

El desafío de la obediencia. Centralismo y moralidad: 1835–1841

Gustavo Santillán*

gusantil@yahoo.com.mx

ORCID ID: 0000-0001-7762-5496

The challenge of obedience.

Centralism and morality: 1835–1841

Resumen:

Este artículo examina cómo, durante el ciclo centralista de las Siete Leyes (1836–1841), se configuró en el espacio público mexicano una moral de la obediencia como fundamento del orden político. A partir de prensa periódica, folletos, discursos y documentación gubernamental, se reconstruyeron los argumentos que vincularon virtud cívica, religión y sujeción a la autoridad como deberes del buen ciudadano. Muestro cómo editores, publicistas y autoridades definieron la

Palabras clave: Centralismo, Iglesia, moralidad, obediencia cívica, opinión pública, prensa, Siete Leyes, siglo XIX, tolerancia religiosa.

obediencia como garantía de paz y legitimidad del poder central, mientras voces disidentes disputaron el alcance de esa obligación. Sostengo que el centralismo liberal positivó un conjunto de deberes – profesar religión, obedecer a las autoridades, acatar la ley – para estabilizar la arquitectura institucional, y que las réplicas de cuño federalista apelaron a la tolerancia, a la opinión pública y a un origen no exclusivamente religioso de la moral para limitar la subordinación política.

Abstract:

This article examines how, during Mexico's centralist cycle of the Siete Leyes (1836–1841), a morality of obedience took shape in the public sphere as a foundation of political order. Drawing on

newspapers, pamphlets, speeches and governmental records, I reconstruct the arguments that linked civic virtue, religion and submission to authority as duties of the good citizen. I show how editors,

* Universidad Nacional Autónoma de México. Avenida Universidad 3000, 04510, Ciudad de México.

publicists and officials defined obedience as a guarantee of peace and as a source of legitimacy for central power, while dissenting voices contested the scope of that obligation. I argue that centralist liberalism codified a set of duties – professing reli-

gion, obeying the authorities, complying with the law – to stabilise the institutional architecture, and that federalist rejoinders appealed to tolerance, public opinion and a morality not exclusively grounded in religion to limit political subordination.

Keywords: Centralism, Church, civic obedience, morality, nineteenth century, press, public opinion, religious tolerance, Siete Leyes.

Introducción. Hacia una problematización de la obediencia

Del tránsito al régimen central iniciado en 1835 a la revuelta de 1841 comenzada por Mariano Paredes y Arrillaga, y triunfante a raíz de la firma de los Tratados de Tacubaya, transcurre un periodo de aspiraciones ordenadoras de la actividad política. Ante la difícil coadyuvancia durante la república confederal entre poderes nacionales y estatales, y frente a la compleja administración de Valentín Gómez Farías (1833–1834), uno de los propósitos básicos del nuevo régimen era la estabilización del sistema político mediante la restricción de la participación electoral. El “populacho” agitado por los yorkinos era percibido una amenaza para el orden social (Galante, 2010, pp. 259–318). Cabe añadir que el término “populacho” tenía un fuerte matiz moral (Rosanvallon, 2004, p. 27). El hecho no era exclusivo del país. Según el autor, en Francia, a lo largo del siglo XIX, era constatable “un temor al pueblo como una masa inorgánica” amenazante para los grupos dirigentes (Rosanvallon, 2004, p. 28). La situación volvía explicable un disciplinamiento de la sociedad no solo a través de acciones constitucionales, sino también por medio del ejercicio de la moralidad, entendida como el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y él mismo. En tal horizonte, el presente artículo explora el problema de la obediencia ciudadana a la autoridad nacional mediante el reforzamiento de una visión ética volcada no hacia libertades o derechos sino hacia deberes y compromisos. En la filosofía existe cierta disputa en torno a la distinción entre ‘ética’ y ‘moral’. Según algunos investigadores, la diferenciación no es sostenible en términos históricos ni etimológicos (Ortiz, 2016). Así, se emplean aquí los dos términos de manera sinónima, pero sin desconocer las propuestas que definen a la moral como el conjunto de reglas y costumbres que rigen una sociedad, y a la ética como la reflexión sobre dicho conjunto de mandamientos. No obstante, como indica el texto, durante el periodo estudiado la definición de moral es un tanto distinta, sobre todo por su determinante alusión a la divinidad. Cabe distinguir que la moral privada sería el conjunto de

principios y parámetros que orientan la conducta personal; en tanto, la moral pública sería la suma de reglas y normas que rigen el comportamiento del hombre en sociedad y particularmente del funcionario público (MacIntyre, 2019, pp. 240–58).

La república central de las Siete Leyes ha sido objeto de variados estudios. Las investigaciones de Andrews, Sordo Cedeño, Vázquez y Serrano Ortega, Costeloe y Connaughton, entre otros, constituyen una revisión de la época unitaria. Antes desconocida en la misma proporción en que era reprobada, ha sido reenfocada no como un momento reaccionario, sino como un periodo inspirado por un liberalismo centralista, distante ciertamente del reformismo de años precedentes, pero también de un supuesto conservadurismo casi ahistórico. Así, las Siete Leyes han sido resignificadas no como negación, sino como modulación del código de 1824, tendiente al fortalecimiento de los poderes nacionales en menoscabo de las regiones, sus atribuciones fiscales y milicias cívicas, pero distante de una cosmovisión castrense o una sumisión a la jerarquía religiosa. Al respecto, resulta difícil categorizar un pensamiento conservador articulado, aunque sí hay diversos rasgos conservadores (Andrews, 2009; Mijangos, 2003; Noriega, 1972; Noriega y Pani, 2009; Sordo Cedeño, 1999). Si bien las inquietudes en torno a la obediencia ciudadana ya fueron perceptibles durante la república federal y fueron acentuadas por el primer gobierno de Anastasio Bustamante con la colaboración de Lucas Alamán (1830–1832), es durante los seis años de vigencia de las Siete Leyes cuando la preocupación adquiere no solo mayor relevancia, sino incluso dimensión constitucional (Santillán, 2023b).

A su vez, la temática de la moralidad comienza a surgir como una variable explicativa dentro de los procesos decimonónicos, no muy distante de algunos vislumbres efectuados para la España del periodo (González Manso, 2011). Ya se ha realizado un seguimiento de las disputas éticas durante la primera república federal y un perfilamiento de las discusiones en torno a la existencia de una moral universal ajena a la fe y el sacerdocio durante el momento reformista de 1833–1834 (Santillán, 2023a, pp. 113–26). Sin embargo, el periodo regido por las Siete Leyes sigue sin una aproximación a su horizonte ético, en este caso, vinculado al problema de la sumisión ciudadana.

El centralismo liberal rigió al país entre las carencias hacendarias y los cambios presidenciales, las inquietudes por el conflicto texano y las amenazas de intervención francesa. Hubo dos ejecutivos constitucionales, encabezados respectivamente por Anastasio Bustamante y Antonio López de Santa Anna, así como muchos presidentes interinos. Los federalistas radicales, expulsados de las instituciones, se habían exiliado

como Gómez Farías, o se habían dedicado a la organización de revueltas antiunitarias. En la legislatura 1835–1837 prevalecían los hombres con experiencia de gobierno, quienes serían una minoría configuradora de las mayorías necesarias para efectuar el tránsito al centralismo sin la elección expresa de un constituyente. A su vez, en la administración abundaban los federalistas moderados. Santa Anna había decidido mantener la mayoría de las reformas establecidas, así como frenar las proyectadas. El horizonte de 1835 había trascendido la crispación de 1833–1834 y estaba dominado por la inquietud de un cambio constitucional, susceptible tanto de unir las regiones dentro de un sistema centralista como de aglutinar la ciudadanía en torno a una autoridad nacional. Así, la segunda década de vida nacional experimentaba una visible tensión en el imaginario político; por un lado, las ilusiones provenientes de la emancipación quedaban en el pasado, mientras los desencantos nacidos de los problemas condicionaban el futuro. Era un presente que ya no podía mirar al pretérito con esperanza y que solo podía pensar el porvenir con inquietud. Hacia 1835 se había evitado la desintegración territorial, fenómeno común en otras antiguas dependencias españolas; sin embargo, el país no terminaba de nacer y el Estado no se acababa de formar.

