provenía exclusivamente de segmentos reaccionarios, ni de conservadores redivivos, sino del propio grupo triunfante en Ayutla. José María Lafragua, ministro de Gobernación en la administración reformista, señalaba que los diputados mexicanos eran legisladores, al mismo tiempo, de un “pueblo cristiano” y de un “pueblo libre”, debiendo conciliar ambos intereses.<sup>36</sup> En este caso, creencia y ciudadanía se colocaban en un mismo plano de relevancia: eran factores igualmente valiosos dentro de los mecanismos de negociación política.

La invocación al ser supremo en el prolegómeno constitucional fue un primer escaqueo en torno a la intervención divina en la sociedad y la legitimidad política de la legislación. El proyecto aludía tácitamente a Dios pero se legitimaba explícitamente a partir de la soberanía del pueblo. Ignacio Ramírez desautorizó la mención confesional: el código político era una legislación

<sup>35</sup> Hermoso, *Discurso*, p. 7.

<sup>36</sup> Zarco, *Crónica*, p. 386.

democrática y no un *corpus* religioso.<sup>37</sup> En sentido contrario, el reformista de preocupación social José María Castillo Velasco explicó que antes de la autoridad del pueblo, estaba la autoridad de Dios, siendo muy aplaudido por el constituyente liberal.<sup>38</sup> Finalmente, la alusión a la trascendencia fue aprobada. La constitución reconocía un ser supremo, pero erigía al pueblo en legislador último: de tal forma, fracturaba el vínculo directo entre potestad divina y jurisdicción terrena en materia de referentes éticos. La moral civil sólo emanaría de la norma jurídica elaborada por el representante popular, sin parámetros simbólicos ni injerencias determinantes de las confesiones religiosas. El código político apelaba a Dios, a pesar de que lo confinaba a un lugar seguro y lejano como un ser reverenciable, pero remoto, sin impacto sustancial en aspectos legislativos y, presumiblemente, éticos.

La tolerancia religiosa desató las reflexiones más eminentes sobre la moralidad civil. Marcelino Castañeda, quien había propuesto adoptar la carta de 1824 en lugar de elaborar una nueva, sostenía que en México la religión católica se asociaba al patriotismo y la esperanza.<sup>39</sup> Era, además, el fundamento que hacía posible la obediencia de los gobernados y la justicia en los gobernantes. La fe establecida era la fuente fecunda de la virtud y el ingrediente primario de la vida tanto pública, como privada. Todo lo material e inmaterial tenía su origen y culminación en la cruz.

En idéntico tenor, el diputado José María Díaz González, un caso relevante de síntesis ideológica y sobrevivencia política,<sup>40</sup> decía que para el pueblo la tolerancia era un germen de inmoralidad.<sup>41</sup> A partir de una visión pesimista sobre el ser humano, porfiaba en la necesidad de la oración, el deber de la limosna y la abstinencia del pecado para combatir el mal nunca visible pero siempre acechante. Frente a las tentaciones cotidianas de la carne y el espíritu, puntualizaba que sólo la ley y la moral podían contener la naturaleza humana.<sup>42</sup> Se trata, puesto que Díaz González era partidario de la exclusividad católica, de una moralidad cristiana vertebradora de la legislación terrena en el marco de un Estado confesional. Con referencias más abundantes pero argumentos coincidentes, los refractarios a la tolerancia insistieron en las posiciones de Castañeda y Díaz González. La moral católica era la moral cívica.

La articulación entre fe religiosa y legislación civil resultaba patente durante los debates parlamentarios. La tolerancia era inadmisibles, no sólo porque conducía al ateísmo, sino también porque hacía inviable la ley, cuya base

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>40</sup> Santillán, "El segundo imperio".

<sup>41</sup> Zarco, *Crónica*, p. 599.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 600-601.

inalterable era la religión.<sup>43</sup> La autonomía de la norma legal era improcedente porque “los gobiernos tienen que profesar y proteger alguna religión, porque tienen que cumplir derechos y obligaciones, que están estrechamente ligados con la religión”.<sup>44</sup> No era concebible un acatamiento civil de la norma jurídica independiente de la visión religiosa. La obediencia sólo era factible dentro de un marco mental de culpas eternas y premios celestiales; la tolerancia tendría efectos disolventes en las sociedades porque el catolicismo era la única fuente de los valores, siendo el principal, justamente, el acatamiento. Para expresarlo en términos del obispo Vereá, la moral católica era indispensable para normar la convivencia civil.<sup>45</sup> Sólo los principios religiosos volvían posible la concordia profana.

La vinculación entre pluralidad de cultos y moralidad civil, fundamento de la gobernanza mediante el cumplimiento de la ley, fue examinada por los “preceptores municipales y particulares” de Guadalajara. *La Representación de los Profesores de Instrucción Primaria* de dicha ciudad reconvenía la tolerancia y reiteraba que “la religión es la base de la moral, esta lo es de la legislación, (y) la legislación de la prosperidad social”.<sup>46</sup> Conscientes de la discusión de fondo, los educadores reprochaban que se quisiera separar virtud y religión. Además, exponían didácticamente los efectos de la tolerancia: “La diversidad en los principios religiosos establecería necesariamente una diversidad en los principios de moral, y así sucedería que esta diversidad transformando los principios de legislación impediría el desarrollo de la prosperidad social”.<sup>47</sup> La pluralidad de confesiones equivaldría a la diversidad de valores.

