

El segundo imperio y la moral católica: entre la fe y el Estado. 1863-1867. Las tensiones de una conciliación

Gustavo Santillán

UNAM, México

gusantil@yahoo.com.mx / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7762-5496>

Resumen: El artículo explora el abordaje de la moralidad durante el segundo imperio a partir de tres fuentes primordiales: la hemerografía, la folletería y los documentos gubernamentales emitidos por las autoridades públicas y el propio Maximiliano. Muestra que el gobierno monárquico pretendió una vía conciliatoria entre el deslinde ético oficializado por las leyes de Reforma y el afán reunificador pretendido por las opiniones católicas, incluidas las eclesiásticas. Mientras varios liberales propiciaban una moral civil rectora de la vida secular, los partidarios del renovado imperio defendían una virtud religiosa válida tanto para la tierra como para el cielo y regida por la jerarquía eclesiástica. Así, el texto proporciona un acercamiento tanto a algunos procesos secularizadores como a las tensiones subyacentes en dicha conciliación monárquica, enraizada en la historia nacional pero carente de la negociación esperable de una pretensión de avenencia.

Palabras clave: moral; secularización; segundo imperio; Estado; liberalismo católico.

The Second Empire and Catholic morality: between faith and the State. 1863-1867. The tensions of a conciliation

Abstract: The article explores approach to morality during the second empire from three main sources: hemerography, pamphlets and government documents issued by public authorities and Maximilian himself. It shows that the monarchical government sought a conciliatory path between the ethical demarcation made official by the Reform laws and the desire for reunification sought by Catholic opinions, including ecclesiastical ones. While various liberals favored a civil moral guiding secular life, the supporters of the renewed empire defended a religious virtue valid for both earth and heaven and governed by the ecclesiastical hierarchy. Thus, the article provides an approach both to some secularizing processes and to the underlying tensions in said monarchical conciliation, rooted in national history but lacking the expected negotiation of a pretense of compromise.

Keywords: morality; secularization; Second Empire; State; Catholic liberalism.

Cómo citar este artículo / Citation: Santillán, Gustavo. 2024. «El segundo imperio y la moral católica: entre la fe y el Estado. 1863-1867. Las tensiones de una conciliación». *Hispania Sacra* 76, 153: 1182. <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1182>

Recibido: 15-11-2022. Aceptado: 17-07-2023. Publicado: 30-06-2024

INTRODUCCIÓN

La historiografía sobre el segundo imperio había oscilado en términos generales hasta hace unos pocos lustros entre el maniqueísmo y la simplificación, la invectiva y el reproche. No obstante, de acuerdo con Erika Pani a partir de la década de 1990 del siglo pasado dicho periodo, sobre todo en su aspecto político, ha sido problematizado de manera más «abarcadora» e incluso «sofisticada».¹ Destaca, en primer término, la obra de la propia Pani.² Dicha ruptura coincide temporalmente con el auge en los estudios sobre la fe y la Iglesia, el catolicismo y los católicos no solo como temáticas sino como interlocutores. No obstante, la convergencia temporal, la dimensión religiosa del periodo siguió siendo poco recurrida. El recuento historiográfico de Martín Quirarte ofrece indicios sobre la poca atención dirigida a tal problemática.³ Por supuesto, la investigación de Patricia Galeana sobre las relaciones Estado-Iglesia fue un punto de partida sumamente significativo.⁴ Pero solo hasta el fin del siglo XX e inicios del XXI la riqueza conceptual de aquel momento ha sido analizada de forma diversa por autores como Brian Hamnett y Sergio Rosas Salas, Marta Eugenia García Ugarte y Emilio Martínez Albesa, entre otros.

En tal horizonte, el artículo explora el abordaje de la moralidad⁵ durante el segundo imperio a partir de tres fuentes primordiales: la folletería, la hemerografía, y la documentación emitida por las autoridades gubernamentales y el propio Maximiliano. La dimensión ética de la cultura política del siglo XIX ha sido poco atendida,⁶ pero es relevante porque expresa la forma en que se articulan los referentes de una comunidad católica con los nuevos proyectos políticos, cuestión poco analizada por el énfasis historiográfico en las divergencias y antagonismos entre actores eclesiásticos e instituciones liberales. Así, el texto muestra que el gobierno monárquico pretendió una vía conciliatoria entre el deslinde ético oficializado por las leyes liberales y el afán reunificador pretendido por las opiniones católicas. Mientras algunos reformistas propiciaban una moral civil rectora de la vida secular, los partidarios de la intervención defendían una virtud religiosa válida tanto para la tierra como para el cielo y regida por la jerarquía eclesiástica. Así, el artículo ofrece un acercamiento tanto a algunos procesos secularizadores como a las tensiones subyacentes en dicha conciliación, enraizada en la historia nacional pero carente de la negociación esperable de una pretensión moderadora.

A medio camino entre la historia intelectual y la historia sociocultural de las ideas, el texto se divide en cinco segmentos. El primero es la presente introducción. El segundo analiza la relevancia de la virtud en la legitimación del trono. El tercero se orienta hacia la exploración de las posturas de creyentes y eclesiásticos en torno a la instalación de la segunda monarquía y la rehabilitación oficial de la virtud cristiana. El cuarto se centra en una

aproximación a las directrices gubernamentales en materia de moralidad. Por último, el quinto efectúa un balance sobre las interrelaciones entre la ética y la monarquía en el marco de un trono menguante y un emperador ejecutado. A través del análisis de distintos momentos del instante imperial, se ofrece no tanto un panorama como una disección de las tensiones de una buscada conciliación entre los valores católicos interpretados por el episcopado y las modulaciones liberales por parte de la monarquía mexicana.

La hipótesis central consiste en que después de los años conflictivos de la Reforma juarista, los agudos meses del segundo imperio pretendieron reconfigurar las vinculaciones entre la ética católica y el gobierno civil. Más que una rehabilitación y menos que una restauración, las directrices habsburguesas ambicionaron tanto una recuperación de los valores interpretados por la jerarquía como una vigorización del papel ético del Estado. El imperio renacido no fue, en materia moral, una simple reacción a la Reforma liberal (1855-1859), así como tampoco constituyó una vuelta al Estado católico (1821-1855). Entre los afanes de los obispos, las presiones de los periódicos y las convicciones de Maximiliano, se vertebró una red de esbozos y anhelos, equívocos y esperanzas dentro de un horizonte de tensión con los franceses, conflicto con los conservadores y enfrentamiento con los liberales.

