

## Reforma política y cambio ético. La controversia en torno a una moral universal entre 1833 y 1834

### Political Reform and Ethical Reform. The Controversy around a Universal Morality between 1833 and 1834

#### Resumen

El artículo explora la controversia moral durante el momento reformista de 1833-1834. A partir de periódicos, folletos y documentos varios, perfila un horizonte de disputa que gravita en torno a la necesidad de la obediencia ciudadana y la mejora de la conducta cívica. Analiza los argumentos favorables y adversos a la moral universal. Perfila que la censura a la instrucción ética del clero católico abría la puerta a la postulación de una virtud distante del control eclesiástico y modulada por la autoridad civil. Por último, refiere que la moral universal no era parte de la agenda reformista de Valentín Gómez Farías.

**Palabras clave:** Moral, secularización, tolerancia, Estado, Valentín Gómez Farías

#### Abstract

The article explores the moral controversy during the reformist moment of 1833-1834. Based on newspapers, brochures and various documents, it outlines a horizon of dispute that gravitates around the need for citizen obedience and the improvement of civic conduct. It analyzes the arguments favorable and adverse to universal morality. It outlines that the censorship of the ethical instruction of the Catholic clergy opened the door to the postulation of a virtue distant from ecclesiastical control and modulated by civil authority. Finally, it refers that universal morality was not part of the reformist agenda of Valentín Gómez Farías.

**Key words:** Morality, secularization, tolerance, State, Valentín Gómez Farías

*Fuentes Humanísticas* > Año 35 > Número 67 > II Semestre > julio-diciembre 2023 > pp. 113-126.

Fecha de recepción 10/08/2023 > Fecha de aceptación 23/10/2023

[gusantil@yahoo.com.mx](mailto:gusantil@yahoo.com.mx)

\* Investigador independiente.

## Introducción

El análisis de un periodo extenso permite identificar cambios y continuidades, mudanzas y persistencias. Sin embargo, el estudio de la coyuntura facilita dimensionar la intensidad de una disputa durante un breve tiempo. Además, si dicha coyuntura es determinante, resulta un espacio conveniente para calibrar tanto el ímpetu como la resistencia respecto a un conjunto de valores y postulados capaces de estructurar esperanzas y expectativas.

En tal horizonte, el presente artículo explora un momento muy acotado de la historia nacional respecto a un proceso de largo alcance. Se trata del momento reformador acaecido entre 1833-1834 en relación con la controversia en torno a la factibilidad y pertinencia de una moralidad universal. El cruce entre el vigor de un instante y la energía de un proceso ayuda a comprender algunas de las características e implicaciones tanto del devenir reformista como de la construcción de una moral universal en el lenguaje político.

Así, el artículo tiene tres objetivos. El primero: ofrece un análisis de los postulados favorables a una moral universal durante la coyuntura reformista de 1833-1834. El segundo: proyecta una valoración de la postura gubernamental ante dicha problemática, que muestra un horizonte contrastante. Por un lado, Lorenzo de Zavala defendía una virtud general; por el otro, Miguel Ramos Arizpe a nombre de la administración federal reafirmaba su compromiso con la cosmovisión católica protegida por la Constitución. El tercero: esboza algunos indicios de un proceso de secularización centrado en la cuestión éti-

ca, tema polarizante y resistido por políticos, militares y eclesiásticos. En suma, el texto es la disección de un instante a partir de la controversia en torno a la eternidad y pertinencia de la moralidad, inspiración de las leyes y reguladora de los comportamientos.

El artículo entiende por moral el concepto de la época: el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y él mismo (Santillán, 2022).

Asimismo, a partir de los estudios de Gilles Lipovetsky, concibe la moral universal como el conjunto de valores y virtudes anteriores no sólo al cristianismo, sino todas las confesiones, presentes en la naturaleza del hombre y constatable a lo largo de la historia (Lipovetsky, 2006). La moral cristiana, en contraste, remonta sus orígenes a las revelaciones bíblicas y las tradiciones apostólicas, interpretadas por la jerarquía y sancionadas por el magisterio de la iglesia.

El momento reformador de 1833-1834 ha sido reformulado por diversos autores respecto a variadas cuestiones. Dorothy Tanck de Estrada (1984), Brian Connaughton (2010), Marta Eugenia García Ugarte (2011) y Rafael Rojas (2012) y han ofrecido una visión novedosa del periodo estudiado. No obstante, la arista moral ha sido poco explorada, en beneficio de puntos conocidos como la profunda reforma del ejército y la secularización del fondo piadoso de las Californias, el estímulo de la educación pública y la formación de las milicias cívicas. Así, el artículo pretende escudriñar tanto el horizonte ético de la disputa pública como revalorar los alcances transformadores de la gestión de Valentín Gómez Farías.