Diversos estudios han detectado para la década de 1830 una decepción liberal entre las elites políticas y económicas, tanto de México como de América Latina (Pérez y Simón, 2010). El orgullo por la emancipación era sustituido por el desconcierto ante la realidad. Después de una breve experiencia con estructuras confederales, la mayoría de las naciones iberoamericanas asumieron fórmulas centralistas de gobierno o experimentaron versiones moderadas de federalismo (Negretto, 2002, p. 217). En el horizonte de una nación independiente, el logro de la gobernabilidad era inseparable de la generación de la obediencia. De acuerdo con Connaughton (2016a), los pensadores estaban deseosos de conservar principios que facilitaran el acatamiento de las jerarquías. Se trataba, para Irurozqui (1999, p. 706), de inventar al pueblo soberano y al ciudadano moral, quien mediante la virtud estructuraría una nueva representación. Esta “república restringida” anhelaba una conducta ética en toda la población como base de la gobernabilidad. El vicio esclavizaba al ser humano. En contraste, la sujeción a los valores facilitaría el acceso a las libertades “bien entendidas”. La transformación del temible lépero en un ciudadano responsable era una metamorfosis no solo política sino también ética. Por tanto, para Annino (1999, p. 92) el mayor envite no era tanto difundir la idea de ciudadanía, sino controlarla como práctica social en un contexto de fuerzas centrífugas y tradiciones regionales. El reto era enorme porque la población no había desarrollado un sentido de

pertenencia al Estado y, en contraste, sí había endurecido la resistencia contra él (Annino, 1999, p. 92). El control de las regiones, con sus virtudes locales asentadas en sus constituciones respectivas, implicaba la construcción de ciudadanías diversas con valores heterogéneos, difundidos por la educación y legitimados por la fe. No obstante, los principios católicos divulgados por el sacerdote serían los principios morales de la nación entera. En cierto sentido, la estabilidad ética sería un fundamento de la gobernanza política. La virtud religiosa sería parte de la identidad cívica. Cabe añadir que durante la época, juristas y políticos participaron de la creación de un “derecho constitucional práctico”, así como de “normas de conducta política que permitieran dar un sentido concreto y positivo al concepto de una ciudadanía mexicana regida por la opinión pública, el sufragio y las leyes, y no sólo por la fuerza de las armas” (Connaughton, 2016a, p. 359). A partir de entonces, las autoridades civiles enfatizaban “las necesidades de una gobernabilidad y legitimidad establecidas con base en virtudes republicanas, más allá de las armas, leyes y constitucionalidad, opinión pública y sufragio” (Connaughton, 2016a, p. 359).

La preocupación por el acatamiento no era exclusiva de la elite política ni surgía particularmente con el régimen unitario. Para Taylor (1999), la obediencia de los curas párrocos entró en crisis desde la guerra de independencia (1810–1821). Las lealtades, como han mostrado los estudios del propio Taylor, así como los de Connaughton entre otros, quedaron divididas. Pero, además, resultaban cuestionables. La relativa neutralidad de muchos sacerdotes a lo largo del conflicto, sin apoyar abiertamente la rebeldía, pero tampoco contribuir al sosiego, era en realidad un signo tanto de confusión como de desaliento ante un cambiante panorama de redireccionamiento de las lealtades. Algunos curas se mostraron cada vez más reticentes a la verticalidad de la Iglesia. A su vez, los grupos populares resistían con vigor la vigilancia conductual del sacerdote. Si el nascente Estado requería instituir la sujeción a una autoridad nacional una vez conseguida la independencia, la jerarquía necesitaba reforzar la disciplina de los párrocos a la autoridad episcopal a partir de la virtud de la obediencia. Si la vecindad fue el ancla facilitadora del paso del Antiguo Régimen a la ciudadanía política como ha sugerido Irurozqui (2008, pp. 57–92), la moral fue el apoyo juzgado incommovible en la generación del ciudadano obediente. A su vez, la ecuación entre vecindad y moralidad ayuda a comprender otro fenómeno de la época: la creciente participación de la jurisdicción civil en temáticas conductuales. Aunque dicha tendencia proviene de las Reformas Borbónicas, adquiere un nuevo impulso a partir de la vertebración de la proximidad territorial con la vigilancia ética, en vista de la generación de un ciudadano leal al Estado y obediente a la autoridad.

Las necesidades paralelas de elites civiles y autoridades eclesiásticas respecto del imperativo de la sujeción, tanto entre los mexicanos como entre los sacerdotes, explican de manera histórica la convergencia entre ambos segmentos dirigentes. Es decir: la supuesta simbiosis automática y cuasi unión consustancial entre los “hombres de bien” y los jerarcas católicos nació realmente de una exigencia específica y un imperativo profano: el disciplinamiento tanto de los clérigos como de los civiles, sin omitir a las regiones.¹ La labor se lograría, justamente, a partir del reforzamiento de una supuesta característica común entre ciudadanos y sacerdotes: la devoción conducente a la virtud.² La afinidad en las necesidades explica parte del consenso en materia de moralidad. Asimismo, es de alguna manera una expresión paradójica de la tirante colaboración entre mandos civiles y dirigentes religiosos. Ambos grupos armonizaban en el imperativo del acatamiento, pero reñían por la preeminencia en el flamante ordenamiento nacional.³ Sin embargo un impedimento era la regionalización de la Iglesia, dentro de la cual algunos eclesiásticos eran voceros de las inquietudes locales. Al mismo tiempo, aumentaban las exigencias de una “Iglesia coadyuvante” con el Estado-nación, pero sometida a la jurisdicción secular (Connaughton, 2016a, p. 170). No obstante, la Iglesia se resistía, queriendo imponerse a la autoridad civil; es decir, la coalición entrañaba una disputa sobre el sitio de prelación dentro de una sociedad disciplinada regida por la mancuerna constituida por Estado e Iglesia. Ambas instituciones concordaban en pretender la sujeción, pero reñían por la lealtad de los ciudadanos éticos.

La confluencia de necesidades prácticas entre autoridades civiles y jerarcas religiosos era mutuamente beneficiosa. El estudio de Ortega (2015) sobre los ingresos de la arquidiócesis de México entre 1810 y 1833 muestra que, si bien hay una caída general de los ingresos eclesiásticos por concepto del diezmo, los lapsos de recuperación coinciden con los momentos de mayor cooperación entre autoridades y recolectores. El mutuo auxilio con fines económicos, no exento de tensiones, entre gobierno y jerarquía, muestra las exitosas posibilidades de ayuda recíproca con

¹ Según Connaughton (2012, pp. 26–27), la debilidad de Iglesia la condujo a perseverar su unión con el Estado con el fin de garantizar su monopolio sobre los asuntos morales.

² Cabe anotar que el *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, periódico oficial del régimen unitario, no abordó el tema de la devoción conducente a la virtud de forma significativa.

³ En tal sentido, el Estado nacional procuraría “constituir al clero y la Iglesia institucional en acompañantes fundamentales pero subordinados, dentro del manejo de la cosa pública” (Connaughton, 2016b, pp. 132–33).

objetivos semejantes. La dupla cívico-religiosa facilitaba la consecución del objetivo centralista de una vigorosa moralización y un visible disciplinamiento de la ciudadanía a partir de los axiomas de una Iglesia subordinada. Aún en medio de la disputa por la preeminencia, se advierte un ánimo de colaboración entre elites civiles y autoridades eclesiásticas para el logro de la obediencia en su dimensión tanto ciudadana como religiosa. No obstante, cabe añadir que durante el periodo existían visiones encontradas sobre “el papel que debía desempeñar el clero en la vida nacional” (Connaughton, 2021, p. 109). Así, un Estado débil y un sacerdocio fragmentado podían colaborar en pos de un beneficio común, pero con tensiones recíprocas y competencias mutuas.

En este horizonte de convergencia política y disputa jerárquica, era evidente en el plano civil una cierta rotación dentro del Ejecutivo federal. Los cambios en la Presidencia durante el periodo producen la impresión de una enorme inestabilidad. Pero se trataba de una continua sustitución legal en el ejercicio del poder debido a las licencias solicitadas por presuntos motivos de salud o para sofocar revueltas federalistas. Durante el periodo, caracterizado habitualmente como sumamente inestable y evidentemente tornadizo, hubo múltiples algaradas y variadas sediciones, conocidos tumultos y recónditos motines, favorables en general al restablecimiento de la constitución de 1824. No obstante, en realidad solo hubo una disrupción del orden jurídico, suceso con el cual concluye precisamente el periodo estudiado: el golpe militar de 1841 dirigido por Paredes, Santa Anna y Gabriel Valencia, en contubernio con un sector del grupo mercantil. Por tanto, se trata de un periodo con una cierta unidad en el ejercicio del poder por parte de un mismo segmento político, aunque resulta obvio que los cambios en los gabinetes, dominados al igual que las legislaturas por civiles, no contribuía al buen funcionamiento de los departamentos administrativos. En 1837, concluida la redacción de las Siete Leyes, Bustamante fue elegido presidente constitucional para el dilatado periodo 1838–1845. Pero Vázquez (2009) precisa que “el Ejecutivo mantuvo su debilidad” (p. 62), barrunto de una pretensión estabilizadora, pero no autoritaria. La continuidad permite entender mejor la persistencia histórica de las inquietudes sobre la obediencia. Asimismo, ayuda a percibir la vigencia del consenso moral durante el periodo, en ocasiones subsidiario de las temáticas centrales de la época, particularmente la relativa a la forma de gobierno. De cualquier forma, preocupaciones parecidas encontraban respuestas similares.

Lucas Alamán y en menor medida Luis G. Cuevas difundieron, sobre todo para fines de la década de 1840 e inicios de la de 1850, una propuesta básica: el catolicismo era el último lazo de unión entre los mexicanos.

