

Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas
Anuario de Historia de América Latina

61 | 2024 | 296-326

Gustavo Santillán

Universidad Nacional Autónoma de México

La audacia y la prudencia. El liberalismo moderado ante la moralidad y la tolerancia religiosa: 1844-1848



hosted by



Except where otherwise noted, this article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)

<https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2221>

La audacia y la prudencia. El liberalismo moderado ante la moralidad y la tolerancia religiosa: 1844-1848

Gustavo Santillán

Abstract. – The article explores the political language of the moderate group in Mexico between the fall of Antonio López de Santa Anna (1844) and the end of the war with the United States (1847) on religious elements such as Christian morality and cult tolerance. Based on an investigation in brochures, newspapers and official documents, it offers a panorama where audacity and prudence converge, in a mixture equidistant from doubt or indeterminacy. Thus, moderates such as Luis de la Rosa and José María Lafragua were the first to propose from governmental instances a certain tolerance of cults and a perspective of ethical plurality. The text proposes a reassessment of moderate thought as an option for change in the face of Juarista reformism.

Keywords: Morality, Moderates, Tolerance, Liberalism, Luis de la Rosa, José María Lafragua, Act of Reforms.

Resumen. – El artículo explora el lenguaje político del grupo moderado en México entre la caída de Antonio López de Santa Anna (1844) y el ocaso de la guerra con Estados Unidos (1848) sobre elementos religiosos como la moralidad y la tolerancia de cultos. A partir de una investigación en folletos, periódicos y documentos oficiales, ofrece un panorama donde convergen la audacia y la prudencia, en una mixtura distante de la duda y la indeterminación. Así, figuras como Luis de la Rosa y José María Lafragua fueron los primeros en proponer desde instancias gubernativas una cierta tolerancia de cultos y una perspectiva de pluralidad ética. El texto propone una revaloración del pensamiento moderado como opción de cambio transicional ante el reformismo juarista.

Palabras clave: moralidad, moderados, tolerancia, Liberalismo, Luis de la Rosa, José María Lafragua, Actas de Reforma.

Introducción

La historiografía más reciente ha logrado no sólo deconstruir versiones canónicas, sino ante todo enriquecer la comprensión de procesos decimonónicos mediante el descubrimiento de nuevas problemáticas y la inclusión de protagonistas olvidados, la renovación de los enfoques y la problematización de los relatos. Destaca particularmente una mayor comprensión de las expresiones políticas más allá de volatilidades ideológicas. Labor iniciada en buena medida por Josefina Zoraida Vázquez, distintos periodos y personajes han sido notoriamente resignificados. La primera república (1824-1835) y el liberalismo centralista (1835-1846), la reforma liberal (1855-1863) y el segundo imperio (1863-1867) han sido reformulados por autores como Alfredo Ávila y Reynaldo Sordo Cedeño, Erika Pani y Pablo Mijangos y González, entre otros. Asimismo, los temas eclesiásticos y las cuestiones eclesiológicas, ciudadanos y lenguajes han sido reelaboradas por autores como Brian Connaughton. Además, las expresiones políticas han sido revisadas como el planteo santanista,¹ superando la noción de caudillismo, y el pensamiento moderado, trascendiendo la noción de inconstancia, ambas labores efectuadas por Will Fowler.

En dicho contexto, el moderantismo liberal empieza a ser reevaluado parte de un complejo momento histórico y no un antecedente fallido de la reforma inevitable. Will Fowler y Pedro Santoni, Miguel Soto y Peter Guardino, entre otros, han seguido desde distintas ópticas las encrucijadas de la década de 1840. La “marcha fúnebre” de la confrontación con los Estados Unidos así como la gestión de José Joaquín de Herrera (1844-1845 y 1848-1851) resultan iluminadas desde ángulos contrastantes y mutuamente enriquecedores. Sin embargo, hace falta incidir en el planteo de los moderados² sobre todo en cuestiones religiosas, distantes de una supuesta inmovilidad atemorizada. La recopilación de los escritos de Manuel Gómez Pedraza, Luis de la Rosa Oteiza y José María Lafragua, así como los estudios

¹ Will Fowler, “El pensamiento político de los santanistas, 1821-1855”: Luis Jáuregui / José Antonio Serrano Ortega (coordinadores), *Historia y nación II. Política y diplomacia en el siglo XIX mexicano*, México: El Colegio de México, 1998, pp. 183-226.

² Destaca al respecto el volumen de Diana Irina Córdoba, Manuel Payno. *Los derroteros de un liberal moderado*, México: Colegio de Michoacán, 2006.

efectuados por Laura Solares Robles y Laura Beatriz Suarez de la Torre constituyen un excelente avance al respecto. En tal horizonte, el propósito del artículo es la exploración del lenguaje moderado en relación a los valores católicos y la tolerancia de cultos entre la caída del gobierno de Antonio López de Santa Anna (1844) y el ocaso de la guerra con los Estados Unidos (1848). Si bien dichos años son conocidos sobre todo en el contexto de la confrontación norteamericana, en realidad simbolizan un momento relevante dentro de la controversia alrededor de la tolerancia. Así, la exposición de los arzobispos de México, Pelagio Antonio Labastida, y Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, contra la intención de Maximiliano de dictar en 1865 una tolerancia de cultos circunscrita a cultos cristianos, ubicaba el principio del debate sobre tolerancia, precisamente, en el año de 1847.³ Algunos prelados parecían tener mejor memoria que muchos políticos.

En dicho periodo, la presencia pública del espectro moderado es bastante advertible no sólo en los cargos gubernativos sino también en los medios impresos. Fowler ha perfilado a partir de la obra de Mariano Otero los contornos de dicho grupo, nucleado a final de la década de 1830 e inicios de la siguiente. Así, los protagonistas no son liberales inmaculados ni conservadores perspicaces, sino un conjunto de personas y propuestas gravitando en torno a un objetivo concreto: la rearticulación del país a través de una resignificación de la moral cristiana y el establecimiento de una cierta tolerancia religiosa. No se trata de divagaciones etéreas sino de posturas específicas que responden a preocupaciones puntuales, como la consolidación de la autoridad civil y el beneficio de la virtud trascendente.⁴ No es una época de ensayos fallidos, que presuponen formulaciones concluyentes, sino un momento tanto de reafirmaciones como de rectificaciones en

³ Alfonso Alcalá / Manuel Olimón, *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales colectivas del Episcopado Mexicano, 1859-1875*, México: Paulinas, 1989, p. 176.

⁴ Si bien los documentos de la época no conceptualizan la virtud, es factible problematizarla como la fuerza o actitud nacida de la moral y orientada al cumplimiento de las obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo. Sin embargo, la virtud no se limita a la cosmovisión cristiana y adquiere texturas propias del republicanismo clásico: Gustavo Santillán, "El republicanismo católico en la oratoria cívica. México: 1824-1853": *Revista de Historia de América*, n. 167(2024), pp. 37-73.

relación a consensos políticos y religiosos. Al respecto, los estudios de Santoni⁵ constituyen una valiosa aproximación a estos años de disensiones internas y amenazas exteriores. No obstante, la perspectiva ética de los núcleos moderados es aún desconocida, tanto o más que la dimensión moral del lenguaje religioso del siglo XIX.⁶

Fowler y Santoni han explicado que, en general, los contrastes entre puros y moderados incluían las discrepancias entre sus líderes: Valentín Gómez Farías y Manuel Gómez Pedraza. No obstante, los disensos en cuanto a las ideas eran más hondos que las animadversiones entre las personas. Estos grupos se aliaron con conservadores, monarquistas y santanistas para derribar a su contrario dentro de la órbita liberal.⁷ De acuerdo con dichos autores, puros y moderados eran federalistas, republicanos y constitucionalistas; asimismo, favorecían la libertad de prensa así como la separación entre iglesia y Estado. De igual forma, eran adversos a la intolerancia religiosa consagrada por todas las constituciones.⁸ La generalización es revisable. Al respecto, este trabajo pretende mostrar que los moderados entre 1844 y 1848 no necesariamente tendían al establecimiento de una tolerancia generalizada.

La moral como problema histórico y variable explicativa ha sido formulada de manera bastante reciente dentro de la historiografía mexicana. Los estudios de Gustavo Santillán han ofrecido un horizonte pocas veces explorado y sin duda requerido de nuevas indagaciones.⁹ Al

⁵ Pedro Santoni, *Los federalistas radicales y la guerra del 47*, México: El Colegio de México, 1987 (tesis de doctorado en Historia). Pedro Santoni, *Mexicans at arms: puro federalist and the politics of war, 1845-1848*, Forth Worth: Texas Christian University Press, 1996.

⁶ Gustavo Santillán, *La construcción de la moral pública en México: 1855-1874*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022 (tesis de doctorado en Historia).

⁷ Pedro Santoni / Will Fowler (editores), *México, 1848-1853. Los años olvidados*, New York-London: Routledge Taylor & Francis Group, 2019, p. 10.

⁸ Santoni / Fowler, *México, 1848-1853*, p. 9.