## Reformismo político y crítica moral: 1833-1834

El Plan de Jalapa (1830) liderado por Anastasio Bustamante al frente del ejército de reserva había derribado la administración dirigida por Vicente Guerrero (1829). El gobierno de Bustamante se apoyaba en el grupo de los llamados “hombres de bien” de Lucas Alamán. Entre el michoacano y el guanajuatense encabezaron una gestión reevaluada por Catherine Andrews (2008) como ajena al supuesto despotismo centralista y más próxima a un deseo de estabilización federal. A pesar de algunos éxitos en el rubro hacendario, la gestión Bustamante-Alamán fue derrocada a raíz del levantamiento detonado por un pronunciamiento de Antonio López de Santa Anna apoyado por grupos federalistas. Después de algunos combates no decisivos, Bustamante entró en negociaciones con los rebeldes. Los dos grupos firmaron los Tratados de Zavaleta (1832). El acuerdo preveía el retorno de Manuel Gómez Pedraza al país y al poder en ejercicio de una presidencia interina, después de haber partido rumbo al exilio a raíz del motín de la Acordada y el saqueo del Paríán (1828). El objetivo fundamental de Gómez Pedraza era la convocatoria a elecciones, en las cuales triunfaría la fórmula integrada por Santa Anna como presidente y Gómez Farías como vicepresidente. A causa del retiro del veracruzano a su hacienda por presuntos motivos de salud, Gómez Farías ejercería la presidencia con interrupciones, a raíz de los breves retornos al poder por parte de Santa Anna, de abril de 1833 a abril de 1834.

Iniciaba así un proceso de reforma, con apoyo liberal pero bajo la sombra de una insurrección castrense, audaz en al-

gunas formulaciones y prudente en otras. El programa detallado por José María Luis Mora era muy amplio, pero omitía cualquier referencia a una moral universal.

A pesar de tales ausencias, existió en periódicos y folletos, papeles y documentos oficiales, especificados a lo largo del artículo, algunas alusiones a la generación de una moral acorde a la naturaleza y coincidente con la cristiana, pero ajena a la regulación eclesiástica y la dirección episcopal. La disputa no era meramente teórica ni solamente conceptual. Un encuadre ético profundamente católico, pero no normado por la jerarquía eclesiástica implicaba una secularización no sólo de la moralidad en sí misma, sino un redimensionamiento del papel del pastor en la vida nacional y un fortalecimiento del Estado en la regulación de la ciudadanía mexicana. Pero no es una dinámica lineal de suma cero: el Estado no gana lo que la clerecía pierde. Además de una transferencia automática de responsabilidades y posibilidades, es una reformulación del papel ético del pastor católico y de la autoridad pública.

Gómez Pedraza concluyó, en marzo de 1833, el periodo constitucional de gobierno para el que fue electo en 1828. La brevedad de su gestión aún no ha sido estudiada. Pero en el ámbito ético ofreció algunos indicios. En su toma de posesión, describía, con tono semi apocalíptico, la situación del país. El escenario era terrible y el horizonte desgarrador. En consecuencia, animaba a mejorar, por medio de la enseñanza, “la moral pública sin la cual ningún pueblo puede ser dichoso.” (*Presidentes*, 1966, p. 151). No era una vana retórica; el general aludía a una preocupación por la virtud que equivalía a una preocupación por la gobernanza. Gómez

Pedraza era partícipe de la conciencia compartida por los grupos dirigentes sobre los valores como guía de los comportamientos. Tales inquietudes serían muy visibles durante los meses posteriores, en especial durante la gestión de Gómez Farías.

El primero de abril de 1833 comenzaba un nuevo periodo presidencial. Pero la mudanza política en la conducción de la república no significó una ruptura con la preocupación ética de los hombres públicos. Al tomar posesión de la presidencia, Santa Anna exponía que la religión era el freno de las "pasiones antisociales" (*Presidentes*, 1966, p. 162), así como apoyo y sostén de los derechos ciudadanos. A pesar de su papel protagónico en la política, Santa Anna no se distinguió por su interés en la disputa ética. A pesar de la generalidad de la afirmación, la referencia era signo de continuidad. No obstante, en la misma ceremonia Andrés Quintana Roo, presidente del Congreso, reiteraba su respeto a la religión pero apreciaba que estaba abierto el camino a ciertas "reformas saludables que abusos inveterados exigen imperiosamente" (*Presidentes*, 1966, p. 163). El yucateco, quien durante el imperio de Iturbide había favorecido la tolerancia religiosa, enunciaba de forma implícita la agenda de reforma de la nueva administración. En el nuevo momento de la historia nacional seguía presente el énfasis en la obediencia, pero ahora también se enunciaba la relevancia de otro valor. Juan Rodríguez Puebla, presidente del congreso, ponderaba que "la moral y la ilustración" eran los firmes apoyos de la libertad (*Presidentes*, 1966, p. 160).

Muy pronto los cambios políticos condujeron a algunas afirmaciones llama-

vas. Lorenzo de Zavala, gobernador del Estado de México en 1833, celebraba que en los Estados Unidos concurrieran a las mismas aulas infantes de todos los cultos (Zavala, 1833, p. 11). Los vecinos, calificados por el peninsular como "nuestros americanos del norte", ejercían la libertad de conciencia. Pero, además, los estudiantes de distintas confesiones participaban de las mismas escuelas sin dificultad alguna. Es decir, la pluralidad religiosa no significaba un problema ético porque, a juicio de Zavala, "la moral es una misma en todas las ciencias" (Zavala, 1833, p. 11). La *Memoria* de 1833 era más un conjunto de reflexiones y acaso de propósitos que un recuento de iniciativas, debido a que Zavala acababa de asumir el cargo ejecutivo. No obstante, el yucateco dejaba clara su adhesión a una moral independiente de la fe, aseguradora de la virtud y protectora de la igualdad.

