



LA MORAL CIVIL EN UN HORIZONTE DE
DISPERSIÓN POLÍTICA. MÉXICO: 1848-1853.
VIRTUDES REPUBLICANAS Y CONVICCIONES
CATÓLICAS

*CIVIL MORALITY IN A HORIZON OF POLITICAL
DISPERSION. MEXICO: 1848-1853. REPUBLICAN
VIRTUES AND CATHOLIC CONVICTIONS*

*Gustavo Santillán Salgado*¹

Recibido: 31/01/2023

Aceptado: 5/06/2023

Resumen: El artículo ofrece un panorama conceptual de la enunciación de una moralidad civil en un horizonte de cierta dispersión política durante las gestiones moderadas de José Joaquín de Herrera y Mariano Arista. Postula como hipótesis la existencia de una serie de discursos éticos no necesariamente afines pero tendientes a una secularización de la moralidad. Dicho proceso es advertible en zonas como la ciudad de México y particularmente en una publicación de Oaxaca. El texto recurre a fuentes como periódicos y semanarios, así como a los escritos de Melchor Ocampo. Así, perfila un crisol que es parte de un doble problema de largo aliento: la separación entre creídos y valores, así como, en menor medida, la interacción entre liberalismo y republicanism.

Palabras clave: moral, republicanism, moderados, secularización, Oaxaca, Melchor Ocampo.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: gusantil@yahoo.com.mx

Abstract: The article offers a conceptual panorama of the enunciation of a civil morality in a horizon of a certain political dispersion during the moderate administrations of José Joaquín de Herrera and Mariano Arista. It postulates as a hypothesis the existence of a series of ethical discourses not necessarily related but tending to a secularization of morality. This process is noticeable in areas such as Mexico City and particularly in a publication from Oaxaca. The text uses sources such as newspapers and weeklies, as well as the writings of Melchor Ocampo. Thus, he outlines a crucible that is part of a double long-term problem: the separation between creeds and values as well as, to a lesser extent, the interaction between liberalism and republicanism.

Keywords: morality, republicanism, moderates, secularization, Oaxaca, Melchor Ocampo.

INTRODUCCIÓN



El periodo comprendido entre 1848 y 1853 ha sido poco investigado por la historiografía mexicana. Atrapado entre el pesimismo generado por la derrota ante el vecino del norte (1848) y la esperanza nacida del movimiento de Reforma (1855), entre la desazón ante la pérdida territorial y la dictadura de Santa Anna (1853), ha constituido un conjunto de años relativamente prescindible. Además, la escasa valoración de las gestiones moderadas de José Joaquín de Herrera (1848-1851) y Mariano Arista (1851-1853) no ha contribuido al estudio de unos momentos definitorios no sólo del medio siglo mexicano, sino de la conformación de partidos como el conservador mediante el diario *El Universal* y la renovación del episcopado, las permanentes tensiones con los estados y las constantes revueltas campesinas. Cierta decaimiento político era fruto no tanto de la paz de las conciencias ni de la conciliación de los partidos

como de la división entre las distintas facciones y el agotamiento de los planteos defendidos durante las décadas precedentes. No obstante, el periodo es una bisagra entre las tres primeras décadas de vida independiente y los años convulsos de la época reformista (1855-1867).

La bibliografía sobre el periodo es valiosa, aunque no muy abundante. El trabajo sociológico de Moisés González Navarro fue precursor al respecto.² Más recientemente destaca la compilación efectuada por Will Fowler y Pedro Santoni bajo el título de *Los años olvidados*.³ En dicho volumen se encuentra la investigación de Daniel S. Hawort sobre la regulación moral por parte de las autoridades de Guanajuato.⁴ Asimismo, es relevante la investigación de Salvador Rueda Smithers sobre el discurso político y social de la época.⁵ La biografía total de Eric Van Young sobre Lucas Alamán (2021) y la tesis doctoral de Ewing Cotner (1947) en torno a José Joaquín de Herrera proporcionan elementos valiosos de índole contextual.⁶ Se trata de unos años desconocidos con temas inexplorados dentro de un horizonte caracterizado por una cierta dispersión política pero también por ser un momento de definiciones ideológicas.

No obstante, entre 1848 y 1853 existe una cierta regularidad política tanto a nivel nacional como estatal. En dicho horizonte

² Moisés GONZÁLEZ NAVARRO, *Anatomía del poder en México 1848-1853* (México: El Colegio de México, 1977).

³ Pedro SANTONI y Will FOWLER (eds.), *Mexico, 1848-1853: Los Años Olvidados* (Nueva York: Routledge, 2018).

⁴ Daniel S. HAWORTH, "Buscando ciudadanos virtuosos por la lámpara de Diógenes": Gobernanza, regulación moral y hegemonía en Guanajuato, 1849-1853", en *Mexico, 1848-1853*, 52-71.

⁵ Salvador RUEDA SMITHERS, *El diablo de Semana Santa: El discurso político y el orden social en la ciudad de México en 1850* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991).

⁶ Ewing COTNER, *The military and political career of José Joaquín de Herrera, 1792-1854*, (Tesis doctoral, Universidad de Texas en Austin, 1947); Eric VAN YOUNG, *A life together: Lucas Alamán and Mexico, 1792-1853* (Yale: Yale University Press, 2021).

se advierten variados procesos en torno a la reivindicación de la virtud republicana y el papel de la ética católica⁷ en la búsqueda de la obediencia ciudadana a las autoridades civiles y la reformulación del influjo religioso en la fundamentación de los valores. Dichas dinámicas son observables no tanto en los grandes periódicos de la ciudad de México como en discretos semanarios del interior del país, así como en manifestaciones públicas de algunos gobernadores. Por tal razón, el presente estudio inicia con una exploración de la prensa periódica de la urbe federal así como de los planteos del gobierno nacional, continúa con el análisis de las formulaciones del michoacano Melchor Ocampo y se detiene en el caso más significativo: el del periódico *La Cucarda* de Oaxaca.⁸ Más que una perspectiva regional, el artículo presenta un crisol conceptual diverso aunque tendiente al proceso de deslinde entre una moral religiosa de rectoría eclesiástica y una moral civil en nada antirreligiosa pero centrada en la vida terrena.⁹ El corto lapso de tiempo, así como las fuentes consultadas no facilitan enunciar demasiadas generalizaciones, pero sí permiten vislumbrar una urdimbre de perspectivas convergentes pero no idénticas que cohabitaban en aquel momento. Es decir, el periodo estudiado es un entrecruce entre la coyuntura política en un momento de definiciones y delimitaciones y la cultura política en torno al tema específico de la moralidad.

⁷ Si bien no se desconocen la diferencia filosófica entre ética y moral, para fines expositivos el texto los emplea de manera sinónima.

⁸ El semanario ha sido citado en estudios como el de Daniela Traffano sobre la educación indígena y el de Morelos Torres Aguilar sobre la educación en el siglo XIX. Véase: Daniela TRAFFANO y Francisco José RUIZ CERVANTES, “Porque sólo la ilustración puede desterrar de esos pueblos los vicios y la inmoralidad que los dominan”. Indígenas y educación en Oaxaca (1823-1867)”, *Revista de História*, núm. 154 (2006): 191-220; Morelos TORRES AGUILAR, “Publicaciones sobre educación en México en el siglo XIX”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 15, núm. 20 (2013): 245-274.

⁹ Gustavo SANTILLÁN, *La construcción de la moral pública en México: 1855-1874* (Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022).

El trono vacío de 1808 en la península ibérica y el cambiante ejercicio de la presidencia en la república mexicana posterior a 1828, la búsqueda de legitimidad política para el ejercicio del poder público y la pretensión de la obediencia cívica a la autoridad civil propiciaron un debate no sólo político sino también ético. Para Silke Hensel: “As a result, political debates revolved around such fundamental issues as how society should look, who should have the right to participate in decision-making, and which civil and moral virtues were considered important”.¹⁰ Como señala Eric Van Young, citado por Hensel: “As Van Young shows, the participants in the struggle did not just defend economic interests as village lands. He writes that ‘what was at stake was the defense or re-equilibration of a moral universe, of a cohesive system of ideas for explaining authority, legitimacy, and ethnic identity, and for mapping meanings onto social relationships’”.¹¹ En suma, the “catholic religion, without any doubt, was an integral part of that moral universe to be re-equilibrated after considerable changes in the social order had turned upside down many certainties on the social order”.¹² La convergencia en torno a la viabilidad de la fe católica en la actividad política y la necesidad de la intolerancia religiosa en la

¹⁰ “Como resultado, los debates políticos giraron en torno a tales cuestiones fundamentales como cómo debería ser la sociedad, quién debería tener derecho a participar en toma de decisiones, y qué virtudes cíviles y morales se consideraban importantes”. Silke HENSEL, “People Love Their Religion: Political Conflict on Religion in Early Independent Mexico”, *Religions*, vol. 12, núm. 1 (2021): 2.

¹¹ “Como muestra Van Young, los participantes en la lucha (por la emancipación) no sólo defendieron intereses económicos como las tierras de los pueblos. Escribe que lo que estaba en juego era la defensa o el reequilibrio... de un universo moral, de un sistema cohesivo de ideas para explicar la autoridad, la legitimidad y la identidad étnica, y para mapear significados en las relaciones sociales”. HENSEL, “People Love Their Religion”, 5.

¹² “La religión católica, sin duda alguna, era parte integrante de que el universo moral fuera reequilibrado después de cambios considerables en el orden social que puso patas arriba muchas certezas sobre el orden social”. *Ibid.*, 4-5.

república mexicana no eliminaban las controversias en torno a la relevancia de los valores en la modulación de las sociedades.

Así, el artículo explora la dimensión ética durante un instante del proceso de formación de una cultura política, variable poco atendida por la historiografía nacional. Si bien los estudios sobre la cultura política tienen autores tan distinguidos como François-Xavier Guerra y Anick Lemperiere,¹³ Peter Guardino y Rafael Rojas,¹⁴ la cuestión moral permanece relativamente inexplorada. Cabe añadir que se entiende por moral el concepto de la época: el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y él mismo. Sin embargo, el proceso de desencaje entre una ética religiosa de origen divino y gestión eclesiástica y una visión más secular de presunta naturaleza universal e indiscutible énfasis terreno, es una variable que impacta en la conformación de la cultura política, conceptuada como el conjunto formado por las visiones dominantes sobre el gobierno y el Estado, el pueblo y la autoridad así como la “naturaleza de los vínculos que unen a los hombres en el cuerpo político”. El tema es relevante porque coadyuva a redefinir la visión acerca del objetivo de las instituciones seculares y contribuye a repensar la importancia de las jerarquías religiosas en los ámbitos civiles. La hipótesis central es que, como resultado de dicha reestructuración, se vislumbra que la finalidad de los gobernantes no es la coadyuvancia en el logro de la salvación espiritual, sino la gestión de los asuntos profanos. Es decir: se trata de una faceta específica del proceso más general tendiente a una secularización del poder mediante la resignificación de la moral, hecho más visible durante los subsiguientes años

¹³ Annick LEMPERIERE, “Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo”, coordinado por Brian CONNAUGHTON et al., *La construcción de la legitimidad política en México*, (México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1999), 35-57.