LA VIRTUD CATÓLICA COMO LEGITIMIDAD POLÍTICA: 1863-1864

Vencido el ejército republicano y trashumante el gobierno juarista, asentada la intervención francesa y en gestión el trono para Maximiliano, a mediados de 1863 se instala en la capital del país la Regencia del imperio. La administración de Benito Juárez, investido de plenas facultades, pero con poderes mínimos, es sustituida por un cuerpo colegiado y transitorio. La Regencia, dirigida por Juan N. Almonte e integrada por el general Mariano Salas y el obispo Juan B. Ormaechea, sustituto del arzobispo de México Pelagio Antonio Labastida, prepara el arribo del emperador y recopila las actas de adhesión a la flamante monarquía. En la documentación oficial, así como en la hemerografía conservadora y el discurso cívico, vuelve a aparecer tanto la preocupación por la moralidad como su vinculación con el catolicismo. El fin de la república es conceptualizado como un nuevo principio, quizá la última oportunidad, para establecer un gobierno de orden y virtud.⁷ La construcción de la nueva legitimidad política era inseparable de la conocida ética eclesiástica.

Dicho proceso se imbricaba con una cultura política predominantemente republicana pero no consolidada por completo.⁸ Para autores como José Antonio Aguilar Rivera,⁹ la antinomia entre república y monarquía había predominado desde el inicio del país independiente. La incapacidad del

¹ Pani 2021, 212.

² Pani 2001.

³ Quirarte 1970.

⁴ Galeana 1991.

⁵ Cabe anotar que durante el periodo estudiado la moral es definida como el conjunto de obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y él mismo.

⁶ Santillán 2022.

⁷ Aunque las fuentes no definen el término virtud, el texto la entiende como la potencialidad y la disposición del hombre para hacer el bien y buscar lo correcto en el ámbito moral.

⁸ El texto entiende por cultura política el conjunto constituido por las visiones dominantes sobre el Estado y el gobierno, el pueblo y la autoridad, así como la «naturaleza de los vínculos que unen a los hombres en el cuerpo político». Lempriere 1999.

⁹ Aguilar Rivera 2004.

texto gaditano (1812) para establecer una monarquía moderada y la animadversión fernandina (1814) hacia una Corona modulada por la ley habían generado una sensación de incompatibilidad entre libertad y monarquía. A su vez, el imperio de Agustín de Iturbide (1822-1823) había abonado a la antítesis entre Corona y Constitución. En tal horizonte, la búsqueda habsburguesa de conciliación entre una virtud de índole religiosa con la intervención estatal en pos de una visión más terrena se enfrentaba a una cultura política poco favorable a un trono regio protector de la fe y bendecido por la jerarquía a la vez que promotor del progreso y garante de la libertad. Además, la Corona de Maximiliano careció, por diversas razones, de un contrapeso legislativo y una representación nacional. Así, el problema no era solamente la visible oposición eclesiástica a una modulada injerencia en la gestión de la virtud, sino una cultura política poco afecta a una mediación semejante.

La búsqueda de legitimidad para la Corona fue un proceso de enorme rapidez. El escrito de junio de 1863 que formalizaba la ocupación de la ciudad de México por las tropas francesas anotaba que la intervención pretendía establecer una administración sobre las bases de la moralidad.¹⁰ Por su parte, la Regencia explicaba en un Manifiesto tanto sus sentires como sus pretensiones. Sugería que la instauración del trono generaba una oportunidad para conseguir una restauración.¹¹ Ante la decadencia del país y la disgregación del territorio, el último recurso para la sobrevivencia era el primer fundamento de la sociedad: el catolicismo. De igual forma, la Regencia expresaba que ante «la desmoralización que todo lo ha derribado» aplicaría la justicia que mantenía el orden en los países.¹² Pedía que el trabajo honesto fuera el pedestal de la fortuna y anticipaba la prelación jurídica a establecer: demandaba «que los funcionarios nada puedan sobre las leyes, ni las leyes sobre la moral».¹³ Dichos términos, enunciados en forma de aspiración en un contexto transicional, si no constituían un programa, sí expresaban un empeño. Debía formarse una administración respetuosa de la norma jurídica; a su vez, la legislación debería estar plenamente acorde a la ética cristiana. Un instrumental básico de la restauración, que equivalía a una regeneración, era la instrucción religiosa. La Regencia asentaba: «el desarrollo de la inteligencia cuando no es acompañada de buenos hábitos y religiosos sentimientos, lejos de ser útil, es perjudicial y nociva. Grande es, pues, la responsabilidad de los gobernantes que se desentienden de vincular, antes que todo, ideas de religión y moralidad».¹⁴ Los valores de la fe serían claramente los axiomas de la monarquía.

En tal horizonte, el imperio respondía a la decepción nacional ante los experimentos políticos que, en su óptica, solo habían acarreado desastres e infortunios. La Regencia integró una Junta de Notables, cuerpo no electo, pero discursivamente representante de los mejores hombres de la sociedad y los máximos intereses de la nación, para decretar el cambio de régimen político. Sin embargo, varias personalidades rechazaron formar parte de dicho cuerpo, como el abogado José Urbano Fonseca y el erudito José

Fernando Ramírez. Curiosamente, todos ellos emplearon argumentos morales, entre otros, para rechazar el nombramiento.¹⁵ La apelación a los referentes claramente tradicionales y aun presuntamente compartidos no parecían razones suficientes para congregarse en torno a la monarquía a los hombres relevantes de México. Más bien, la virtud se vuelve un argumentario plural tanto para acceder al cambio de régimen como para eludirlo. La pretendida restauración ética se enfrentaba desde un principio a fisuras, quizá menores, pero ya visibles que se volverían fracturas evidentes.