Aunque ciertamente parte de una minoría, Zavala no era una excepción. Algunas voces editoriales eran mucho más explícitas. El diario *El Demócrata*, explícitamente liberal y claramente reformador, juzgaba que "apenas se encuentra nada en un tratado de moral escolástica que pertenezca verdaderamente a la moral" (*El Demócrata*, 16 de agosto de 1833, p. 2). El sacerdote había fallado al devoto al tiempo que la virtud era indispensable para la vida republicana. Por tanto, urgía "crear" la virtud, sinónimo de "moral pública" (*El Fénix de la Libertad*, 28 de enero de 1833, p. 3). No era, en consecuencia, simplemente acudir al acervo católico de los valores para lograr la modificación de las conductas. Esos principios debían ser generados y constituir un referente civil.

El cuestionamiento de la visión cristiana y la crítica de la función del clero no

implicaban la desaparición de la preocupación por la obediencia. *El Fénix de la Libertad*, fundado por Vicente Rocafuerte, abordó la temática con algunos ecos derivados del *Ensayo sobre tolerancia religiosa* del propio ecuatoriano. Según dicho periódico, la moral se había reducido durante la época virreinal a la obediencia, que había desaparecido con la guerra de emancipación (*El Fénix de la Libertad*, 28 de enero de 1833, p. 3). Entre las malas prácticas de la instrucción ibérica y el desgaste de las autoridades españolas al combatir la insurgencia, el sometimiento del súbdito novohispano y del posterior ciudadano nacional prácticamente había desaparecido. El inconveniente no era la carencia de ciudadanos; había ciudadanos y muchas leyes, pero no existía la convicción de la obediencia a la autoridad civil, a la norma jurídica y acaso a la jerarquía eclesiástica, como se entrevé a partir del testimonio del cura de Iztacalco (Espinoza, 2012). Los medios reformistas seguían preocupados por la sumisión ciudadana, culpando al pasado ibérico y la pedagogía cristiana pero también a la historia reciente.

Durante aquellos meses hubo algunos tanteos por reiterar la importancia de las obligaciones y por redefinirlas en términos no religiosos. El *Catecismo* oficial del estado de Querétaro, emitido por la legislatura estatal, se refería a los mandatos como “la precisión fundada en la razón, que nos sujeta a hacer algunas cosas” (1833, p. 8). El fundamento ya no era una confesión en particular sino una racionalidad en abstracto. Las obligaciones provenían del contrato social y no de la creación divina (*Catecismo*, 1833, pp. 9-10). De origen un tanto mítico pero claramente secular, se trataba de un acuerdo civil

por medio del cual el hombre cedía parte de su autonomía y se comprometía a la obediencia a cambio de orden social y seguridad individual. En dicho pacto las obligaciones eran tan numerosas como los derechos (*Catecismo*, 1833, p. 8). Según el *Catecismo*, el objeto de la libertad humana incluía “la puntual observancia de las reglas establecidas por la sociedad para su bien” (*Catecismo*, 1833, p. 6). A su vez, definía las obligaciones como los mandatos “fundados en la razón” que sujetan al hombre a hacer alguna cosa (*Catecismo*, 1833, p. 8). El documento insistía en la necesidad del sometimiento del ciudadano a la autoridad. Incluso, concebía que “el que gobierna tiene derecho a ser obedecido” (*Catecismo*, 1833, p. 8). En esta subcultura de los derechos de los gobernantes, la subordinación cívica era imprescindible para el mantenimiento del pacto social.

La polémica sobre la tolerancia equivalía a una interrogación tanto sobre la moralidad que debería privar en la república como acerca de los alcances éticos de la libertad de culto. Desde San Luis Potosí, el joven Ponciano Arriaga se pronunciaba a favor de la libertad de conciencia, pero decía que no era el momento adecuado para implementarla (*El Yunque de la Libertad*, 6 de febrero de 1834, p. 3). El liberal aducía que la más amplia libertad de conciencia significaba una aprobación estatal de todas las religiones, otorgando así a todas las creencias una igualdad teológica. De tal manera, “se abre franca puerta a la idolatría, y a los cultos bajos y miserables de los chinos y los salvajes, cada cual buscará su Dios qué adorar” (*El Yunque de la Libertad*, 6 de febrero de 1834, p. 3). La ética sería un límite de la autonomía. La tolerancia no podría

amparar religiones “barbáricas” ni permitir que se cometieran impunemente “horrorosos delitos”, ya que había confesiones que aceptaban el robo y permitían el estupro. Por tanto, las creencias no cristianas corromperían las costumbres nacionales. Así, el límite de la tolerancia religiosa postulada por el potosino era la virtud cristiana. El principio de libertad no era absoluto y participaba de los temores propios de la época decimonónica. No era la simple aplicación de un modelo extranjero. Tampoco, el deseo de instaurar un derecho liberal a rajatabla. Era un principio abstracto pero concebido de forma contextual. Por estas causas, el potosino creía pertinente el establecimiento de una tolerancia para los cultos “moderados y honestos” (*El Yunque de la Libertad*, 6 de febrero de 1834, p. 3). Había que ensanchar los ámbitos de la autonomía, pero sin descuido de la moralidad, que era “uno de los dones más preciosos” de la nación. Así, Arriaga pedía que “la moral de los mexicanos sea siempre la evangélica” (*El Yunque de la Libertad*, 6 de febrero de 1834, p. 3). La ley civil se concebía dentro de la ética cristiana y era obedecible tanto por ser expresión de la representación popular como por estar en concordancia con la moral prevaleciente. La tolerancia haría más difícil la obediencia porque presuntamente rompería el vínculo primordial entre virtud y legislación.