La intolerancia era una prohibición pero también, una protección. Si la ley civil se apoyaba en una cosmovisión trascendente, resultaba concomitante que “esta nación tiene por fuerza que profesar una religión exclusiva”.<sup>48</sup> Por tanto, México no necesitaba tolerancia e inmigración, sino sencillamente moralidad católica.<sup>49</sup> Fueron los preceptores laicos de la capital de Jalisco, y no los constituyentes católicos en la ciudad de México, quienes enunciaron con mayor nitidez los efectos negativos de la diversidad religiosa en la prevalencia de la moral católica. La interpretación de los docentes coincidía con la glosa de los presbíteros de la misma urbe del occidente mexicano. Por medio de una *Representación*, los sacerdotes alegaban: “La multiplicidad de valores y creencias” provocaría “el desenfreno de las pasiones, supuesto que el artículo (15 del proyecto constitucional) autoriza a cada ciudadano para tener la moral

<sup>43</sup> “¡Adelante! ¡Adelante...!” *El Ómnibus*, 29 de julio de 1856, pp. 1-2.

<sup>44</sup> “Editorial”, *El Ómnibus*, 18 de agosto de 1856, p. 1.

<sup>45</sup> Vereá, *Exposición*, p. 7.

<sup>46</sup> *Representación de los profesores*, pp. 1-2.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 5.

que le agrade”. La tolerancia implicaba la libertad de religión y de moral.<sup>50</sup> El sacerdocio tapatío detectaba con agudeza que la tolerancia rompía la conexión entre ley civil y creencia católica; por tal razón, los diputados dejaban de ser intérpretes y ejecutores de la justicia divina.<sup>51</sup> La legislación civil no sólo se separaba de la virtud católica, sino que se volvía parte y fundamento de la moral civil.

Desde Guadalajara, los eclesiásticos de dicha diócesis explicaban casi escolarmente la mutua exclusión entre moralidad y tolerancia:

La moral y la creencia correrán siempre de una misma suerte porque los preceptos morales, si se ha de hablar con propiedad, no sólo están íntimamente ligados con las creencias, sino que se identifican con ellas, son las mismas creencias en la parte que tiene de aplicación a las costumbres.<sup>52</sup>

La virtud era dogma en acción. Para que la realidad fuera cristiana, se requería que la moralidad fuese verdadera. La ley civil y el Estado secular eran autónomos, pero con salvedades: la verdad divina estaba por encima de la ley humana.<sup>53</sup> La jurisdicción civil era autónoma en sus determinaciones políticas, pero estaba sujeta tanto a la visión católica como a la mediación eclesiástica. Si el protestantismo devastaba la intermediación del clérigo entre Dios y la humanidad, a su vez una moral civil disputaba la intervención del religioso entre el Estado y la ciudadanía. *El Ómnibus* describía que el sacerdocio: “Interpone entre el pueblo y el que gobierna una autoridad paternal, que evita la tiranía en el gobierno y hace amable al pueblo la obediencia como una obligación suave y una carga ligera”.<sup>54</sup> El poder de la intermediación equivalía a una forma de vinculación.

Algunas representaciones insistieron en el carácter orgánico de la sociedad profana, cuyo apoyo era la moral trascendente. Para la *Representación* del pueblo de Mascota, Jalisco, el catolicismo era “el ser moral de la Nación”.<sup>55</sup> La fe era la esencia de un país que aspiraba, como comunidad, al perdón divino y la gracia eterna. La libertad de culto era inviable porque sólo en la iglesia era posible la redención y todo “está subordinado a un destino sobrenatural y eterno”: el “gran fin” de la salvación y la eternidad.<sup>56</sup> La tolerancia fisuraba el organicismo de una sociedad con una misma dirección temporal y una idéntica moralidad redentora. Un pueblo salvo implicaba un ciudadano pío.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>54</sup> “Editorial”, *El Ómnibus*, 9 de septiembre de 1856, p. 1.

<sup>55</sup> *Representación del vecindario*, p. 14.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 9.

Si bien en la opinión pública hubo reacciones muy fuertes, algunas autoridades religiosas manifestaron posiciones más sosegadas. El obispo de Linares, Nuevo León, Francisco de P. Vereá, reconocía que el proyecto de Constitución se ajustaba al credo de la iglesia y dilucidaba que el constituyente no “desechaba” al catolicismo,<sup>57</sup> aunque sí temía que afectara su “unidad”. Dicha actitud es parte de un enfoque más amplio sobre las vinculaciones entre fe y gobierno, dilucidadas en diversos escritos del periodo por parte del prelado, como ha mostrado Manuel Ceballos en su estudio sobre el jerarca.<sup>58</sup> Desde el norte geográfico y la prudencia política, el metropolitano exhortaba a los legisladores a dar ejemplo de obediencia a las “verdades sagradas”, insistiendo en que el catolicismo se adaptaba a todas las convenciones políticas. Una palabra aún conciliatoria contrastaba con el aceleramiento de la Reforma. Una línea roja para el episcopado nacional no era una determinada forma de gobierno, y menos aún la manera de organizar una república. El Cabildo Metropolitano de México reiteraba que el catolicismo era compatible con cualquier forma de gobierno.<sup>59</sup> El límite de la plasticidad eclesiástica era el respeto al papel del obispado como único interprete de la moralidad.