En palabras de Hernández (2009), frente a la crisis nacional, el guanajuatense “vio la respuesta en la religión institucionalmente concebida como factor de estabilización y reintegración con referencias a tradiciones que no podían ser cuestionadas por los mecanismos ilustrados” (p. 272). La óptica no es distante de la postulada por Max Weber sobre el imperativo de los Estados por movilizar numerosos bienes y recursos de muy distinta naturaleza, siempre y cuando fueran políticamente utilizables, entre los cuales, cabe agregar, los principios éticos no resultan secundarios. En tal horizonte, el artículo sugiere que la preocupación por la obediencia a partir de la moralidad tiene un notable impulso desde mediados de la década de 1830. De tal forma, no demerita, sino que contextualiza la conocida expresión de Alamán, compartida por sus coetáneos de la república unitaria.

En suma, el texto se propone incidir en la problematización histórica de la obediencia cívica dentro de un país en construcción por parte de autoridades con escaso poder, aun dentro del régimen unitario, para instituir reglas jurídicas y acentuar valores morales. Si bien el logro de la sumisión, así como la relevancia y las mutaciones de la moralidad, han sido vislumbradas más por la sociología (Lipovetsky, 1994), que por la historia; existen algunas excepciones sobre todo relativas al mundo ibérico y colonial (Amadori, 2003; Cárcelos, 1997; Falcón, 2006; Garrido, 2007; Moreno, 2014; Zúñiga, 2013). Por tanto, el artículo expone la pertinencia de formular la historización de un problema ético-político de amplio espectro y largo alcance e implícito en la constante elaboración de códigos constitucionales. La construcción del Estado es indisociable de la construcción del ciudadano, relación mediada justamente por el imperativo de la sumisión al poder y la observancia de la moralidad.

El artículo consta de tres partes, además de la introducción y las conclusiones. La primera (1835–1836) inicia con un acercamiento al tránsito del sistema confederal al régimen unitario y esboza ciertas percepciones sobre temáticas éticas. La segunda (1835–1837) pondera el sitio de la moralidad como elemento ordenador dentro del constitucionalismo centralista. La última (1838–1841) describe ciertas discrepancias provenientes de entornos federalistas, así como algunas formulaciones en torno a la vertebración entre obediencia y moralidad.

Crisis política y lenguaje moral

En un contexto tanto de basculación de experiencias ulteriores como de exploración de nuevas constitucionales, hacia 1835 (Andrews, 2006, 2011) la opinión pública manifestaba tanto múltiples desasosiegos

como algunas certidumbres. En la prensa periódica se consolidaba la tendencia a juzgar el pasado en términos morales y a vislumbrar el futuro a partir de axiomas éticos. Es decir, el lenguaje tomaba densidad a causa tanto del pretérito federalista, conceptuado como disgregador, como del reto político de construir una nueva república a partir de la misma sociedad. La sumisión de las regiones y la sujeción de las personas a las autoridades nacionales eran desafíos necesitados de premisas indiscutibles. El problema de la gobernanza intentó ser resuelto a través, entre otros aspectos, de la vigorización no solo de la fe establecida sino más específicamente de la moral religiosa. El cumplimiento de los deberes facilitaría la subordinación del mexicano a la ley divina, pero también a la norma civil. El problema sustantivo era, al menos, de mediana duración: ¿cómo transitar del trono vacío (1808) y la crisis de legitimidad propia de la guerra de emancipación (1810–1821), del fallido imperio de Agustín De Iturbide (1822–1823) y la dispersión política de la república federal (1824–1835), hacia un poder unitario y obedecible, garante de derechos y exigente de obligaciones?

Después del fracaso de la república federal entre 1824 y 1835, dentro del argumentario político aumentó significativamente la apelación a la virtud como elemento disciplinante. Durante la década de 1820, la moral tiene un peso sustancial tanto en la explicación de los problemas nacionales como en la resolución de las dificultades políticas. Quizá la ilusión criolla de la grandeza mexicana, rejuvenecida por el instante imperial y vivificada por el soplo republicano, perduraba con un acento de razonable optimismo. No obstante, a partir de la década de 1830, con el giro del gobierno de Bustamante, las ilusiones disminuyen y las dudas se acrecientan. La opinión pública reafirma sus preocupaciones conductuales, que son al mismo tiempo inquietudes gubernativas. La crisis del Estado confederal marca no el nacimiento, pero sí la reafirmación, con un sentido de alarma y un matiz de urgencia, de cierta ansiedad por la virtud. Para la década de 1830 la moral no era una novedad en la retórica política. No obstante, sí se advierte para aquellos años una acentuación del lenguaje ético. La virtud se vuelve tanto parte esencial de los diagnósticos como piedra angular de las soluciones. Si el obstáculo era la indecencia de la población, la alternativa era la moralización de la ciudadanía.

La ruptura política de 1835 implicaba una reafirmación moral. Ante la fractura de las elites, se acudió a la retórica de los valores tanto para descalificar a los adversarios como para elogiar a los triunfadores. La ética contenía una incitación a la unidad empezando por los segmentos dirigentes. No era la primera vez que la moralidad aparece como legitimadora de una mutación política. En contraste, a partir de 1835, se ex-

pande la dimensión moral del lenguaje político. Para los centralistas, los adversarios confederales y odiados reformadores recién expulsados del gobierno nacional habían cometido equivocaciones políticas y actos inmorales, como se advierte en la argumentación utilizada por los planes y las representaciones adversas a Gómez Farías. Este argumentario rápidamente permeó en el discurso gubernamental. Durante la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso de la Unión el 4 de enero de 1835, Santa Anna argüía que los reformistas de 1833 y 1834 eran “hombres desmoralizados”, quienes promovieron “la angustia en los espíritus” (*Los presidentes de México ante la nación*, 1966, t. I, p. 176). Además, eran condenables porque se habían entregado a vanas “ilusiones de perfectibilidad”; es decir, la pretensión de un cambio creciente era no solo un fallo político, sino también una falta conductual. No incidentalmente entre 1833 y 1834 hubo una defensa de una moral universal ajena a la fe y la jerarquía (Santillán, 2023a, pp. 113–26). En contraste, el jalapeño enaltecía las “virtudes republicanas” que habían estado “proscritas” durante el gobierno anterior (*Los presidentes de México ante la nación*, 1966, t. I, p. 174). Es decir, los derrotados confederalistas eran arquetipos de perversidades, mientras los triunfadores eran propagandistas de los valores.

Desde la prensa había una óptica semejante. El desmoronamiento del confederalismo condujo a la censura del modelo estadounidense, que se creía asentado en los valores cívicos. *El Mosquito Mexicano* de Carlos María De Bustamante reflexionaba que la crisis nacional se debía, entre otros factores, a un equívoco ético pues “los vicios están en lugar de las virtudes”. En consecuencia, la publicación llamaba a restaurar la “moral pública”.⁴ De forma relevante, aun dentro de la retórica imprecisa y el tono exagerado del oaxaqueño, el periódico juzgaba que el gobierno carecía de toda autoridad. De igual forma, subrayaba que la ciudadanía no tenía reparo en desobedecer las leyes e ignorar a los gobernantes. En suma, aseguraba que el confederalismo había provocado una perjudicial dispersión del poder y un evidente desprestigio de la autoridad. La crisis política era una crisis ética.

Si los dirigentes del pasado eran temibles portadores de vicios, los líderes del presente se caracterizaban, teóricamente, por sus altos estándares éticos. A nombre del Congreso de la Unión, el sacerdote Basilio Arrillaga refería en 1835 las virtudes de los flamantes legisladores: “imparcialidad, prudencia, circunspección, piedad, justicia, beneficencia y el celo por la felicidad pública” (*Los presidentes de México ante la nación*,

⁴ “El Mosquito Mexicano. México, junio 30 de 1835”, *El Mosquito Mexicano*, 30 de junio de 1835, pp. 3–4.

1966, t. I, p. 174). Como decía *El Mosquito Mexicano*, la “sana moral” era lo único que consolidaba la “quietud pública”, proporcionaba garantías de “respeto y obediencia” al gobierno, así como “vigor y virtud al espíritu de las leyes”.⁵ La moralidad pacificaría a la sociedad y prestigiaría a las autoridades. Por su parte, los diputados deberían redactar leyes comprensibles, pero enérgicas. A su vez, los gobernantes⁶ debían constituirse en referentes de pedagógica utilidad para los ciudadanos comunes.⁷ El ejemplo sería un aliciente para la obediencia.

A pesar de la derrota de los jerarcas nefandos del pretérito y el surgimiento de los hombres ejemplares del centralismo, según la retórica dominante, se advierte una tendencia al desaliento cívico. Los males habían penetrado en las conciencias. Para el sacerdote Aguilar de Bustamante (1837), “víctimas de los vicios, parece que aborrecemos las virtudes” (p. 7). Frente a la mutación política, el orador suplicaba al Congreso cultivar los atributos “que aún no han desaparecen” del horizonte nacional (p. 18). La consternación era, al parecer, generalizada. Según *La Aurora, Periódico Científico y Militar*, la historia del país estaba llena de “degradantes vicios”.⁸ El pesimismo ético sustituía al optimismo criollo.