Ponciano Arriaga no era el único proponente de una tolerancia circunscrita y protectora de la moralidad cristiana, José Fernando Ramírez publicó en 1834 de manera anónima un folleto titulado *De la libertad de cultos y su influencia en la moral y la política*. En tal documento argüía a favor del respeto y la protección de los cultos “cuando prediquen una moral pu-

ra” (Ramírez, 1834, p. 126). Seguramente la pureza provenía de la concomitancia con la moral católica. Así, Ramírez respondía a los temores respecto a que la tolerancia provocaría desordenes en las conductas. Como era usual, la propuesta se fundamentaba en un lamento. Para el erudito “la moral y las costumbres se han perdido, sin que haya esperanzas de corregirlo” (Ramírez, 1834, p. 142). La presencia de otros cultos sería un revulsivo para la depuración de los comportamientos católicos.

La propuesta de una libertad religiosa circunscrita a la virtud cristiana parecía un camino intermedio que aligeraba recelos. Pero existían otros senderos más contundentes para el mantenimiento del orden. Los editores de *El Fénix* razonaban que el único freno a las “aberraciones” de los tres poderes era la “censura pública” nacida de la libertad de imprenta y fundamentada en la moralidad (*El Fénix de la Libertad*, 28 de enero de 1833, p. 3). Aplicable al pasado reciente, tal postulado llevaría a una conclusión. El periódico acusaba a los hombres del régimen de Bustamante de haber corrompido la “moral pública” y de haber atacado “esos principios eternos”, escritos en el corazón del hombre. Desde la óptica reformista también se participaba de la descalificación ética del adversario político, muy recurrente en la breve historia de la nación mexicana.

De la preocupación por la obediencia cívica a la preservación de la virtud cristiana, folletos y catecismos testimonian la relevancia de la moralidad en el lenguaje político. Más que un argumento retórico, era una inquietud real porque era clave en la sumisión a las leyes y la mejora conductual de los mexicanos. Pero autores como Ramírez y periódicos como

*El Fénix* juzgaban negativa cuando no deleznable la labor ética del sacerdocio católico. El pastor había sido incapaz de conducir el rebaño hacia la virtud. Tal falencia restaba autoridad al clero en su conjunto. Por tanto, resultaba pertinente detallar una moral universal de acento civil gestionada ante todo por el Estado nacional.

### **Dos argumentos a favor de la moral universal: naturaleza y conveniencia**

El horizonte perfilado por algunos polítics como Zavala y determinados periódicos como *El Fénix* era poco optimista. Los diagnósticos sugerían una reforma ética coadyuvante tanto de una mejora de las conductas ciudadanas como de alguna secularización no tanto de los valores como de las autoridades que los norman y matizan, aplican y modulan. En tal sentido, durante el periodo destacan dos propuestas. La una está contenida en un discurso escolar pronunciado en Guanajuato y la otra en un periódico de Veracruz. Los textos muy difícilmente son representativos de tales ciudades, pero constituyen reveladores argumentos en torno a una moral universal.

La alternativa a la falencia del pastor católico era lograr la concreción de una reforma ética de la conducta para lograr la obediencia íntima del mexicano. Desde Guanajuato el orador Luis Iturbe pensaba que sólo a través de la mejora de las costumbres se lograrían construir apropiados fundamentos para las libertades (Iturbe, 1833). En la tarea de creación de la moral pública entendida como moral civil, algunas expresiones remontaban el origen de los valores a los ejemplos histó-

ricos de los héroes míticos y no a las doctrinas eclesiásticas. Pero no se trataba sólo de imitar las "virtudes heroicas" de los próceres independentistas, sino de reproducir las "virtudes cívicas" de los pueblos antiguos aún visibles en ciertas naciones (Iturbe, 1834, p. 3). El documento de Guanajuato aludía con pedagógica insistencia a las repúblicas antiguas. De tal manera, los principios a crear eran los atributos tanto de los hombres de la época clásica como de los héroes de la lucha por la emancipación. Sin mayores alusiones a una divinidad ética, el texto se articula en torno a una historia aleccionadora de ejemplos imitables y lecciones aprehensibles. El pasado distante, sin duda ennoblecido, y el pretérito reciente, crecientemente glorificado, eran los manantiales de las virtudes en medio de las ruinas mexicanas y las carencias sacerdotales. Tales referentes eran el conocimiento del hombre de sí mismo, de sus derechos y obligaciones, "acomodados a los usos comunes de la vida" (Iturbe, 1834, p. 3). Además, existían otro tipo de valores: los personificados por los padres. Estos preceptos eran clasificados como virtudes "privadas", que trasladadas a la convivencia social se convertían en virtudes cívicas. En suma, existe no sólo una voluntad para construir elementos específicos para la vida ciudadana, sino también un intento por clasificar las virtudes de acuerdo con su procedencia y acorde a su aplicación. Ciudadanos antiguos pero inmortales, héroes nacionales sin duda eternos y familiares cercanos pero ejemplares eran arquetipos no contrapuestos, pero si alternativos a los vindicados por las doctrinas eclesiásticas. Se trata de la creación de referentes civiles para los ciudadanos seculares.