¹⁴ Rafael ROJAS, *Las repúblicas de aire: Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica* (México: Taurus, 2009).

reformistas.¹⁵ Muy probablemente no había una intencionalidad del Estado, pero sí existía una tendencia discursiva hacia tal fin.

El artículo se divide en tres segmentos, además de la presente introducción y las consideraciones finales. El primero esboza el panorama argumentativo de la moralidad religiosa desde ciertas expresiones del gobierno federal y la prensa capitalina. El segundo se focaliza en el pensamiento de Melchor Ocampo, quizá más representativo de una destacada figura política e intelectual en ejercicio de cargos administrativos que de una tendencia prevaleciente en la entidad michoacana. El tercero se centra en el caso de Oaxaca y sus posturas favorables a una visión relativamente secular de los referentes axiológicos con elementos notoriamente republicanos.

EL GOBIERNO FEDERAL Y LA VIRTUD RELIGIOSA

Firmada la paz el 2 febrero de 1848 en la villa de Guadalupe Hidalgo y aún con tropas estadounidenses en el territorio de la nación, el 2 de junio de 1848 José Joaquín de Herrera era juramentado como presidente de la república. Después de un rechazo inicial, asumió el cargo no por un nuevo periodo de gobierno sino como continuación de su gestión iniciada en 1845, la cual había concluido en 1846 a causa de un golpe de Estado. En consecuencia, su nueva administración duraría tres años (1848-1851). La pérdida territorial y la catástrofe bélica, la pésima gestión del gobierno y el desastroso papel del ejército impulsaron una reflexión total en torno al futuro del país. Las ilusiones criollas sobre la grandeza mexicana ya habían tropezado durante la época independiente, pero quedaron definitivamente destruidas a raíz de la humillación del ejército norteamericano. La invasión había concluido, pero se temía

¹⁵ SANTILLÁN, *La construcción de la moral*.

que fuese apenas el comienzo del temido derrumbe mexicano. El futuro ya no era lo que había sido. La autoridad había mostrado no sólo su ineficacia en la guerra, sino también su fragilidad en la paz. El gobierno era casi más una figura retórica que una realidad administrativa. El país era solamente una silueta recortada dentro de un mapa mutilado. Se empezaba a juzgar al pretérito no como un ancla que facilitaba la estabilidad, sino como un lastre que impedía el movimiento. En términos de un joven José María Iglesias: “Uniforme era la convicción que reinaba en todos los entendimientos, de que había llegado la época de la extirpación, de los vicios más influyentes”.¹⁶

No obstante, el anhelo de un cambio significativo alternaba con una visión pesimista del presente con algunas propuestas morales para el futuro. En una misiva, Mariano Otero se lamentaba del “egoísmo y la indolencia de nuestras costumbres”.¹⁷ Los vicios dificultarían las mudanzas. Diplomáticos extranjeros como Nathan Clifford recalcaban el ocio y el vicio, el juego y el derroche, la pobreza y la ostentación de distintos segmentos de la sociedad mexicana, la cual llevaba, según él, una vida sin método.¹⁸ La solución era evidente pero dificultosa. Para personajes como Francisco Fagoaga, los pueblos sólo se contenían “por un principio religioso y el respeto a las clases superiores”.¹⁹ El temor al eterno y la veneración a la autoridad eran claves en la modulación de la conducta. *El Monitor Republicano* juzgaba al cristianismo como un elemento facilitador de las naciones. La reforma de la administración conduciría a una regeneración

¹⁶ Enrique PLASENCIA DE LA PARRA, *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo: 1825-1867* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991), 92.

¹⁷ Genaro GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México. Vol. 60* (México: Porrúa, 1973), 584.

¹⁸ Ana Rosa SUÁREZ ARGÜELLO, *De Maine a México: La misión diplomática de Nathan Clifford (1848-1849)* (México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1994), 132.

¹⁹ GARCÍA, *Documentos inéditos. Vol. 60*, 579.

de la sociedad a partir de la práctica de los valores dentro de un horizonte cristiano. Para *El Siglo XIX*, “el amor a la virtud” era el amor al orden, a la concordia, así como a la felicidad pública y privada.²⁰ La acción de los principios trascendentes generaría múltiples socorros, intangibles pero determinantes tanto para la convivencia como para la gobernabilidad. Así, se reiteraba el papel de la religión en la conducta cívica, pero también comenzarían a surgir algunas referencias heterodoxas respecto a la unión civil y eclesiástica.

La agenda de reforma gubernamental incluía temas como la adopción del sistema métrico decimal y la ejecución de la reforma castrense, el mejoramiento de la hacienda pública y la clarificación de los derechos civiles. Al respecto, el proyecto de ley de garantías individuales de julio de 1848 establecía como únicas limitantes para su ejercicio el respeto a la religión, la independencia y la vida privada.²¹ La moralidad desaparece de la legislación respectiva, muy posiblemente debido al abuso de dicho término. No obstante, en la parte sobre la libertad de enseñanza privada sí se consideraba la moral como una limitante.²² En el caso de la libertad de imprenta, la eliminación de la moral como restricción significaba una ampliación de las garantías individuales. En el de la libertad de educación, la limitante implicaba una protección de la niñez y juventud. El Estado ya no castigaría los ataques a la moral efectuados desde la prensa, pero sí salvaguardaría la virtud dentro del proceso de enseñanza. La ética era un tópico de examen periodístico, pero también un axioma a preservar dentro de la educación pública. Resulta pertinente insistir en que una virtud de naturaleza religiosa sería juzgada exclusivamente por civiles. A pesar de la agenda reformadora, en mayo de 1849 *El Siglo XIX*

²⁰ “Remitidos”, *El Siglo XIX*, Ciudad de México, 11 de octubre de 1848, 2-3.

²¹ *Ciento setenta aniversario del Acta Constitutiva y de Reformas de 1847* (México: Cámara de Diputados, 2017), 457.

²² *Ibíd.*

testificaba que el impulso transformador proveniente del retroceso territorial había desaparecido por completo.²³ Ante dicho horizonte, la reforma moderada vivía sus últimos momentos antes de concluir en la inmovilidad.

La gestión de Herrera ha sido identificada con una debilidad reformadora y una parálisis legislativa. Tal enfoque merece una resignificación inaplazable, pero hay una parte de verosimilitud evidente. Un ejemplo es el proyecto de colonización y tolerancia impulsado por el ministro de Relaciones Mariano Otero.²⁴ Dicha propuesta pretendía el fomento de la inmigración de extranjeros y otorgaba a las futuras poblaciones la tolerancia de cultos. La prensa católica manifestó desde medios como *La Voz de la Religión* una rotunda animosidad. La iniciativa no contó con el apoyo del presidente, aunque Herrera sí permitió su tramitación legislativa. Para inicio de 1849 el debate sobre el proyecto estaba detenido en el Congreso de la Unión y finalmente fue abandonado. Cabe anotar que el artículo promovente de la tolerancia religiosa circunscrita a las colonias de extranjeros fue reprobado por un solo voto en la Cámara de Diputados,²⁵ siendo la primera y única vez en la historia mexicana que dicha libertad, aunque de índole muy circunscrita, estuvo a un solo sufragio de ser aprobada. Pero el fiasco del proyecto en general se debió no tanto a la evidente censura católica o al supuesto fanatismo religioso como a la notoria división intra liberal en torno a un elemento político y organizativo. La disputa giraba en torno a si los terrenos baldíos a emplear

²³ “Editorial”, *El Siglo XIX*, Ciudad de México, 6 de mayo de 1849, 1-2.

²⁴ Para Will Fowler, Otero había limitado su defensa de la tolerancia religiosa a la esfera teórica. Will Fowler, “El pensamiento político de los moderados, 1838-1850: el proyecto de Mariano Otero”, en *La construcción de la legitimidad política en México*, 275-300. Sin embargo, Otero sí impulsó en 1848 el establecimiento de una tolerancia, aunque bastante circunscrita a condiciones particulares: las colonias de extranjeros.

²⁵ Gustavo SANTILLÁN, “Tolerancia religiosa y moralidad pública”, *Signos históricos*, vol. 4, núm. 7, (2002): 87-104.

para la fundación de colonias extranjeras eran propiedad de las entidades federativas o de las autoridades nacionales. Es decir, un obstáculo determinante no fue tanto la oposición católica como una disputa mitad doctrinal y mitad económica en torno al federalismo diseñado por la *Constitución* de 1824.

El proyecto sobre colonización y tolerancia generó una enorme presencia más que un debate significativo en la opinión impresa durante 1848 y 1849, fenómeno merecedor de un estudio particular.²⁶ Pero Mariano Otero había renunciado al gabinete herrerista y, en consecuencia, el proyecto quedó sin sustentáculo evidente. El espíritu reformador del gobierno moderado había mostrado sus peculiaridades y para mediados de 1849 prácticamente había desaparecido, salvo la reforma del ejército nacional. Asimismo, tanto desde el ejecutivo como desde el ministerio aparecieron manifestaciones legitimadoras de la moralidad cristiana como referente inexcusable del gobierno y la ciudadanía. El presidente Herrera revalidaba la necesidad de la colonización, pero proponía al Congreso “que no se toquen asuntos difíciles, relativos a la cuestión sobre los que no están aún bastante preparada la opinión pública”, y exhortaba a avanzar en los temas en los cuales había un consenso palpable. El discurso presidencial simbolizaba el epitafio de la reforma, descrito en términos literarios por *El Siglo XIX* de la siguiente manera: “obremos con toda circunspección y prudencia, para que no se pierda lo que puede adelantarse, por quererlo todo de una vez, y esperemos lo demás del tiempo, y de la propagación de las luces en las masas de la nación.”²⁷

La reticencia ante cambios que generasen disconformidades estaba acompañada de la búsqueda de la conciliación con

²⁶ Susana SOSENSKI, “Asomándose a la política. Representaciones femeninas contra la tolerancia de cultos en México, 1856”, *Tzintzun, Revista de estudios históricos*, núm. 40 (2004): 51-76; Santillán, “Tolerancia religiosa”.

²⁷ “Discurso del presidente de la República”, *El Siglo XIX*, Ciudad de México, 12 de julio de 1849, 3.

los sacerdotes. El presidente describía a México como un país esencialmente católico y se ufanaba de haber podido “restituir a la iglesia mexicana todo su esplendor”.²⁸ Decía, con orgullo, que durante su gestión el clero no había sufrido ningún embaute. Marcelino Castañeda, titular del ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, sostenía que la religión católica, apostólica y romana era ley fundamental del Estado mexicano. En consecuencia, había que saber conciliar los derechos de la Iglesia con las prerrogativas de la nación.²⁹ Conclusivamente, el ministro de Hacienda Melchor Ocampo clarificaba en una Circular que Herrera “cree que más que nuevas ideas, más que invenciones o nuevas fórmulas, el país necesita la constante dedicación a terminar lo ya comenzado”.³⁰ No se trataba de un conservadurismo tendiente a la inmovilidad, pero sí de un muy pausado pragmatismo reformador.