La legitimación de la Corona implicaba la deslegitimación de la república, pero también la censura de la ética republicana. La Junta notabilizar lamentaba que «mucho se esperaba de las virtudes de las instituciones republicanas».¹⁶ Dicho documento esbozaba la extensión de los males mexicanos y precisaba que la «anarquía» había abarcado no solo a los «súbditos» o a las «ideas políticas», sino también a las «opiniones morales» (Tafolla 1977, 124). El extravío había sido sistémico y recóndito e incluía a personas y principios. No era posible asentar un régimen exclusivamente en una Constitución y omitir la ética apuntalada por la fe. La Junta establecía: «una hoja de papel que no cuenta con la sanción moral (...) ha sido siempre un dique muy débil para contener los excesos de la ambición».¹⁷ La ley civil necesitaba del reconocimiento moral de la opinión y el episcopado.

Durante las décadas anteriores se había estimado que la virtud era la base de la república. Era recurrente la creencia en la ética religiosa como característica insustituible del buen ciudadano. Federalistas radicales y liberales centralistas, reformistas contundentes y reflexivos moderados habían enaltecido sin cesar los axiomas cívicos que harían posible el buen funcionamiento de las instituciones nacionales. Sin embargo, el imperio marca una cierta ruptura con esta tradición. Siguen presentes las exhortaciones a la rectitud y los lamentos por la deshonestidad. Pero también se respaldaba la posición de la Junta de Notables. Juan N. Pastor alegaba, citando a Montesquieu, que los imperios requerían menos virtudes que las repúblicas. Exponía que la situación del país se explicaba por la pérdida del principio de obediencia y el respeto a la autoridad. El disertante concluía que, dada la desmoralización, la monarquía era preferible que la república como forma de gobierno.¹⁸ El trono se asentaba en la virtud indudable de un hombre, el soberano, mientras que la república gravitaba en torno a la obscena conducta de un pueblo a la vez apático y rebelde, indiferente pero indomable. Dentro de tal visión, la ética religiosa seguía siendo parte esencial de la legitimidad política pero deslizada del pueblo hacia la figura del emperador. El fracaso de la república como forma de gobierno había sido el fiasco de los valores como fundamento de la soberanía popular. Ante la indecencia y la desesperanza, el imperio construía otra opción: ya no buscar la virtud en la vagancia sino entregar el poder a un príncipe virtuoso.

La nueva monarquía era imaginada una monarquía constitucional. Pero tal concepto político tenía una reverberación ética. Un folleto anónimo publicado en

¹⁰ 1863, 10 de junio. Editorial, *La Sociedad*, 1.

¹¹ Pruneda 1996, 244.

¹² Pruneda 1996, 243.

¹³ Pruneda 1996, 245.

¹⁴ Villalpando 2014, 203.

¹⁵ Tafolla 1977, 101-103.

¹⁶ Tafolla 1977, 119.

¹⁷ 1863, 18 de julio. Dictamen, *La Sociedad*, 4-5.

¹⁸ Pastor 1864, 7, 9.

Guadalajara, Jalisco, elogiaba la «excelencia» de la monarquía constitucional «cuyo bello modelo vemos en el imperio celestial donde reina el monarca universal, bajo la eterna e inmortal constitución que forma el conjunto de sus inmutables atributos, y muchas de cuyas páginas están impresas en el corazón de los hombres».¹⁹ Los valores supremos conformaban su Ser, pero también estaban presentes en el género humano antes de las revelaciones bíblicas. La ética estaba en Dios, pero no necesariamente provenía de él. Monarca constitucional, Dios era el símbolo de la pureza y la rectitud, pero no el origen personal de la moralidad, ley absoluta que lo incluía, pero lo trascendía. Las virtudes estaban en el corazón desde el principio de los tiempos y eran anteriores a la formación de los cultos. La existencia de Dios cristiano era incuestionable pero su poder estaba circunscrito por la ley natural. La moralidad era la «constitución» del reino de Cristo y, por extensión, de los imperios cristianos. De alguna manera los valores, semejantes a los derechos, eran las garantías de los hombres.

Ante un panorama conceptuado en términos de impudicia y consternación, la Junta apelaba a los referentes que, a pesar de todo, no habían desaparecido en el país.²⁰ El fracaso de la ética republicana era parte del fundamento de la legitimidad imperial. La solución se encontraba no en el caos ulterior a 1821, sino en los trescientos años de hábitos y costumbres anteriores a la independencia nacional.²¹ El pueblo no solo estaba acostumbrado a la monarquía, sino que poseía referentes monárquicos. La república había destruido muchos sueños, pero no del todo el sustrato más profundo de los mexicanos: los principios tradicionales.²² Ahora, dichos axiomas serían el fundamento de la estabilidad que era el mayor de los progresos.

El renovado imperio hundía sus raíces tanto en el horizonte del pasado como en la fortaleza de la moralidad. No obstante, aún tenía pendiente la designación del nuevo príncipe. La Junta reconocía que había muchos mexicanos ejemplares, pero precisaba que no solamente la virtud formaba a un emperador sino también la herencia de una historia y la pertenencia a una dinastía. El cuerpo notabiliar justificaba la elección de un soberano extranjero, en buena medida, por la educación que este había recibido desde pequeño «dirigida a infundir en su corazón las virtudes» propias de los futuros reyes.²³ Así, el más idóneo de los príncipes europeos era Maximiliano, cuya diligencia y laboriosidad eran «prodigiosas».²⁴ El príncipe preparado para gobernar era mucho mejor que un hombre sumamente instruido e incluso modélico, pero claramente profano. La monarquía hereditaria era parte de una virtud dinástica.