Identificadas las raíces y catalogadas las virtudes, el discurso reformista abundaba sobre el origen de la moralidad reguladora de la vida profana. Desde el Bajío se había ensayado una explicación histórica para la virtud nacional, procedente de los ciudadanos antiguos de Grecia y Roma así como de los próceres insurgentes que iban de Hidalgo a Guerrero. Pero había otras alternativas argumentales a las estrictamente cronológicas, que aunque temporales, tenían acentos míticos ante la falta de resonancias divinas. "Órgano oficial del gobierno mexicano", *El Telégrafo* comentaba con amplitud la relevancia de la moralidad en el comportamiento del ciudadano, pero sin referencias a la religión (*El Telégrafo*, 26 de abril de 1843, p. 3). El periódico omitía tanto la fe en el pretérito como la doctrina de alguna confesión. Más que una carencia argumentativa, es un indicador discursivo sobre algunos tanteos para poner de relieve la virtud sin hacerla hermanar con el legado de Jesús.

No obstante, el intento más sistemático para definir los orígenes de la moral se efectuó desde Veracruz. El diario *El Procurador del Pueblo* emprendió una labor teórica de divulgación política sobre la materia moral.<sup>1</sup> En opinión del periódico, la moral se dividía en dos partes. La escala valorativa fundamentada en la divinidad y en busca de la salvación era propia de la potestad eclesiástica. En contraste, otra parte establecía las "relaciones y mutuos deberes de los hombres sobre la tierra" (*El Procurador del Pueblo*,

9 de febrero de 1834, p. 2). La virtud que pretendía la eterna redención se distinguía de la que se enfocaba en la regulación de la sociabilidad. El anhelo de eternidad era una preocupación de la conciencia, y la armonización de la convivencia un imperativo terrenal.

Una vez distinguidas las esferas de la virtud de acuerdo con su objetivo primordial, el periódico veracruzano se centraba en el cuestionamiento de la moralidad religiosa. En perspectiva del diario, la moral cristiana "no fue revelada a la venida del Mesías", sino que "existe desde que existen los hombres". Señalaba que Cristo se redujo a limpiar la moral y circunscribirla al Decálogo. En suma, la moral cristiana era la moral natural, presente en el corazón de los hombres, es decir, la virtud universal. El catolicismo había descubierto nada y había aportado muy poco. El fundador del cristianismo era sólo un maestro de la rectitud eterna en una dimensión histórica y no en un sentido religioso. No era un ser divino ni un hijo del cielo, era un hombre iluminado por la moral de todos los tiempos y accesible a todos los hombres. En consecuencia, los párrocos debían limitarse, como Cristo, a instruir en la ley natural. Es decir: los pastores no eran los intérpretes de una moralidad patrimonio de la Iglesia, sino los propagadores de una virtud anterior a la fe y aplicable a toda la humanidad. Se trataba de una inversión tanto de la procedencia de la virtud como de la labor del sacerdote. La moral no era parte de la religión ni patrimonio de la jerarquía. Por tanto, el cura era casi un maestro del bien universal, cuyos fines eran más terrenales que salvíficos. Una derivación de la virtud independiente de la fe impacta en la construcción del pastor modé-

<sup>1</sup> Heredero de *El Mensajero Federal*, poco se conoce sobre *El Procurador del Pueblo* y sus textos sin firma, aunque resulta evidente un mensaje reformador. Sólo fue publicado durante los primeros meses de 1834.

co consumada por Ignacio Manuel Altamirano en *La Navidad en las montañas* (Santillán, 2023)

En contraste con la disminución del papel ético de la jerarquía católica, el Estado adquiría una enorme responsabilidad en la modelación de las conductas y la definición de los deberes. Según el diario *El Procurador del Pueblo*, editado en la ciudad de Veracruz tocaba a la potestad temporal aplicar los principios de la ley natural a la convivencia de los hombres en el mundo (*El Procurador del Pueblo*, 15 de febrero de 1834, p. 3). De cierta forma, el iusnaturalismo secularizaba la virtud y hacía posible la labor del Estado civil. Pero es muy destacable el alejamiento de algunos grupos populares respecto a los ordenamientos eclesiásticos de consecuencias morales (Sánchez, 2020, pp. 71-106). De igual forma, el objetivo de la legislación era establecer los deberes y las mutuas relaciones entre los ciudadanos en la órbita civil y política, cuya confección era exclusiva de los gobiernos sin la intervención de los obispos (*El Procurador del Pueblo*, 9 de febrero de 1834, p. 3). La regulación conductual de la sociedad terrena era una facultad no sólo propia, sino exclusiva de la autoridad civil, que no se hallaba en deuda con la confesión cristiana. Además, ahora era el ministro religioso quien debía obediencia a la potestad secular. El Estado ya no es el súbdito de la fe y el sacerdote se vuelve un ciudadano sumiso ante al gobierno.