⁹ Gustavo Santillán, "La moral civil en el congreso constituyente de 1842. Cambio político y exploración ética": *Historia Mexicana*, vol. 73: n. 4 (2024), pp. 1585-1616. Gustavo Santillán, "La moralidad y la obediencia. Debates éticos durante la primera república federal, 1824-1828": *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no 65, (2023), pp. 35-62. Gustavo Santillán, "Conservadurismo y moralidad: 1858-1861. La disputa ética durante la guerra de

respecto, cabe apuntar dos posibilidades. La primera: establecer la interacción de la moral analizada dentro del siglo XIX, tanto en relación a los cambios como a las rupturas, con las mudanzas éticas observables a partir del siglo XVIII en el virreinato de la Nueva España y entrevistas por autores como Horst Pietschmann y Antonio Rubial García.¹⁰ La segunda: ofrecer un horizonte de las transformaciones y enriquecimientos del término moral a partir de la historia conceptual. No obstante, ya es posible ofrecer una definición básica. La moral era entendida como el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo. Pero el espectro moderado, como se observa en el artículo, si bien comparte tal definición, también la asume como fundamento de la gobernanza política y límite de la diversidad religiosa.

El artículo tiene tres objetivos. El primero: insistir en la relevancia de la moralidad dentro de la política decimonónica. El lenguaje de la virtud no era un recurso retórico, sino una concebida solución integral a diversos males del país y no sólo a las falencias del Estado por parte de diferentes segmentos políticos. El segundo: investigar las propuestas favorables a la tolerancia religiosa emitidas desde el poder público por personalidades moderadas como Luis de la Rosa (1804-1856), José

Reforma”: *Historia y Graffia*, n. 62 (2024), pp. 367-407. Gustavo Santillán, “Anhelos republicanos y virtudes sincréticas. La aceptabilidad ética de Hugo Blair en México”: *Signos Históricas*, vol. 25: n. 50 (2023), pp. 358-393. Gustavo Santillán, “Virtud cristiana y progreso liberal en La Navidad en las montañas de Ignacio M. Altamirano”: *Revista de Historia de América*, n. 164 (2023), pp. 77-101. Gustavo Santillán, “La moralidad católica en la opinión pública y el pensamiento conservador en México durante los años moderados (1848-1853)”: *Letras Históricas*, n. 27 (2022), pp.1-28. Gustavo Santillán, “Constitucionalización de la reforma y centralización política. México: 1873-1874. Controversia parlamentaria y moralidad civil”: *Revista de Historia de América*, (168) (2024), pp. 93-121. Gustavo Santillán, “Reforma política y reforma ética. La controversia en torno a una moral universal entre 1833 y 1834”: *Revista Fuentes Humanísticas*, 35 (67) (2023).

¹⁰ Horst Pietschmann, *Acomodos políticos, mentalidades y vías de cambio. México en el marco de la monarquía hispana*, México: El Colegio de México, 2016 (José Enrique Covarrubias / Josefina Zoraida Vázquez, compiladores). Antonio Rubial García, “Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo «burgueses» en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII”: *Estudios De Historia Novohispana*, (56) (2018), pp. 1-25.

María Lafragua (1813-1875) y Mariano Otero (1817-1850). El tercero: repensar al segmento moderado no como un núcleo de indecisos y timoratos, sino como un segmento plural pero susceptible de proponer, por primera vez en la historia mexicana desde la administración federal, tanto una cierta pluralidad ética como una acotada diversidad religiosa. En suma: el texto articula el lenguaje ético y la propuesta política en torno a la tolerancia para entrever la complejidad tanto de un momento decisorio pero poco atendido, como de un grupo muy estigmatizado pero capaz de proponer medidas muy relevantes.

Conformada a partir del derrocamiento de Anastasio Bustamante, la administración santanista de las Bases de Tacubaya (1841) había disuelto el Congreso Constituyente de 1842, instituido una Junta de Notables (1843) y jurado las Bases Orgánicas (1843). Rápidamente el jalapeño relegó a sus compañeros de asonada, Gabriel Valencia y Mariano Paredes y Arrillaga, y ejerció el poder de forma unipersonal. El gobierno del veracruzano condujo a alguna suficiencia hacendaria y una notoria concentración administrativa, con una excepcional estabilidad en los ministerios fundamentales.¹¹ Sin embargo, a finales de 1844 resultaba patente que la administración estaba sometida a un enorme desgaste. En medio de signos de pérdida de control sobre el ejército y una creciente confrontación con el Congreso, el 6 de diciembre de 1844 estalló en la capital de la república una revuelta cívico-militar. José Joaquín de Herrera, presidente del Consejo de Gobierno, asumió el poder ejecutivo de forma interina para después hacerlo de manera constitucional. Si bien la revuelta no fue tan espontánea como se quiso describir en aquel instante,¹² sí fue resultado de un consenso negativo con un objetivo común: el derrocamiento de Santa Anna. De acuerdo con Torcuato S. Di Tella, en la rebelión participaron jóvenes miembros de la burguesía ilustrada, con un ideario propio de la clase media distante de una “mentalidad populista”.¹³ Comenzaba un periodo con bastante presencia del grupo moderado, donde figuraban personalidades como Mariano Otero y José María Lafragua, Luis de la Rosa Oteiza y Manuel Gómez Pedraza, entre otros. Liberales convencidos pero distanciados

¹¹ Fowler, “El pensamiento político de los santanistas”, p. 201.

¹² Michael P. Costeloe, *La república central en México, 1835-1846. Hombres de bien en la época de Santa Anna*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 333.

¹³ Torcuato S. di Tella, *Política nacional y popular en México: 1820-1847*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 264.

del entorno de Gómez Farías, pretendían, como se analiza a continuación, un cambio sin ruptura y avances eludiendo divisiones. Buscaban una transformación ajena a la confrontación, sin reñir con el episcopado y bajo la égida moral del catolicismo, en un sofisticado ejercicio de audacia y de prudencia, signos de un cambio transicional que abriera nuevos horizontes.

Herrera, veracruzano como Santa Anna, había sido ministro de guerra durante la administración de Gómez Farías (1833-1834) y había ocupado puestos de relevancia en distintas administraciones tanto federales como unitarias. Prominente moderado, de clase media y conducta coherente a lo largo de los años, era unánimemente juzgado un hombre íntegro pero irresoluto, honrado aunque dubitativo, así como un católico sincero. Como la mayoría de los presidentes de la época, no había sido legislador federal y había centrado su actividad en el poder ejecutivo. A pesar de su falta de relieve en la historiografía, salvo el detenido estudio de Cotner,¹⁴ encabezó un gobierno con prioridades muy específicas: la estabilidad de la administración pública y la mejora de la burocracia recaudatoria. A pesar de las presiones de los liberales puros, pretendía un cambio legal de las Bases Orgánicas de 1843 que condujera al restablecimiento de la Constitución de 1824. Un cambio sin ruptura se asomaba en el horizonte, delineado por un conjunto de intenciones ministeriales, circulares administrativas y omisiones constitucionales.

Regeneración moral y moderación política: 1844-1846

Durante los últimos meses de 1844, la situación para el régimen santanista parecía insostenible. La corrupción de los gobernantes y la ruptura entre los grupos dirigentes, la debilidad de la administración pública y el descontento popular resultaban innegables. El 6 de diciembre estalló una revuelta en el Distrito Federal con el apoyo de la guarnición capitalina, el Congreso de la Unión y el Consejo de Gobierno. A partir de la perspectiva abierta por Fowler,¹⁵ la revolución del 6 de diciembre de 1844 fue en realidad, como otros supuestos golpes de

¹⁴ Thomas E. Cotner, *The military and political career of José Joaquín de Herrera, 1792-1854*, Austin: University of Texas-Institute of Latin American Studies, 1949.

¹⁵ Will Fowler, *Independent Mexico: The pronunciamiento in the Age of Santa Anna, 1821-1858*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2016.

Estado, una rebelión cívico castrense, que era al mismo tiempo un llamado transversal dirigido no sólo a los cuarteles, sino también a los distintos núcleos sociales con variados intereses para construir una coalición política alterna a la alianza gobernante. El pronunciamiento era una herramienta de negociación tanto entre los grupos inconformes como entre estos y los segmentos dirigentes. Por tal causa, unos días después de la victoria antisantanista, la Cámara de Diputados aceptó una propuesta para imprimir las distintas actas y pronunciamientos, representaciones y adhesiones no sólo de autoridades militares, sino también de agrupaciones de comerciantes y cabildos eclesiásticos, gobiernos locales y hombres distinguidos, pueblos distantes y ciudades prominentes adheridas al movimiento victorioso. La edición de dichos documentos era una forma de legitimación de la flamante revuelta: certificaba no sólo la dilatada participación de distintos actores, sino que diluía el protagonismo de los generales. Se trataba de la constancia escrita de la coalición victoriosa.

El fin del gobierno santanista fue interpretado en clave ética, tanto en relación a sus causas como a sus aspiraciones. En la plenitud de la euforia, el ayuntamiento de Guadalajara reprendía las “pasiones desenfrenadas y rabiosas” del veracruzano, que “jamás se han contenido en los límites de la moral”.¹⁶ El Diario del Gobierno de la República Mexicana juzgaba que la administración recién concluida había sido un “foco poderoso de inmoralidad y envilecimiento”. Pero debido a que la población no era fácil de corromper y conservaba un “instinto moral”, siempre había resistido los “absurdos que trastocan la moral”.¹⁷ En consecuencia, el derribo de Santa Anna había sido una victoria de la razón y la moral.¹⁸ La virtud volvía ser argumento para justificar la caída de una administración. Pero la permanencia de un gobierno íntegro era un reto permanente. Como señalaba Herrera en la noche del 6 de diciembre: “El heroísmo conquista la libertad, pero sólo las virtudes pueden fundar y conservar la república”.¹⁹ El fin de un gobierno percibido como despótico era apenas el umbral de un camino

¹⁶ “Interior. Departamento de Jalisco”: El Siglo XIX, (8 de diciembre de 1844), p. 3.