A su vez, la protección de las virtudes implicaba la salvaguarda de los pastores. Así, “el legislador terreno cuida siempre al cuerpo moral que dirige la conciencia de los pueblos”.<sup>60</sup> La potestad civil debía acoger la institución religiosa, integrándose una poderosa mancuerna. El Cabildo se preguntaba, no sin retórica: “¿Y cuál es el medio de efectuar esta alianza feliz?” y respondía: “El medio no es otro que procurar el aumento de la moralidad pública, y la observancia de la Religión verdadera”.<sup>61</sup> La administración de los valores permitiría modular el ejercicio de las conductas, rechazar el sentido de algunas leyes y, en términos generales, participar en la construcción del Estado Civil a partir de la hegemonía moral. La virtud resultaba un instrumento clave para la participación pastoral en asuntos de muy distinto cuño ya que, si todo era relativo a Dios, todo tenía una implicación moral. Por esta causa, los obispos no dejaban de aducir que la virtud, que “necesita de la verdad para ser buena”, era parte sustancial de la doctrina y derivaba directamente de Jesucristo.<sup>62</sup> Otra salvedad era que la moral católica no sólo era divina, además era insustituible. Según los párrocos tapatíos era falso que los principios generales de moral pudieran servir a la nación.<sup>63</sup> La salvación del hombre dependía de la fe

<sup>57</sup> Vereá, *Exposición*, p. 8.

<sup>58</sup> Ceballos, “La diócesis de Linares”, pp. 307-334.

<sup>59</sup> *Exposición que el cabildo*, p. 7.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>62</sup> Vereá, *Exposición*, p. 6.

<sup>63</sup> *Representación de los eclesiásticos*, p. 11.

indiscutible y el futuro del país se asentaba en la visión religiosa. Una moral genérica presumiblemente universal no sólo era ficticia, sino inservible.

En tal contexto, el dignatario de Linares puntualizaba: “En estos días se habla mucho en los estados sobre la moral pública, y se ha pretendido justificar con ella las disposiciones del Supremo gobierno contrarias a la iglesia”.<sup>64</sup> En este tipo de expresiones aparece otra acepción de la moralidad, no como un conjunto de preceptos y obligaciones, sino como la expresión abstracta de los intereses últimos del pueblo mexicano. Era la suma de lo que a México convenía, aunque notoriamente lo ignorase. Sin embargo, la moral también se trasluce como una suma incuestionablemente válida de referentes positivos no vinculados a un credo espiritual; de ahí la permanente disputa por un concepto que, ya sea en la óptica cristiana o la mirada liberal, era un referente legitimador de disímiles aspiraciones. La moralidad, entendida como obediencia y devoción, era el último instrumento en manos de la jerarquía para modelar una sociedad católica. Los valores religiosos, regidos por el episcopado y aceptados por el gobierno, harían posible la gobernabilidad por una doble simetría. Por un lado, las virtudes trascendentes forjarían a un ciudadano observante de la ley; por el otro, certificarían un Estado obediente a Dios. Por encima del hombre habría una autoridad justa, y el gobierno tendría en torno de sí un mexicano obediente. La moral era la clave de esta provechosa convivencia profana, y al mismo tiempo la llave de la salvación espiritual. En suma, la moral católica era universal en su validez, vertical en su ordenamiento, horizontal en su obediencia y transversal en su aplicación.

Debido a su origen divino y validez absoluta, la moral dictada por Cristo, asentada en el Evangelio, predicada por los apóstoles y resguardada por los obispos, no podía admitir, teológicamente, variaciones sustantivas porque el catolicismo era inmutable en sus dogmas.<sup>65</sup> El catolicismo, “árbol nacido entre las ásperas peñas del Calvario y regado con la sangre del hombre-Dios”, acompañaba a los creyentes en su paso por la tierra pero era, ante todo, un “reino de las almas”. En cuestiones morales no había caminos intermedios, negociaciones posibles, soluciones consensuadas o alternativas conciliadoras. La temporalidad de lo profano no admitía comparación con la eternidad de lo divino. La moderación podía ser una virtud, pero la sujeción a la verdad era un deber.

Desde la invocación de Dios hasta el juramento de la Constitución, la moralidad aparecía como una presencia un tanto oculta a veces, explícita en otras, dentro de las formulaciones nacionales sobre la autoridad divina en la comunidad terrenal, las consecuencias de la tolerancia religiosa, y el lugar del juramento civil como origen de la autoridad y legitimador de la obediencia.

<sup>64</sup> Verea, *Exposición*, p. 6.

<sup>65</sup> *Tendencias de la demagogia mexicana*, p. 3.

Exposiciones, principalmente de docentes y eclesiásticos, habían insistido en la articulación entre catolicismo y moralidad; además, habían explicitado que la tolerancia de cultos implicaba la pluralidad de valores. Unos meses después, el obispo Munguía procesaba una interpretación sistémica sobre la Constitución Política, focalizada en la moralidad independiente. Los clamores de la opinión católica se volvían, bajo la óptica del michoacano, en exégesis política.

## CONSTITUCIÓN Y MORALIDAD SEGÚN CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA

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

El obispo advertía, para empezar, que el artículo primero fundaba las instituciones sociales únicamente sobre los derechos del hombre “dando a la sociedad una base diversa a la moral”.<sup>66</sup> Las libertades terrenas eran muy detalladas, mientras que los derechos divinos eran olvidados. El código político esquivaba no solamente la relevancia del catolicismo sino también el influjo del ser superior en la comunidad terrena; se refería al nombre de Dios pero subrayaba que la autoridad legislativa procedía del pueblo. Desde el inicio, el eclesiástico extrañaba una referencia sustancial al ser eterno y creía insuficiente la simple mención de una tenue divinidad. Asimismo, reprochaba al congreso que no hubiese reconocido la fe católica como religión oficial. A partir de estas consideraciones generales, fundamentaba su análisis del proyecto constitucional. Munguía examinaba con cuidado el artículo tercero,