El diario precisaba, mediante la metáfora sobre la distinción de obligaciones para con Dios y con el César, que Jesús hizo patente que no era propio de la potestad eclesiástica aplicar los principios de la moral a los negocios del mundo (*El Procurador del Pueblo*, 9 de febrero de

1834, p. 3). Es decir, desvincular la virtud de la religión implicaba separar a los ministros de la iglesia de los asuntos del gobierno, que se apropia de algunas funciones conductuales antes exclusivas de la corporación cristiana dentro de una dinámica de largo aliento proveniente de las Reformas Borbónicas de mediados del siglo XVIII (Arrom, 1998, pp. 71-87).

Así, el episcopado no es necesariamente una autoridad moral en el ámbito público; a lo sumo, tiene una misión reducida a la divulgación de un conjunto de axiomas anteriores a su fe e independientes de su institución. Es, quizá, la utopía reformadora del buen pastor, reducido a las funciones de un excelso propagandista de principios éticos antes que de doctrinas teológicas o pases salvíficos. Obediente al gobierno y útil a la sociedad, el sacerdote era más un mexicano que un jerarca y menos un intermediario entre el hombre y el cielo que el profesor de la conciencia y la eternidad. A su vez, el Estado por medio de la ley es un regulador de la convivencia social y un asegurador de bienes éticos a través de la aplicación de los principios indiscutibles de una moralidad universal. La educación divulgaría dichos preceptos y la justicia preservaría la sociedad de las violaciones jurídicas que eran también transgresiones éticas. Pero la autoridad no se reviste de un papel de vigía moral. Pero la dinámica ética sí patrocina la figura del maestro como interiorizador de la virtud y predicador de la obediencia.

Así, durante el periodo existieron contundentes argumentarios favorables a una moral universal. La justificación era la insuficiencia de la tarea pedagógica efectuada por el sacerdote católico. No obstante, es conveniente enfatizar que no existe

una revolución ética o una suplantación moral de los valores y virtudes católicos y aceptados. Más bien, retirar el monopolio ético tanto a la doctrina cristiana como al ministerio católico equivalía a disminuir la relevancia social del sacerdote y acrecentar la presencia de la autoridad civil entendido como gobernante pero también como educador.

## Respuestas y reivindicaciones

Las reformas iniciadas por Gómez Farías provocaron la descalificación moral de la nueva administración. Las censuras no se limitaban a las personas, también incluían las sociedades. Un *Mensaje de la Santa Iglesia Metropolitana de México* lamentaba “los vicios que rebosando sobre nuestras habitaciones inundan las calles y las plazas” (*Circular*, 1833, p. 1). La agudización de las tensiones fortalecía la apelación a las virtudes. El mismo documento precisaba que “la pureza, la severidad de la moral evangélica, es lo que pone de tan mal humor al filosofismo.” Firmado, entre otros, por Manuel Posadas, próximo arzobispo de México y Juan Manuel Irisarri, futuro vicario de la diócesis, no sólo empleaba un lenguaje ético, sino que aludía a un padecimiento moral. La tolerancia religiosa o la virtud independiente no se encontraban en la agenda reformista, pero la disputa ética aparecía en el discurso tanto como un diagnóstico de la realidad como una provocación al adversario. Por su parte, el Déan y el Cabildo gobernador de la arquidiócesis de México señalaban en una *Circular* que existía una correspondencia entre “la incredulidad y la corrupción de las cos-

tumbres” (*Circular*, 1833, p. 1). La reforma era cuestionada desde el flanco moral.

No sólo los clérigos expresaban sus temores respecto a cambios religiosos. Se fundaron algunos periódicos, como *La Antorcha*, para oponerse explícitamente a posibles reformas (*La Antorcha*, 3 de abril de 1833, pp. 1-2).<sup>2</sup> El periódico ponderaba indubitable que “la moral y la política son los dos ejes enderredor (*sic*) de los cuales gira una administración” (*La Antorcha*, 22 de abril de 1833, p. 4). El tema ya había sido abordado desde la consumación de la independencia, pero volvía a expresarse en un contexto de mudanzas y resquemores. El mismo diario abundaba en el sentido que “La conservación de los Estados depende necesariamente de la observancia de las leyes humanas y también de las divinas” (*La Antorcha*, 22 de abril de 1833, p. 4). La fe era parte de la gobernanza. La moral religiosa era un garante de la rectitud de los gobiernos y los ciudadanos, porque “toda autoridad que no se basa en la religión cae en la arbitrariedad” (*La Antorcha*, 11 de abril de 1833, p. 1). Dada la naturaleza caída de los hombres que dirigían los gobiernos, la religión era tanto el estímulo como el freno de las administraciones y también de los ciudadanos. En suma, el Estado debía proteger la religión para hacer posible la moral y la corrección de las conductas. La fe hacía posible el funcionamiento de la ley.