¹⁷ “México, Diciembre 25 de 1844”: Diario del Gobierno de la República Mexicana, (25 de diciembre de 1844), p. 4.

¹⁸ “Peligros de la anarquía”: El Siglo XIX, (18 de diciembre de 1844), p. 4.

¹⁹ “José Joaquín de Herrera, presidente del consejo de gobierno, a los habitantes de la capital”: El Siglo XIX (Alcance), (6 de diciembre de 1844), p. 1.

interminable. El Siglo XIX volvía a editar una Proclama de Paredes y Arrillaga publicada originalmente en noviembre de 1844, donde se leía una frase recurrente: “Ninguna sociedad puede ser dichosa sin moral; ningún pueblo puede ser libre sin virtud”.²⁰ Desplazado por Santa Anna en 1842, el tapatío había participado en la revolución del 6 de diciembre.

Así, para sus antiguos aliados y visibles antagonistas, Santa Anna era un hombre sojuzgado por una pasión devoradora que había presidido una gestión depravada. Su derribo había sido un acto ético y su sustitución era un reto moral. Se imaginaba que había elementos para el optimismo. En este instante de celebración privaba una visión positiva del pueblo bueno, que a pesar de los malos gobiernos y los hombres corrompidos persistía en la bondad de su ignorancia. No obstante, también había lugar para el pesimismo. El Monitor Constitucional, antecedente directo de El Monitor Republicano, lamentaba la grave situación del país y la profunda indiferencia de la sociedad.²¹ Partidario de una reforma profunda de las Bases Orgánicas, gemía ante la “inmoralidad” prevaleciente en la nación. No obstante el pesimismo, la mudanza política generaba nuevos horizontes. El Diario del Gobierno de la República Mexicana testificaba que la desunión provenía no de las diferencias sino de la intolerancia. Anhelaba la tolerancia “en todas las materias”, fundamento de la unión entre los mexicanos. El comentario es revelador: desde la tribuna oficial se postula ya no la unanimidad sino el respeto a las discrepancias.²² Una “tolerancia prudente” permitiría calma y sosiego en las discusiones públicas.²³

Desde su juramento como presidente, Herrera hizo notar tres grandes pretensiones de su administración: paz, orden y moral. El gobernante debería ser modelo de virtud porque

²⁰ “Proclama. El comandante general de Jalisco, a las tropas a su mando”: El Siglo XIX, (7 de diciembre de 1844), p. 2.

²¹ “Interior”: El Monitor Constitucional, (7 de marzo de 1845), p. 2.

²² “México. Agosto 12 de 1845”: Diario del Gobierno de la República Mexicana, (12 de agosto de 1845), p. 4.

²³ “Editorial”: Diario del Gobierno de la República Mexicana, (9 de marzo de 1846), p. 1.

“para que haya orden y paz, es también indispensable que el Gobierno sea el primero en dar ejemplo de la profesión práctica de estas virtudes, que son el fundamento y base de la prosperidad de las naciones”.²⁴

La pedagogía del ejemplo facilitaría el avance de la regeneración. A partir del ejercicio de los valores por los dirigentes públicos, Herrera proponía “reformas prudentes y graduales”, acordes con “la experiencia y las necesidades locales”.²⁵ Los cambios no serían la expresión política de presupuestos ideológicos, sino una consecuencia práctica de los contextos regionales. Además, tenía un cariz organicista, distante del individualismo doctrinario. En su juramentación como presidente constitucional, Herrera asentaba: “procuraré, sobre todo, imitar en proporción a sus alcances, la conducta justa y filantrópica, noble y divina del gran padre de la familia humana”.²⁶ El general prometía ser el fraterno patriarca de una sociedad católica dentro de una república unitaria. En tal sentido, refrendaría en los hechos su postura en torno a la ejemplaridad de los gobernantes. De acuerdo con María del Carmen Vázquez Mantecón, en 1845 Herrera promovió que los cuadros que adornaban tanto el despacho presidencial como el salón de recepciones de Palacio Nacional, y que presentaban escenas de la vida de Napoleón, fueron sustituidos por pinturas de héroes mexicanos y escenas patrias, con el fin de recordar las virtudes de aquellos hombres honorables.²⁷ Aún dentro de un horizonte católico, había signos públicos de discretas mutaciones. Los héroes nacionales serían los ejemplos gráficos, en la sede de los poderes federales, de los valores a imitar por los gobernantes mexicanos. La virtud sigue siendo netamente católica pero aparecía un matiz de patriotismo.

Los exhortos a la moralización eran generalizados. El presidente del Congreso en enero de 1845, Luis de la Rosa, loaba el régimen

²⁴ “Discurso pronunciado ante el congreso general, por el Excmo. Sr. General D. José Joaquín de Herrera”: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, (16 de septiembre de 1845), pp. 3-4.

²⁵ “Idem del Exmo. presidente interino de la República, pronunciado en la apertura de las sesiones”: *El Siglo XIX*, (2 de enero de 1845), p. 4.

²⁶ “Elección y juramento del presidente de la república”: *El Siglo XIX*, (16 de septiembre de 1845), p. 4.

²⁷ María del Carmen Vázquez Mantecón, “Las reliquias y sus héroes”: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 30 (julio-diciembre 2005), pp. 47-110.

constitucional basado en la ilustración difundida por la ciencia, en la prosperidad suministrada por la civilización y “en las virtudes que inspira el cristianismo”.²⁸ Los líderes congresionales expresaron en diferentes situaciones afinidades significativas. El presidente del poder legislativo en julio de 1845, Miguel Atristain, argumentaba que el país no podía ser gobernado “sin la virtud en el pecho del ciudadano, sin un gran fondo de moralidad”.²⁹ Alegaba que los habitantes son felices “cuando en la autoridad no ven acciones que censurar, sino virtudes que imitar”, y que la moralidad sería “la acusadora de los excesos y la salvaguarda de la inocencia”.³⁰ Los axiomas eran indispensables en los ciudadanos pero también en los gobernantes. En un panegírico de Herrera, el ex presidente Gómez Pedraza, quien había competido sin éxito contra el mismo Herrera en los comicios de 1845, indicaba que el gobernante debía “ser virtuoso, para hacer virtuosos a los pueblos”.³¹ El hombre público debía ser modélico, y la moralidad la protectora de la honradez. Para Atristain, la ordenación de la sociedad sólo sería posible a partir de la práctica de los valores tanto en los ciudadanos como en los dirigentes porque “el reinado de la ley” “es sólo el de la justicia, de la probidad y de la virtud”. La legislación era indisociable de la moralidad. En síntesis, la revolución del 6 de diciembre había proclamado como fundamento de las leyes las reglas inviolables de una moral pura inspirada por el autor de la naturaleza. La reforma esbozada ante la legislatura asumía como fundamento inquebrantable la ética divina. Precisamente, la alianza entre moral católica y gobierno nacional sería

²⁸ “Discurso pronunciado en contestación del anterior, por el Sr. Lic. D. Luis de la Rosa”: *El Siglo XIX*, (2 de enero de 1845), p. 3. Sin embargo, en la década de 1820 al hacer el elogio fúnebre del gobernador de Jalisco Prisciliano Sánchez no renunciaba a un cierto control sobre el clero. Luis de la Rosa, *Elogio fúnebre del ciudadano Prisciliano Sánchez...*, México: Imprenta del Águila, 1827.

²⁹ “Contestación del Exmo. Sr. presidente de la cámara de diputados”: *El Siglo XIX*, (2 de julio de 1845), p. 1.

³⁰ “Contestación del Exmo. Sr. presidente de la cámara de diputados”: *El Siglo XIX*, (2 de julio de 1845), p. 1.

³¹ La obra política de Manuel Gómez Pedraza. 1813-1851, México: Instituto Mora-Secretaría de Relaciones Exteriores, 2002 (Laura Solares Robles, compiladora) (t. II), p. 8.

un rasgo característico de las gestiones moderadas aunque con algunas modulaciones.³²

El llamado a la dignidad cívica desde la cosmovisión religiosa se formulaba con amplitud diversa y no era patrimonio del entorno moderado. Con otro tono pero con semejante énfasis, una oración cívica de 1846 pronunciada el 16 de septiembre en la ciudad de Oaxaca exigía con vehemencia a sus escuchas: “Seamos virtuosos, si queremos ser libres”.³³ Los atributos personales harían posible las libertades públicas. La visión de la virtud como componente básico del gobernante y el ciudadano, de la educación oficial y la sana conducta, formaba parte de un horizonte marcado tanto por el ejercicio de la prudencia como por un llamado a la mesura. Un folleto de Guadalajara pedía, ante las ya perceptibles propuestas monarquistas, un “sistema de libertad juicioso y racional, prudente, circunspecto, sabio y humano”.³⁴ La moderación no sólo apelaba a la virtud sino que era ponderada una virtud en sí misma dentro de la visión católica.