Ante la necesidad de la virtud, entendida como obediencia en el ciudadano y aptitud en el gobernante, era preciso encontrar fórmulas para difundir los sanos principios de la moralidad. Al respecto *La Aurora*, que era una iniciativa del Ministerio de Guerra, pretendía la ilustración entre la clase militar. Una de las misiones del ejército era, justamente, resguardar al país para que pudiera fundarse una moral.⁹ En la esfera eclesiástica, las cuestiones éticas también estaban presentes. Ante las acusaciones de relajación en la vida monástica y conventual, el Cabildo de Guadalajara, al defender en 1835 su terna para el episcopado de la diócesis, presumía

⁵ “El Mosquito Mexicano. México, junio 30 de 1835”, *El Mosquito Mexicano*, 30 de junio de 1835, p. 4.

⁶ No obstante, se creía que el gobernante, rico en valores, no desempeñaba una tarea fácil. Según Aguilar de Bustamante (1837), en un discurso pronunciado el 16 de septiembre de 1836, “penoso es obedecer, pero más fácil que mandar” (p. 16). La sujeción ciudadana era una exigencia más cómoda que la responsabilidad política.

⁷ Según el general José Urrea, con fuerte impronta en el departamento de Durango, “para la felicidad del mayor número conviene en el que manda una ilimitada tolerancia por las opiniones y una rigurosa igualdad en la calificación del mérito y las virtudes” (Medina y Torres, 2016, p. 11). La aceptación de la diversidad era inseparable de la rectitud en la valoración de las aptitudes.

⁸ “Editorial”, *La Aurora*, 1835, núm. 1, p. 1.

⁹ “Editorial”, *La Aurora*, 1835, núm. 1, p. 1.

que en los claustros “no hay ambición, ni avaricia, ni lujo, ni ostentación” (Connaughton, 2016a, p. 200). El pastor era un modelo de virtud. Si el ejército debía favorecer el nacimiento de los sanos principios en el país, y si el clero regular era un ejemplo de rigor en la provincia, la educación pública también tenía una pedagógica misión. Para 1835, el ayuntamiento de la ciudad de Colima instituyó la Comisión de Instrucción Pública. Dicha junta emitió unas *Bases* para la enseñanza y particularizó los deberes del magisterio, entre los cuales se encontraba “inculcar a los alumnos la moral evangélica que norma las costumbres de los cristianos y los derechos y deberes del ciudadano y del hombre en sociedad” (Ortoll, 1988, t. II, p. 316). El entramado de obligaciones y libertades provenía de la religión católica. Desde el ejército y la administración, el sacerdocio y la enseñanza, se irradiarían principios generadores de conductas pertinentes. Dichas pretensiones eran justificadas por hombres de distintas sensibilidades. Para Mora (1986), el sistema republicano, más que otros, requería “para subsistir, mejores y más puras costumbres, y es más perfecto cuando los ciudadanos poseen en alto grado todas las virtudes morales” (p. 74). La política estaba vinculada a la moral y la ciudadanía a la virtud.

En suma, el tránsito de la confederación mexicana al régimen central generó no solo una profundización del lenguaje ético, sino también una cierta convivencia de pesimismo y esperanza. Por un lado, el gobierno reformista de 1833–1834 había estado dirigido por hombres sin pudor y corruptores de la sociedad. Por el otro, se debía construir un gobierno purificador y concebir la figura de un gobernante ejemplar por parte de políticos cuasi modélicos. La difusión de las virtudes significaba la rectificación de las conductas. No obstante, al respecto, cabe inquirir si la figura de Bustamante y sobre todo la de Santa Anna contribuían a la ejemplaridad.

Siete Leyes y muchas obligaciones

En diciembre de 1835 había iniciado el giro centralista que concluiría en 1837, manteniendo y precisando buena parte del pensamiento liberal. Los estados se volvían departamentos con pocas facultades y sujetos al poder central. Se definía una ciudadanía nacional a partir de criterios censitarios. Se pretendía la subordinación del ejército al poder civil y la expansión de las atribuciones del Ejecutivo nacional. Se buscaba la suficiencia económica de la administración para no depender de las aportaciones regionales y hacer frente a las amenazas exteriores (Andrews, 2019, pp. 1539–591). Sin embargo, la definición de una autoridad fuerte significaba también la construcción de una ciudadanía obediente.

La primera ley centralista, promulgada en diciembre de 1835, iniciaba con una invocación a la divinidad no solo más extensa sino más profunda que la de 1824. En lugar de la apelación a un ser supremo, quien era el “autor y supremo legislador de la sociedad” (*Constitución 1824*, p. 77), según la carta confederalista, la nueva legislación invocaba el “nombre de Dios Todopoderoso, trino y uno, por quien los hombres están destinados a formar sociedades y se conservan las que forman” (*Leyes Constitucionales de la República Mexicana*, 1836, p. 6). Además de la precisión teológica sobre la hipóstasis cristiana, el texto añadía que el ser del cielo era la máxima referencia del mundo civil y tenía una misión preservadora del orden social. Al mismo tiempo, Dios ya no era solamente un legislador, sino también el garante de la continuidad histórica de la comunidad mexicana. En la cima de la desazón provocada por el desengaño confederal, el ente superior de lo absoluto quedaba reforzado como la suprema autoridad del hombre. Por extensión, el cometido del representante popular era claramente civil, pero adquiría una cierta legitimidad superior, alterna a la emanada de la soberanía popular.

Asimismo, la primera ley precisa no solo las garantías individuales, ausentes del código de 1824 y dispersas en las constituciones locales, sino también las obligaciones de los mexicanos; es decir, define la ciudadanía y consagra no solo derechos, sino también responsabilidades. Aunque de distinta naturaleza, los nuevos deberes coadyuvarían en la reconfiguración del orden. El primer compromiso del mexicano era, según el artículo 3º, “profesar la religión de su patria, observar la Constitución y las leyes, obedecer las autoridades” (Villegas y Porrúa, 1997, p. 203). Si el texto de 1824 prohibía la tolerancia, ahora, además, la profesión del catolicismo se tornaba obligatoria. Otra responsabilidad era “defender la patria y cooperar al sostén y restablecimiento del orden público, cuando la ley y las autoridades a su nombre le llamen” (Villegas y Porrúa, 1997, p. 203). Además del acatamiento al sistema jurídico, se exigía la sujeción a la potestad civil, así como su pertinente salvaguarda. Ante la sensación de caos en la sociedad y disgregación de la república, era momento no solo de concentrar el poder, sino también de asegurar la gobernanza. El mexicano era corresponsable del orden por medio de la sumisión a la ley y la defensa de la autoridad. Cabe añadir que un reto para los gobernantes de la época era, de acuerdo con Guerra y Lemperiere (2008), acabar con las movilizaciones populares y, al mismo tiempo, “construir un pueblo homogéneo, apto para asumir las responsabilidades que le correspondían como titular legítimo de la soberanía” (p. 11). Justamente, la uniformidad moral era un instrumento propicio para la necesaria generación de un sentido de sumisión en el pueblo soberano.

Tal vez la inquietud por el orden y la búsqueda de la sujeción tenía algún sello generacional. Sordo Cedeño (1993) ha identificado, en su estudio sobre el Congreso en la primera república centralista, que la mayoría de sus integrantes eran de edad madura. Habían vivido la guerra de emancipación más como una herida profunda que como la maduración de una esperanza luminosa. Habían observado tanto el derrumbe del gobierno virreinal como la ardua construcción de la autoridad mexicana. La mayoría de los representantes más prominentes fueron civiles dedicados al ejercicio del gobierno, por encima de propietarios y sacerdotes, profesionistas o literatos; es decir, aquellos hombres habían vivido tanto el ocaso español como la crisis confederalista. En consecuencia, su interés jurídico por la observancia de la ley no parece un capricho ideológico ni la simple emanación de una doctrina abstracta. En aquel momento, las ideas eran ante experiencias y las propuestas, esperanzas. No obstante, la obligatoriedad de la fe católica y su utilización como robustecedora tanto de la obediencia ciudadana como de la legitimidad política del representante popular, no significó el otorgamiento de nuevas prerrogativas o la profundización de algunos privilegios para los sacerdotes. De acuerdo con Sordo Cedeño (1993, p. 228), la jerarquía no formó un segmento relevante y ni siquiera decisivo en la conformación del Congreso centralista. Uno de los diputados más dinámicos, el jesuita Basilio Arrillaga, incluso se quejaba en el sentido que la Iglesia nada había obtenido con la mutación constitucional. A su vez, Bustamante no obtuvo préstamos por parte del episcopado (Vázquez, 2009, p. 68). El hecho era un signo de la distancia entre el empleo de la fe para uso civil y un protagonismo sustancial de la jerarquía católica. Los laicos acuden a las creencias para construir autoridades obedecibles, con el beneplácito pastoral, pero sin la injerencia efectiva del clero en la administración. La gobernabilidad requería de máximas obligatorias para todos, fundadas en artículos de fe, volviendo al hombre sensible ante los requerimientos de la nación (Connaughton, 2016a, p. 19); es decir, la virtud apuntalaría la legitimidad de las autoridades, logrando una obediencia libre, sin coacciones físicas, aunque sí con condicionamientos espirituales (pp. 13–26). El camino ético conducía a la reafirmación de la unidad entre Estado e Iglesia.