El clima político expresado por *La Antorcha* era de reserva y crispación. Aseguraba que había llegado el tiempo de

<sup>2</sup> Autonombrado “periódico religioso, político y literario”, sus textos sin firmas no ofrecen mayor información acerca de los editores.

las “novedades religiosas” y temía la sustitución del catolicismo por el deísmo (*La Antorcha*, 8 de mayo de 1833, p. 1). Se refería a los discursos de Lorenzo de Zavala ante el Congreso del Estado de México, en los cuales el yucateco desconocía el pago obligatorio de los diezmos, recomendaba la obra Rocafuerte y fustigaba el “monarquismo” (*La Antorcha*, 2 de abril de 1833, p. 2). En abril de 1833 en el Congreso federal se había propuesto la libertad de imprenta en materias religiosas (*La Antorcha*, 9 de abril de 1833, p. 4). Es de recordar que al menos desde la gestión de Guadalupe Victoria se había intentado reglamentar la libertad de prensa, poniendo a salvo los principios religiosos y morales. Ahora, la ampliación de este derecho permitiría tocar sin temor asuntos de fe y conciencia sin censuras ni represalias. El ambiente de preocupación tanto por los presuntos abusos de imprenta como por la supuesta desmoralización de los ciudadanos conducía a la presentación de iniciativas sobre cuestiones éticas. El Congreso de Oaxaca propuso la creación de un censor, cuyas atribuciones incluían los asuntos conductuales (*La Antorcha*, 14 de abril de 1833, p. 4). En este ambiente de afirmaciones y controversias en torno a la moral, la prensa opositora exigía definiciones sobre el tema religioso al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Manuel Ramos Arizpe (*La Antorcha*, 2 de abril de 1833, p. 1).

Al tiempo que el programa reformista se ejecutaba y el cuestionamiento político crecía, el gobierno deseaba eliminar los posibles temores ante una modificación política que impactara en la problemática moral. Ramos Arizpe, en la *Memo-*

*ria* ministerial de 1833, afirmaba respecto a la religión católica que México “la adoptó por suya exclusivamente en su Acta Constitutiva y en su Constitución federal y sirve como base para la potestad temporal y espiritual” (Ramos, 1833, p. 16). No había separación posible entre jurisdicciones que tenían el mismo fundamento: la moral cristiana. El informe también abundaba sobre la posición gubernamental respecto a la libertad de culto. El coahuilense, quien en 1824 había votado a favor de la intolerancia religiosa, puntualizaba que el gobierno había decidido emitir su opinión en “materia de tanta trascendencia”. Por esta causa, el ministro a nombre de la administración indicaba que el gobierno cuidaría del cumplimiento de la intolerancia de cultos consagrada en la Constitución federal. También reiteraba que el gobierno nunca abandonaría los “principios religiosos”, consignados bajo juramento. Resultaba patente que el gobierno de Gómez Farías no intentaría algún cambio para favorecer la libertad de culto y, en consecuencia, no habría riesgo alguno para la moral trascendente. Desde la visión gubernativa, la reforma del entramado estatal-eclesiástico no significaba la ruptura del consenso político-religioso sobre la moral católica.

## Comentarios finales

Durante el momento reformista de 1833-1834 existió una controversia pública en torno a la postulación de una moralidad universal no contraria a los valores cristianos, pero sí desacoplada de los sacerdotes católicos. Algunos de los argumentos más distinguidos como los provenientes

de ciudad de México, Guanajuato y Veracruz constituyen tanto un signo de pluralidad en materia moral como un intento de desvinculación entre virtudes y creencias. El ámbito de la regulación de la conducta pasaba de forma paulatina y, gracias al cuestionamiento del monopolio religioso y la censura de la labor eclesiástica, de las manos sacerdotales a las necesidades civiles. Pero tales postulados encontraron respuestas puntuales en periódicos y folletos, manifiestos y documentos eclesiales. De acuerdo con este enfoque, la moral religiosa era no sólo el fundamento de la nación, sino la clave en la regulación de la conducta de los mexicanos.

En ambas perspectivas, un elemento central era la obediencia del ciudadano. Es decir: la moralización, sea a partir de una visión universal o de la cosmovisión católica, era una ordenación de las conductas. Lograr la subordinación ciudadana implicaba redefinir el entramado estatal-eclesiástico regido por una virtud trascendente. En el centro de la querella se encontraba, por un lado, el control del espacio social y, por el otro, la modificación de la conducta cívica. La redefinición de las lealtades y la reconfiguración de sus motivos significaban una mutación respecto a las formas de concebir no sólo la gobernanza o la obediencia, sino también la nación misma, conformada por ciudadanos antes que católicos o por creyentes antes que mexicanos.

Ahora bien, los valores postulados por el amplio espectro de discursos morales eran muy parecidos entre sí, ya sea porque todos los exponentes provenían de una tradición católica, no exenta de pluralidad, o porque dichos referentes se insertaban, justamente, dentro de la moralidad universal. No se trata en consecuencia de

cambiar principios, sino de argumentarlos de distintas formas y convertirlos en generadores de nuevas conductas, quizá más “civilizadas” que las existentes y aspiracionalmente “civilizadoras” de las sociedades (Elias, 2016).