En un ambiente políticamente moderado, algunas publicaciones emprendían una defensa radical del catolicismo como fuente de la virtud. Desde *El Católico*, dirigido entre otros por Basilio Arrillaga, Anselmo de la Portilla y Francisco Javier Miranda, se enfatizaba que la religión producía “Magistrados incorruptibles, jueces impávidos, soldados invencibles, generales despreciadores (sic) de la muerte, esposos inmaculados, vírgenes inocentes”.³⁵ La política era el desarrollo civil de la doctrina sagrada. En consecuencia, el periódico negaba que el orden social pudiera basarse únicamente en la ley civil,³⁶ porque la norma jurídica formaba las costumbres de los pueblos y era “el mejor medio de moralizarlos y hacerlos felices.” Sólo la fe proporcionaba a la

³² Como afirma Fowler, Munguía apoyaba los gobiernos republicanos “siempre y cuando se cediera a la iglesia el poder y el espacio necesarios para asegurarse de que la política estuviera sujeta a claros principios morales y religiosos”. “En defensa de la biografía: hacia una ‘historia total’. Un llamado a la nueva generación de historiadores del siglo XIX mexicano”: *Secuencia*, (enero-abril de 2018), pp. 24-52 y 40.

³³ Humberto Romo, (compilador), *Discursos de independencia*, México: Gobierno del estado de Guanajuato, 2010 (t. I), p. 162.

³⁴ Ya se salieron las monjas, Guadalajara: Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1847, p. 8.

³⁵ “El Católico”, *El Católico*, (7 de septiembre de 1845) (“Editorial”), p. 1.

³⁶ “El Católico”, *El Católico*, (20 de septiembre de 1845) (“Editorial”), p. 1.

ley la “fuerza sagrada”, que garantizaba su cumplimiento.³⁷ En función de los beneficios terrenos de las verdades trascendentes, la publicación denunciaba ataques contra “la iglesia y su moral santa”.³⁸ La religión generaría hombres virtuosos y proporcionaría a las leyes una obligatoriedad absoluta. Además de benéfica, la fe católica escapaba, según una representación, a la soberanía popular.³⁹ Por tanto, un folleto se burlaba de las pretensiones federalistas para restablecer la pureza y el fervor primitivo de la iglesia antigua.⁴⁰ Conveniente en la tierra, estaba más allá de los dictados de los hombres.

El gobierno de Herrera duró casi exactamente un año: tomó la presidencia a raíz de la revolución del 6 de diciembre de 1844 y renunció el 30 de diciembre de 1845. Atrapado entre las últimas consecuencias de la emancipación de Texas y los primeros albores de la conflagración con los Estados Unidos, su periodo constitucional quedaría inconcluso. Paredes y Arrillaga daría un golpe de Estado, en el concepto preciso del término. Dirigió el ejército ubicado en San Luis Potosí, cuya encomienda era combatir al contingente norteamericano, hacia la ciudad de México para remover la administración establecida. El gobierno de Paredes, con la participación de civiles del entorno de Lucas Alamán, convocó un Congreso Constituyente en 1846. El giro resultaba manifiesto. En la convocatoria, la base electoral no eran los ciudadanos sino las clases sociales. Se trataba de una visión organicista de la sociedad, la cual debería ser representada a través de los cuerpos políticos y por medio de los grupos económicos. De acuerdo con José Antonio Aguilar Rivera,⁴¹ había en aquel momento una decepción con el individualismo, base de las elecciones precedentes y el cual era culpado de la mala situación del país. La tarea de dicho Congreso quedó

³⁷ “El Católico”, *El Católico*, (25 de octubre de 1845) (“Editorial”), p. 1.

³⁸ “El Católico”, *El Católico*, 7 de septiembre de 1845, p. 1.

³⁹ Representación que algunos vecinos de la capital de México dirigieron al Excmo. Señor General en Jefe del Ejército Mexicano Benemérito de la patria D. Antonio López de Santa Anna, sobre los males que comienzan a causar a la religión las sociedades federalistas, Guadalajara: Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1846.

⁴⁰ Representación, p. 2.

⁴¹ José Antonio Aguilar Rivera, “La convocatoria, las elecciones y el congreso extraordinario de 1846”: *Historia Mexicana*, v. 61: n. 2 (242) (octubre-diciembre 2011), pp. 531-588.

inconclusa, pero evidenciaba que la moderación republicana cedía su puesto, al menos por unos meses, a una visión pro monarquista.

El cambio político fue tomado de forma contrastante por la opinión pública. Un folleto de Guadalajara zahería a los “soldados imbéciles”, a las “mujeres charlatanas” (sic), así como a los “egoístas” e “hipócritas” adversos al moderantismo herrerista. En cambio, elogiaba el “valor, entusiasmo y dignidad” de los soldados a la orden del gobierno nacido de la revolución del 6 de diciembre.⁴² Por otra parte, se volvían a escuchar improperios contra la masonería. Una oratoria la acusaba de divulgar entre la población el desenfreno y la disipación, la ineptitud y el egoísmo.⁴³ También era notoria la valoración de la monarquía parlamentaria como forma de gobierno. El periódico *El Tiempo* defendía la aristocracia del mérito y la instrucción. Así, la visión monárquica, aunque en pugna con el republicanismo, también apelaba a la virtud con el objetivo de desmentir su presunta defensa de los privilegios adquiridos y enaltecer la conducta personal como forma de ascenso comunitario. El debate entre monarquía y república implicaba también un diálogo en torno a la moralidad.

Durante el breve gobierno de Paredes y Arrillaga, comprendido de enero a julio de 1846, hubo algunas referencias a la vertebración entre fe y legislación. De acuerdo con *El Republicano*, periódico de naturaleza claramente liberal, “Las leyes para ser obedecidas deben basarse sobre la moral”.⁴⁴ La ética era concebida el garante último que impedía la arbitrariedad de los gobernantes y aseguraba la obediencia de los ciudadanos. En un artículo sobre la necesidad de la codificación jurídica, el diario mostraba una enorme reticencia hacia la ley, buscando justamente en la moralidad un seguro de naturaleza indiscutible. Al respecto, cabe preguntarse acerca de la relación entre el proceso de codificación y el imperativo de la moralidad. La norma jurídica no aseguraba un buen gobierno ni fomentaba la debida obediencia. Por tanto, el periódico no confiaba en el representante que elaboraba la ley ni en el ciudadano que elegía al legislador. Frente a este horizonte de duda y suspicacia, se recurría a la virtud religiosa de fundamento absoluto y seguimiento indiscutible.

⁴² Ya se salieron, pp. 10-11.

⁴³ Romo, *Discursos*, (t. I), p. 274.

⁴⁴ “*El Republicano*, México marzo 17 de 1846. Códigos”: *El Republicano*, (17 de marzo de 1846) (“Editorial”), p. 3.

Para julio de 1845 una nueva alianza de impronta santanista, ahora impulsada desde el polo liberal de acento puro, estaba cerca de la consolidación. Así como durante 1844 se había generado un consenso negativo adverso a Santa Anna, volvía a construirse ahora contra Paredes y Arrillaga. Sin embargo, en estos últimos momentos de la administración pro monárquica, el periódico oficial reproducía un artículo de un diario llamado *El Espectador*. El texto negaba secamente una moralidad ajena al mensaje evangélico y defendía ardientemente la virtud nacida de los labios de Jesús. Amonestaba a quienes argüían que había un sustrato ético común en todos los hombres. Asimismo, disputaba sobre el criterio de utilidad para resolver temáticas axiológicas. Únicamente la verdad de la fe proporcionaba certidumbre en la incierta realidad del tiempo. Aunque exiguas, las alusiones morales confirman la aquiescencia vigente, por encima de las disputas sobre la forma de gobierno, en torno a la pertinencia de los referentes cristianos. Aunque el diario liberal defendía, evidentemente, la república y la prensa oficiosa preconizaba la superioridad de la monarquía, ambos medios armonizaban en el espacio ético de la fe católica. Es decir: uno de los tópicos más conocidos sobre el siglo XIX, la forma de gobierno, contiene una de las dimensiones menos ponderadas: la materia moral.

No obstante la defensa oficial de la virtud católica, no dejaban de haber tensiones entre la administración pro monarquista de Paredes y el episcopado católico. Ante la indigencia fiscal de la autoridad civil y la inevitable confrontación con los Estados Unidos, el gobierno comenzó a presionar económicamente a la jerarquía. En mayo de 1846, el ministerio de Hacienda solicitó un préstamo al episcopado. Para apoyar dicha solicitud, el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, el destacado obispo José Mariano Becerra,⁴⁵ adversario de la libertad religiosa en el constituyente de 1824,⁴⁶ envió una misiva a las diócesis. La carta advertía al clero de las fatales consecuencias de una victoria norteamericana como la tolerancia de cultos. Un gobierno supuestamente protector del catolicismo volvía a presionar económicamente al episcopado, con el apoyo de un notable jerarca de

⁴⁵ Sergio Rosas Salas, "Jerarquía eclesiástica, proyecto pastoral y régimen político: la gestión episcopal de José María Luciano Becerra (Puebla, 1853-1854)": *Letras Históricas*, 14 (primavera-verano 2016), pp.107-134.

⁴⁶ Gustavo Santillán, "La tolerancia religiosa y el Congreso Constituyente de 1824": *Religiones y Sociedad*, 6 (mayo y agosto de 1999), pp. 67-82.

tendencia centralista. La confrontación bélica propiciaba la reaparición en el debate público de la diversidad religiosa.