Más allá de la justificación del cambio de régimen, la Junta no dejaba de señalar un problema de fondo para la gobernabilidad del país: el acatamiento. Ante las pretensiones liberales que, en su opinión, habían terminado

en el desorden, estipulaba que la autonomía «consiste en el albedrío limitado por las prescripciones del deber» y que la dignidad y el decoro del ciudadano «están fincados en la obediencia estricta de la ley y el profundo acatamiento de la autoridad».²⁵ La ética católica normalizaba el imperio reimplantado, pero la Junta implícitamente consentía en que perduraba el desafío de la gobernanza. La Corona, fundamentada en la presencia del pasado y la relevancia de la virtud, haría posible un gobierno eficaz. No obstante, la gestión cotidiana de la administración dependía de la obediencia, valor sustantivo del ciudadano. Así, la virtud era inexcusable tanto en el emperador que disponía como en el súbdito que acataba. En síntesis, se trataba, como expresaba el mismo Maximiliano en octubre de 1863, de instaurar en México un régimen constitucional que hiciera posible una vía hacia el progreso «basado en el orden y la moral» (Maximiliano 1867, 3).

Las ideas de virtud y monarquía estaban presentes no solo en los documentos gubernativos sino también en la oratoria cívica. En la ciudad de León, Guanajuato, se exponía que el soberano era la personificación de los valores y las aptitudes (Pacheco Gallardo 1864, 11). Incluso, ya desmoronado el imperio, se continuaría insistiendo en el elogio de Maximiliano, destacándose el valor y la serenidad del emperador durante el sitio de Querétaro.²⁶ Como ha señalado Edmundo O' Gorman, a lo largo del siglo XIX se había suspirado por una respuesta personalista, rápida y eficaz para la resolución de los problemas nacionales. Dentro de esta perspectiva, la persona del soberano sería un arquetipo de integridad al servicio de la reconciliación.²⁷ La virtud proveniente de la eternidad insuflaría esperanza a un país en decadencia.

No obstante, el soberano ejemplar insinuaba que requería no solo del asentimiento popular sino también de los valores ciudadanos. Al llegar al poblado de Cholula, Puebla, dirigió unas palabras a los habitantes que lo aclamaban con júbilo y le recibían con curiosidad. El soberano reputaba que aún debían existir en los descendientes de los constructores de pirámides «las virtudes cívicas que tan grandes los hicieron».²⁸ Situación curiosa: mientras algunos justificaban la segunda versión de un imperio argumentando la deshonestidad de la ciudadanía, y otros convertían al monarca en un modelo de conducta, el emperador mismo apelaba, al menos retóricamente, a los preceptos de los antiguos indígenas para poder estabilizar el naciente régimen. No obstante, por esas mismas fechas, algunos franceses en comunicación con el mariscal Forey aconsejaban dudar de las palabras de los mexicanos porque «la franqueza no es su cualidad favorita y la exageración les es familiar».²⁹ Es decir: mientras los europeos desconfiaban de los atributos de los mexicanos y tanto la Junta imperial como la oratoria cívica percibían una raza hondamente impúdica, Maximiliano confiaba en la prevalencia de la virtud indígena. Las tensiones eran constatables en múltiples niveles.

¹⁹ Morales 1995, II, 1120.

²⁰ Tafolla 1977, 128.

²¹ Tafolla 1977, 134.

²² Las creencias religiosas habían recibido muy recientemente un aliciente espiritual: el 8 de junio de 1862 Pío IX había canonizado al protomártir Felipe de Jesús, convirtiéndole en el primer santo mexicano.

²³ Tafolla 1977, 137.

²⁴ Tafolla 1977, 143.

²⁵ Tafolla 1977, 130.

²⁶ 1867, 17 de junio. S. M. el Emperador, *Diario Oficial del Imperio Mexicano*, 1.

²⁷ Pani 2001, 317.

²⁸ Maximiliano 1867, 31-32.

²⁹ García 1973, 54, 11.

Si México había apostado a la república como forma de gobierno y a la virtud como fundamento del país, el trono vigorizaría la moral católica vinculada a la monarquía imperial. Muy posiblemente, como ha hecho visible Pani, no era un experimento reaccionario. Pero al menos en los ámbitos éticos, los promotores imperiales deseaban el retorno a un pasado previsiblemente enaltecido, que era al mismo tiempo la corrección de un presente ciertamente vilipendiado. En realidad, la vuelta a los referentes tradicionales, disociados del horizonte republicano y ajenos a la soberanía popular, significaba una ruptura tanto con la Reforma juarista como con el Estado católico. De forma evidente, los promotores imperiales rechazaban el liberalismo. De manera implícita, aceptaban el fracaso de la mancuerna formada durante las décadas anteriores entre autoridad civil y jerarquía religiosa dentro de un sistema representativo de sufragio popular. La política mexicana, tanto en su visión católica como en su versión reformista, había sido incapaz de construir un Estado eficiente. Ahora, el trono esbozaría no un acto de equilibrio, sino una propuesta alternativa tanto de la rotunda separación entre potestades civiles y eclesiásticas propia del movimiento reformista, como de la íntima cohabitación entre autoridades civiles y jerarcas religiosos de la república católica.

ASPIRACIONES CATÓLICAS Y EXIGENCIAS EPISCOPALES: 1864-1865

Con Benito Juárez dirigiéndose hacia el desierto del norte y Maximiliano de Habsburgo embarcándose rumbo al océano Atlántico, la supresión de la república volvía factible la recuperación en el ámbito legal del predominio católico sobre los valores. Las instancias gubernativas del naciente imperio prodigaban diagnósticos del pasado y deseos para el futuro, todos fundamentados tanto en la virtud indiscutible del emperador como en la ética³⁰ católica de la comunidad. La conjunción de un hombre preparado para dirigir y el regreso a la visión tradicional harían posible el renacimiento mexicano. El trono recuperaría los preceptos que la república no había logrado destruir y los proyectaría en todo lo que había que edificar. En cierta forma, sería el imperio de la virtud, pero donde la moral seguía siendo reclamada como legítimo monopolio de la jerarquía católica.

Con algún alborozo y cierta duda, la prensa confesional reclamó a lo largo de 1864 y 1865 tanto el retorno a la ética católica como el renacimiento de la institución eclesiástica, cuya suma sería el hondo fundamento de la naciente monarquía. La *Razón de México* certificaba: la Iglesia, «que presidió el nacimiento de esta sociedad», «será parte de su regeneración».³¹ Con un sentido casi filosófico, otro diario puntualizaba que solo la fe permitiría a los individuos su integración plena en la comunidad, entendida implícitamente, como una comunidad de fieles.³² La reparación llevaba, incluso, a soñar con una reunificación de las potestades y una rearmonización de los poderes, porque los intereses de la patria «se refunden» con los de

la Iglesia.³³ Sin la moralidad eterna de gestión católica no habría monarquía perdurable en el México moribundo.