Asimismo, la primera ley instituyó una ciudadanía censitaria con cierto trasfondo ético. El artículo 7 fijaba una renta anual mínima de 100 pesos, “procedente de capital fijo o mobiliario, o de industria o trabajo personal *honesto y útil a la sociedad*” (Villegas y Porrúa, 1997, p. 204; cursivas propias). La connotación ética es constatable. Además, el artículo 8 reconocía el derecho al voto a los ciudadanos con ingresos honorables. Pero para ser votado, la ley establecía una condicionante adicional: “siempre

que en su persona concurren las cualidades que las leyes exijan en cada caso” (Villegas y Porrúa, 1997, p. 204); es decir, la posesión de una determinada cantidad de dinero permitía el ejercicio del sufragio. Pero para ser electo a un puesto público, el ciudadano necesitaba además cumplir con una exigencia adicional: las cualidades requeridas por las normas aplicables. Solo la posesión de algunos principios, seguramente propios del cargo, pero también presumiblemente éticos, abriría las puertas a los empleos gubernamentales. Para ser un hombre público se requería ser un ciudadano virtuoso. Los valores coadyuvarían a un mejor procesamiento de las decisiones, tomadas por hombres con fortuna económica, pero también con una presunta conciencia honorable. De acuerdo con Aguilar Rivera (2010, p. 159), finalmente el criterio censitario no fue suficiente para impedir la participación electoral de los confederalistas, quienes compartían con los centralistas una condición económica semejante. Por tal causa, la posterior legislación electoral de la república unitaria enfatizó no la propiedad, sino la contribución. En tal sentido, cabe estudiar aún los efectos restrictivos de los imperativos éticos planteados para el acceso de los cargos públicos.

No obstante, si bien las leyes conducen a una restricción del sufragio y una selectividad de la representación también acentúan – debido a la ponderación de la fe católica como credo obligatorio – la igualdad cívica en el cumplimiento de los deberes. Si todos tienen la misma confesión – no tanto como hecho sociológico, sino como prescripción jurídica – todos sin excepciones son sujetos de idénticas responsabilidades. Las leyes unitarias no reconocen corporaciones, pero en cierta forma consideran la sociedad como una gran y única corporación: todos sus miembros son iguales con los mismos deberes, aunque con distintas funciones. Los unitarios no reniegan de la igualdad liberal, pero la enfatizan mediante la identidad religiosa. Ciertamente el acento en la nivelación no apuntaba hacia una individualización de la sociedad.

Más allá de particularidades hoy ciertamente poco compartibles como el imperativo de homogeneidad religiosa, sería oportuno reevaluar el proyecto del sistema unitario respecto de la construcción de la nación como realidad operativa desde la gobernabilidad política. Con mayores o menores resultados, antes empequeñecidos y hoy resignificados, los centralistas pretendieron, como diría un publicista decimonónico, “fundir el espíritu local y particular en un espíritu nacional y público” (Duquesnoy, 1789, citado en Rosanvallon, 2004, p. 32).

Ya conocida la primera ley unitaria, la crítica en la opinión pública tuvo un significativo ángulo de moralidad. *El Cosmopolita*, dirigido por el ex-presidente Manuel Gómez Pedraza y Juan Rodríguez Puebla, rector del Colegio de San Gregorio, pugnaba por un federalismo moderado. Desde tal perspectiva, el periódico cuestionaba la centralización y creía que “la moral se utiliza y pervierte bajo un gobierno despótico”.¹⁰ El empleo de la fe religiosa para legitimar un cambio favorable a la concentración política era juzgado un abuso de poder y un ataque a la libertad. Si para los grupos dirigentes y parte de la opinión pública de 1835 los hombres del pasado habían sido unos teorizantes disolutos, ahora la prensa disonante con la mudanza jurídica juzgaba que “los tiranos fomentan la inmoralidad para aumentar su poder”.¹¹ Los déspotas anhelaban destruir los valores, porque donde no hay moral, aducía el diario, era imposible hallar un hombre virtuoso. Los centralistas querían robustecer el sentimiento religioso para fines civiles, pero a juicio de los federalistas, en realidad deseaban minar la virtud para perpetuar su predominio. No obstante, aseveraba el periódico, la tarea corruptora de los autócratas centralistas sería cabalmente infructuosa, porque la Providencia había puesto en el corazón de cada hombre la capacidad para distinguir entre lo bueno y lo malo.¹² En el lenguaje político, los adversarios ideológicos eran tenidos por falsarios eminentes y fariseos purificantes. Pero no se trata solamente del uso retórico de la fe o el empleo a modo de la virtud, sino de una disputa en torno al origen de la moral y la naturaleza del hombre. Para Gómez Pedraza y sus partidarios, una fuerza superior había obsequiado al hombre el criterio moral, el cual sería empleado para rechazar las transformaciones tiránicas.

Las discrepancias y coincidencias respecto de la utilización del catolicismo como garante de las obligaciones se expresaron también mediante algunos folletos. En octubre de 1836 se editó en Xalapa la *Cartilla del liberal cristiano*.¹³ Dicho papel, aunque anónimo, fue muy posiblemente escrito por un jurisconsulto veracruzano, expresando la sensibilidad

¹⁰ “El Cosmopolita”, *El Cosmopolita*, 23 de diciembre de 1835, p. 1.

¹¹ “El Cosmopolita”, *El Cosmopolita*, 23 de diciembre de 1835, p. 1.

¹² “El Cosmopolita”, *El Cosmopolita*, 2 de abril de 1836, p. 1.

¹³ Es difícil saber si el autor de la *Cartilla* había formado parte del periódico llamado *El Procurador del Pueblo* que, en la década de 1820, desde Jalapa, había defendido con rotundidad una disociación entre religión y moralidad, pero el lenguaje es semejante en ambas publicaciones.

regional de un liberalismo resiliente al centralismo. Defensor de la tolerancia religiosa, el folleto discurría que “Dios ha dado a cada criatura humana su cabeza y su conciencia, para que piense y obre como quiera y pueda” (González, 1989, p. 247). La similitud con el artículo de *El Cosmopolita* resulta patente: existe en el corazón un don divino que permite al ser humano actuar con plena autonomía y, con más énfasis en el diario de Gómez Pedraza, cordura moral. El folleto se mostraba partidario de reducir los días de fiesta y boato, momentos de vicio y lujuria. En contraste, propugnaba santificar el día de descanso para “orar, rezar, dar limosna y ejercer otras buenas obras” (González, 1989, p. 249). El autor no blasfemaba contra la fe; al contrario, pedía el establecimiento de días feriados por motivos religiosos, con el fin de celebrar los misterios de “nuestra adorable religión”. Pero sí acentuaba el perfil ético de la creencia católica. Importarían las plegarias al Señor, pero también las buenas obras en la sociedad. Se trataba no solamente de pretender una religiosidad menos barroca y más auténtica, sino también de construir una fe de acentos marcadamente prácticos por encima de ceremonias litúrgicas, inestimables para la solemnidad de la doctrina religiosa, pero insuficientes para el desarrollo de la vida cristiana. La moral es netamente católica, aunque parece comenzar a adquirir una relevancia propia en el contexto político.

No obstante, el texto compartía la inquietud por la sujeción. El abogado testificaba que el origen de los deberes se encontraba en las leyes divinas, los mandatos eclesiales y los ordenamientos civiles. Significativamente, discernía que los ingredientes morales de la fe, tales como no “desear la mujer del prójimo” o “codiciar las cosas ajenas” eran de exclusiva incumbencia celestial y no entraban en el campo de las atribuciones eclesiásticas. De esta forma, la moralidad es eminentemente cristiana, pero no necesariamente sujeta a la autoridad episcopal, aunque tampoco de acuerdo con el autor, a la esfera civil. No obstante, juzgaba que el Estado sí debía castigar las “infracciones o pecados” que perjudicaran a la sociedad, tales como el adulterio y el homicidio (González, 1989, pp. 249–50). De tal forma, legitimaba la participación estatal en la vigilancia de las acciones contrarias al bien comunitario. Los valores provienen de los cielos, pero su sanción es tarea de los laicos. La virtud parece comenzar a afincarse, sin perder su origen divino, más en la conciencia personal que en la norma eclesiástica. Los atributos se interiorizan en el ser humano y la labor ética es una atribución civil.

Quizá la atmósfera cívica y el entorno social comenzaban a exteriorizar algunas novedades. El doctor Mora imaginaba hacia 1836 que en la Ciudad de México y sus alrededores se percibía un avance de la sociabilidad y de los “atractivos del teatro”; es decir, “el bello sexo, los trajes,

las concurrencias, los paseos, las diversiones y los placeres de la mesa mexicana han sufrido cambios totales o hecho considerables progresos” (Flores, 2003, p. 105). Es difícil saber hasta qué punto esos signos de secularización implicaban transformaciones éticas. No obstante, el guana-juatense presenta una visión optimista sobre el desarrollo de las virtudes en las grandes ciudades, enfatizando más los adelantos que los defectos. Asimismo, sopesa el rol de las funciones dramáticas como “escuelas prácticas de moral, de instrucción y de gusto, más o menos perfectos” (Flores, 2003, p. 104). Una cierta mudanza era vista por el célebre teórico como un avance ético. Quizá la modificación de las costumbres daría lugar a la generación de nuevas sensibilidades ante las cuestiones éticas. Al respecto, Connaughton (2016a) ha encontrado que: “El cambio de valores en ciertos sectores de la sociedad, que se asociaba con el anticlericalismo y la ‘despreocupación’ hacia algunas tradiciones católicas amenazaba el planteamiento de una nación católica guiada en lo espiritual por el cielo” (p. 200).