La formulación monarquista había sido pasajera. En cambio, el desafío norteamericano era permanente. Durante los fugaces gobiernos de Nicolás Bravo (1846) y Mariano Salas (1846), tuvieron lugar los primeros combates entre México y Estados Unidos. En el ámbito interno, la reinstauración del federalismo a mediados de 1846 propició una cierta mudanza. Aunque el país entraba en guerra, se fortalecía el interés en la virtud como valor ciudadano y contenido educacional. Un discurso celebratorio de la independencia pronunciado en la ciudad de México por Luis de la Rosa ofrecía una visión optimista de la historia nacional. En contraste con el tono apocalíptico de otras visiones, el zacatecano esbozaba un cuadro histórico de matices positivos. Admitía que el momento no era el mejor, pero insinuaba que durante la época de la colonia también había habido mucha inmoralidad pero que se la ocultaba mientras que en el México independiente se la exponía. Para alcanzar la paz y el progreso, Rosa proponía el ejercicio de la virtud y la inteligencia, la enseñanza y la justicia, el patriotismo y la moralidad.⁴⁷ Una lectura ética del devenir mexicano ofrecía una alternativa moral para el mejoramiento colectivo. El discurso no era el síntoma de un ambiente radical, sino la recuperación del tono sosegado propio del gobierno herrerista, abierto al cambio pero atento al orden. Resultaba visible el retorno no solamente al poder político, sino también al lenguaje público de la perspectiva vigente durante 1845.

No obstante, hacia fines de 1846, ya en obvia tensión con el vecino norteamericano, resulta advertible alguna radicalización. Semanas antes de la toma de posesión de Gómez Farías como titular del ejecutivo en su calidad de vicepresidente ante la ausencia del recién elegido Santa Anna, en el estado de Colima se exhibía una querrela notable. Según un folleto, un cura había pronunciado un discurso celebratorio de la independencia nacional de acentos heterodoxos. La pieza oratoria, enunciada en la capital del estado, al parecer defendía la libertad de culto como parte de la libertad de pensamiento. Se trataba de una embestida contra la intolerancia religiosa, hecho bastante excepcional en aquel momento. Además, el desconocido pastor asentaba, según sus detractores, que serían deseables menos actos de fanatismo y un mayor

⁴⁷ Romo, Discursos, (t. I), p. 217.

cumplimiento de la ley.⁴⁸ Es decir: era más importante una conducta adecuada que la reiteración de un ritualismo previsible.

El lenguaje crítico con el clero continuaba muy cerca de Colima. La Memoria sobre el estado de la administración pública de Michoacán juzgaba que el sacerdocio debería ser respetable no solo por el carácter sagrado de su ministerio, sino también por “consideraciones menos abstractas”. El pastor debía ser venerado por el influjo que podría ejercer en materia de ciencia y virtud sobre la feligresía.⁴⁹ La ejemplaridad del sacerdote potenciaría su utilidad social y concordaba con la ejemplaridad del gobernante. Había que pasar de las “manifestaciones externas” a las conductas genuinas marcadas por el ejercicio de los valores y las virtudes, un eco advertible de la pretensión de una devoción menos barroca y más práctica proveniente del siglo XVIII. Entre la vindicación de la libertad de culto y la omisión de cualquier referencia religiosa, entre el llamado a la excelencia del sacerdote y la vigorización de su mensaje, poco a poco el lenguaje político tomaba derroteros un poco más críticos tanto con el clero en general como con la práctica ética en particular.

De la revolución de diciembre de 1844 a la invasión norteamericana de finales de 1846, la opinión pública había experimentado tanto una continua apelación a la moralidad como una cierta radicalización en la crítica al sacerdocio. No obstante, a pesar de los cambios en la titularidad del poder ejecutivo y las querellas sobre la forma de gobierno, la moralidad católica seguía siendo el eje referencial de la virtud pública. El avance militar estadounidense y la desintegración del ejército mexicano condujeron a una nueva mudanza política. La restauración del sistema federal acompañó al momento moderado proclive a una cierta reforma de carácter liberal sin mayor contenido secularizador.

⁴⁸ El Rancio, Impugnación del discurso de pronunciado por el cura de Colima en la función nacional del 16 de septiembre, Guadalajara: Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1846, p. 5.

⁴⁹ Memoria sobre el estado que guarda la administración pública de Michoacán, leída al Honorable Congreso por el Secretario de Despacho, Morelia: I. Arango, 1846.

Pluralidad religiosa y unanimidad ética: 1846-1847

En un clima de cambio y combate, restauración federalista y conflicto internacional, con fecha del 14 de diciembre de 1846 José María Lafragua daba a conocer la Memoria del Ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores, que sería impresa el año siguiente. El poblano abordaba el tema de la inmigración y la intolerancia desde una notable experiencia periodística, una eminente formación literaria y una cierta carrera política: había sido diputado local en Puebla (1842). No obstante, el ministerio de Relaciones era su primer cargo nacional. El literato prescribía que el principal obstáculo de la colonización no era el exclusivismo católico, sino las múltiples revoluciones vividas en el país así como la terrible situación de la seguridad pública.⁵⁰ Asimismo, se pronunciaba a favor del libre comercio y el reconocimiento total a las garantías de los extranjeros.⁵¹ Para excitar la mejora del país, anunciaba la formación de una nueva Dirección de Industria, formada por Antonio de Garay, Juan de Dios Pérez Gálvez y Mariano Riva Palacio. De igual forma, enunciaba que había tratado de fomentar la colonización, reservando al Congreso la resolución de uno de los puntos más difíciles, el referido a la cuestión religiosa.⁵² No obstante, sí manifestaba una necesidad irremplazable: pedía que la colonización fuera una facultad exclusivamente federal. Dicho punto fue una preocupación recurrente en la época. Así, perfilaba que más allá de las disputas en torno a la pluralidad de confesiones, se encontraba un punto de alcance exclusivamente civil, índole claramente jurisdiccional y materia puramente económica. Se trataba de la pugna entre el polo federal y los estados de la república en torno al financiamiento de la migración y la propiedad de los terrenos a ocupar por los futuros colonizadores. En cuanto a la tolerancia, Lafragua había escrito en la Memoria:

“El que suscribe reconoce a todos los hombres el derecho de adorar a Dios según su conciencia; y cree por lo mismo que si bien no sería tal vez prudente decretar hoy la tolerancia para todos los pueblos de la nación, es necesario hacerlo para

⁵⁰ José María Lafragua, Memoria de la primera Secretaría de Estado y del Despacho de Relaciones Interiores y Exteriores de los Estados Unidos Mexicanos, México: Imprenta de Vicente García Torres, 1847, pp. 79-80.

⁵¹ Lafragua, Memoria, p. 86.

⁵² Lafragua, Memoria, p. 83.

las nuevas poblaciones, cuidándose no obstante con todo empeño de propagar en ellas el culto católico”.⁵³

Si bien en el lejano constituyente de 1824 ya se había discutido la tolerancia, era, hasta donde se ha podido investigar, la primera ocasión en que una defensa de la pluralidad religiosa quedaba suscrita en un informe ministerial. No obstante, la propuesta era realmente contenida. No trataba de propagar la diversidad en el país sino de generarla en las nuevas poblaciones, sin renunciar a la difusión de la religión establecida. De tal manera, no ponía en riesgo el papel rector de la virtud católica. Por un lado, no amenazaba la ética prevaleciente; pero, por el otro, generaría espacios de pluralidad religiosa en el México futuro. En consecuencia, aunque con mucho tacto, se empezaría a trascender el monopolio moral sin negar la hegemonía ética del episcopado católico sobre la totalidad del país. Con esta posible mudanza, en la nación seguiría privando una virtud oficial. Indudablemente sería la mayoritaria pero ya no sería la única en un indeterminado porvenir. La diversidad, limitada a las colonias de inmigrantes, no amenazaría por lo menos en un principio, el dominio de la fe establecida a nivel oficial en el resto de la nación.

La Memoria de Lafragua no condujo a un proyecto legislativo ni a una vasta discusión pública. La guerra era el asunto prioritario, al igual que la posible modificación del código político de 1824. No obstante, sí constituía una expresión del reformismo moderado propio de aquel momento. Asimismo, era el prudente anuncio en torno a la búsqueda de un cambio no amenazante para el episcopado católico, pero que sí equivaldría a entrever horizontes de diversidad ética. Lafragua recién había tomado posesión como ministro de Relaciones el 21 de octubre de 1846. Por tanto, su Memoria fechada el 14 de diciembre parece contener un sentido de urgencia, a la vez que muy probablemente constituía el corolario de una reflexión cuidadosa, dado el lenguaje contenido y el alcance limitado de su deseo ministerial. De hecho, al menos desde 1843 había defendido la tolerancia religiosa mediante un artículo publicado en su periódico *El Estandarte Nacional*.⁵⁴ De cualquier forma, unos días después de la publicación de la Memoria, Lafragua abandonó el ministerio a raíz de la toma de posesión de Gómez

⁵³ Lafragua, Memoria, p. 86.

⁵⁴ “Moralidad Pública”: *El Estandarte Nacional*, (21 de marzo de 1843).

Farías como presidente. El documento es, en consecuencia, tanto el testimonio de una convicción personal como parte de un proyecto a mediano plazo. Debido al inminente traspaso del poder, su escrito era mucho más un llamado a la opinión que una iniciativa de ley.