El inconveniente de la obediencia seguía palpitando en los diagnósticos. Para Javier Aguilar y Bustamante, el acatamiento sería logrado a través de la siguiente fórmula: «El poder público debe respetar la dirección moral primitiva de la sociedad, que debe formar hombres ilustrados y buenos ciudadanos».³⁴ La observancia nacería en primer lugar de la sumisión a la fe, encargada de la formación cívica. La educación pública, impartida por el gobierno civil, queda descalificada desde un comienzo. La virtud tradicional sería la responsable de la construcción de un súbdito disciplinado. El catolicismo imponía al creyente la obligación de obedecer como ciudadano a la jurisdicción civil³⁵ y era el mejor garante del respeto a las autoridades constituidas.³⁶ Es decir, se juzgaba que la religión tenía el monopolio sobre los resortes del acatamiento. Un editorial asentaba: «El derecho de la fuerza y la fuerza del derecho son una misma cosa; es la moral, es la religión, es la moral divina».³⁷ Sobre esta base, resultaba comprensible que el *Diario del Imperio* insistiera en que la misión de la monarquía era tanto despertar en la nación el sentido moral como enfatizar en el ciudadano las satisfacciones del cumplimiento del deber.³⁸ La sumisión garantizaba el orden frente al caos, ya que se juzgaba que el desconcierto nacional se había originado en el debilitamiento del principio de autoridad (Pani 2001, 343). No habría ley sin moral y no podía haber virtud sin religión.

El adversario del edificio imperial era la separación no solo entre potestades civiles y jurisdicciones religiosas, sino también entre moral civil y ética católica. Desde Jalisco, *La Religión y la Sociedad* definía que los intereses de la patria y la fe eran inseparables.³⁹ La revinculación era tan necesaria como la reunificación entre valores. Agustín de la Rosa, editor del periódico, escribía: «Ahora, es incuestionable que uno de los grandes elementos de moralidad que ha poseído la sociedad mexicana» ha sido la religión.⁴⁰ La recuperación tanto de la virtud católica como del gobierno imperial aseguraría la salvación de los mexicanos. Anclados en un pasado virtuoso y legitimados por un designio celestial, la ética y el imperio conformarían la mancuerna que haría posible un gobierno estable con un ciudadano obediente.

Los afanes de la prensa no eran muy distintos a los imperativos de la jerarquía. A la espera de la llegada de Maximiliano a la capital, el arzobispo Pelagio Antonio Labastida volvía patentes las posiciones eclesiásticas. Hacía saber que el episcopado esperaba la reversión total de la legislación reformista. Las exigencias abarcaban no solo las reconocibles temáticas de la nacionalización de los bienes religiosos o la supresión de los fueros eclesiásticos.

³³ 1865, 1 de enero. El opúsculo del abate Testory, *La Religión y la Sociedad*, 149-156.

³⁴ Aguilar de Bustamante 1865, 37.

³⁵ *Reflexiones confidenciales* 1865, 20.

³⁶ Aguilar de Bustamante 1865, 37.

³⁷ 1863, 18 de octubre. El derecho y la fuerza, *La Sociedad*, 1.

³⁸ 1865, 9 de febrero. Necesidades sociales, *Diario del Imperio*, 3-4.

³⁹ 1865, 1 de enero. Breves observaciones sobre las causas de los males de México y su remedio radical, *La Religión y la Sociedad*, 46.

⁴⁰ 1865, 18 de noviembre. El matrimonio civil, *La Religión y la Sociedad*, 29.

³⁰ Sin desconocer las diferencias entre ética y moral, para fines positivos el artículo emplea ambos términos de manera sinónima.

³¹ 1864, 14 de diciembre. El Concordato I, *La Razón de México*, 1.

³² 1864, 7 de enero. Editorial, *El Cronista de México*, 1.

Incluían el fin de la separación entre una ética civil con una clara dimensión nacional y una virtud religiosa de alcance netamente privado. Tales exigencias se enmarcaban dentro de las arduas negociaciones, finalmente infructuosas, en torno al concordato. Labastida precisaba que uno de los objetivos de la Reforma había sido el «desprenderse de la moral religiosa en el orden político».⁴¹ En consonancia con las demostraciones de Clemente de Jesús Munguía de 1856 y 1857, el arzobispo de México reiteraba la condena total a una virtud ajena a la institución eclesiástica. Sin fe católica no habría trono posible ni ley aplicable porque Dios era el legislador supremo que otorgaba plenitud a la ley. El emperador debería no solo restituir bienes y aceptar privilegios, sino reconocer la potestad del episcopado sobre la ética, base de la normatividad civil en un imperio confesional. El catolicismo era el presente eterno que haría posible el futuro terrenal.

Las inquietudes de Labastida eran corroboradas por el episcopado nacional. Para finales de 1863, los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, así como los obispos de Oaxaca y San Luis Potosí, publicaron un documento conjunto. Así como el movimiento reformista había propiciado por primera vez en el México independiente una pastoral común, ahora nuevamente la jerarquía elaboraba un planteo colectivo. Entre los puntos a destacar de dicha exposición se encontraba, justamente, la defensa de las «prescripciones de la moral». Aunque lejos de un lenguaje agresivo o un tono amenazante, el obispado enfatizaba que discurría en nombre de la patria, la religión y la moralidad.⁴² Los jerarcas seguían defendiendo, aunque con un acento sosegado, su dirección sobre la ética cristiana, rectora tanto de la vida social como del ámbito político.