<sup>66</sup> Munguía, *Defensa eclesiástica*, tomo I, p. 180.

que a la letra decía: “La educación es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio y con qué requisitos se debe expedir”. Ponderaba que la libertad de educación era absoluta, sin reservas de ningún tipo y que no mencionaba la moral, y menos aún la moral católica, como una restricción para su ejercicio. También se detenía en el artículo séptimo que afirmaba:

Es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquiera materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni exigir fianza a los autores o impresores, ni coartar la libertad de imprenta, que no tiene más límites que el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública. Los delitos de imprenta serán juzgados por un jurado que califique el hecho, y por otro que aplique la ley y designe la pena.<sup>67</sup>

Munguía identificaba sonoras ausencias en los dos casos. En cuanto a la libertad de educación, no había ninguna referencia que constituyese una salvaguarda de la moralidad y el catolicismo. La libertad de prensa sí mencionaba la limitación de la moral, pero el michoacano insistía en que la alusión era muy imprecisa, sin definir que se trataba del marco de valores proveniente de la religión católica.<sup>68</sup> Entre la ausencia de limitaciones a la instrucción y la imprecisión en la referencia a la moralidad, Munguía divisaba un peligro mayúsculo.

La interpretación sistémica continuaba. La libertad de asociación, consagrada en el artículo noveno, declaraba:

A nadie se le puede coartar el derecho de asociarse o de reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito; pero solamente los ciudadanos de la república pueden hacerlo para tomar parte en los asuntos políticos del país. Ninguna reunión armada tiene derecho de deliberar.

Para Munguía, de nueva cuenta, se trataba de una libertad que no reconocía un límite ético. Replicaba que un grupo de personas podría reunirse para llevar a cabo estudios bíblicos o ceremonias de cultos al amparo del artículo. Cualquier asociación podría publicar textos o divulgar enseñanzas bajo la protección de las leyes sin restricciones morales. Además, Munguía reflexionaba sobre el artículo noveno, que instituía de facto la tolerancia de cultos.

La culminación de la ausencia católica tanto en la legitimación de la autoridad, como en la restricción al ejercicio de las garantías individuales, se encontraba en el artículo décimo quinto del proyecto constitucional. De acuerdo con Munguía, la omisión de cualquier referencia al catolicismo y su

<sup>67</sup> Villegas y Porrúa (coords.), *Entre el paradigma político y la realidad*, pp. 529-530.

<sup>68</sup> Munguía, *Defensa eclesiástica*, tomo 1, pp. 180-191, 210.

oficialidad constituía un “vacío insidioso”.<sup>69</sup> La Constitución no reconocería la tolerancia de cultos, pero por el doble sendero de la omisión y la imprecisión de los artículos referentes a la libertad de enseñanza, prensa y asociación, la Carta Magna haría posible la diversidad religiosa y una moral independiente.<sup>70</sup> El ejercicio de tres libertades civiles asentaría la práctica de valores seculares.

Sustentado en tal diagnóstico, Munguía apuntaba que el documento constitucional declaraba el dogma, la disciplina eclesiástica y la “moral católica” como “enteramente libres”.<sup>71</sup> La propuesta era inaceptable porque, precisamente, se trataba de los grandes objetos de la misión eclesial (la salud de las almas) sobre los cuales la iglesia tenía total jurisdicción.<sup>72</sup> El jerarca concluía que

la religión, la moral y la Iglesia tienen intereses grandes en la sociedad, que estos intereses son los más preciados y más caros para la nación mexicana, cuyo catolicismo es altamente notorio, y que la defensa, custodia y representación legítima de estos intereses está en el clero.<sup>73</sup>

Ante el legislador civil, posiblemente democrático pero inevitablemente transitorio, se erigía la permanente tutela del obispo, con una jurisdicción terrena indiscutible proveniente de una ordenación apostólica inquestionable. De esta forma, la Constitución no sólo implicaba un cambio político, sino que además acometía una mudanza ética.<sup>74</sup>

Como alternativa, el michoacano demandaba que la legislación debía desarrollar “legítima y convenientemente” la moral religiosa. Es factible discurrir que ambos términos se refirieran no sólo a que la ley civil estuviera en armonía con los dogmas, bulas, tradiciones y concilios, sino ante todo a que la legislación reconociera la misión salvífica de la iglesia. De ahí que el prelado testificara que el catolicismo era el “poder supremo que todo lo salva”.<sup>75</sup> Si la redención sólo se obtenía en comunión con la iglesia, resultaban más que comprensibles afirmaciones totalizadoras como la siguiente: “El hombre debe a Dios un culto verdadero, pleno y universal, como individuo, como familia, como sociedad, como súbdito, como gobierno; un culto interior, exterior, doméstico y público”.<sup>76</sup> Por tanto, la libertad de conciencia resultaba intelectualmente imposible y dogmáticamente abominable. No había términos

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>72</sup> Munguía, *Instrucciones*, p. 49.

<sup>73</sup> Munguía, *Defensa*, tomo I, p. 207.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>76</sup> Munguía, *Instrucciones*, p. 43.

medios en la debida adoración de la única deidad.<sup>77</sup> Una visión integral del hombre como creyente y ciudadano, como cuerpo transitorio y alma eterna, hacía posible la vida celestial e imponía una serie de obligaciones a todos los niveles y en todos los momentos: “los fieles están sometidos a la Iglesia, no solamente en el sistema de lo que pasa en su interior y sólo ellos saben, sino también todas sus acciones externas” relativas a la religión y a la moral.<sup>78</sup> De hecho, Munguía reflexionaba que las autoridades eran “ministros de Dios para el bien”.<sup>79</sup> Por este camino, la moral era un monopolio en manos de una iglesia libre con un Estado confesional.