La cautela gubernamental, tendiente más a concluir procesos de consolidación administrativa que a proponer novedades reformadoras, era compartida por un segmento de la opinión pública.³¹ Desde *El Siglo XIX*, Francisco Zarco sostenía en 1852 que la positiva marcha del país “nos hacer ver ya con tedio toda discusión sobre teorías políticas”. El comentario no deja de ser llamativo precisamente cuando *El Universal* estructuraba una crítica sistémica de los fundamentos liberales.³² Asimismo,

²⁸ “Congreso General”, *El Siglo XIX*, Ciudad de México, 5 de enero de 1851, 1.

²⁹ *Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, presentada a las augustas Cámaras del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos por el secretario del ramo, en mes de enero de 1851* (México: Ignacio Cumplido, 1851), 25.

³⁰ Melchor Ocampo, *Escritos políticos* (México: Secretaría de Educación Pública, 2015), 352.

³¹ Sobre el concepto de opinión este trabajo se apoya en: Paula ALONSO, “En la primavera de la historia. El discurso político del roquismo de la década del ochenta a través de su prensa”, *Boletín del Instituto Ravignani*, núm. 15 (1997): 35-70.

³² Elías José PALTÍ, (comp.), *La política del disenso. La polémica en torno al monarquismo (México, 1848-1850) y las aporías del liberalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

el duranguense descifraba la voluntad del pueblo, que en su opinión perseguía “más que halagüeñas promesas, más que li-sonjeras esperanzas” “bienes positivos y mejoras materiales”.³³ Una administración eficiente más que un debate público conduciría a la concordia nacional. Más que reformas legislativas o decretos ejecutivos tendientes a transformaciones profundas, los ciudadanos deseaban resultados palpables y ciertamente inmediatos. Asimismo, el norteño aseguraba que la moral y la religión eran totalmente respetadas “y la doctrinas contrarias apenas tienen eco y secuaces”. Ya había pasado, escribía, “el espíritu del siglo XVIII”, “siglo del filosofismo y de la duda”.³⁴ El objetivo primordial debería ser la “conservación del orden”,³⁵ clave de la estabilidad y facilitador del progreso.

El gobierno del veracruzano Herrera concluía en enero de 1851 y comenzaba el de Mariano Arista. Con el cambio en la presidencia se marcaba tanto el fin del momento de reforma moderada, como el inicio de la segunda mitad del siglo XIX mexicano. Para 1852, el gobierno del potosino enfrentaba múltiples dificultades. Reprobado sin cesar por la mayor parte de los periódicos, deseaba regenerar la hacienda pública, lo que generaba enormes resistencias, y seguía confrontado con muchos gobernadores, lo cual era una expresión de las tensiones federales. En una intervención ante los diputados el 1 de enero de 1852, Arista acusaba a los gobiernos locales de excederse en sus atribuciones y prerrogativas, debilitando así la “confederación” mexicana.³⁶ Aun en este contexto de apuros y confrontaciones, el general ratificaba el consenso político en torno a la fe cristiana. Para octubre de 1852 reconocía la “dependencia

³³ Francisco ZARCO, *Obras completas. Vol. II. Periodismo político y social* (México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1989), 6.

³⁴ *Ibíd.*, 86.

³⁵ *Ibíd.*, 42.

³⁶ Mariano ARISTA, “Al abrirse las sesiones, en 1 de enero”, en *Los Presidentes de México ante la nación: informes, manifiestos y documentos de 1821-1966. Tomo I* (México: Cámara de Diputados, 1966): 406-407.

espiritual de la Nación, con el padre universal de los fieles”.³⁷ En consecuencia, presumía que su gobierno había promovido la propagación de la fe católica en puntos remotos de la república. Asimismo, se jactaba de haber facilitado el nombramiento de los obispos de Sonora y Michoacán, Lázaro de la Garza y Ballesteros y Clemente de Jesús Munguía, respectivamente, dentro de un proceso desgastante sobre todo al interior del episcopado nacional.³⁸ De igual forma, subrayaba que por primera vez en la historia el país contaba con un delegado apostólico, monseñor Luis Clementi, aunque no sin una polémica pública y una confrontación interna entre la jerarquía eclesiástica.³⁹ La virtud religiosa y el sacerdote católico continuaban siendo tanto interlocutores de la cultura política como fundamentos del orden secular.

Sin embargo, era advertible que el consenso político en torno a la cosmovisión trascendente se vaciaba de contenido y difícilmente abandonaba la retórica. Muchos peroraban acerca de los valores, pero no se observaba un impacto de los referentes religiosos en los comportamientos públicos. Los recelos en torno a la prédica moralizante serían enunciados por la prensa periódica. Bajo la dirección del Conde de la Cortina,⁴⁰ *El Zurriago*⁴¹ atestiguaba que existía una enorme cantidad de libros sobre las virtudes, siendo unos pocos las verdaderamente útiles y muchísimos los perniciosos. El diario, de índole sarcástica y cuyo nombre proviene de un instrumento recurrido para dirigir o castigar animales, regañaba a autores laicos y religio-

³⁷ Mariano ARISTA, “Al abrirse las sesiones extraordinarias, en 15 de octubre”, en *Los Presidentes de México. Tomo I*, 418.

³⁸ Sergio ROSAS SALAS, “¿Quién tiene derecho a nombrar obispos? Provisión episcopal y patronato en México, 1850-1855”, *Tzintzun*, núm. 63 (2016): 67-96.

³⁹ Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ, “Vientos de una tormenta que se avecina: el fracaso de la diplomacia vaticana y el surgimiento de un liderazgo intransigente en la iglesia mexicana”, en *México, 1848-1853*, 52-71.

⁴⁰ José Justo Gómez de la Cortina.

⁴¹ *El Zurriago* fue la continuación del *Zurriago literario* (1839-1840), que apareció a su vez como sección de *El Siglo XIX* entre 1843 y 1844.

sos por igual, juzgando que “ninguno ha hecho más que repetir lo mismo que dijeron de mil modos diferentes los moralistas antiguos”.⁴² Los cristianos no habían generado nuevos valores y tampoco los habían difundido con medios originales. Los mensajes eran ya muy conocidos, escasamente aplicados y, sobre todo, crecientemente discutibles.

A pesar de la censura socarrona pero verosímil, la preocupación moral seguiría presente en volúmenes y discursos, artículos y oratorias, como elemento descriptivo de la situación del país y como ente normativo de la conducta del ciudadano. De forma señalada, una inquietud de acento profano tendiente al distanciamiento entre virtudes cívicas y verdades eternas fue muy visible en algunos estados y ciertas personalidades. El semanario *La Cucarda* de Oaxaca y el gobernador Melchor Ocampo en Michoacán serían casos relevantes de tal tendencia más allá de la capital mexicana.

MELCHOR OCAMPO: UN DIOS COMO CONCEPTO Y UNA VIRTUD COMO INSTRUMENTO

Michoacán ha sido sujeto de significativos estudios que han replanteado la historia de la iglesia católica, del movimiento de independencia y de figuras determinantes como el obispo Clemente de Jesús Munguía. Las investigaciones de David Brading,⁴³ Brian Hamnett⁴⁴ y Pablo Mijangos y González,⁴⁵ entre otros, perfilan una entidad con una vigorosa cultura

⁴² “Una conversación con un amigo”, *El Zurriago*, Ciudad de México, 2 de agosto de 1851, 4.

⁴³ David A. BRADING, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

⁴⁴ Brian R. HAMNETT, *Raíces de la insurgencia en México: historia regional, 1750-1824* (México: Fondo de Cultura Económica, 2021).

⁴⁵ Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ, *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal, Reforma* (Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 2015).

política abierta a las tendencias liberales sin renuncia de las convicciones cristianas. Un ejemplo es no sólo Munguía, sino el obispo Juan Cayetano Gómez de Portugal, quien aún espera una indagación profunda.

En un Michoacán agitado por la controversia sobre el juramento del obispo Munguía por la disputa sobre las obvenciones parroquiales e inmerso en múltiples problemas agrarios,⁴⁶ Melchor Ocampo plasmaba en escritos y discursos reflexiones contundentes sobre la existencia de Dios y la pertinencia de la virtud. A raíz de tales exposiciones sería acusado de ateo e impío. Estudiante de la Universidad Pontificia y con una estancia en la Francia liberal, para 1850 Ocampo ya había sido legislador en el disuelto constituyente de 1842, gobernador en 1846 y fugaz ministro de Hacienda en 1850. Si *La Cucarda*, de autoría oaxaqueña e influjo francés, alternaba la postulación de una virtud secular de acentos civiles y referencias trascendentes con las ansiedades económicas tendientes al desarrollo de las sociedades, el pensador michoacano presentaba una visión nítidamente reformista en una versión menos conciliadora y más terminante.

Para Ocampo, en convergencia con *La Cucarda*, la autonomía era indisociable de la laboriosidad: el amor por el trabajo y el ejercicio de la libertad forjarían al hombre reformista. De acuerdo con su propia explicación, había leído varios volúmenes de economía política, elemento clave de la reformulación ética. Pensaba en el trabajo como “la fuente de la independencia personal, de la acumulación de la riqueza, de la prosperidad y poderío de las naciones”.⁴⁷ Si el hombre era naturalmente bueno, también debía ser socialmente libre. La única manera de sacudirse el doble yugo de la ignorancia y la pobreza era el estudio y la laboriosidad. Ocampo pedía a sus escuchas septembrinos de

⁴⁶ Álvaro SERRANO OCHOA y Gerardo SÁNCHEZ DÍAZ, *Michoacán. Historia breve* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

⁴⁷ OCAMPO, *Escritos políticos*, 32.

1852 la unión, pero ante todo exhortaba: “Aprended, trabajad, economizad”.⁴⁸ Así, la libertad redimida de la religión formaría junto al trabajo y el ahorro, el triple eje del progreso humano.

De igual manera, a raíz de la polémica sobre las obvenciones parroquiales, Ocampo exhortaba a los propietarios a difundir dentro de sus haciendas “el amor al trabajo, el noble orgullo de la independencia y la convicción de que son indestructibles los goces que procura una buena moral”.⁴⁹ Por tanto, el bien ya no se alcanzaba por medio de ceremonias calendáricas y liturgias sacerdotales, sino que se ejercía de forma cotidiana a través de la laboriosidad proveniente de una moralidad ya no calificada de religiosa. La virtud de origen abstracto es mucho más concreta que la supuestamente derivada de una conciencia personal y omnipotente.