Los ensayos reformistas, atizados por las necesidades económicas, continuaron en un entorno aún más difícil. El 11 de enero de 1847, la gestión de Gómez Farías decretaba la incautación parcial de los bienes de manos muertas en manos del clero.⁵⁵ El recurso obtenido sería destinado a la defensa del puerto de Veracruz. Quince días más tarde, estallaba la rebelión de los polkos contra el decreto presidencial. El retorno de Santa Anna a la ciudad de México marcó el fin del conflicto con la supresión de la medida económica. No obstante, el veracruzano salió rumbo al norte para dirigir la defensa de la nación. Su sitio fue ocupado por el general Pedro María Anaya, tenido habitualmente por moderado. Por su parte, Rosa, quien ya había sido ministro en el gobierno de Herrera (1844-1845), ocupó la cartera de Justicia y Negocios Eclesiásticos. Desde su posición ministerial, el zacatecano emprendió en cuanto al tema de la tolerancia, no un proyecto legislativo ni una determinación gubernamental pero sí un exhorto a la jerarquía católica.

El 19 de mayo de 1847, de la Rosa dirigió una Circular a las diócesis del país. Solicitaba a los obispados la colaboración económica de la iglesia para fortalecer la defensa de la ciudad de México. La Circular se había expedido, de acuerdo con el zacatecano, siguiendo una instrucción del presidente Anaya.⁵⁶ Exponía que el triunfo de las tropas estadounidenses significaría la ocupación de los bienes eclesiásticos, el despojo de las riquezas de los sacerdotes, la pérdida de sus tratos excepcionales y la tolerancia de cultos con opresión de los católicos. El documento recordaba parte de la argumentación del obispo Becerra, emitida un año antes. Asimismo, era convergente con la postura santanista descrita por Fowler: pretendía chantajear al episcopado con la amenaza de males insufribles para la obtención de financiamientos inmediatos, constituyendo una muestra de argumentos transversales entre segmentos políticos. El cuadro era acompañado de un severo

⁵⁵ Brian Connaughton, "Agió, clero y bancarrota fiscal, 1846-1847": *Mexican Studies-Estudios Mexicanos*, vol. 14: n. 2 (1998), pp. 263-285.

⁵⁶ "Parte oficial. Ministerio de justicia y negocios eclesiásticos": *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, (21 de mayo de 1847), p. 1.

diagnóstico. De acuerdo con Rosa, “el pueblo mexicano ha sido demasiado fiel al compromiso contraído en su primera constitución”, concerniente a la protección de la fe establecida. La causa principal de la mala situación del país se encontraba en que el pueblo había sacrificado todo a sus creencias. Por tanto, era el momento de solicitar el apoyo eclesiástico para la nación en conflicto. No obstante, algunos estudios han mostrado que, en la medida de sus posibilidades, las diócesis apoyaron con medios económicos a las autoridades civiles.⁵⁷

La cooperación debía ser económica pero también discursiva. Rosa exhortaba al clero a inflamar el sentimiento patriótico a partir del lenguaje devocional. Por un lado, lamentaba el excesivo ascendiente, en su opinión, de la fe en el país; por el otro, pedía la intervención del sacerdocio en la intensificación del patriotismo.⁵⁸ Tal vez dicha ambigüedad expresa la tensión de muchos liberales: el clero había sido frecuentemente una influencia negativa pero al mismo tiempo podía ser una fuerza creadora. Por uno u otro camino, la fe cristiana seguía estando en el centro de la óptica liberal, tanto en su visión pesimista sobre el influjo eclesiástico como en la conveniente satisfacción de la urgencia inmediata.

Rosa expresaba que después de la guerra se podría establecer la tolerancia para los “cultos cristianos”, con el catolicismo como religión oficial y culto protegido. Si la Memoria de Lafragua circunscribía la pluralidad de confesiones a los poblados de inmigrantes, la Circular del zacatecano la estrechaba a las congregaciones escindidas de Roma pero vinculadas con el Evangelio. La propuesta no era realmente novedosa. José Fernando Ramírez, otro prominente moderado para la década de 1840, y el futuro radical Ponciano Arriaga, la había postulado en 1834.⁵⁹ Se proclamaría la tolerancia pero de manera limitada, circunscrita no a

⁵⁷ Connaughton, “Agió”.

⁵⁸ La respuesta del arzobispado había sido en general favorable. Por ejemplo, el arzobispo de Jalisco Diego de Aranda había incitado a apoyar los esfuerzos de guerra de la nación.

⁵⁹ Gustavo Santillán, “Tolerancia Religiosa en México entre 1833 Y 1834: alcance y diversidad del proyecto reformista”: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 67 (diciembre de 2023), pp. 163-192. También durante 1847 el Congreso de Jalisco promovió una iniciativa favorable a la tolerancia, pero la propuesta surgía en este caso al parecer del grupo puro o radical. Véase: Alma Dorantes, *Intolerancia religiosa en Jalisco, México*: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.

los colonos extranjeros, como en el caso de Lafragua, sino a las confesiones bíblicas. De una u otra manera, la tolerancia sería no tanto una garantía individual para todos los mexicanos como una concesión a los extranjeros. La propuesta aseguraba la vigencia de la moralidad salvífica, fuese en la visión reformada o la versión católica. Los axiomas conocidos, por encima de variaciones rituales, quedarían plenamente salvaguardados. La tolerancia no abriría las puertas de forma inminente a la pluralidad axiológica: aseguraba la vigencia de los principios tradicionales, con algunos matices pero sin mutaciones significativas de forma inmediata. Así, la diversidad religiosa tenía un límite preciso: la virtud existente. Confesiones claramente distintas no sólo en términos dogmáticos, sino también éticos quedarían fuera de una acotada variedad. La virtud trascendente era una frontera de la reforma política y la autonomía personal.

Amigos personales y cófrades políticos, aunque no hermanos de logia ya que el zacatecano nunca se adscribió a la masonería, Rosa y Lafragua compartían una óptica semejante, aunque con un matiz no menor. Lafragua quería una tolerancia restringida en términos geográficos, aunque sin explícitas fronteras morales; Rosa, una libertad sin límites espaciales, aunque acotada en términos axiológicos. Muy posiblemente la confianza del poblano en la virtud universal, manifestada en 1843, disminuía la preocupación en torno a una desintegración ética a raíz de la pluralidad religiosa.⁶⁰ Pero en uno y otro caso, se trata de planteos que respondían al llamado de cohesión y concordia, que se preveía fundamental después de la confrontación. Tres décadas de disputas políticas y varios meses de batallas desastrosas volvían impensable, dentro de esta perspectiva, una tolerancia disolvente de la unidad ética del país. Avanzar sin dividir parecía una idea común en aquel horizonte anhelante de unidad.

Ante el entorno marcado por la restauración federalista y el conflicto internacional, era preciso, en la perspectiva moderada, vislumbrar un futuro mejor pero no demasiado distinto al presente nebuloso. Como muestra el discurso de Rosa, el exclusivismo espiritual formaba parte de un análisis complejo sobre el devenir mexicano. A su vez, la tolerancia surgía como una rectificación plausible al desastre nacional. El previsible fracaso en la conflagración, con el ejército enemigo

⁶⁰ "Moralidad Pública": El Estandarte Nacional, (21 de marzo de 1843), p. 1.

instalado en Puebla, era tanto una oportunidad táctica como un imperativo estratégico para emprender una transformación, en la que la tolerancia tenía un sitio destacado con una evidente limitación ética dentro de la visión de Rosa.

La Circular generó reacciones adversas aunque hubo algunas expresiones favorables. Un editorial sin firma de *El Republicano* hacía eco casi literal de las afirmaciones de Rosa.⁶¹ *El Diario del Gobierno de la República Mexicana* publicó en la parte no oficial un escrito proveniente de Guanajuato. El texto defendía la libertad de culto y ponderaba que la intolerancia religiosa se había dado en contra de la opinión de las “clases ilustradas”.⁶² A su vez, sin mencionar directamente a Rosa, un folleto de 1848 lamentaba que la fe consistiera en el ritualismo de las mojigangas y la inercia de las liturgias. En cambio, pedía que el catolicismo fuera ante todo la “práctica modesta de la virtud”.⁶³

No obstante, los folletos y periódicos testimoniaron muchas reacciones diversas. Apenas un día después de la publicación de la Circular, Santa Anna dirigió un Manifiesto a la nación. El veracruzano insistía en la impostergable ayuda económica del episcopado y reiteraba que el triunfo de la invasión sería el éxito de la tolerancia. No se desmarcaba explícitamente de la postura crítica del zacatecano respecto al clero católico, pero tampoco insistía en la implementación de la tolerancia después de la conflagración. Por su parte, varias instancias católicas expresaron su disgusto. El obispo de Durango José Antonio de Zubiría hizo patente su descontento mediante otra Circular; el de Sonora, Lázaro de la Garza, respondía que había procurado alentar el espíritu patriótico. El Vicario Capitular de la arquidiócesis de México, Juan Manuel de Irisarri, impugnaba mediante una Contestación la libertad de conciencia como incentivo para la colonización. Pedía, en contraste, la llegada de extranjeros útiles y moderados, respetuosos y

⁶¹ “*El Republicano*. México, junio 1 de 1847”: *El Republicano*, (3 de junio de 1847) (“Editorial”), p. 3.