Dada la amplitud de la cosmovisión religiosa, era consecuente reafirmar que el episcopado debía tener una autoridad “conservadora y restauradora” en aspectos morales.<sup>80</sup> En contraste, sin el control de la moral “particular y común” por parte de los eclesiásticos, la corporación sería impotente para cumplir su misión primordial: la redención del pecado y la obtención de la gracia. Munguía reclamaba un “poder pleno” sobre los valores sociales, provenientes de las palabras de Jesucristo. Precisaba que la fe tenía un objeto práctico, la virtud, y un fin último, la felicidad, entendida como salvación.<sup>81</sup> Si se reconocía la labor trascendente del episcopado, era lógico que se aceptara su magisterio: “sin el poder necesario sobre la moral particular y común de la sociedad que constituye, su misión vendría a ser imposible”.<sup>82</sup> Así, “la santa Iglesia tiene una autoridad dogmática para conservar y propagar la doctrina, una autoridad moral para regir las costumbres, y una autoridad también para establecer y hacer observar la disciplina”.<sup>83</sup> Los referentes católicos debían gobernar no sólo toda la vida, sino todos los aspectos de la conciencia.

Las pasiones eran abominables escollos en el sendero de la salvación. El pastor debía apartar al hombre de dos grandes peligros: las exaltaciones carnales y los vicios profanos. “En virtud de su autoridad moral, la Iglesia tiene la gran misión de hacer que reine la virtud entre los fieles, de hacerlos fuertes

<sup>77</sup> En este sentido, el michoacano reprobaba al deísta, quien tenía un Dios perfecto como idea, pero inactivo, extraño al movimiento de la sociedad y, lo más grave, al cual no rendía tributo. Munguía, *Defensa*, tomo 1, p. 222.

<sup>78</sup> Munguía, *Instrucciones*, p. 84.

<sup>79</sup> Adame Goddard, “La doctrina de Clemente de Jesús Munguía”, p. 9.

<sup>80</sup> Munguía, *Instrucciones*, p. 120.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 75. Cabe añadir que así como para Munguía el episcopado tenía plena jurisdicción sobre la moralidad, la iglesia era también “la única madre de los pobres”. Rechazaba las pretensiones civiles sobre los valores con tanta contundencia como la “hipocresía y palabrería” de “filántropos y progresistas” (Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberrí*, p. 47). La iglesia era vivida como la madre absoluta que rige con la autoridad del padre invisible a la comunidad religiosa. Simbólicamente, la madre hacía posible el reencuentro del hijo caído con el ser redentor.

<sup>83</sup> Adame Goddard, “La doctrina de Clemente de Jesús Munguía”, p. 9.

contra los ataques de las pasiones y apartarlos de la esclavitud de los vicios”.<sup>84</sup> Es decir, únicamente los valores controlaban “el torbellino de las pasiones” y reedificaban la virtud “sobre las ruinas amontonadas de la culpa”.<sup>85</sup> Ahora bien, para Munguía la moral, entendida como un conjunto de mandatos, requería de “los sacramentos dignamente recibidos y fielmente aprovechados”<sup>86</sup> para su conservación. No bastaba con creer en la doctrina: era necesario practicar la fe.

La virtud impactaba en la conceptualización de la temporalidad. Para Munguía, el Dios verdadero había marcado un antes y un después en la historia humana. Jesucristo no sólo había hecho posible la salvación, sino que había introducido un orden inapelable en el evanescente devenir del tiempo pagano. Sin el Cristo “la historia sería un caos” y aún más: debido a que el gentil no había conocido al hombre-Dios, la moral antigua era solamente “un cúmulo de miserias”.<sup>87</sup> Si Dios era eterno y la moral divina, la iglesia era un cuerpo totalizador y universal: era la “sociedad de todos los cristianos unidos entre sí, por los vínculos de la fe, de la esperanza y de la caridad, *sujetos a las reglas de la moral evangélica*.”<sup>88</sup>

Si la virtud confesional regía la conducta del hombre y el quehacer del gobierno, resultaba evidente que la obediencia a la ley secular por parte del ciudadano era un compromiso religioso. La cuestión del juramento como acto religioso o acción puramente civil ha sido bastante estudiada. Como se sabe, Munguía reivindicó su dimensión trascendente. Pero cabe agregar que, el aspecto moral del juramento también estuvo presente en medios editoriales. Un folleto afirmaba:

Lo lícito y lo ilícito es del dominio exclusivo de la moral: el carácter esencial del juramento pertenece por entero a la religión; mas la religión y la moral son de Dios y no del hombre, pertenecen al orden espiritual y no al temporal, tocan a la Iglesia y no al Estado.<sup>89</sup>

El juicio sobre una ley civil era una determinación ética, la moralidad era una jurisdicción episcopal. El dictamen de la jerarquía era obligatorio y resultaba indiscutible a partir de su monopolio hermenéutico.

Así, “lo que nunca aceptó la jerarquía fue que el Estado, en su celo por restaurar la Iglesia en sus virtudes primitivas, asumiera competencias que en su concepto pertenecían exclusivamente al Papa y al episcopado”.<sup>90</sup> Esas

<sup>84</sup> Munguía, *Instrucciones*, p. 81.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>88</sup> Adame Goddard, “La doctrina de Clemente de Jesús Munguía”, p. 5 (subrayado del autor).