Quizá la voz individual más destacada en el planteo de las exigencias episcopales fue la del obispo de León, José María Díez de Sollano. Teólogo tomista, sostenía que la religión y específicamente la moralidad católica eran partes constitutivas de la sociedad mexicana.⁴³ Aunque con reservas, Sollano brindaba su colaboración a las nuevas autoridades. Ante los enemigos de la fe, ofrecía la «milicia moral del sacerdote». El objetivo era la conjunción de la fuerza del imperio con la autoridad de la Iglesia y, específicamente, del clero, atalaya, depositario y custodio de la moralidad.⁴⁴ Si bien reconocía la preeminencia de las autoridades civiles en asuntos terrenales, el obispo aseguraba al sacerdote un papel de codirección en la sociedad. El pastor católico sería, junto al funcionario imperial, el «vice regente del hombre por antonomasia». En línea con el argumentario religioso respecto a que la Iglesia no tenía preferencia por alguna forma de gobierno, siempre que se respetara la moral, Díez de Sollano precisaba que el rol del ministro católico no se encontraba en un puesto público sino en la cumbre de la política. Más allá de las querellas electorales, el sacerdote sería el director de la sociedad y un árbitro en la discordia. Por tal razón, Díez de Sollano defendía enérgicamente que la ética católica constituía la base de la legislación civil. La moral era el «centro sobre el que todo gira, en que todo

se apoya».⁴⁵ La política era la «personificación de la moral aplicada». Si la virtud todo lo gobernaba el sacerdote en todo intervenía, pero no desde las curules del Congreso ni de las poltronas del gabinete, sino como asegurador de la armonía, el bien común y la salvación espiritual.

Labastida y el episcopado en su conjunto eran muy nítidos en sus demandas, emitidas con un tono templado, entre las cuales se encontraba la reunificación ética. Por su parte, el obispo de León era un poco más rotundo, a la vez que más específico, subrayando el papel del sacerdote en la vida moral de la nación. No obstante, la jerarquía se encontraba en un momento particular. Ya no era aquel cuerpo sin obispos de la primera república federal (1824-1835) identificado por Anne Staples; tampoco, el conjunto diferenciadamente coadyuvante del último gobierno santanista;⁴⁶ menos aún, el obispado unido que había hecho frente al movimiento reformista. El episcopado que plantaba posiciones al imperio no era el mismo que el de décadas anteriores.⁴⁷ Había padecido las leyes de la Reforma liberal pero también el sofocante abrazo conservador durante la guerra civil (1858-1861). Además, la jerarquía estaba completa, tenía comunicación con la curia vaticana y contaba con el apoyo papal. Sin embargo, se hallaba escindida ante el proyecto monárquico. La pretendida reunificación ética se enfrentaba a un escenario de división episcopal. El obispo Pedro Barajas se mostraba receloso ante el imperio, mientras que Pedro Espinoza se oponía con nitidez.⁴⁸ La fractura se daba también entre los cabildos catedralicios. El de Guadalajara censuraba la intervención francesa y el de Puebla mostraba una actitud negociadora, pero en nada comprometida.⁴⁹ Es decir: se pretendía volver a la virtud tradicional, pero con una jerarquía fracturada. La defensa de la moralidad fue un punto de unión teológico, aunque quizás insuficiente para superar las divergencias prácticas.

Mientras el obispado hacía públicas sus exigencias, ya había para los conservadores signos poco favorables respecto al papel de la fe católica en el nuevo orden político. Según Francisco de Paula y Arrangoiz, Maximiliano al entrar a Puebla había dirigido unas palabras favorables a la tolerancia religiosa. Asimismo, al llegar a la ciudad de México, el soberano mandó de inmediato abrir las oficinas públicas los días domingo. El desafío también abarcaba al círculo personal del emperador. El sacerdote Agustín Palacios, ex integrante del sagrario Metropolitano de la Catedral de México y «padre constitucionalista», fue designado como segundo capellán de Maximiliano. De igual forma, el nuevo monarca se había negado no solo a colocar la cruz en la corona imperial, sino también a declararse soberano por la gracia de Dios. La ausencia de elementos religiosos exponía la fractura, aún discreta pero ya constatable, entre el emperador y el episcopado. El soberano comenzaba a dar signos turbadores de una postura no muy cercana a los afanes de reunificación. La virtud católica volvería a tener carácter oficial pero el funcionariado matizaría el control interpretativo del episcopado.

⁴¹ Adame Goddard 1981, 41.

⁴² Munguía 1864, 768.

⁴³ Díez de Sollano 1866, 8.

⁴⁴ Díez de Sollano 1866, 9.

⁴⁵ Díez de Sollano 1866, 10.

⁴⁶ Rosas Salas 2016.

⁴⁷ Pani 2011, 55-57.

⁴⁸ Pani 2011, 55.

⁴⁹ Rosas Salas 2021.

DEFINICIONES IMPERIALES Y DECEPCIONES CATÓLICAS: 1864-1866

Una prioridad tanto de Maximiliano como de su gabinete fue la negociación de un concordato. A pesar de la voluntad retórica de ambas partes a favor de un acuerdo mutuamente beneficioso, la negociación fue difícil y, como se sabe, no llegó a buen término. El enviado papal, acorde con sus instrucciones, planteaba la oficialidad católica con exclusión de cualquier otro culto. Autoras como Galeana han reseñado este proceso, que concluyó con la salida del Nuncio Meglia del país y unas semanas después con la revalidación de buena parte de la legislación reformista. No obstante, cabe decir que las pretensiones curiales incluían expresamente el aspecto moral. Roma exigía que «nadie obtenga autorización para enseñar ni publicar máximas falsas y subversivas».⁵⁰ Era tanto una reafirmación de la tutela católica sobre la escuela pública como una alusión a la libertad de instrucción carente de límites éticos. La virtud seguía siendo patrimonio de la jerarquía, y la enseñanza un aspecto a vigilar desde la fe.