A lo largo de 1837 y 1838, conforme se desarrollaba el régimen centralista, se extendieron las críticas a los gobiernos nacionales. El régimen unitario no había podido evitar la independencia texana y hacía frente con poco éxito a la intimidación francesa. La guerra en el norte fue una sombra central proyectada desde una provincia periférica sobre el régimen unitario. La insubordinación y luego insurrección de aquel territorio nororiental de la república ponía en riesgo la unidad del país, pero también uno de los bienes más preciados por la autoridad centralista: la sujeción no solo de los mexicanos a la ley civil, sino también de los departamentos al gobierno nacional. Más allá del Río Grande se jugaba no solo la integridad del territorio, sino también la credibilidad del régimen. Si no lograba el acatamiento de las planicies poco pobladas del seno mexicano, una conclusión opositora sería la necesidad del federalismo para otorgar autonomía a los territorios distantes. Solo la autonomía política aseguraría la integridad territorial.

Por su parte, la Intervención francesa planteaba un reto más relevante que los intereses gastronómicos de panes o pasteles: la capacidad de defensa del sistema unitario no solo del país en general, sino también de sus puntos neurálgicos en particular. Puerta de entrada a la nación y principio del sendero hacia la capital, Veracruz, bajo el acecho francés era, conforme al lenguaje decimonónico, una amenazante cuchilla sobre la garganta de México. Finalmente, la intervención gala solo fue una ocupación del puerto, pero puso en evidencia la fragilidad de un Estado que pretendía fortalecerse planteando, entre otras medidas, la necesidad de la subordinación para el logro de la unidad. En suma, la emancipación de

Texas y la ocupación de Veracruz fueron, en buena medida, un examen al centralismo mexicano en un vector clave de su legitimidad política: la sujeción de las provincias a los poderes nacionales y la defensa de la nación frente a los embates extranjeros.

En aquel horizonte de crisis nacional y debate interno, el diario *El Independiente*, de tendencia federalista, publicó un artículo favorable a la tolerancia religiosa. El texto se caracterizaba por un lenguaje contenido, limitándose a mostrar que la libertad de conciencia no era contraria al Evangelio cristiano. No obstante, juzgaba que una ley no podía obligar a que un hombre fuera creyente.¹⁴ Se trataba de una alusión directa a la primera ley constitucional, la cual establecía la obligatoria profesión de fe para todo mexicano; es decir, la publicación cuestionaba la particular articulación entre fe y política del régimen unitario. A su vez, otro periódico, *El Federalista Mexicano*, achacaba la mala situación del país, en el contexto de la guerra de Texas, al abuso de poder, la intolerancia y el fanatismo.¹⁵ De tal forma, disentía del socorro de la fe católica como garante de la sujeción ciudadana. Las respuestas a las censuras fueron bastante evidentes. Una arenga de la ciudad de San Luis Potosí se quejaba de las “teorías brillantes de una economía política inconveniente e innecesaria” para el país. Asimismo, lamentaba que dichos axiomas hubieran sustituido a las “sabias ordenanzas” de la época virreinal (Cañedo, 2010, p. 100). Las estratagemas contra la centralización, supuesto garante de la estabilidad, provenían de un conjunto de reflexiones articuladas por la economía política, la ciencia de la prosperidad mundana.

La instrucción era una opción ante las carencias de los hombres públicos y las insuficiencias de las masas populares. En 1839 el *Reglamento provisional de la Universidad literaria de Guadalajara* establecía como requisito de ingreso que el futuro estudiante se distinguiera por su buena conducta y depuradas costumbres. Además, el padre del alumno quedaría comprometido a cuidar estrechamente el comportamiento del estudiante (Peregrina, 1992, p. 237). La enseñanza interiorizaría en el corazón del hombre la pureza del alma. Refrenaría los impulsos de la carne y mostraría los caminos de la virtud. Los docentes serían ejemplos para seguir tanto dentro como fuera del aula. A su vez, un plan para el arreglo de la enseñanza en el departamento de Jalisco autorizaba a los prefectos escolares, o las autoridades que los sustituyeran, a “suspender a los preceptores y preceptoras” por una conducta contraria a la moral (Escovedo, 1838, p. 2). El logro de la sujeción ciudadana empezaría a través de la vigilancia académica.

¹⁴ “Editorial”, *El Independiente*, 15 de julio de 1837, p. 1.

¹⁵ “El Federalista Mexicano”, *El Federalista Mexicano*, 21 de julio de 1838, p. 1.

La conducta de la gente también formaba parte de la explicación de variados procesos históricos como el fracaso confederalista. El orador cívico Félix Béistegui reconocía que la constitución de 1824 estaba “mal avenida a nuestras costumbres porque suponía virtudes republicanas que no conocíamos y desterraba vicios con nosotros nacidos” (Plasencia, 1991, p. 81). A su vez, un futuro legislador como Ponciano Arriaga exigía, desde la ciudad de San Luis Potosí, cultivar la unión y la paz, porque de ellas surgirían “retoños de moral en el pueblo” (Cañedo, 2010, p. 114). Si el vicio había propiciado la inviabilidad del confederalismo, la virtud facilitaría el retorno al sistema de 1824.

Si bien el texto de Arriaga no se distinguía por sus alusiones religiosas, otros oradores eran más específicos en sus sustentos trascendentes. Desde el puerto de Veracruz, Del Castillo y Lanzas (1839, pp. 3–6) discurría que sin religión no podía haber felicidad pública ni privada. De manera más concluyente, una revista de la Ciudad de México definía que: “siendo la moral evangélica el primer fundamento de la educación popular, el primer preceptor que debe darse al pueblo es un intérprete de esta moral”;¹⁶ es decir, un sacerdote católico. Las insolvencias conductuales requerían el cultivo de los valores, dentro de una ética no solo de origen divino, sino de impartición eclesiástica. El pastor de las almas era el guía de los ciudadanos. Por tanto, el cura debía ser un ejemplo singular para poder impartir cátedra sobre la virtud. Para 1840, desde Oaxaca, Benito Juárez argüía que “debemos respetar al ministro del santuario que predica la moral pura del evangelio, y que hermanándola con la política cual otro Hidalgo, siembra en nuestra juventud las semillas del patriotismo, de la libertad y de las demás virtudes” (Plasencia, 1991, p. 74). Para el abogado, resultaba evidente que la misión ética y la instrucción civil eran labores propias del clérigo católico; es decir, el párroco era el difusor de atributos cívicos como el amor al país y la defensa de la libertad. Así, Juárez reafirmaba la unión entre Estado e Iglesia, con un doble objetivo de índole cívica y naturaleza ética. La virtud de la fe era en beneficio de la sociedad.

Las ventajas de la moralidad impactaban no solo en el nivel ciudadano, sino también en el ámbito social. Hacia 1840, Mariano Otero al reflexionar sobre el sistema penitenciario, hablaba de la “religión que moraliza” (Padilla, 2001, p. 170). La corrección de los delincuentes empezaría con el aleccionamiento de los mexicanos a partir de una moral divulgadora de virtudes y deberes. El control del hombre sobre sí mismo apuntalaba la

¹⁶ “Cartas a un cura sobre la educación del pueblo”, *El Mosaico Mexicano*, 1840, t. III, p. 205.

armonía en la comunidad mediante la represión de los ímpetus y el combate de los desenfrenos. Si los seres humanos ostentaban una naturaleza caída a raíz del pecado original, era preciso contener sus fogosidades por medio de los valores. De tal manera, el autocontrol de la persona contribuiría al dominio de la autoridad.

Los ajustes también son perceptibles en el ámbito de la legislación. El régimen de las Siete Leyes enfrentaba para 1840 una disyuntiva determinante. Después del fracaso en tierras texanas y en medio de las revueltas federalistas, se consideró pertinente simplificar el embrollo legal de la constitución centralista descrito por Sordo Cedeño (1993). Debido a que no había pasado el tiempo preestablecido para una reforma, el Supremo Poder Conservador declaró que era conveniente iniciar un cambio jurídico. Para junio de 1840, dicha instancia publicó un proyecto de reformas a las leyes fundamentales del sistema. La tentativa seguía ponderando como obligaciones profesar la religión de la patria y obedecer a las autoridades (Villegas y Porrúa, 1997, p. 235). Sin embargo, José Fernando Ramírez elaboró un voto particular y propuso, entre otros aspectos, menor susceptibilidad en el trato de asuntos religiosos. El duranguense mantenía el régimen unitario con algunas modificaciones, como el incremento de la libre circulación de las ideas (Villegas y Porrúa, 1997, pp. 264–65). Los cambios legislativos a las Siete Leyes no llegaron a efectuarse. Para agosto de 1841, Paredes inició en Jalisco una revuelta contraria a Bustamante, para septiembre del mismo año, la alianza de Paredes con Valencia y Santa Anna condujo tanto a la renuncia de Bustamante como a la firma de las Bases de Tacubaya (Noriega, 1972, vol. 1, pp. 38–39). Los generales consensuaron una nueva convocatoria a un Congreso constituyente. No obstante, el énfasis en la interiorización del acatamiento y la insistencia en la utilidad de la virtud seguirían coexistiendo y yuxtaponiéndose con rotundos exhortos a la debida obediencia.