La laboriosidad era sacralizada, pero Dios era apartado. Para el oriundo de Maravatío, el ser supremo era en cierta forma un asegurador de las leyes naturales. Usando el plural mayestático del lenguaje, afirmaba: “estamos persuadidos que no hay Dios”. Años antes de la conocida declaración de Ignacio Ramírez en el congreso constituyente de 1856-1857, Ocampo clamaba respecto a la deidad: “No le demos más existencia que la objetiva, como el punto matemático, como a lo bueno como a lo bello, como a cualquiera otra de las abstracciones, generalizaciones o universalizaciones de ideas que hace nuestro entendimiento”.⁵⁰ Si en Oaxaca el ser superior parecía crecientemente lejano, en Michoacán quedaba definitivamente excluido como un absoluto personal con voluntad salvífica. Era un ente supremo, pero ya no un hombre Dios. El michoacano negaba “un ser infinito, eterno, inmutable y al mismo tiempo creador, voluntario, flexible, que forma una persona o un yo,

⁴⁸ *Ibíd.*, 25.

⁴⁹ OCAMPO, *Obras completas*, Vol. 1, 117.

⁵⁰ OCAMPO, *Escritos políticos*, 355.

con la conciencia de su existencia y un poder omnímodo”.⁵¹ Jesús había sido más un maestro que un redentor y menos el hijo del Altísimo que un hermano del hombre. Era el “sumo bien” más que el autor de la bondad. En consecuencia, si Cristo era eclipsado por Jesús y si Jesús ya no era un salvador, la Iglesia dejaba de ser la recipiendaria de la virtud y el sacerdote el intermediario con la divinidad. Para conseguir la mayoría de edad, según Ocampo, el hombre debía ser al mismo tiempo “juez, sacerdote y soldado”,⁵² es decir, un magistrado inflexible ante sus faltas éticas, un combatiente letal contra el vicio más que contra el pecado, y el confesor de sus culpas en el confesionario de la conciencia. En tal horizonte, la moral se torna una escala autorreferencial: deja de ser un mandato celeste de gestión eclesial para perfilarse como una serie de atributos presentes en el interior del ser humano cuyo juez último e inapelable dictamen es la propia intimidad. Así, el creyente se escinde de la Iglesia y no se divorcia de un Dios que, sin embargo, es reformulado como concepto.

El doctrinario liberal, que era también un teórico ético, meditaba que la virtud había sido una derivación del dogma, pero que ese dogma había variado mucho con el devenir del tiempo.⁵³ De tal manera, relativizaba la axiología católica al juzgarla no sólo como una entre muchas, sino también como una graduación ética cuyos fundamentos últimos no eran atemporales. Dado sus orígenes meramente históricos, y sus consecuencias eminentemente negativas, Ocampo sentenciaba, después de una larga argumentación, que “parece evidente que el catolicismo no puede fundar una sociedad feliz sobre la tierra”.⁵⁴ Los valores eran universales y las religiones particulares. La descalificación era rotunda y la inversión completa.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*, 217.

⁵³ *Ibíd.*, 28.

⁵⁴ *Ibíd.*, 365.

Las virtudes preexistían a las creencias. Cabe anotar que esta vertiente ocampiana no es muy distante de la enunciación masonónica de Dios y la virtud advertible al menos desde la década de 1820 en México.⁵⁵ Por tanto, resta inquirir hasta qué punto el argumentario de una ética universal abreva y se modula, dialoga y se conforma en interacción con los postulados de la masonería, crecientemente estudiada en términos de implantación institucional,⁵⁶ aunque no como matriz conceptual de ideas e ideales.

El bien ocupaba el sitio de la salvación divina. Ocampo, en un discurso pronunciado el 16 de septiembre de 1852, sustentaba que la religión y la política tenían una finalidad básica: hacer “que cada hombre sea lo más benéfico posible para los demás”,⁵⁷ es decir, participar de la solidaridad terrena del bien. Ya no se trataba de la aplicación de normas con orígenes trascendentales a la realidad profana, sino de una cierta interiorización de la bondad. El hombre mismo podía ser un generador del bien aprovechable para los demás. No eran necesarios los ofrecimientos de recompensas del cielo para alcanzar las virtudes en los senderos profanos de la vida. La consciencia sobre el bien era más poderosa que la promesa de la salvación. Los referentes morales se vuelven autónomos no solamente de dioses o jerarquías, sino también de los hombres y ciertamente de los gobiernos. Hay que obrar correctamente, no por el estímulo de la redención o por la amenaza de la ley, sino por el íntimo convencimiento del generoso poder de la intrínseca bondad del ser humano.

⁵⁵ Gustavo SANTILLÁN, “La moralidad y la obediencia, Debates éticos durante la primera república federal: 1824-1828”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 65 (2023): 35-62.

⁵⁶ María Eugenia VÁZQUEZ SEMADENI, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería. México, 1821-1830* (México-Zamora: Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de Michoacán, 2010).

⁵⁷ OCAMPO, *Escritos políticos*, 28.

El hombre, al seguir sin coacciones su innata inclinación hacia el bien, ejercía su libertad no sólo de forma plena sino también de manera positiva. La versión optimista de Ocampo resultaba patente, por lo que era lógico su sarcasmo sobre la visión cristiana que conceptuaba al ser humano como un ser culpable y caído, irredento y fangoso. El “hombre de bien”, perfilado por Michael P. Costeloe y definido por Luis G. Cuevas en el *Porvenir de México* en el mismo periodo, entraba en colisión con el hombre bueno de Melchor Ocampo. La virtud se volvía un campo de querrela y la bondad un territorio en disputa.

La refutación del origen divino de la ética no significaba, como acusaban los detractores del michoacano, una actitud inmoral y mucho menos amoral. Las autoridades públicas debían salvaguardar “los *deberes morales* de sus súbditos” (subrayado original).⁵⁸ Pero no con relación “a la otra vida, sino tan sólo para que en ésta, que es su único objeto, se conserven la justicia y la paz, quo es su consecuencia más importante e inmediata”.⁵⁹ Si la misión del gobierno es terrenal, su ética debía ser civil. El Estado tiene una eminente labor axiológica, pero dirigida ya no a la salvación del alma o la redención del pecado, sino a la preservación del orden y el fomento de la economía. La supremacía de la autoridad es, para Ocampo, indisociable de la terrenalización de la virtud.

No obstante, el michoacano no renegaba de la fe católica. Se concebía más como un reformador que como un ateo o un apóstata, pagano o heterodoxo. Reputaba la religión católica como una “verdadera emanación de la divinidad, y así única santa”.⁶⁰ Pero era entendida sobre todo como un instrumento de moralización popular en manos de la autoridad civil:

⁵⁸ OCAMPO, *Obras completas. Vol. 1*, 196.

⁵⁹ *Ibíd.*, 196.

⁶⁰ *Ibíd.*, 288.

al Estado toca inspeccionar el culto: que, debiendo la sociedad procurar el desarrollo y perfección del hombre, así en lo material como en lo intelectual, nada extraño es que todos los gobiernos medianamente organizados, en todos tiempos y en todos los países, hayan cuidado de proteger las religiones y sus ministros, porque no habiéndose podido separar la moral de la religión, hacer aquella perceptiva en vez de preceptiva, los gobiernos no han podido morigerar a sus súbditos sino por el intermedio de las religiones. Estas observaciones generales pueden disculpar en parte a aquella porción de la humanidad que ha estado sometido el gobierno civil, si, por interés de la moral, ha cerrado los ojos (cuando no los ha tenido cerrados) sobre los abusos que en todas las religiones ha habido, ya por parte de los mismos gobiernos que en ellos se apoyaban, a veces, ya por la de los ministros mismos del culto.⁶¹

La protección a la Iglesia equivalía a una salvaguarda de la virtud, indispensable para el gobierno civil antes que emanación de una deidad personal. Es una visión utilitaria de la virtud. Pero, justo como hacía Ocampo, si la ética se desarticulaba del dogma, la jurisdicción civil se escindía de la autoridad eclesiástica. Ya no requería del sacerdote como intermediario ni del obispado como intérprete. Maestro nacional de una ética universal, el Estado se tornaba autosuficiente. La fe dejaba de ser un asunto público y comunal para volverse un asunto individual y privado. El gobierno se erigía en el nuevo vigía conductual y en el lúcido garante del orden en un supuesto entorno de libertad. Como Ocampo postularía en 1855, todos los hombres podían adorar a Dios de acuerdo con su conciencia siempre que no se turbara la moral y la paz pública.⁶² No había contradicción entre una virtud distante de Dios y una libertad centrada en el hombre. De hecho, “la libertad no es más que el medio de seguir los impulsos de la conciencia, de llenar la moral y de llegar a la virtud”.⁶³

⁶¹ *Ibíd.*, 287-288.

⁶² OCAMPO, *Escritos políticos. Vol. 1*, 392.

⁶³ *Ibíd.*, 362.

No obstante el énfasis en la libertad y su identificación con la virtud, el deber seguía siendo la piedra clave del orden social de la nación y de la arquitectura jurídica de la república. De alguna forma, Ocampo identifica el derecho con la obligación. A pesar de la reestructuración de los fundamentos de la ética, la definición religiosa de la moral, con los ajustes descritos, sigue teniendo validez: continúa siendo el conjunto de las obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y uno mismo. En consecuencia, Ocampo reprueba el egoísmo, inadmisibles en la sociedad y pernicioso para el ciudadano. El ejercicio de las garantías individuales, clave del liberalismo, no justificaba el desbocado disfrute de la privacidad y la intimidad. La entrega desinteresada era el contra balance de la autonomía liberal. Por tanto, se está en presencia más de una reformulación ética, ciertamente enfocada al ámbito terreno y regida por la autoridad civil, que de una revolución moral como temían las autoridades católicas.

A pesar del énfasis de Ocampo en una transformación total, muy probablemente inspirada en la economía política, y que implicaba la cuestión ética, el panorama era sumamente contrastante. Las formulaciones reformadoras eran respondidas con largueza y prontitud por el famoso abogado y flamante obispo Clemente de Jesús Munguía. A través de pastorales y manifiestos, el prelado censuraba cualquier intento de introducir una perspectiva secular en la virtud cristiana. La ética era divina en su origen, eclesiástica en su definición y sacerdotal en su administración. Está por efectuarse, precisamente, un estudio detenido de la cosmovisión axiológica de Munguía, la cual no se limitaba a una reivindicación divina, sino que la aplicaba a todo el mundo profano. La universalidad de la fe era concomitante a la catolicidad de la virtud. La disputa en torno a la fundamentación de la ética era parte de la conformación de una cultura política secular.