<sup>89</sup> *Contestación al señor Alvires*, p. 11.

<sup>90</sup> Mijangos y González, “Clemente de Jesús Munguía”, p. 191.

potestades eran, al menos en parte, de índole moral. En el fondo, la disputa era por el derecho a definir los contornos de la nación católica.<sup>91</sup> Los linderos del Estado abarcaban jurisdicciones éticas sobre la sociedad. Ya no se trataba de un Estado confesional, puesto que la Constitución había omitido declarar la exclusividad católica, pero sí de una república gubernativamente laica, aunque socialmente devota. De acuerdo con Pani, la votación del artículo 15 no generó tanta inquietud como el escándalo del juramento, pues este implicaba que “la potestad civil se erigía en suprema”.<sup>92</sup> En tal disputa, un elemento a debate era no sólo la separación de jurisdicciones sino la formación de una moral independiente.

Una clave para legitimar el distanciamiento entre valores y creencias era, al menos, doble. Por un lado, retirar el reconocimiento de la misión salvífica de la iglesia aplicable a todo el país, a través de la negación de su carácter oficial; y, por el otro, establecer la tolerancia de cultos, generadora de diversidad religiosa, la cual volvería imposible que una moral específica rigiera sobre una comunidad heterogénea. La redención espiritual se volvía un anhelo privado y el orden social un asunto civil. La moral universal sería el nuevo punto de unión por encima de convicciones íntimas; por tales caminos, la autoridad pública quebraba el monopolio cristiano sobre los valores cívicos, y el Estado alcanzaba una mayor autonomía, sin dependencia respecto al catolicismo y a cualquier congregación. Ahora, el ciudadano tenía la obligación de cumplir ya no con una particular escala de valores, sino con las leyes civiles. Cabe precisar que la moralidad independiente no era revolucionaria y en nada resultaba antirreligiosa: seguía predicando la obediencia y la obligación, el acatamiento y la mesura. En consecuencia, no es factible hacer una oposición capital entre moral religiosa y moral civil. En cambio, sí hay una yuxtaposición muy amplia en cuanto a valores y virtudes. Más que una oposición radical entre dos opciones contrapuestas e inconciliables, hay una disputa por el mismo espacio de valores en lo referente a la autoridad que los consagra y la jurisdicción que los castiga.

De acuerdo con Connaughton, Munguía intentaba mantener a México moralmente católico en medio de la reorganización política proveniente del siglo XVIII, profundizada por la independencia, así como por el federalismo. El religioso tanteaba un liberalismo republicano y un catolicismo reformista que amparara el lugar del clero y su guía ética en la vida del país. El problema para el episcopado no era obedecer a la autoridad civil dentro de la esfera pública. Los puntos de choque no eran solamente las facultades ni las jurisdicciones de la iglesia en el Estado nacional sino también, destacadamente, la cuestión ética. Munguía quería mantener la autoridad de los eclesiásticos para que pudieran

<sup>91</sup> *Idem.*

<sup>92</sup> Pani, “Iglesia, Estado y Reforma”, p. 153.

mandar sobre la vida de los fieles.<sup>93</sup> En tal sentido, las posturas del michoacano son factibles de ser profundizadas a partir de un estudio más amplio de sus escritos tanto anteriores como posteriores.

## CONCLUSIONES

Durante el temprano momento de la Reforma comprendido entre 1855 y 1857, la defensa de la moral cristiana fue no sólo vigorosa, sino plural. Obispos y periódicos, folletos y representaciones construyeron argumentarios favorables a la utilidad y pertinencia de las virtudes religiosas dentro de los ámbitos civiles. De tal forma, amparaban la autoridad de los eclesiásticos sobre los valores. Sin excesiva hipérbole, es posible sugerir que se trataba de la soberanía del sacerdocio sobre la moralidad. De cualquier forma, en general, las posturas transitaban de la mesura a la exigencia y de la prudencia a la reprobación. Así, el periodo atestigua no sólo una avalancha liberal en los discursos y los lenguajes, sino también una alternativa católica de evidentes matices y silentes modulaciones. Por tanto, el momento reformador muestra una profunda intensidad híbrida.

Diálogo y combate, la visión confesional vertebraba una postura coherente, viable o no, acerca del sitio de la fe religiosa en la vida pública y de la jerarquía eclesiástica en la legislación secular. Por tanto, resulta conveniente continuar la exploración de las voces muy audibles en aquel momento aunque un tanto silenciadas con posterioridad. No se trata del testamento de los vencidos sino del programa de los sostenedores de una visión católica para la nación mexicana. Era la otra visión sobre la historia y el presente cuya áncora discursiva era la salvación y la eternidad.

La salvaguarda de la moralidad católica confirma la actitud, en general dialogante, del episcopado antes de la Constitución de 1857, pero revela que la temática constituía una línea roja en la vindicación tanto de la doctrina cristiana como de la autoridad sacerdotal. Resulta significativo que un elemento no sujeto a negociación como la moralidad fuese defendido con un tono anclado en la mesura. No obstante, a raíz de la promulgación de las leyes de reforma emitidas en Veracruz, la prudencia se tornaría ruptura, expresada en la *Manifestación* del episcopado nacional de 1859,<sup>94</sup> donde, por cierto, insistiría con un tono mucho más enérgico en la salvaguarda de la moral católica.<sup>95</sup> Pero así como el espectro eclesiástico mudaría de forma evidente propiciando la aparición de un frente común, el derrotero seguido por personajes como Payno y Prieto sugiere que la coincidencia inicial con el episcopado devendría, a veces, en

<sup>93</sup> Connaughton, "Pablo Mijangos y González", pp. 154-157.