Conclusiones

Las inquietudes en torno a la sujeción durante el periodo estudiado están vinculadas a patentes ansiedades en torno a la generación de un sistema no autoritario, pero sí con un poder fuerte susceptible tanto de estabilizar el sistema político como de moralizar al mexicano. Así, aún resta por explorar dentro de una relación dinámica y no simétrica la construcción político-religiosa tanto de la autoridad nacional como del flamante ciudadano. De cualquier modo, no resulta sorpresivo que las Siete Leyes hubiesen impuesto múltiples obligaciones legitimadas desde el introito de la constitución, a través de la apelación al conservador de las sociedades, ya

que los valores entendidos como deberes facilitarían tanto la gobernanza política como el orden social. El fundamento de los imperativos civiles eran los principios morales, dictados por la Iglesia, administrados por la jerarquía y asumidos desde la fe, aunque dichos axiomas serían matizados por las voces federalistas. La visión unitaria no era distante de la difundida por autores conocidos en el país como la del destacado teórico del conservadurismo europeo, Nicola Spedalieri (Connaughton, 2009, pp. 334–35). A pesar del intento centralista, los problemas tanto en la administración del país como en la defensa de la nación no solo continuaban, sino que crecían. México por primera vez en su historia perdía un territorio heredado por España y observaba que la nación francesa ocupaba su puerto principal. Al mismo tiempo, parte de la opinión pública resistía el discurso prevaleciente en torno al consenso político sobre la ética católica. Desde Veracruz y la Ciudad de México se disputaba, a veces con claridad, y en ocasiones con matiz, el origen religioso de la moralidad y la administración eclesiástica de la virtud. Así como el desplazamiento de los reformistas de 1833–1834 fue en su momento justificado en clave ética, ahora el ataque a las Siete Leyes de 1835–1837 era enunciado a partir de criterios axiológicos. De ambas formas, la moral seguía en el centro del lenguaje.

Del principio del fin del confederalismo en 1835 al comienzo del derumbe de las Siete Leyes en 1841, el régimen unitario había pretendido construir no solo una autoridad vigorosa, sino también una ciudadanía obediente. La moralidad tenía, entre sus funciones, tanto la propagación del acatamiento al Estado como el aseguramiento de la sujeción a la ley. No obstante, el régimen no pudo evitar la independencia de Texas ni la ocupación de Veracruz. La concentración de poder resultó ineficaz o, cuando menos, ilusoria. A su vez, durante los años centralistas pervivió en el lenguaje oficial el consenso sobre la pertinencia de la virtud católica. Sin embargo, una pequeña parte de la opinión pública, sobre todo de tendencia federalista, manifestó no tanto su animosidad contra los valores cristianos como su convicción sobre un origen universal, pero no necesariamente religioso de las virtudes. Es decir, al tiempo que el régimen unitario mostraba fracturas antes de lograr su afianzamiento, una parte de la opinión mostraba discordias en torno al origen de los parámetros conductuales.

Sin renegar de los principios católicos, algunos federalistas apelaban a la naturaleza como ordenadora de la vida. Cabe añadir que la alusión era admisible para muchos devotos, quienes “pudieron considerar punto fundamental de su ética la máxima de entender y vivir de acuerdo a la naturaleza” (MacIntyre, 1984, p. 288). Es decir, los matices sobre la te-

mática dentro del periodo no resultan necesariamente confrontativos en el campo moral, aunque sí tienen consecuencias evidentes dentro de las disputas políticas.

Al respecto, son oportunas algunas reflexiones. Las virtudes, dentro de un proceso históricamente más dilatado, son entendidas de acuerdo con MacIntyre (1984) “como aquellas disposiciones necesarias para producir la obediencia a las normas de la moral” (p. 286); es decir, la virtud se articula de manera creciente con la ley. Así, “la virtud de la justicia” “no es más que la disposición a obedecer las normas de la justicia” (p. 286). Ya no es tanto un mandato religioso como un imperativo legal. La lógica descrita no está lejos del proceso de codificación, tambaleante durante el periodo, pero cristalizado con la expedición del Código Civil de 1870, regulador legal de las relaciones entre los mexicanos a partir de valores discutivamente seculares (Speckman, 2007, pp. 37–46).

Por otra parte, las fuentes apuntan hacia un tránsito conceptual: se refieren a las virtudes, pero de manera creciente aluden a la virtud. El hecho tampoco resulta exclusivo del país: corresponde a un proceso más amplio “a través del cual el vocabulario moral llegó a simplificarse y homogenizarse” (MacIntyre, 1984, p. 286). La nivelación dentro del horizonte nacional acaso tenía correspondencia con el propósito de controlar las devociones populares, criticadas tanto por unitarios como por federalistas, sin omitir a buena parte de los sacerdotes. No obstante, la animadversión compartida, los distintos segmentos políticos empleaban un vocabulario común para fines contrastantes: legitimar o combatir el centralismo. De cualquier forma, los grupos dirigentes concebían la moral como un fundamento incuestionable, cimiento a su vez del bien común.¹⁷

En suma, resulta constatable el propósito unitario para vigorizar la endeble sumisión ciudadana ante la ley y el poder. La fe católica, no como instrumento ocasional, sino como cosmovisión integradora, constituía un elemento clave en la generación de la obediencia, en concordancia con la visión de Alamán y dentro de la óptica de Weber sobre la movilización por parte del Estado moderno de múltiples recursos para fortalecer su hegemonía. Como señala George Duby, “la influencia de la Iglesia no termina en su propia elaboración religiosa, sino que se prolonga, en las más diversas concepciones laicas” (citado en Connaughton, 2012, p. 24). No obstante, el lenguaje enfático y el logro de la sumisión cívica durante

¹⁷ Cabe anotar que el republicanismo también planteaba erigir la comunidad sobre la virtud, aunque a partir de “un lenguaje heredado más de los romanos que de los griegos y transmitido a través de las republicanas italianas de la Edad Media” (MacIntyre, 1984, p. 291).

la vigencia de las Siete Leyes tenía un problema tanto de diseño como de ejecución. La representatividad de la legislatura ordinaria vuelta constituyente de 1835–1837 y autora de la flamante constitución entrañaba un cierto problema de legitimidad política. Si bien no era el fruto de una minoría reaccionaria con aspiraciones despóticas, el código tampoco era la consecuencia jurídica de un mandato popular expresado mediante una elección constituyente. Pero aún más relevante que aspectos abstractos era la ausencia de voluntad política para conducir una negociación de la obediencia. Si bien ambos términos parecen mutuamente excluyentes, en realidad conforman parte central de la cultura política. El lenguaje utilizado apunta hacia una visión notoriamente vertical. Eran las autoridades en conjunción con los pastores quienes pretendían una ordenación de la sociedad y la política desde la norma jurídica y la moral católica, pero sin cauces apropiados para alguna transacción ciudadana. Además, el horizonte no era particularmente propicio; tal y como lo ha demostrado Espinoza (2012), y resumiendo su obra en breves palabras: los grupos dirigentes temían el fenómeno de la vagancia y los sacerdotes católicos observaban una desafección creciente de la feligresía a su autoridad ética. La aceptación de los dogmas no aseguraba la sumisión ante los curas. Además, el propósito de vigorizar el acatamiento, aunque compartido por amplios sectores, dejaba entrever disensos en torno a la moralidad, uno de sus elementos vigorizantes. De cualquier forma, el reto de la obediencia no terminaba con el ocaso del régimen central y sí perduraría como un desafío constante a lo largo del siglo XIX.

Lista de referencias

Hemerografía

Diario del Gobierno de la República Mexicana. Ciudad de México.

El Cosmopolita. Ciudad de México.

El Federalista Mexicano. Ciudad de México.

El Independiente. Ciudad de México.

El Mosaico Mexicano. Ciudad de México.

La Aurora. Ciudad de México.

Fuentes primarias

Aguilar de Bustamante, J. M. (1837). *Discurso pronunciado en la plazuela principal de la alameda de la capital de la república mexicana por el ciudadano....* Impreso por Ignacio Cumplido.