VIRTUDES REPUBLICANAS Y CREENCIAS CATÓLICAS

Las gestiones moderadas parecían entender la moralidad como fruto de la religión y aliciente para la obediencia. Sin embargo, hay indicios de una cierta inquietud sobre los valores, no independientes, pero sí relativamente ajenos a los dogmas. Se trata de un fenómeno similar al detectado por medios católicos en 1848: un distanciamiento entre el énfasis en la práctica de la virtud y la defensa de la religión.⁶⁴ En abril de 1848, *El Monitor Republicano* publicó un artículo que analizaba la moralidad. Con lenguaje cuidado, sostenía: “Las lecciones que en esa ciencia divina encontramos, no hablan solamente con las personas devotas, que el mundo ridiculiza, sino con todos los hombres de todas las creencias. El ateo mismo, si es que hay ateos especulativos, tienen que sujetarse en la práctica a sus preceptos, si quieren vivir en sociedad”.⁶⁵ La ética incluía no sólo a los católicos, sino también a los practicantes de otros cultos e incluso a los incrédulos de tonalidades filosóficas. La disciplina moral era de origen divino, pero no hacía distinciones entre los diferentes credos y abarcaba a los no creyentes.

El artículo no aludía a la religión católica ni mencionaba a la jerarquía eclesial. Los saberes morales tenían un origen absoluto, pero no estaban circunscritos a la fe prevaleciente ni tutelados por alguna jurisdicción episcopal. Es decir, no había intermediación entre las lecciones celestiales y los hombres seculares. No era necesario pertenecer a una congregación para deleitarse con las enseñanzas de la bondad. En correspondencia con dichos supuestos, el artículo exhortaba a valorar la religión “bajo el único aspecto del provecho de las sociedades humanas con relación a esta vida”. La virtud tenía una misión básicamente civil, además de ser subsidiariamente un camino hacia la eternidad. El texto sin autor desafiaba, mediante la sonora

⁶⁴ SANTILLÁN, “Tolerancia religiosa”.

⁶⁵ “Editorial”, *El Monitor Republicano*, 20 de abril de 1848, 1-2.

ausencia de cualquier alusión a la fe católica, el monopolio ético de la jerarquía eclesiástica. Reconocía el origen celeste de la virtud, pero no mencionaba que su objetivo fuese la salvación mediada por el sacerdocio. Los principios eran generales y resultaban pertinentes para todos los seres humanos más allá de dogmas específicos o negaciones metafísicas. Los hombres podían ser buenos sin recurrir a los curas ni pertenecer a las congregaciones. La bondad, proveniente de un ser distante, debía servir para la realidad más próxima: la de la tierra profana y el tiempo finito. Un poco después, *El Monitor Republicano* pasaba de una cierta ambigüedad a un afán de precisión. En 1850 un editorial definía que la moral era universal porque era la ratificación del “código divino”. Por tal razón, todos la podían conocer y todos la debían cumplir. Sus mandatos eran absolutos no porque los sacerdotes los predicaran “sino porque es Dios el autor de ese divino código”.⁶⁶

No obstante, el artículo del diario de la ciudad de México era más la excepción que la regla en cuanto a un enfoque más utilitario y menos confesional en torno a la virtud. Tal horizonte ético fue más explícito y resultó continuado en Oaxaca capital, donde se editó el semanario llamado *La Cucarda*. La publicación se autonabraba órgano del partido progresista en Oaxaca, defendía al gobernador Benito Juárez y postulaba al general Arista como candidato a la presidencia.⁶⁷ En 1850 hubo un cambio en la redacción, ahora dirigida por Manuel Rincón, sin saberse claramente quién había sido el responsable editorial hasta entonces.

Cabe añadir que la historia de Oaxaca ha sido primordial en la reformulación historiográfica de las últimas décadas. Por un

⁶⁶ “La Anarquía”, *El Monitor Republicano*, 3 de mayo de 1850, 3.

⁶⁷ Hemeroteca Nacional Digital de México, “La Cucarda”, Texto consultado el 18 de febrero de 2023: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizarDescripcion/558ff92c7d1e325230861400?unaLetra=C&tipoBusqueda=4&numDocs=20&palabrasBuscar=&ide=558ff92c7d1e325230861400>.

lado, fue el estudio de caso que moduló, mediante la investigación de Silke Hensel, la propuesta de Antonio Annino en torno a la “revolución territorial de los pueblos”.⁶⁸ Por el otro, fue la protagonista de una nueva visión en torno a las relaciones entre el liberalismo doctrinario y los grupos populares, quienes a través de la resignificación de los principios ilustrados defendieron mejor sus intereses tradicionales. Por tanto, la antigua Antequera es un espacio propicio para escudriñar la conformación de una visión ética de índole local y sesgo civil. Así, a partir de los estudios de Silke Hensel y Rodolfo Pastor, Peter Guardino y Leticia Reina, Margarita Menegus Bornemann y Francie R. Chassen-Lopez, entre otros, es factible esbozar un panorama de la cultura política en la entidad oaxaqueña dentro de la que se inserta el argumentario de *La Cucarda*.⁶⁹

⁶⁸ De acuerdo con José Antonio Serrano Ortega, “La “revolución territorial de los pueblos” marcó, entre otros aspectos, el sistema político mexicano al limitar la fuerza política de las elites regionales y nacionales, y al restringir el ejercicio de las facultades administrativas, judiciales y políticas de las autoridades nacionales y de las provincias y de los estados. José Antonio SERRANO ORTEGA, “Sobre la revolución territorial de los pueblos. Diputación provincial y ayuntamientos en Guanajuato, 1822-1824”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 37, núm. 147 (2016): 155-195, 157.

⁶⁹ Silke HENSEL, “¿Cambios políticos mediante nuevos procedimientos? El impacto de los procesos electorales en los pueblos de indios de Oaxaca bajo el sistema liberal”, *Signos históricos*, vol. 10, núm. 20 (2008): 127-163; *El desarrollo del federalismo en México: La élite política de Oaxaca entre ciudad, región y estado nacional, 1786-1835* (Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012); Rodolfo PASTOR, “Rebeliones campesinas en México: 1520-1900: Ensayo de interpretación”, *La palabra y el hombre*, núm. 52 (1984): 103-120; Rodolfo PASTOR y Elías TRABULSE, *Fluctuaciones económicas en Oaxaca durante el siglo XVIII*, (México: El Colegio de México, 1979); Peter GUARDINO, “Me ha cabido en la fatalidad”: Gobierno indígena y gobierno republicano en los pueblos indígenas: Oaxaca, 1750-1850”, *Desacatos*, núm. 5 (2000): 119-130; *El tiempo de la libertad: la cultura política popular en Oaxaca: 1750-1850* (Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez, 2009); Francie CHASSEN-LÓPEZ, *Mujer y poder en el siglo XIX: La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec* (México: Taurus, 2020); Francie R. CHASSEN-LÓPEZ, Mario BRENA PINEIRO y Javier PUERTO, *Oaxaca: entre el liberalismo y la revolución: la perspectiva del sur (1867-1911)* (México: Universidad Autónoma

Si bien el código de Cádiz (1812) desapareció las repúblicas de indios y fomentó la creación de ayuntamientos constitucionales, la igualdad ciudadana sin distinción étnica fue un proceso bastante arduo. Excluyó, por ejemplo, al menos durante el comienzo de la vida nacional en la entidad oaxaqueña, a los afrodescendientes. En términos de Brian Connaughton, más que una integración plena hubo una negociación constante.⁷⁰ En una entidad con aproximadamente el 90 % de población originaria, las tensiones raciales eran acompañadas de fracturas territoriales como las existentes entre Tehuantepec y los valles centrales. A su vez, dentro de los distintos espacios socio geográficos como la capital había una diferenciación entre las élites comerciales vinculadas a la alta producción de grana cochinilla y los distintos grupos étnicos de la urbe oaxaqueña.

En tal horizonte, Rodolfo Pastor ha descubierto un incremento de las insurrecciones rurales durante el siglo XIX. De manera específica, los grupos indígenas en Oaxaca se rebelaron contra las apropiaciones de tierras por parte de los nuevos municipios.⁷¹ Asimismo, en Oaxaca hubo constantes disturbios a partir de la década de 1830. La situación era agravada por hambrunas y epidemias. A partir del liberalismo popular, resulta evidente que los indígenas participan y negocian, ceden y conceden, preservan y conquistan. La dinámica política, de

Metropolitana-Azcapotzalco, 2010); TRAFFANO y RUIZ CERVANTES, “Porque sólo la ilustración puede desterrar de esos pueblos los vicios”: 191-220; Daniela TRAFFANO, “Educación, civismo y catecismos políticos. Oaxaca, segunda mitad del siglo XIX”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 12, núm. 34 (2007): 1043-1063; *Indios, curas y nación: la sociedad indígena frente a un proceso de secularización: Oaxaca, siglo XIX* (México: El Colegio de México, 2000); Leticia REINA, *Caminos de luz y sombra: historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX* (México: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social, 2004); Margarita MENEGUS, “La tradición indígena frente a los cambios liberales”, *Revista de Indias*, vol. 64, núm. 247 (2009):137-156.

⁷⁰ Brian CONNAUGHTON, “El tiempo de la libertad: la cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850”, *Signos Históricos*, vol. 12., núm. 24 (2010):123-136, 147.

⁷¹ PASTOR, “Rebeliones campesinas”, 111-114.

acento mucha más comunal que personal, era no sólo fluida sino multidireccional. De acuerdo con Chassen, aunque las poblaciones indígenas no estaban totalmente conscientes de las implicaciones del nuevo régimen, sí supieron aprovecharlo para defender causas propias y establecer negociaciones con agentes externos. Así, las movilizaciones urbanas eran bastante frecuentes y fueron motivos de cohesión política. El liberalismo popular estaba acompañado de un tradicionalismo negociador. En suma, existían tensiones entre la pretendida uniformidad ciudadana de talante liberal, dentro de un contexto republicano y de diversidad, no sólo de grupos étnicos sino también de prácticas políticas e intereses económicos. Las diferencias territoriales y raciales eran también divergencias políticas y materiales, aunque no es conveniente exagerarlas, dadas las negociaciones constantes que ha mostrado Peter Guardino. No obstante, para Antonio Escobar Ohmstede, el cambio de estructuras políticas no produjo una transformación similar en las estructuras mentales. De acuerdo con Guardino en las elecciones municipales prevalecía la cultura política de los grupos originarios, que juzgaba el desempeño de los cargos públicos no como una distinción individual sino como un auxilio a las comunidades. El elegido era más un servidor de la colectividad que un dirigente político o un representante abstracto.