<sup>94</sup> *Manifestación que hacen el venerable clero*.

<sup>95</sup> Santillán, "Conservadurismo y moralidad".

una acelerada separación. Ya en el constituyente Prieto defendería una moral surgida de la naturaleza a partir de una visión crecientemente próxima con el jusnaturalismo, parte a su vez de un proceso de decantación liberal.<sup>96</sup>

En pocos meses, tanto la prensa como la jerarquía habían transitado de un relativo consenso en torno a la moral, a un creciente desafío ético. Dentro del espacio simbólico ubicado entre el Plan Ayutla y el comienzo de la Guerra de Reforma, hubo una radicalización conceptual quizás inimaginable a lo largo de las tres décadas anteriores. No sólo los consensos habían estallado sino que las élites se habían dividido y las ideologías se habían clarificado. En un horizonte de rápidas metamorfosis y perspectivas cambiantes, la moralidad no sólo era una evidente dimensión de la época de la reforma, sino también un dinámico centro de argumentarios eclesiales y periodísticos. El año de 1857 concluía con el albor de una conflagración interna, a lo largo de la cual las posiciones terminarían no sólo distanciándose de manera definitiva, sino también definiéndose en el plano oficial mediante la promulgación de las Leyes de Reforma.

En suma, el momento reformista tiene una evidente perspectiva ética. Ante los cuestionamientos liberales a la conducta y enseñanza de los sacerdotes, existieron otras voces reivindicadoras de la moralidad católica a partir de la *salus animarum*, presente en la Teología Moral de notables jerarcas como Munguía.<sup>97</sup> Diversas en sus orígenes y plurales en sus expresiones, tales formulaciones constituyen un argumentario iluminador de los lenguajes sobre la pertinencia de los valores y el lugar de los párrocos en un momento de cambio y crispación. Dentro de tal horizonte, resulta pertinente ahondar en la dimensión moral de la reforma a través de sus discursos y, también, de sus legislaciones. Un caso relevante es la *Epístola* de Melchor Ocampo, parte de la Ley Sobre el Matrimonio Civil y vértebra de una visión secular sobre el casamiento entre mexicanos ya no necesariamente católicos. Pero resulta patente que la moralidad era parte de los diálogos públicos donde participaban con ahínco los simpatizantes de la visión religiosa, partícipes en consecuencia de la conformación colectiva y no sólo liberal de la esfera pública durante el momento reformista anterior a la guerra civil.

<sup>96</sup> Ya durante la elevación a rango constitucional de las Leyes de Reforma y su consecuente reglamentación, proceso acaecido entre 1873 y 1874, Prieto sería una voz nítidamente favorable hacia una moral independiente no sólo de la iglesia católica sino también de la fe cristiana. Santillán “Constitucionalización de la reforma”.

<sup>97</sup> Munguía, *Prolegómenos*.

## HEMEROGRAFÍA

- El Botafuegos*, Ciudad de México.  
*La Cruz*, Ciudad de México.  
*La Espada de Don Simplicio*, Ciudad de México.  
*El Ómnibus*, Ciudad de México.

## FUENTES IMPRESAS

- Rodríguez, Dionisio, *Contestación al señor Alvires, autor del cuaderno titulado: "Reflexiones sobre los decretos Episcopales"*, Guadalajara, 1857.
- Covo, Jaqueline, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- Exposición que el cabildo metropolitano de México ha elevado al soberano congreso contra la tolerancia de cultos*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1856.
- De la Garza y Ballesteros, José Lázaro, *Pastoral que sobre tolerancia religiosa dirigió en 23 de septiembre de 1848 a los fieles de la santa iglesia de Sonora su obispo el Dr. Lázaro de la Garza y Ballesteros, actual arzobispo de México, y que ahora reimprime y dedica a los de este arzobispado*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1855.
- Hermoso, Aurelio, *Discurso leído en el salón principal del Instituto de Ciencias del Estado...*, Guadalajara, Tipografía de Ignacio Brambila, 1856.
- Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los Illmos. Señores. Arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí y el Sr. Dr. D. Francisco Serrano, como representante de la mitra de Puebla, en defensa del clero y de la doctrina católica, con ocasión del manifiesto y de los decretos expedidos por el Sr. Lic. Don Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12, 13 y 23 de Julio de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859.
- Munguía, Clemente de Jesús, *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán: desde fines de 1855 hasta principios de 1858*, tomo 2, México, Imprenta de Vicente Segura, 1858.
- Munguía, Clemente de Jesús, *Instrucciones pastorales del Lic. Clemente de Jesús Munguía Obispo de Michoacán a los fieles de sus diócesis, precedidas de su octava carta pastoral en que se las anuncia y propone los puntos que deben ser tratados en ellas*, México, Impr. de J.M. Andrade y F. Escalante, 1857.
- Munguía, Clemente de Jesús, *Prolegómenos de la Teología Moral, o sea preliminares para el estudio de los mandamientos de dios y de la iglesia, de los sacramentos y de más puntos que abraza la teología moral*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1858.
- Rodríguez, *Representación que los eclesiásticos de Guadalajara dirigen al Soberano Congreso Constituyente sobre que en la Carta Fundamental que se discute, no quede consignada la tolerancia de cultos en la República*, Guadalajara, Tip. de Rodríguez, 1856.