La ética era parte de la agenda de negociación y un punto de singular relevancia en aquella coyuntura, no solamente por la tradición retórica mexicana,⁵¹ sino también por el arduo contexto internacional. A pesar de sus gestos desafiantes, Maximiliano negociaba en un ambiente no solo adverso sino crispado. En 1864 Pío IX publicaba la encíclica *Cuanta Cura* y el anexo llamado *Syllabus*. Para Elisa Cárdenas, tales documentos evidenciaban en el fondo un «litigio en torno del gobierno moral de los destinos individuales y colectivos de Occidente» (Cárdenas 2015, 731). El pontífice enumeró en el *Syllabus* una larga lista de los errores modernos más relevantes. Para el año siguiente, 1865, dicho documento se publicaba en el país. Además de condenar la tolerancia religiosa, abordaba el tema de la ética pública, censurando la creencia en que: «Las leyes morales no necesitan de la sanción divina, y no hay necesidad de que las leyes humanas se ajusten al derecho natural y reciban de Dios la sanción». Para el poder papal resultaba manifiesto que con la virtud civil el Estado se independizaba de la Iglesia. Además, con la libertad de culto el individuo tendría la libertad de profesar la religión que quisiese a cambio de obligarse a cumplir la ética fundada en la ley.

Es de subrayar que el *Syllabus* era en buena medida una recopilación de textos publicados en encíclicas anteriores. Particularmente los mandatos relativos a la moralidad civil provenían de documentos papales de alrededor de 1860, lo cual coincide temporalmente con el movimiento de Reforma en México e indica que se trataba de un proceso occidental de profundas repercusiones por encima de fronteras estatales. La pretensión del texto pontificio era asegurar la república sagrada a través del cumplimiento de la moral católica, expresada por medio de esa «espada del espíritu» que era tanto el *Syllabus* como la encíclica *Cuanta Cura*. En este horizonte colmado de esperanzas en la opinión pública, repleto de exigencias y reticencias por parte del episcopado nacional y del visible endurecimiento vaticano sobre la temática ética, Maximiliano comenzaría a

generar desilusiones y a bosquejar algunos rasgos en torno a la moral de la monarquía.

Para el segundo semestre de 1864 el emperador afrontaba los dilemas contenidos en la Reforma, atrapado entre la devolución de los bienes a la Iglesia y el respeto a los nuevos poseedores, entre ceder a las pretensiones de restauración o seguir sus convicciones de progreso. Después de ensayar un concordato, en diciembre de 1864 Maximiliano ordenó al ministro de Justicia Pedro Escudero y Echánove decretar la más amplia tolerancia con la fe católica como religión de Estado.⁵² Para febrero de 1865, el gobierno reglaba la tolerancia de cultos. El 10 de abril el *Estatuto Provisional del Imperio* insistía en esta disposición y decretaba la oficialidad del catolicismo. Con tales determinaciones, el gobierno se dotaba de nuevas prerrogativas. Como afirmaba el ministro José Fernando Ramírez en una misiva, la declaratoria del catolicismo como religión oficial equivalía a la recuperación de los derechos soberanos tales como el patronato y el pase de bulas pontificias.⁵³ La independencia entre Iglesia y Estado instituida por Juárez separaba por completo al gobierno civil de cualquier injerencia en la institución eclesiástica. En cambio, la oficialidad habsburguesa conllevaba la restitución a la autoridad civil de varios instrumentos de intervención en la vida de la corporación. El catolicismo recobraba su *status* de religión oficial, pero la Iglesia advertía cierto intento de control por parte del gobierno.⁵⁴

Las fallidas negociaciones en torno al concordato, así como el decreto sobre tolerancia de cultos de febrero de 1865, provocaron mayor perplejidad. Muchas esperanzas comenzaban a devenir en dudas. La legislación sobre tolerancia tenía, entre otras implicaciones, abrir el debate en torno a una ética pública en un contexto de diversidad religiosa. *La Religión y la Sociedad* aducía que con motivo de la tolerancia resultaba lógico discutir cuestiones de moral.⁵⁵ Diagnosticaba que la virtud sin religión tenía tres grandes problemas. El primero: era vaga e indiferente; el segundo: carecía de sanciones; y el tercero: no brindaba estímulos para asegurar su práctica.⁵⁶ El periódico se centraba en la exigencia de una moral con premios cabales y castigos eternos, así como sancionada por la fe religiosa. Para comienzos de 1866, el medio jalisciense retomaba un texto francés y lamentaba que durante los últimos tiempos se hubiera buscado una «moral independiente», es decir, una «moral constituida como ciencia libre y ajena de todo origen e intervención religiosa».⁵⁷ El giro ideológico hacia el conservadurismo advertible en 1866 era expresado también por *El Diario del Imperio*. Dicho periódico reproducía un editorial de *La Unión* que añoraba la paz, la armonía y la unidad. Asimismo, juzgaba que la «felicidad social» dependía por completo de «todo lo que prescriben la religión, el honor y la conciencia». La situación del país era crítica y la responsabilidad completa del partido liberal

⁵² 1864, 29 de diciembre. Sección oficial, *La Sociedad*, 1.

⁵³ García 1906, II, 216.

⁵⁴ Pani 2011, 66.

⁵⁵ 1865, 1 de enero. El Opúsculo del Abate Testory. IX, *La Religión y la Sociedad*, 170.

⁵⁶ 1865, 2 de septiembre. Discusión sobre la tolerancia, *La Religión y la Sociedad*, 2 de septiembre de 1865, 508.

⁵⁷ 1866, 24 de febrero. La moral independiente, *La Religión y la Sociedad*, 275.

⁵⁰ Galeana 1991, 110.