- Cañedo Gamboa, S. A. (Comp.). (2010). *Discursos patrióticos de la independencia en San Luis Potosí*. Colegio de San Luis A. C.
- Constitución de 1824. https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf
- Del Castillo y Lanzas, J. M. (1839). *Arenga cívica que en memoria del glorioso Grito de Dolores pronunció en la Plaza de Veracruz en 16 de setiembre de 1839, aniversario de él, el C. Joaquín M. de Castillo y Lanzas, nombrado al efecto por la Junta Patriótica*, Imprenta Liberal a cargo de Antonio M. Valdés.
- Escovedo, A. (1838). *Plan para el arreglo de la enseñanza primaria en Jalisco, acordado por la Ecsma. Junta Departamental del mismo en cumplimiento de las atribuciones 3 y 5 que le señala el art. 14 de la 6ª ley constitucional*.
- Espinoza de los Monteros, M. (2012). *Miscelánea (1831-1832): Tomos I y II de varias doctrinas morales, costumbres, observaciones y otras noticias pertinentes al curato de Iztacalco* (Notas de B. Connaughton). Universidad Autónoma Metropolitana.
- González, M. del R. (1989). Cartilla del liberal cristiano en la república mexicana, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (núm. 1, pp. 237–62).
- Leyes Constitucionales de la República Mexicana (1836)*. <https://museo-delasconstituciones.unam.mx/wp-content/uploads/2023/03/1836-Leyes-Constitucionales-de-la-Republica-Mexicana.pdf>
- Mora, J. M. L. (1986). *Obras completas. Vol. 1: Obra política I*. Instituto Mora.
- Los presidentes de México ante la nación*. (1966). Cinco volúmenes. Cámara de Diputados.
- Villegas Moreno, G. y Porrúa, M. A. (1997). *Entre el paradigma político y la realidad*. Cámara de Diputados.

Literatura secundaria

- Aguilar Rivera, J. A. (2010). *Las elecciones y el gobierno representativo en México (1810–1910)*. Fondo de Cultura Económica.
- Amadori Sparnocchia, A. (2003). *Negociando la obediencia. Gestión y reforma de los virreinos americanos en tiempos del conde-duque de Olivares (1621–1643)*. Universidad de Sevilla.
- Andrews, C. (2006). Discusiones en torno de la reforma de la Constitución Federal de 1824 durante el primer gobierno de Anastasio Bustamante (1830-1832). *Historia Mexicana*, 56(1), 71–116. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1647>

- Andrews, C. (2009). Sobre conservadurismo e ideas conservadoras en la primera república federal (1824-1835). En E. Pani (Ed.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México* (vol. I, pp. 86–135). Fondo de Cultura Económica.
- Andrews, C. (2011). Los primeros proyectos constitucionales en México y su influencia británica (1821–1836). *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 27(1), 5–43.
- Andrews, C. (2019). El legado de las Siete Leyes: una reevaluación de las aportaciones del constitucionalismo centralista a la historia constitucional mexicana. *Historia Mexicana*, 68(49), 1539–591.
- Annino, A. (1999). Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema. En H. Sábato (Ed.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América latina*. El Colegio de México.
- Cárceles de Gea, B. (1997). Voluntad e iurisdictio: obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la Corona de Castilla en el siglo XVII. En P. Fernández Albaladejo (Ed.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna, Alicante, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna* (pp. 633–77).
- Connaughton, B. (2009). Religión, conservadurismo y liberalismo. La economía política de la fe, 1821-1857". En E. Pani (Ed.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México* (vol. I, pp. 324–64). Fondo de Cultura Económica.
- Connaughton, B. (2012). *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788–1853): la Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Connaughton, B. (2016a). *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Connaughton, B. (2016b). El constitucionalismo político-religioso. La constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el bajo mexicano y zonas aledañas. *Relaciones* (147), 85–154.
- Connaughton, B. (2021). La iglesia en la época centralista. En J. Z. Vázquez y Vera (Ed.), *Los centralismos mexicanos* (pp. 105–33). El Colegio de México.
- Costeloe, M. P. (2000). *La república central en México, 1835–1846: hombres de bien en la época de Santa Anna*. Fondo de Cultura Económica.
- Falcón, R. (2006). El arte de la petición: rituales de obediencia y negociación, México, segunda mitad del siglo XIX. *Hispanic American Historical Review*, 86(3), 467–500.

- Flores Torres, O. (Ed.). (2003). *Historiadores de México. Siglo XIX*. Trillas.
- Fowler, W. (1999). El pensamiento político de los moderados, 1838–1850: el proyecto de Mariano Otero. En B. Connaughton, C. Illades y S. Pérez Toledo (Eds.), *Construcción de la legitimidad política en México* (pp. 275–300). Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Galante, M. (2010). *El temor a las multitudes. La formación del pensamiento conservador en México, 1808–1834*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garrido, M. (2007). *Libres de todos los colores en Nueva Granada: identidad y obediencia antes de la Independencia. Cultura política en los Andes (1750–1950)*. Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guerra F. X. y Lemperiere, A. (2008). Introducción. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas, siglos XVIII–XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- González Manso, A. I. (2011). Sentimientos religiosos y moral en los conceptos políticos del primer liberalismo español. *Revista de Derecho Político* (82), 431–55. <https://revistas.uned.es/index.php/derechopolitico/article/view/9172/8765>
- Hernández, C. (2009). La “reacción a sangre y fuego”: los conservadores en 1855–1867. E. Pani (Ed.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México* (vol. I, pp. 207–47). Fondo de Cultura Económica.
- Irurozqui, M. (1999). Ebrios, vagos y analfabetos. El sufragio restringido en Bolivia, 1826–1952. *Revista de Indias*, 56(208), 697–742. <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i208.804>
- Irurozqui, M. (2008). El espejismo de la exclusión. Reflexiones conceptuales acerca de la ciudadanía y el sufragio censitario a partir del caso boliviano. *Ayer* (70), 57–92.
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama.
- Medina Bustos, J. M. y Torres Chon, I. A. (2016). José Urrea: trayectoria política y bases de poder territorial en Durango y Sonora. 1821–1849. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (53), 1–20. <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2016.10.001>
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (2019). *Historia de la ética*. Paidós.
- Mijangos y González, P. (2003). El primer constitucionalismo conservador: las Siete Leyes de 1836. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (15), 217–92. <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/15/cnt/cnt10.pdf>

- Moreno Martínez, D. (2014). Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. XVI-XVII. *Hispania* 74(248), 661–86.
- Negretto, G. (2002). Repensando el republicanismo liberal en América latina. Alberdi y la constitución argentina de 1853. En J. A. Aguilar y R. Rojas (Eds.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política* (pp. 210–43). Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Noriega, A. (1972). *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*. (Dos tomos). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Noriega, C. y E. Pani (2009). Propuestas conservadoras en la década de 1840. E. Pani (Ed.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México* (vol. I, pp. 175–213). Fondo de Cultura Económica.
- Ortega González, C. A. (2015). *El ocaso de un impuesto. El diezmo en el Arzobispado de México, 1810–1833*. Instituto Mora.
- Ortiz Millán, G. (2016). Sobre la distinción entre ética y moral. *Isonomía* (45), 113–39. <https://scielo.org.mx/pdf/is/n45/1405-0218-is-45-00113.pdf>
- Ortoll, S. (1988). *Colima. Textos de su historia*. Dos tomos. Secretaría de Educación Pública.
- Padilla Arroyo, A. (2001). *De Belem a Lecumberri: pensamiento social y penal en el México decimonónico*. Secretaría de Gobernación.
- Peregrina Vázquez, A. (1992). La Universidad de Guadalajara. En J. María Muriá y J. Olveda (Comps.), *Educación y cultura: lecturas históricas de Guadalajara* (vol. IV). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Herrero, P. y Simón Ruiz, I. (2010). *El Liberalismo, la creación de la ciudadanía y los Estados nacionales occidentales en el espacio atlántico (1787–1880)*. Universidad de Alcalá; Universidad Industrial de Santander.
- Plasencia de la Parra, E. (1991). *Independencia y nacionalismo en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rosanvallon, P. (2004). *El pueblo inalcanzable. Historia de la representación democrática en Francia*. Instituto Mora.
- Santillán, G. (2023a). Reforma política y reforma ética. La controversia en torno a una moral universal entre 1833 y 1834. *Revista Fuentes Humanísticas*, 35(67). <https://doi.org/10.24275/RVCQ4186>
- Santillán, G. (2023b). La moralidad y la obediencia: debates éticos durante la primera república federal, 1824–1828. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (65), 35–62. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2023.65.77801>

- Sordo Cedeño, R. (1993). *El Congreso en la primera república centralista*. El Colegio de México.
- Sordo Cedeño, R. (1999). El pensamiento conservador del Partido Centralista en los años treinta del siglo XIX mexicano. ("Centralismos, federalismos e intolerancia de cultos en México, 1835 ..."). En W. Fowler y H. Morales Moreno (Eds.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Speckman, E. (2007). *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (ciudad de México, 1872–1910)*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Taylor, W. B. (1999). *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (Dos volúmenes). El Colegio de México.
- Vázquez, J. Z. (2009). *Dos décadas de desilusiones. En busca de una fórmula adecuada de gobierno (1832–1854)*. El Colegio de México.
- Zúñiga, J. P. (Ed.). (2013). *Negociar la obediencia*. Editorial Comares.