- Representación de los profesores de instrucción primaria de esta capital, dirigen al soberano congreso de la nación...*, Guadalajara, Tip. de Rodríguez, 1856.
- Representación del vecindario de Mascota al Soberano Congreso de la Nación contra el Artículo 15 del Proyecto de Constitución*, Guadalajara, Tip. de Rodríguez, 1856.
- Tendencias de la Demagogia Mexicana, manifestadas por sus propios hechos*, Guadalajara, Rodríguez, 1857.
- Verea, Francisco de Paula, *Exposición que dirige al Soberano Congreso Constituyente, pidiendo la reprobación del artículo 15 del proyecto de Constitución sobre tolerancia de cultos, el Ilmo. Sr. Dr. D. Obispo de Linares*, Monterrey, Gobierno a cargo de Flores, Viviano, 1856.
- Y.O., *La reforma social de México deducida del aspecto político que él presenta, y fundada en la experiencia de cuarenta y cinco años*, México, Impreso por Manuel F. Redondas, 1855.

## REFERENCIAS

- Adame Goddard, Jorge, “La doctrina de Clemente de Jesús Munguía sobre las relaciones entre la iglesia y el estado”, en Cruz Barney, Oscar y Soberanes Fernández, José Luis (coords.), *Historia del derecho. X Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 3-20.
- Bazant, Jan, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875)*, México, El Colegio de México, 1977. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv233mr0>
- Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Connaughton, Brian, *Entre la voz de dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Connaughton, Brian, “Pablo Mijangos y González, The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 51, enero-junio, 2015, pp. 154-157.  
DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2016.03.001>
- Hamnett, Brian R., “La Iglesia católica en México y el desafío liberal, 1855-1876: aspectos metodológicos e historiográficos”, en Prien, Hans-Jürgen *Religiosidad e historiografía*, Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 1998, pp. 169-185.  
DOI: <https://doi.org/10.31819/9783954879656-013>
- Mijangos y González, Pablo, *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico (1810-1868)*, The University of Texas at Austin, 2009.
- Mijangos y González, Pablo, “Clemente de Jesús Munguía y el fracaso de los liberalismos católicos en México 1851-1860”, en Connaughton, Brian (coord.), *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 167-197.

- Mijangos y González, Pablo, *La Reforma (1848-1861)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Olveda, Jaime (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, 2007.
- Padilla Arroyo, Antonio, *De Belem a Lecumberri: pensamiento social y penal en el México decimonónico*, México, Secretaría de Gobernación, 2001.
- Pani, Erika, "Iglesia, Estado y Reforma: las complejidades de una ruptura", en Connaughton, Brian (coord.), *México durante la guerra de Reforma*, tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 41-71.
- Pani, Erika, "Los entresijos académicos de un episodio heroico: Reforma, Intervención e Imperio", *Historia Mexicana*, vol. 71, núm. 1, 2021.  
doi: <https://doi.org/10.24201/hm.v71i1.4298>
- Rodríguez Piña, Javier, "La defensa de la Iglesia ante la legislación liberal en el periodo 1855-1861", *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 39, 1997, pp. 73-82. doi: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i39.594>
- Santillán, Gustavo, "La moralidad y la obediencia: Debates éticos durante la primera república federal, 1824-1828", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 65 (diciembre), 2022, pp. 35-62. doi: <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2023.65.77801>
- Santillán, Gustavo, "La moralidad católica en la opinión pública y el pensamiento conservador en México durante los años moderados (1848-1853)", *Letras Históricas*, núm. 27, 2022, pp. 1-28. doi: <https://doi.org/10.31836/lh.27.7375>
- Santillán, Gustavo, "Reforma política y reforma ética. La controversia en torno a una moral universal entre 1833 y 1834", *Fuentes Humanísticas*, vol. 35, núm. 67, 2023, pp. 113-126. doi: <https://doi.org/10.24275/RVCQ4186>
- Santillán, Gustavo, "La moral civil en un horizonte de dispersión política: México-1848-1853. Virtudes republicanas y convicciones católicas", *Meyibó*, núm. 26, julio-diciembre 2023, pp. 8-50.  
<http://iih.tij.uabc.mx/iihDigital/MeyiboCap/Num26/M26LaMoralCivil.pdf>
- Santillán, Gustavo, "Conservadurismo y moralidad: 1858-1861: la disputa ética durante la guerra de reforma", *Historia y Grafía*, núm. 62, diciembre, 2023, pp. 367-407. doi: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi62.501>
- Santillán, Gustavo, "La moral civil en el congreso constituyente de 1842. Cambio político y exploración ética", *Historia Mexicana*, vol. 73, núm. 4, 2024, pp. 1585-1616. doi: <https://doi.org/10.24201/hm.v73i4.4760>
- Santillán, Gustavo, "El segundo imperio y la moral católica: entre la fe y el Estado. 1863-1867 Las tensiones de una conciliación", *Hispania Sacra*, vol. 76, núm. 153, e1182. doi: <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1182>
- Santillán, Gustavo, "Constitucionalización de la reforma y centralización política. México: 1873-1874. Controversia parlamentaria y moralidad civil", *Revista de Historia de América*, núm. 168, 2024, pp. 93-121.  
doi: <https://doi.org/10.35424/rha.168.2024.5762>

- Tecuanhuey, Alicia, “La diócesis de Puebla en la época de la reforma”, en Olveda, Jaime (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco, 2007, pp. 173-200.
- Villegas Moreno, Gloria; Porrúa Venero, Miguel Ángel (coords.), *Entre el paradigma político y la realidad*, México, Cámara de Diputados, 1997.
- Zarco, Francisco, *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente, 1856-1857*, estudio preliminar, texto y notas de Catalina Sierra Casasús, México, El Colegio de México, 1957.