Por último, la revisión efectuada permite enunciar que la administración reformista de 1833-1834 no participaba del argumentario favorable a una moral universal. La preservación de la intolerancia religiosa implicaba el mantenimiento de la visión cristiana como encuadre oficial tanto de la ley como de la autoridad. Así, la controversia moral no fue parte de la agenda reformadora que, en cambio, sí intentó ser frenada desde el poder federal. En suma, la disputa, aunque menor en intensidad que los debates generados por muchas reformas gubernamentales, estuvo presente durante el periodo estudiado, punto de cruce entre el reformismo político y el reformismo moral.

## Bibliografía

- (1833). *Catecismo político que en cumplimiento del artículo 26o de la constitución del estado de Querétaro ha dispuesto y aprobado su honorable congreso para la enseñanza de la juventud en las escuelas de primeras letras*. Impr. de R. Escandón.
- (1833). *Circular del Deán y Cabildo Gobernador de esta Santa Iglesia Metropolitana de México*. México: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo.
- (1833). *Mensaje de la Santa Iglesia Metropolitana de México*. México: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo. Archivo General de la Nación, Folletería, Caja 5, Folio 161.

- (1833). *Circular del Deán y Cabildo Gobernador de esta Santa Iglesia Metropolitana de México*. Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo.
- (1966). *Los presidentes de México ante la Nación 1821-1966*. 5 t. XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados.
- Andrews, C. (2008). *Entre la espada y la constitución. El general Anastasio Bustamante (1780-1853)*. Universidad Autónoma de Tamaulipas/Instituto de Investigaciones Parlamentarias del H. Congreso del Estado de Tamaulipas, XL Legislatura.
- Arrom, S. (1998). Vagos y mendigos en la legislación mexicana. 1745-1845. En *Memoria de/ N Congreso de Historia de Derecho Mexicano* v. I (pp. 71-87). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Connaughton, B. (2010). *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, ciudadanía*. Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Elías, N. (2016). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Espinoza de los Monteros, M. (2012). *Miscelánea. 1831-1832*. Edición, estudio introductorio y notas de Brian Connaughton. Universidad Autónoma Metropolitana.
- García Ugarte, M. E. (2011). *Poder político y religioso. México siglo XIX, 2t*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.
- Iturbe, L. (1834). *Discurso que en la solemne apertura del Colegio de Guanajuato*. Imprenta del Águila, dirigida por José Ximeno.
- Lipovetsky, G. (2006). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama.
- (Ramírez, J. F.). (2003 [1834]). De la libertad de cultos y de su influencia en la moral y en la política. En José Fernando Ramírez, *Obras históricas V* (pp. 93-152). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramos Arizpe, M. (1833). *Memoria del ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos*. Imprenta del Águila,
- Santillán, G. (2022). *Construcción de la moral pública en México: 1855-1874*. Tesis de Doctorado en Historia. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zavala, L. (1833). *Memoria de la gestión del gobierno del Estado de México*. (s.p.i.).

## Hemerografía

- (28 de enero de 1833). Editorial. *El Fénix de la Libertad*, 3.
- (2 de abril de 1833). Religión. *La Antorcha*, 1-2.
- (3 de abril de 1833). Política. *La Antorcha*, 1-2.
- (11 de abril de 1833). Política. Administración de Justicia. *La Antorcha*, 1.
- (9 de abril de 1833). Editorial. *La Antorcha*, 4.
- (11 de abril de 1833). Política. Administración de Justicia. *La Antorcha*, 1.
- (22 de abril de 1833). Editorial. *La Antorcha*, 4.
- (8 de mayo de 1833). Religión. *La Antorcha*, 1.
- (16 de agosto de 1833). Discurso sobre la influencia de la filosofía en las costumbres. *El Demócrata*, 2.

- (6 de febrero de 1834). Editorial. *El Yunque de la Libertad*, 3.
- (9 de febrero de 1834). Cuestión. *El Procurador del Pueblo. Veracruz, Veracruz*, 3.
- (9 de febrero de 1834). Cuestión. La moral. *El Procurador del Pueblo. Veracruz, Veracruz*, 2.
- (15 de febrero de 1834). Variedades. *El Procurador del Pueblo. Veracruz, Veracruz*, 3.
- (26 de abril de 1843). Editorial. *El Telégrafo*, 3.
- Sánchez Ulloa, C. A. (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).
- Santillán, G. (2023). Virtud cristiana y progreso liberal en La Navidad en las Montañas de Ignacio M. Altamirano. *Revista de Historia de América*, (164).

## Cibergrafía

- Ávila, A. (2011). "El radicalismo republicano en Hispanoamérica: un balance historiográfico y una propuesta de estudio." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea* 41. [HTTPS://DOI.ORG/10.22201/IIH.24485004E.2011.41.26584](https://doi.org/10.22201/IIH.24485004E.2011.41.26584).
- Estrada, D. T. (1984). Ilustración y liberalismo en el programa de educación primaria de Valentín Gómez Farías. *Historia mexicana*, 33, (4). <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1874>
- Rojas, R. (2012). Viaje de un panfleto. Lorenzo Ignazio Thjulen y la lengua de la Revolución. *Historia mexicana*, 62(2). <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/181>.