La disputa política posterior a la independencia nacional se acentuó con la conformación de dos grupos claramente delineados y evidentemente hostiles entre sí. Los vinagres (yorkinos) y los aceites (escoceses) generaron un enorme partidatismo en la entidad a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX. Tal característica perduró por encima de la difuminación de las logias masónicas y la transformación de dichos segmentos en federalistas y centralistas, aunque ninguno con planteos anti eclesiásticos. Las elecciones eran muy competidas, pero los comicios no necesariamente equivalían a una práctica democrática.⁷² Además, como ha señalado Annino, en general, los

⁷² GUARDINO, *El tiempo de la libertad*, 279.

electores votaban más por personajes teóricamente virtuosos capaces de generar confianza en los ciudadanos que por representantes evidentes de programas e ideologías. Asimismo, el ciudadano liberal igual ante la ley, aunque definido por las constituciones locales y no por la carta magna nacional, coexistía con el vigor de gremios y cofradías, mayordomías y corporaciones en el contexto de una sociedad patriarcal con eventuales actos de participación femenina.

La presencia de la cosmovisión originaria en la cultura política cohabitaba con la fe católica como vehículo unificador de las diversidades étnicas y regionales. Cabe enfatizar que muchos movimientos urbanos y campesinos se nutrían de una significativa religiosidad. Aunque por supuesto, con variantes, el elemento católico era un factor compartido en la estructuración de movimientos y esperanzas.⁷³ A su vez, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX existió en la entidad una frecuente y fructífera colaboración entre estado e iglesia, políticos y eclesiásticos. Tal tendencia estaría presente durante la gestión de Juárez y a lo largo de la publicación de *La Cucarda*. Así, el énfasis en una virtud universal no parte de una confrontación entre autoridades civiles y jerarcas eclesiásticos, que en muchas ocasiones eran afines en la lucha contra ceremonias populares juzgadas barrocas a favor de prácticas más éticas y espirituales, como ha mostrado con fortuna Anne Staples.

Dentro de tal horizonte, la historia de la prensa en Oaxaca es larga, aunque desigual, destacando el enorme número de publicaciones periódicas en uno de los estados “más analfabetos del país”.⁷⁴ La tradición impresa se remontaba a 1813 con el *Correo Americano del Sur* de Carlos María de Bustamante.

⁷³ *Ibíd.*, 262.

⁷⁴ Francisco José RUIZ CERVANTES y Carlos SÁNCHEZ SILVA. “Prensa política y vida social en Oaxaca, siglos XIX-XX”, Celia DEL PALACIO MONTIEL (coord.), *Siete regiones de la prensa en México. 1792-1950* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006), 157-188, 157.

Según el credo ilustrado, la prensa debía “fijar las ideas”, orientar la opinión y “ser el portavoz de la conciencia política”.⁷⁵ A partir de un recuento de los títulos de los diarios, algunos estudios indican la relevancia de la definición del lugar del pueblo soberano en la arena política.⁷⁶ Ya en el periodo independiente, destacan dos periódicos de tendencias contrastes. Por un lado, se encuentra *El Zapoteco* (1832-1835), exaltadamente federalista, y, por otro lado, *El Broquel de las Costumbres* (1834-1835), eminente defensor de la fe católica. Las publicaciones eran conocidas a través no tanto del acercamiento individual como de la lectura en voz alta. La escucha colectiva era ya un acto de socialización política. El analfabetismo no era necesariamente un obstáculo para la politización. Resultaba frecuente que textos y artículos giraran, con una pretensión eminentemente pedagógica, en torno a la necesidad de la virtud ciudadana, tendencia que se insertaba a su vez dentro de los reclamos de políticos e intelectuales oaxaqueños por difundir la ilustración entre las masas.⁷⁷ Cabe precisar que tal imperativo era materializado a través no sólo de publicaciones periódicas sino también de catecismos cívicos. Se trataba, de acuerdo con Daniela Traffano, de transmitir no únicamente saberes, sino también virtudes.⁷⁸

Los lemas de los periódicos eran, en cierto modo, una síntesis de sus pretensiones. El epígrafe de *La Cucarda* era de Alfonso de Lamartine y decía: “El fundamento de la libertad consiste en no temer a los hombres, sino a la ley y a la conciencia”.⁷⁹ La frase reconvenía la amenaza nacida de la fuerza. En cambio, la legislación civil y la intimidad de la persona serían los inapelables jueces de la autonomía personal. De ahí el interés de la publicación tanto en el marco jurídico del país como en

⁷⁵ *Ibíd.*, 158.

⁷⁶ *Ibíd.*, 160.

⁷⁷ TRAFFANO, “Educación, civismo y catecismos políticos”, 1043-1063; 1059.

⁷⁸ *Ibíd.*, 1045.

⁷⁹ *La Cucarda*, 23 de septiembre de 1850.

la interiorización individual de la virtud, no contraria a la fe en un ser supremo, pero sí distante de una religión institucional. Se trata de una advertible resonancia del romanticismo europeo.

La cita del poeta y político francés es, por tanto, bastante reveladora de los fines de la publicación. Célebre autor de una exitosa *Historia de los girondinos* (facción moderada durante la Revolución Francesa) y gobernante provisorio después de la caída del rey Luis Felipe de Orleans (1848), Lamartine encarnaba las limitaciones del liberalismo abierto a los avances políticos pero contrario a las insurrecciones populares. De convicciones republicanas, no simpatizaba con los desórdenes sociales. Una cierta noción de libertad en el orden casaba muy bien con los planteos moderados del México del medio siglo, dentro de los cuales se insertaba justamente *La Cucarda*. Sin embargo, había un notorio contraste: la llamada “primavera de los pueblos”, es decir, las flamantes revoluciones liberales en el continente europeo, coincidía temporalmente con el prematuro invierno mexicano posterior a la guerra con el vecino estadounidense. La expectativa europea en torno a un cambio revolucionario, liberal o socialista, se transmutaba en el imperativo de la preservación de la república y la salvaguarda de la nacionalidad para el caso mexicano. La abdicación de Luis Felipe de Orleans y la proclamación de la Segunda República Francesa en 1848 constituían el horizonte no sólo temporal sino conceptual tanto del México recién vencido como del principio del periodo moderado. En tal contexto, la propuesta monarquista de *El Universal* parecía a los ojos liberales no únicamente un retroceso, sino un arcaísmo.⁸⁰ No obstante, la vindicación de la república como forma de gobierno para la nación y como sustrato moral para

⁸⁰ No obstante, muchos partidarios de la monarquía habían sido convencidos republicanos. Por tanto, es probable que la propuesta monárquica pretendiera no la renuncia a la virtud cívica sino su disociación del gobierno republicano.

la ciudadanía estaba presente no sólo en los grandes periódicos liberales de la urbe federal, sino también en publicaciones moderadas de algunos estados.

El término de cucarda aludía a un símbolo transformador. Proveniente del francés *cocard*, era la escarapela tricolor usada durante la Revolución Francesa. Distintivo de cambio, era un buen descriptor del semanario. *La Cucarda* elaboró entre 1850 y 1851, años de los cuales se tiene registro, una visión sobre la necesidad de la virtud republicana, pero sin excesivas referencias a la autoridad religiosa, aunque sí a un Dios distante y generoso, garante de la ética, pero no gestor de la conducta. Para el semanario oaxaqueño, la ética y la virtud eran relevantes para la “vida social y privada del ciudadano, como el alma para la existencia física del hombre”.⁸¹ Eran cuestiones de alta necesidad por sus secuelas, tanto patrióticas como personales, no sólo a nivel regional sino también nacional, de acuerdo con el estudio de Fernando Escalante Gonzalbo.⁸² Es decir, los principios éticos incluían todas las esferas seculares: de la comunitaria a la individual y de la social a la subjetiva. No obstante, su preeminencia, la virtud estaba ausente en el país y la entidad. Era no una simple representación de la axiología, sino prácticamente una presencia de connotaciones trascendentes. La publicación suplicaba: “Retorna a este desgraciado país, bienhechora virtud y vuelve, y tu sola presencia lo hará feliz”.⁸³ La expresión tiene un paralelismo con la invocación religiosa del Espíritu Santo en la liturgia católica. Durante la paz posbélica de 1850, los referentes serían unos remedios casi universales para los trastornos mexicanos. Los valores, aunque ya no necesariamente gestionados por los curas, unirían a los mexicanos.

⁸¹ “Costumbres”, *La Cucarda*, 8 de diciembre de 1850, 1-2.

⁸² Fernando ESCALANTE GONZALBO, *Ciudadanos imaginarios.: Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana-tratado de moral pública* (México: El Colegio de México, 2014).

⁸³ “La virtud”, *La Cucarda*, 2 de septiembre de 1850, 8.

Para conocer mejor la tan necesaria moralidad, el periódico acudía al análisis del pasado y se preguntaba: “¿Qué es el estudio de la historia, sino el conocimiento de las virtudes que han elevado a las naciones y a los hombres?”. El pretérito arrojaría luz sobre la grandeza de las culturas y la desintegración de las civilizaciones, así como de las faltas que las habían degradado y destruido.⁸⁴ La referencia parece un tópico, pero es significativa porque elude la conocida apelación a la divinidad y la sustituye por un exhorto al estudio del ayer. El pretérito y no la trascendencia constituían la fuente del conocimiento moral conducente para la nación.

La glosa del pasado arrojaba, dentro de dicha óptica, una conclusión definitiva: “El republicanismo es el emblema de la virtud, y la virtud el bien más personal del hombre”.⁸⁵ Aun presentes los argumentarios monarquistas de *El Universal*, la reivindicación del republicanismo no se limitaba a la forma de gobierno, sino que incluía la ética de la nación. Así, escapaba de una concepción formal de la república como antinomia de la monarquía y asumía el imperativo de la virtud en la ordenación de la comunidad. México había tenido razón al elegir la república sobre la monarquía, pero se encontraba desorientado en el desierto del vicio y sólo iluminado por la hoguera del dolor. El contexto era evidentemente problemático: “México está en su día de prueba: las virtudes republicanas lo salvarán de sus infortunios y mañana tal vez bajo la bandera de la virtud, de la paz y del republicanismo, llegará al destino que le tiene señalado un dedo de fuego”.⁸⁶ El horizonte posterior a la guerra era un momento de purificación. Sólo el republicanismo, con sus referentes políticos y preceptos morales, haría posible la regeneración nacional.

⁸⁴ “Historia”, *La Cucarda*, 26 de enero de 1851, 7.

⁸⁵ “La libertad”, *La Cucarda*, 19 de octubre de 1850, 3.

⁸⁶ “Moralidad”, *La Cucarda*, 15 de junio de 1851, 3.

Una ética republicana, ciertamente católica pero no necesariamente sacerdotal, era indispensable, no sólo por su valor intrínseco, sino también por sus favorecedoras consecuencias: “en las repúblicas donde la virtud es la base reguladora de las acciones de los hombres” tenía una función básica: fomentar el cumplimiento de la ley.⁸⁷ Tal preocupación se insertaba en una ansiedad recurrente en el estado: “el control de la dispersa población de la entidad” a través de acciones judiciales,⁸⁸ pero también de la interiorización de los valores. La moral era control y disciplina, quizás una enmienda y acaso un método ante las múltiples tensiones de una población disímil y una ciudadanía sólo teóricamente igualitaria.