⁶² “Parte no oficial. Interior”: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, (18 de julio de 1847), p. 3.

⁶³ Varios mexicanos, *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año de 1847*, México: Valdés y Redondas, 1848, p. 47.

obedientes.⁶⁴ El nuevo ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos dirigió una respuesta a Irisarri. El potosino Vicente Romero⁶⁵ mencionaba que el presidente Santa Anna estaba enterado de su Contestación y que por sus instrucciones directas, aclaraba que el gobierno no había promovido la polémica sobre la tolerancia.⁶⁶ El deslinde oficial de la administración santanista primero fue un tanto ambiguo pero después resultó absoluto.⁶⁷

La sola mención en un documento administrativo, aunque con una fuerte carga política, de la necesidad de la tolerancia generó una disputa en la prensa, sobre todo en Guadalajara, con implicaciones en la temática moral. Según un folleto, la libertad de culto propiciaría un caos inevitable, ya que solo el cristianismo, por ser revelado, poseía la infabilidad moral indispensable para fortalecer la legislación del país y la obediencia del ciudadano. Un editorial de *El Republicano* del 21 de junio de 1847 exponía una argumentación semejante: identificaba tolerancia con indiferentismo. Carente de una fe única, verdadera y exclusiva, el hombre sin Dios “sería libre para formarse su religión, su moral, su culto, según sus deseos o según sus caprichos”.⁶⁸ La tolerancia tenía una significación axiológica. Se vislumbraba un argumentario: la

⁶⁴ Contestación del Ilmo. Sr. Vicario Capitular del Arzobispado a la Circular de 19 de mayo del Ministerio de Justicia, Guadalajara: Oficina de Rodríguez, 1847.

⁶⁵ Vicente Romero, de larga trayectoria en San Luis Potosí, fue partidario del gobierno de Gómez Farías (1833-1834) y efectuó en su estado natal “algunas reformas político-religiosas relevantes”. Brian Connaughton, “El constitucionalismo político-religioso. La constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas”: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 147 (verano, 2016), pp. 85-154, p. 129. Romero simboliza el caso de un reformista distinguido a nivel local durante la década de 1820 y 1830 pero que hacia 1840 se muestra muy circunspecto respecto a cambios de índole religiosa.

⁶⁶ “Ministerio de justicia y negocios eclesiásticos”: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, (24 de junio de 1847), p. 1. Según un folleto la respuesta de Romero fue acordada por todo el gabinete en junta de ministros: Publicada por la imprenta la Circular del Escmo. Sr. D. Luis de la Rosa Ministro de Justicia y Negocios Eclesiástico dirigió a los señores obispos... (s.p.i.), p. 2.

⁶⁷ Según Fowler, el pensamiento santanista rechazaba tajantemente la tolerancia religiosa acorde a su postura “populista”. “El pensamiento político de los santanistas”, p. 209.

⁶⁸ “Indicaciones críticas sobre las principales razones en que el ministerio de justicia fundó su excitación”: *El Republicano*, (21 de junio de 1847), p. 2.

pluralidad de cultos significaría la diversidad de valores, inadmisibles para un país exclusivamente católico, y amenazante para una sociedad donde todo estaba articulado con la fe establecida. Quizá, justamente, Rosa pretendía eludir dichos temores, al limitar la tolerancia a los cultos cristianos. Habría diversidad religiosa pero se mantendría, con algunos matices, la unanimidad ética.

En un contexto donde las exigencias materiales para hacer frente a la conflagración alternaban con la querrela sobre la libertad de culto, Clemente de Jesús Munguía publicó en 1847 un libro llamado *De la tolerancia*. Para el michoacano, quien aún no era obispo, el gobierno debía estar “subordinado al principio religioso”.⁶⁹ La iglesia tenía derecho incuestionable para regir de forma exclusiva al Estado civil en todo lo relativo al orden espiritual. El instrumento para lograr la dirección tanto en el ámbito gubernativo como en el espacio social era precisamente la virtud. Para Munguía, la fe purificaba la “moral pública” “con la santidad de sus máximas”.⁷⁰ No era posible construir una visión alternativa. El michoacano insinuaba que la virtud universal sólo podía provenir de la iglesia, precisamente, universal: la católica. Además, en materia de dogmas y valores “nada puede suprimirse, nada modificarse”.⁷¹ La moral era absoluta en su alcance, católica por naturaleza e inmodificable por definición. Sólo la versión religiosa ofrecía una recompensa celestial al sacrificio ciudadano: guiaba a la sociedad hacia la virtud “que los hombres no saben ni conocen” ni recompensan.⁷² Ante un pueblo, que aun en el caso de las sociedades más cultas, decía, “se compone de pobres, necesitados e impotentes”,⁷³ sólo el pastor podía generar un “interés común” por la moralidad.⁷⁴ A partir de una visión negativa de la población y una cosmovisión imperiosa de la fe, el abogado erigía la ética católica en la piedra de toque del gobierno y la sociedad. El episcopado era independiente a raíz de su consagración apostólica y tenía la obligación de presidir, en el rubro ético, los ámbitos personales y colectivos, íntimos y

⁶⁹ Clemente Munguía., *De la tolerancia, o sea, del culto público en sus relaciones con el estado*, México: impr. de Ignacio Arango, 1847, p. 52.

⁷⁰ Munguía, *De la tolerancia*, p. 8.

⁷¹ Munguía, *De la tolerancia*, p. 71.

⁷² Munguía, *De la tolerancia*, p. 22.

⁷³ Munguía., *De la tolerancia*, p. 95.

⁷⁴ Munguía, *De la tolerancia*, p. 103.

gubernamentales. La moral de carácter absoluto no reconocía fronteras ni admitía modulaciones.

La Circular fue emitida un día antes que el presidente Anaya saliera rumbo al frente de combate y que Santa Anna retomase la titularidad del poder. Rosa se mantuvo en el ministerio hasta el 3 de junio de 1847. En una curiosa similitud con la Memoria, la Circular se publicaba en el último tramo de un gobierno ante un previsible cambio ministerial. Además, unos días después, el 23 de mayo de 1847, se expedía el Acta de Reformas a la Constitución de 1824. Se consumaba así la restauración del federalismo. Tanto la Memoria de Lafragua de diciembre de 1846, como la Circular de Rosa de mayo de 1847, abordaron el tema de la tolerancia dentro de un corto lapso de tiempo. Ambos hombres de tendencia moderada coincidían, con matices, en la protección de la virtud católica en un horizonte de cierta pluralidad religiosa. Para el poblano, la tolerancia debería comenzar poco a poco en los pueblos formados por inmigrantes, donde se divulgaría la fe católica consagrada en la Constitución. Para el zacatecano, la pluralidad sería aplicable en todo el país pero únicamente para los cultos cristianos. En una y otra propuesta, la moral prevaleciente era un valor a resguardar por el orden civil.

El caso de Luis de la Rosa es el ejemplo de un reformista convencido en su juventud, quien se fue haciendo más templado conforme se acercaba a la madurez. Para 1823 y 1824 Rosa ya defendía la tolerancia desde Jalisco en *La Estrella Polar*. En 1828 formó parte del gabinete del gobernador de Zacatecas Francisco García Salinas. En 1833 fue diputado en la legislatura que intentó un primer esbozo de reforma y se hizo amigo de figuras como Mariano Riva Palacio y José Fernando Ramírez. Había sido vicepresidente del constituyente de 1842, con Mariano Otero como presidente. Ahora, en 1847 volvía a defender la tolerancia. No obstante, a raíz de su viaje a los Estados Unidos (1848-1851), se mostró definitivamente contrario a la libertad de culto. Un lustro después, se manifestó, como jefe del gabinete de Ignacio Comonfort, y al igual que Lafragua, completamente adverso a la tolerancia dentro del constituyente de 1857.

Mientras muchos futuros reformistas se radicalizaron con el tiempo, sobre todo a partir de la derrota ante los Estados Unidos y la dictadura de Santa Anna (1853-1855), Rosa se volvía más prudente. El momento templadamente transformador induce a pensar en dos conclusiones. La

primera: hubo un intento de cambio liberal no suficientemente valorado, siendo entendido un antecedente menor y una justificación histórica de la reforma posterior. La segunda: el devenir de los distintos personajes cercanos al pensamiento liberal no fue progresiva y mucho menos homogénea. Una generación de hombres como Rosa y Lafragua se volvió más reflexiva en cuanto a la pertinencia y velocidad de los cambios. En contraste, una generación posterior, compuesta por protagonistas de la reforma como Francisco Zarco y Guillermo Prieto se volvieron, a diferentes ritmos, más exacerbados en sus afanes de transformación. Ciertamente no hay un solo liberalismo,⁷⁵ sino un conjunto de pensamientos reformistas dialogantes entre sí, pero no necesariamente coincidentes en temas como la moralidad y la tolerancia.