El periódico citaba con alguna frecuencia a autores europeos como Mably y Montesquieu, quienes habían reflexionado sobre el republicanismo antiguo. No es objetivo del presente estudio descubrir “influencias” o identificar semejanzas. Pero el semanario hacía evidentes sus lecturas sobre el comportamiento cívico en las repúblicas antiguas en lugar de las recurrentes apelaciones a santos o teólogos. Se refería a parámetros trascendentes, aunque no mencionaba a jerarcas eclesiales. Razonaba que “para ser republicano se necesita ser virtuoso, y nadie puede tener virtudes sin la observancia de las reglas que prescribe el cristianismo”.⁸⁹ Iguales en la creación, los hombres eran iguales en la eternidad. Se perfila así un cierto republicanismo católico, añorante del ayer cívico y pagano pero creyente en el mensaje evangélico y redentor. Lector de Montesquieu y confeso seguidor de la cruz, para el semanario los valores procedían sin duda de Dios, pero calificaba a la moral religiosa de “incierto, vaga, sin consistencia en nuestras almas ni eficacia sobre nuestra vida”. Cierta ambigüedad resulta innegable pero

⁸⁷ “La observancia de las leyes”, *La Cucarda*, 26 de agosto de 1850, 1.

⁸⁸ María de los Ángeles ROMERO FRIZZI, et. Al., *Oaxaca. Historia breve* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

⁸⁹ “Religión”, *La Cucarda*, 28 de septiembre de 1851, 4.

no es sorprendente dentro de la dilatada forja de una cultura política con raíces diversas que eran vehículos plurales para variadas preocupaciones bajo el signo de la urgencia. Parecería que el clero había fallado en su misión de inocular la virtud en la consciencia del hombre y la conducta del mexicano. Así, el diario exhortaba: “Ilustrémonos y estimulemos el interés general en favor de una ciencia sin la que la felicidad del hombre privado queda sujeta al acaso, y la virtud del público entregada a las circunstancias”.⁹⁰ La axiología no sólo era una ciencia, sino también una generadora de certidumbre tanto personal como política. Era un asunto no tanto de devoción como de utilidad. De tal forma, el republicanismo antiguo sin su religión pagana y el cristianismo auténtico sin su carga ritualística se enlazaban en una visión particular orientada a la resolución de un presente conflictivo. En cierto sentido, la leyenda clásica y la eternidad católica se enlazaban en la construcción del futuro oaxaqueño. Los preceptos de la antigüedad precristiana serían eminentemente útiles para la república católica, con un ciudadano inserto en la vida pública pero abierto la salvación espiritual.

En este contexto, donde Dios es más un origen abstracto que un creador definido, y menos el patriarca de la sociedad que el arquitecto del universo, el semanario coincidía con otras posturas al denostar con vigor las pasiones. Los gobernantes deberían distinguirse por el ejercicio de las virtudes y no por su entrega a las fogosidades. Sus comportamientos debían ser modélicos para encabezar gestiones eficaces. Sin embargo, la publicación difería en cuanto a la necesidad de castigos y amenazas para estimular el cumplimiento de los deberes y las obligaciones. En una república, atestiguaba, no era el rigor lo que conducía al hombre a obrar bien “sino el convencimiento íntimo que tenga de la justificación, moralidad y virtudes del que manda”.⁹¹

⁹⁰ “Importancia de los estudios morales”, *La Cucarda*, 20 de abril de 1851, 8.

⁹¹ “La sociedad y el general Arista”, *La Cucarda*, 31 de agosto de 1851, 2.

La interiorización orillaba al hombre a juzgar que la conducta socialmente deseada era la conducta implícitamente buena surgida de su propia intimidad. La pedagogía del ejemplo, advertible en las aulas escolares, también funcionaría en el acatamiento de las leyes. El gobierno era tan obedecible como respetable fuese la autoridad. La interiorización cívica era una herramienta más poderosa para el logro de la sumisión ciudadana que la amenaza religiosa.

En ocasiones, *La Cucarda* se mostró menos ambigua y más contundente respecto a las definiciones éticas. Sin abandonar completamente las alusiones abstractas a un Dios distante, para 1851 clarificaba su concepto sobre una moralidad no independiente de la fe, pero sí sustentada en principios humanos: “Las costumbres en general aplicadas a la razón, forman la moral universal: aplicadas a la religión evangélica, forman la moral cristiana; y aplicadas a la vida social o doméstica forman la moral pública o privada”.⁹² Por tanto, se infiere que había un sustrato común, visible a partir del ejercicio de la razón: la ética universal. Adaptable a distintos contextos, era enunciada con diferentes adjetivos: religiosa o comunitaria, íntima o civil. Pero los valores eran idénticos en todas las épocas e igualmente válidos para todos los hombres: de las repúblicas antiguas a los cristianos primigenios, de los Estados modernos a las entidades federativas. Resulta sugerente tanto la elusión no sólo verbal sino conceptual del catolicismo, así como la alusión a una genérica fe bíblica en lugar de un credo religioso específico. En suma, parecería no haber autoridades infalibles sobre la conciencia, pero sí referentes absolutos para la corrección de la conducta.

La distancia establecida entre fe institucionalizada y moralidad pública no conducía a un patente ejercicio de libertades individualistas o garantías personales. El egoísmo era

⁹² “Moralidad”, *La Cucarda*, 15 de junio de 1851, 1.

denostado. La ética, con un referente divino pero ajena a la jurisdicción religiosa, no relevaba de los deberes y sí imponía nuevas obligaciones. Para *La Cucarda* “El ciudadano debe su vida a la patria: no tiene derecho para disponer de ella sino con arreglo a lo que ésta disponga, y mucho menos contra sus prohibiciones”.⁹³ El eco republicano de una entrega desinteresada al bien público, definido por una colectividad llamada república, antes que el disfrute mezquino de unos derechos naturales salvaguardados por el poder político resultaba manifiesto. El oaxaqueño, sujeto a múltiples interpelaciones axiológicas, adquiriría nuevos compromisos éticos. No sólo debía ser virtuoso e incluso ejemplar, sino también constituirse en un ser entregado, literalmente, en vida y alma, consciencia y corazón, a la entidad. La ética, alejada del episcopado, equivalía a una sumisión armónica no a un Dios humano sino a la patria republicana. La virtud quizá seguía conduciendo a la salvación, pero debería ante todo contribuir al mejoramiento de la sociedad y, acaso, al disciplinamiento de la ciudadanía.

En este sentido, la publicación participaba de una tendencia conocida: el enaltecimiento del trabajo, piedra de toque de la conducta modélica y la prosperidad nacional, acorde a los postulados de la economía política.⁹⁴ Para *La Cucarda*, era una virtud establecida por el ente absoluto, que depuraba las costumbres del hombre finito.⁹⁵ En consecuencia, el nombre no dicho de un Dios abstracto resultaba pertinente para santificar la importancia del esfuerzo en medio del ocio y la vagancia. La laboriosidad sería un elemento no sólo común sino vertebrador dentro de un estado con múltiples fracturas y evidentes disimilitudes. El trabajo generaría riqueza para la comunidad e

⁹³ “Moral del duelo”, *La Cucarda*, 16 de febrero de 1851, 6.

⁹⁴ Brian CONNAUGHTON, “La religiosidad de los liberales: Francisco Zarco y el acicate de la economía política”, Patricia GALEANA (coord.), *Presencia internacional de Juárez*, (México: Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008), 69-83.

⁹⁵ “Moralidad”, *La Cucarda*, 15 de junio de 1851, 3.

integridad en el ciudadano, así como una identidad de orígenes éticos dentro de las variedades étnicas con eminentes consecuencias económicas. La virtud no sólo facilitaba la obediencia, sino que favorecía la prosperidad dentro de un estado con una población acusada con frecuencia de viciosa.

El interés en el trabajo era la expresión de una recurrencia discursiva de raíces diversas e incluso en tensión entre sí como el republicanismo y la economía política. El ocio creador y la deliberación comunitaria en el espacio público del antiguo idealizado por el republicanismo moderno contrastaba con el ideal inapelable del hombre laborioso de la economía política. Pero tales postulados eran vehículos conceptuales en la expresión de un discurso convenientemente útil en el horizonte estatal antes que teóricamente armonioso. Convertido el trabajo en un valor general, de entre los distintos segmentos sociales de la comunidad decimonónica se ponía especial atención en los artesanos. Hombres de decisión y responsabilidad, constituirían una “clase media numerosa”, la cual, bien educada, sería el “apoyo más firme de la moralidad”.⁹⁶ Los preceptos de la economía política y los sueños del republicanismo clásico podían convertirse, a partir del ejercicio de la virtud laboral, en el fundamento de un orden ético crecientemente civil en un contexto evidentemente religioso. El papel del artesanado en la reeducación de la ciudadanía permite comprender que dicha labor no era una simple imposición vertical de referentes éticos, sino también una interacción relativamente horizontal en los grupos populares.

A pesar de la sentenciosa, aunque no siempre unívoca postura del semanario, el horizonte político en Oaxaca era plural incluso dentro del segmento moderado. El gobernador Benito Juárez, bajo cuya gestión se había publicado *La Cucarda*, entendía en 1849, de acuerdo con una carta dirigida al obispo

⁹⁶ “Vagancia”, *La Cucarda*, 15 de junio de 1851, 3.

local, que tanto el “influjo respetable” de la fe cristiana como la educación pública podrían cambiar a los pueblos “que nos ha confiado sus más caros intereses en lo moral y religioso, en lo político y civil”.⁹⁷ El uso del plural mayestático subrayaba la misión común. Dentro del espíritu de colaboración entre estado e iglesia, un poco después Juárez acataba una *Breve* del Papa Pío IX y prohibía el volumen *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, firmado por Francisco de Paula Vigil, por juzgarlo corruptor de la “moralidad cristiana”.⁹⁸ La mancuerna entre autoridad civil y convicción religiosa era manifiestamente admitida por el gobernador oaxaqueño durante la época moderada. Así, *La Cucarda* defendía explícitamente al gobernador Juárez al tiempo que discrepaba del mismo en temáticas éticas. Por tanto, resulta conveniente subrayar más la evidente pluralidad de los entornos liberales que la supuesta unanimidad del progresismo mexicano. En suma, el panorama oaxaqueño en nada era uniforme y sí evidentemente diverso aun dentro de los segmentos moderados.

El gobierno federal entraba durante el último trimestre de 1852 en una crisis sistémica. El movimiento iniciado en el occidente del país por José María Blancarte, contrario a la presidencia de Mariano Arista y favorable al retorno de Santa Anna, se fortalecía con suma rapidez. No obstante, Ocampo vindicaba taxativamente la gestión del moderado Herrera. Entre otros aspectos, se preguntaba si era “inepto e inmoral quien ha pacificado la República, comenzando a dar prestigio a la autoridad...”.⁹⁹ Las variadas texturas liberales invitaban a variadas convergencias políticas. Para el michoacano, el presidente

⁹⁷ Pedro SALMERÓN (coord.), *Benito Juárez de su puño y letra* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2022), 107-108.