Las referencias a los valores también estuvieron presentes durante el proceso de elaboración del Acta de Reformas de 1847. Rosa era diputado, pero Mariano Otero fue el protagonista. El eminente abogado era una figura de talla nacional desde el inicio de la década de 1840 a causa de su Ensayo sobre el estado de la nación, aunque está a debate el grado de difusión del texto;⁷⁶ además, a raíz de la revuelta del 6 de diciembre de 1844 había sido alcalde de la ciudad de México. En su Voto particular del 5 de abril de 1847, el jalisciense pedía que la nación fuese gobernada por la “aristocracia de la democracia”. En principio, la clase media era, justamente, la “aristocracia del saber, de la virtud, de los servicios”.⁷⁷ Los mejores ciudadanos en cuanto a conocimientos y conductas guiarían al resto de los mexicanos hacia el avance material y la pulcritud ética. El Acta eliminó los requisitos tanto censitarios como morales para el ejercicio del voto, quedando únicamente una vaga alusión al “modo honesto de vivir”. El trabajo abría las puertas de la ciudadanía, antes limitadas por requerimientos conductuales y

⁷⁵ Brian Connaughton, “El siglo XIX en la historiografía mexicana y centroamericana: instituciones y procesos políticos ¿Un diálogo a profundizar?”: La Universidad, (25)(abril-marzo 2015), p. 73.

⁷⁶ Brian F. Connaughton, “Mariano Otero. Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la república mexicana (1842)”: Carlos Illades / Rodolfo Suárez (coordinadores), México como problema. Esbozo de una historia intelectual, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 28-55.

⁷⁷ Ciento setenta aniversarios del Acta Constitutiva y de Reformas de 1847, México: Cámara de Diputados, 2017 (v. II), p. 371.

pecuniarios. No obstante, sería la clase media, con una manutención asegurada pero distante tanto del ocio corruptor de los propietarios como de la vagancia ignominiosa de las multitudes, el grupo dirigente merced a su virtud cultivada en el amor a la laboriosidad. La medianía social debía conducir la regeneración nacional.

Las ideas del reformismo moderado de diciembre de 1846 y mayo de 1847 enarboladas por Lafragua y Rosa no condujeron a resultados específicos. Sin embargo, el Acta de Reformas, en su artículo 28, a partir de la propuesta de Otero, suprimió la invariabilidad del catolicismo como culto oficial del país, consagrada en el artículo 3 del código de 1824. Era un cambio discreto por la vía de la omisión constitucional. Facilitaba que en el futuro un Congreso pudiera suscribir la libertad de culto, como intentó la legislatura de 1848. Mantenía el exclusivismo católico pero retiraba el candado a la tolerancia religiosa. Respetaba la unanimidad ética pero hacía posible una futura pluralidad axiológica. Una década después, el código de 1857 eliminaría la intolerancia mediante, precisamente, una omisión legislativa. Era, quizás, una característica propia del liberalismo moderado.

Con el enemigo próximo a la capital, el Acta instituía un nuevo cambio jurídico. No obstante, Herrera introdujo un matiz relevante. En el acto de juramentación del Acta, expuso que no era tanto la “ideal perfección de las leyes”, como la “bondad de las costumbres” el elemento generador de la felicidad pública.⁷⁸ Ante los legisladores, quienes muy probablemente estarían orgullosos de su labor, Herrera modulaba el optimismo jurídico para introducir la necesidad de la virtud católica en la conducta ciudadana.

El federalismo había sido reimplantado, pero el país era vencido por el ejército estadounidense ante la impotencia de los mandos militares y la indiferencia de variadas regiones. La ocupación de la capital era el preludio de una negociación diplomática entre vecinos asimétricos. En septiembre de 1848 finalmente la ciudad de México sería desocupada y unos días después el gobierno federal quedaría reinstalado. Al mismo tiempo, los poderes estatales eran reorganizados y figuras moderadas como Benito Juárez ocupaban diversas gubernaturas. En julio de 1848, la administración de Herrera propondría, a instancias de Otero, un proyecto de colonización que incluía la tolerancia religiosa, proceso

⁷⁸ Ciento setenta, (v. II), p. 387.

susceptible de estudios particulares.⁷⁹ Pero es posible adelantar que la controversia en torno a la diversidad religiosa sería inseparable de la pluralidad ética, terminándose de perfilar la propuesta moderada en torno a la libertad de culto y la virtud católica ya prefigurada tanto por Rosa como por Lafragua.

Comentarios finales

El pensamiento político de los moderados en algunas de sus vertientes religiosas ofrece un panorama muy distinto al de una postura tímida con acento irresoluto. Por primera vez, dos ministros bajo diferentes gobiernos pero adscritos al mismo grupo político enunciaron a través de documentos oficiales la necesidad de la tolerancia de cultos y la posibilidad de la diversidad de valores. Si bien habían existido discusiones constitucionales (1824) y debates públicos de cierta intensidad (1833-1834), así como una mínima apertura legal hacia una tolerancia doméstica en el constituyente de 1842, fue entre 1846 y 1847 cuando una Memoria ministerial y una Circular administrativa abordaron dichas temáticas dentro de un amplio horizonte de impronta ética. A su vez, el Acta de Reformas (1847) suprimió a instancias de Otero la perpetuidad de la exclusividad católica. Así, los moderados fueron los primeros en atreverse no sólo a argumentar una proposición sino a abrir una puerta hacia la libertad de cultos. El segmento dirigente de la regeneración tanto en lo religioso como en lo moral serían las clases medias, justamente la adscripción social del segmento moderado.

La tolerancia religiosa y la pluralidad ética esbozadas por personajes como Rosa y Lafragua ciertamente eran tímidas en su alcance geográfico y definición moral, pero constituyen no sólo un punto de partida sino una huella ignorada aunque advertible en propuestas posteriores. Ya durante la precaria paz de la derrota, el proyecto de colonización de 1848 recuperaría el espíritu de la propuesta de Lafragua. Asimismo, el segmento moderado, en este caso dirigido por Otero, fue responsable de eliminar la restricción del artículo 171 del código de 1824 sobre la imposibilidad de reformar o suprimir el artículo 3. Por medio de una omisión jurídica se alteraba el código que se

⁷⁹ Alberto Del Castillo Troncoso, "El debate en torno a la tolerancia de cultos en México durante la coyuntura de la posguerra (1848-1849)": *Historia y Grafía*, 14 (2000), pp. 17-34.

reinstauraba. En su conjunto, la Memoria de Lafragua, la Circular de Rosa y el Acta de Reformas de Otero conforman una señal, quizás circunspecta pero reveladora, de una de las primeras fisuras en algunos de los consensos fundadores del Estado católico en 1821: la intolerancia religiosa y la moralidad cristiana.

Así, el lenguaje moderado en aspectos religiosos es una mixtura de audacia y de prudencia mas no de timidez o cobardía. Cabe preguntar hasta qué punto tal fórmula es aplicable a las propuestas políticas y hacendarias, castrenses y económicas de los moderados. De cualquier forma, este momento reformista, claramente liberal pero poco secularizador, no ha sido muy valorado, tal vez debido por lo menos a dos factores. El primero: después del triunfo de la reforma esta modesta pero reveladora tentativa de cambio quedó no sólo desacreditada sino prácticamente desconocida. La historiografía liberal, primero de carácter juarista y después porfiriana, configuró el momento moderado como una experiencia intrascendente dirigida por hombres lábiles, en contraposición a las contundentes figuras de personajes como Melchor Ocampo y Benito Juárez, aunque el oaxaqueño provenía, justamente, de la órbita moderada. El liberalismo triunfante denostó como pérdida de tiempo el periodo moderado, hasta casi condenarlo al olvido mediante el silencio.

La segunda causal del mencionado desdén se encuentra en los exiguos resultados de dicho momento transformador. Favorable a lograr una tolerancia religiosa de restringidas consecuencias y una leve diversidad ética sin fricción con la órbita eclesiástica, no logró construir éxitos inmediatos. Se trataba de una serie de cambios graduales manteniendo la conciliación entre las elites. Pero el periodo moderado, que volvería a ser dirigido por Herrera entre 1848 y 1851, fue juzgado prescindible. Pareció tanto un ensayo de mudanza condenado desde el principio como un ejemplo de la impotencia de los liberales conciliadores. Sería, retrospectivamente, la demostración de la necesidad de una revolución como la experimentada a partir de 1855 y sobre todo de la padecida a causa de la guerra civil (1858-1861). En realidad, fue la expresión tanto de una tendencia política en el México anterior a la reforma, como de una tentativa por lograr una transformación templada, respetando la hegemonía del cristianismo sin renuncia de la tolerancia.

En suma, la épica victoriosa del movimiento juarista en nada era comparable con la lógica casi burocrática del momento moderado. Mientras los reformadores habían plasmado a fuego dentro de las leyes principios controversiales, los moderados habían recurrido a memorias ministeriales y circulares administrativas, omisiones constitucionales y proyectos cuidadosos. Sin embargo, la comparación es injusta debido, evidentemente, a los contextos sumamente desiguales. El triunfo en dos conflagraciones, una civil y la otra internacional (la de reforma y la de intervención), así como la derrota de dos adversarios (los conservadores y los franceses), proporcionaba a la generación de 1855 una luz de invencible pureza. En contraste, políticos como Luis de la Rosa debieron afrontar tanto la capitulación en la guerra con los Estados Unidos como la responsabilidad política de las pérdidas territoriales. Sin embargo, sería conveniente conocer mejor la especificidad de este momento reformista de impronta moderada con repercusiones éticas y sin tentativas secularizadoras. Mientras tanto, resulta oportuno valorar este instante político no como una muestra de las culpables dubitaciones de una generación irresoluta, ni como un segmento malogrado de la evolución reformista, sino como una reveladora expresión del decurso plural de los liberalismos mexicanos.