⁹⁸ *Ibíd.*, 191.

⁹⁹ OCAMPO, *Escritos políticos*, 374.

tenía entre sus logros no sólo un orden identificado con la virtud, sino también un elemento juzgado imprescindible: una reputación positiva. Herrera era un gobernante honrado que había devuelto la respetabilidad al poder ejecutivo.

La renuncia de Arista en enero de 1853 marcó el fin del periodo moderado y significó una pausa en la reflexión moral constitutiva de la cultura política. Durante la última gestión de Santa Anna (1853-1855), la postulación de una virtud civil ajena a la corporación eclesiástica prácticamente desapareció del argumentario público. Ahora, la exaltación del serenísimo presidente sería un tópico constante, junto a un cierto patriotismo y la salvación del país. Sin embargo, se mantendría la preocupación por la obediencia cívica a la ley y la autoridad. A partir de 1855 primero la opinión impresa y después el movimiento reformista retomaría parte de la legitimación de una moralidad civil. Sería precisamente un protagonista del periodo moderado quien por primera vez en la historia mexicana insertaría postulados de una virtud moral disociada de la religión en un documento jurídico: la llamada *Epístola* de Melchor Ocampo, parte integral de la ley del matrimonio civil emitida en julio de 1859.

CONSIDERACIONES FINALES

El variado horizonte entre 1848 y 1853 ofrece algunas claves para comprender tanto el agotamiento de tendencias precedentes como la consolidación de imperativos posteriores. Por un lado, el consenso político en torno a la virtud cristiana como estructuradora de moral pública era reiterado por las gestiones moderadas de Herrera y Arista. No obstante, la insistencia parecía agotarse en la retórica y difícilmente impactaba en la conducta. Por otro lado, los postulados reformadores de 1855-1867 difícilmente resultan entendibles sin las herencias

argumentativas de semanarios como *La Cucarda* y de hombres como Melchor Ocampo, quien acercaría posteriormente la virtud secular a una definición jurídica. El michoacano fue el primer gobernador en defender de manera pública un desacoplamiento entre virtud y religión en beneficio de la administración civil.

De acuerdo con Elías José Palti, después de la guerra norteamericana se erosionó el concepto de opinión pública como jurado imparcial ante el que las partes presentan sus argumentos retóricos con una estructuración jurídica. En dicho tránsito hacia un “modelo estratégico”, la opinión pública se torna un “espacio de intervención” y la política el ámbito de la disputa por antonomasia. Según dicho autor: “Comenzaba así el proceso por el cual la visión de la sociedad como un todo unificado alrededor de una Verdad común cedería su lugar a otra según la cual esta albergaría pluralidad de racionalidades particulares irreductibles entre sí”.¹⁰⁰ Dicho proceso incluía la cuestión ética, aunque ya existía un debate previo. Esta mudanza ayuda a explicar los postulados favorables a una virtud universal digna de ser planteada y difundida, debatida y explicada, y no solamente rechazada o maldecida.

La descripción de los postulados prevalecientes en el Distrito Federal y algunos puntos y personajes de la república devela un horizonte plural, tanto del medio siglo mexicano como de la cultura política. Mientras el gobierno nacional legitimaba la ética religiosa como origen de los referentes cívicos, a nivel regional algunos semanarios y ciertos políticos enunciaban una virtud secular, aunque con variantes y discrepancias entre sí. Por tanto, dentro del segmento liberal con sus distintas texturas no existía una visión homogénea. Mientras las administraciones

¹⁰⁰ Elías José PALTÍ, *La invención de una legitimidad: razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX: un estudio sobre las formas del discurso político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 266, 277.

federales la defendían con insistencia la cosmovisión religiosa, publicaciones locales la resignificaban a profundidad.

Si bien las gestiones presidenciales no impulsaron un replanteamiento moral, sí se identifica un nuevo fenómeno. Habitualmente la disputa era desatada por una propuesta legislativa o por alguna publicación determinante. Pero entre 1848 y 1853 el vector primordial del interés en los valores era la inexcusable reestructuración del país después de la guerra internacional. No era promovido de forma exclusiva por un estrecho segmento ideológico. Participaban algunos moderados de la urbe federal y la entidad oaxaqueña, con adscripciones políticas similares, pero con perspectivas éticas diferentes, así como un notorio reformador de Michoacán, colaborador de la administración federal pero convergente con *La Cucarda*. Por cierto, sería muy útil una investigación sistémica sobre la interrelación de los futuros próceres reformistas con las discretas administraciones moderadas.¹⁰¹ Zarco fue Oficial Mayor universal durante la gestión de Luis de la Rosa como ministro universal entre 1847 y 1848; Juárez fue gobernador de Oaxaca entre 1847 y 1852 en sintonía con la gestión de Herrera; y Ocampo fue gobernador de Michoacán entre 1852 y 1853, además de ministro de Hacienda. Así, no sólo se podría conocer mejor sus trayectorias personales, sino también determinar los entreverados decursos de los liberalismos mexicanos.

Es de enfatizar que algunos de los defensores de una visión más profana muy probablemente eran católicos sinceros e incluso practicantes, dada la densidad social de la fe católica estudiada por David Carbajal López.¹⁰² Así, por interés o

¹⁰¹ Zarco fue Oficial Mayor durante la gestión de Luis de la Rosa como ministro universal durante el gobierno de Pedro María Anaya (1847); Juárez sería gobernador de Oaxaca entre 1847 y 1852; Ocampo fue gobernador de Michoacán de 1852 a 1853 y ministro de Hacienda en el gabinete de Mariano Arista.

¹⁰² David CARBAJAL LÓPEZ, “De devoto a fanático: el pueblo de Orizaba, 1762-1834”, *Tzintzun*, núm. 57 (2013): 45-80; “Campanas, religión y buen gobierno en Orizaba, 1762-1834”, *Secuencia*, núm. 77 (2010): 15-37.

convicción, mantenían una cierta legitimación religiosa de la ética, muy probablemente para generar una sacralización de los deberes, reorientados hacia fines terrenos y bajo la modulación de las autoridades civiles. En consecuencia, la moral seguía siendo católica, en el sentido que no contrariaba el mensaje evangélico. Un enfoque predominantemente utilitario no implicaba forzosamente una perspectiva atea. Asimismo, una escala valorativa de lejanos referentes divinos y carente de reguladores eclesiales se tornaba en el fortalecimiento no tanto de un distante Estado nacional como de los gobiernos estatales con mando directo sobre la población, acorde al diseño federalista de 1824.

De igual forma, el desplazamiento de la virtud hacia el terreno civil tanto en su aplicación como en su legitimación coexistiría con la centralidad del argumentario de utilidad y conveniencia. Así, la terrenalización de la política era inseparable de la terrenalización de la convivencia. En cierto sentido, el país no era una comunidad de creyentes ordenada prioritariamente para el fin último que era la salvación del alma, y de forma subsidiaria para la vida pasajera. Era una sociedad terrena protagonizada por un hombre aspiracionalmente secular en el espacio público y relativamente libre en la esfera privada. La reformulación moral en curso es un discreto correlato de la cultura política en formación.

En tal horizonte, muy probablemente los exhortos cívicos de acentos republicanos de *La Cucarda* contengan una pretensión de uniformidad cívica en un contexto de evidente diversidad étnica y notable desigualdad económica, tensiones territoriales y mudanzas paulatinas. La presunta igualdad y la soñada participación implicaban una cierta forma, si no de sometimiento, sí de disciplina. Por encima de orígenes étnicos o pertenencias regionales, intereses económicos o pretensiones ideológicas, se encontraba una virtud cívica que abría las puertas a una participación ordenada, aunque restringida, y

fundamentada en una moralidad exigente para todos por ser universal y universal por estar presente en todos por encima de diversas consideraciones. Tal prédica no deja de ser al mismo tiempo curiosa y reveladora porque ya existía, presuntamente, un marco ético común proveniente de la fe católica. No obstante, dicho elemento referencial era tenido por lável cuando no inexistente. La ambivalencia y reprobación del periódico oaxaqueño a la moralidad cristiana significaba no sólo una evidente crítica religiosa, sino también una plataforma de unificación cívica a partir de un elemento ético no dirigido por la jerarquía católica. Sin embargo, también existía una relevante concurrencia. La pretensión de un oaxaqueño virtuoso y funcional con acentos republicanos dentro de las instituciones liberales se aproximaba a una porción de la cultura política de los grupos originarios, quienes elegían autoridades a partir no de ideas o programas sino precisamente de atributos y cualidades. Una mejor representatividad en las instituciones no estaba reñida con evidentes elementos tradicionales. Así, el panorama ético no es un enfrentamiento dicotómico entre tradición y modernidad: presenta fisuras, pero también correlaciones.

La forja de una cultura política de fundamento paulatinamente secular, pero no atea y mucho menos antirreligiosa, sería una labor compleja desde la pluralidad de la nación. El gobierno federal era la expresión del consenso en torno a los referentes católicos; el semanario oaxaqueño, la manifestación de expresiones predominantemente civiles de inspiración republicana; y Melchor Ocampo, la exposición de una postura personal muy próxima a un liberalismo secularizador sin alusiones republicanas ni referencias religiosas. Así, el horizonte del lenguaje ético es evidentemente plural dentro de un momento de fragmentación política como el vivido después de la guerra norteamericana y antes del movimiento reformista. El periodo comprendido entre 1848 y 1853 más un instante definitorio de la cultura política, es un crisol de matices y modulaciones.

Además, un aspecto merecedor de un estudio particular se halla en la presencia de un discurso republicano en clave ética coexistente con un sustrato católico dentro de un entorno liberal, elementos que requieren ser precisados y debidamente distinguidos. De cualquier forma, el esbozo ofrecido permite sugerir que la reflexión republicana no era obra exclusiva de “líderes singulares” como el ecuatoriano Vicente Rocafuerte o el peruano Lorenzo de Vidaurre.¹⁰³ Se trataría, en términos generales, del republicanismo cristiano enunciado por Rafael Rojas.¹⁰⁴ Algunos rasgos de la cultura política en el aspecto cívico se forjaban en el intercambio conceptual entre grupos con acceso a las prensas en el horizonte de la consolidación de la opinión pública y el desarrollo de nuevas sociabilidades. Si la cultura política es el conjunto de visiones dominantes sobre el Estado y el pueblo, la ley y la autoridad, la cosmovisión resultante sería transmitida a través de la educación pública. Así, el civismo sería la expresión pedagógica de la cultura política en su vertiente ética.

¹⁰³ José Antonio AGUILAR RIVERA, “Vicente Rocafuerte, los panfletos y la invocación de la república hispanoamericana”, en Paula ALONSO, (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004: 13-37), 14.

¹⁰⁴ ROJAS, *Las repúblicas de aire*.