⁵¹ Santillán 2022.

que había atacado «el principio religioso como el principal fundamento de las leyes». En contraparte, reivindicaba con nitidez el origen religioso de los valores.⁵⁸

La legislación imperial acarreaba el descontento del episcopado, pero también envolvía la significativa ampliación de una mediación ética en la vida comunitaria por parte de la burocracia imperial. Las órdenes dadas por Maximiliano a los funcionarios públicos matizaban la presencia de la moral católica en el gobierno efectivo.⁵⁹ En una carta que consigna las facultades de los prefectos políticos, no enumeraba la moral como límite de la libertad de prensa.⁶⁰ Esto no involucraba una actitud de cabal respeto a la actividad de la imprenta, ya que el mismo documento pedía alcanzar un equilibrio entre libertad y exageración. Significaba que los intereses católicos no eran resguardados ante los «excesos» de la pluma, en situación contraria a la reivindicada por la jerarquía. En un documento que enumeraba las obligaciones de los prefectos, Maximiliano los instaba a castigar severamente los «ataques directos» contra «nuestras creencias» y las «buenas costumbres» (Maximiliano 1863, 63). Nótese que la misiva no hace mención de la fe ni de su virtud y solo emplea términos generales, cuya interpretación quedaba en manos de los prefectos. Cabe decir que entre los deberes de dichos oficiales se encontraba el proporcionar «seguridad moral» a la población (Maximiliano 1863, 64). La tutela sobre la sociedad era una prerrogativa civil.⁶¹

En primera instancia habría por lo menos tensión entre no contemplar los ataques al catolicismo como una restricción de la libertad de prensa y, al mismo tiempo, exigir a los prefectos vigilar los ataques «directos» a «nuestras creencias» y las «buenas costumbres». No obstante, si se toma en cuenta la opinión poco favorable de Maximiliano sobre el clero, resulta un poco más comprensible que la libertad de imprenta no castigase las frecuentes críticas a la conducta de los sacerdotes. En contraste, el monarca instruía a los funcionarios para que se erigieran en referentes éticos. Por un lado, no obstaculizaba las constantes invectivas contra los presbíteros y, por el otro, exigía a las autoridades impedir la vulneración de las «buenas costumbres». Así, las *Instrucciones* no salvaguardan a los párrocos de las críticas y sí convertían a los empleados públicos en autoridades en el campo de la moral, ya sin el adjetivo de católica, dado además que algunos funcionarios eran protestantes. Esta situación esbozaba algunas políticas del segundo imperio: moralidad oficialmente católica, pero bajo la modulación de la autoridad civil.

Maximiliano fue consistente en sus formulaciones. Una misiva sobre el mejoramiento de las cárceles demandaba a los burócratas estar muy atentos a que el capellán «moralizase» a los reclusos.⁶² En otra carta ordenó fundar un establecimiento de caridad bajo la dirección de las hijas de San Vicente de Paul, quienes deberían «por medio de una

adecuada enseñanza, inculcar en las familias ideas de sana moral» que permitieran generar ciudadanos útiles.⁶³ No se advierte alguna pretensión de generar una virtud civil pero sí de participar de forma indirecta en la instrucción ética. En las órdenes dadas al ministro de Instrucción Pública y Cultos, Manuel Siliceo, Maximiliano requería que la educación religiosa en las escuelas primarias y secundarias debería ser dada por los pastores «según los libros aceptados por el gobierno», por lo que igualmente solicitaba al funcionario su diligencia para la formación de buenos materiales.⁶⁴ La educación en la virtud partiría del catolicismo y sería divulgada por clérigos, pero bajo la supervisión estatal tanto de la labor de los religiosos como de la idoneidad de los libros. Llama la atención, igualmente, que la *Ley de Instrucción Pública* de 1865 instituyera que en la primaria se impartiría la materia de «principios de religión» y en la secundaria la de «filosofía moral».⁶⁵ En la educación básica el contenido se circunscribía a los rudimentos de la fe; y en la subsiguiente se abordaba la temática ética, pero desde un punto de vista filosófico al parecer sin excesivas referencias teológicas. El catolicismo como fe estatal sería enseñado a los infantes. Pero una reflexión ética sería ofrecida a los jóvenes. Asimismo, la legislación suprimía la presencia de capellanes y sacristanes en los colegios públicos. Tampoco habría misas diarias de carácter imperativo. Los alumnos católicos deberían oír misa los jueves, domingos y días festivos oficiales, así como confesarse tres veces al año.⁶⁶ La religión como rito parecía ceder su importancia a la reflexión como práctica. Desaparecían las figuras religiosas externas y se difuminaban las funciones eclesiásticas en la vida escolar. Las celebraciones litúrgicas serían obligatorias solo para los católicos únicamente dos días a la semana y, de forma excepcional, los días decretados como festivos por la autoridad civil. La confesión sería muy espaciada y, se puede deducir, con sacerdotes no residentes en el espacio escolar. La educación seguía siendo oficialmente católica, pero abría una ventana a la meditación sin necesariamente suprimir la memorización de la doctrina. Habría una relación directa entre profesor y estudiante sin la intermediación tanto pedagógica como teológica de un clérigo. La ética es católica, pero la instrucción pública parece aspirar a algún nivel de autonomía respecto a la tutela del sacerdote.

Al tiempo que clausuraba definitivamente la universidad, Maximiliano pedía al ministro de Instrucción poner mucha atención en el cultivo de una ciencia, alegaba, muy poco conocida en México: la filosofía. Su educación facilitaría el ejercicio de la inteligencia, enseñaría al hombre a conocerse a sí mismo y lo ayudaría a «reconocer el orden moral de la sociedad como una consecuencia emanada del estudio de sí mismo».⁶⁷ La memorización del catecismo perdía relevancia a favor del autoconocimiento personal. Tal enfoque colocaba la virtud no como derivación del dogma, sino como consecuencia del reconocimiento de axiomas inmanentes a todos los hombres. El clero dejaba de tener una participación institucional significativa en la explicación

⁵⁸ 1867, 23 de mayo. Moralidad, *Diario del Imperio*, 2.

⁵⁹ Para un acercamiento a las atribuciones de los funcionarios imperiales, véase el artículo de Zulema Trejo (2008) sobre la estructura administrativa del imperio.

⁶⁰ Maximiliano 1863, 5.

⁶¹ Para un mayor acercamiento a dicha dinámica puede verse el trabajo de Georgina López Hernández (2014) sobre la administración de la justicia en el segundo imperio.

⁶² Maximiliano 1867, 74.

⁶³ Maximiliano 1867, 85.

⁶⁴ Maximiliano 1867, 112-113.

⁶⁵ (1866, 27 de enero). Instrucción Pública, *La Religión y la Sociedad*, 13.

⁶⁶ Villalpando 2014, 207.

⁶⁷ Maximiliano 1867, III.

del origen y la gestión de la virtud.⁶⁸ El hombre frente a sí, en ejercicio de autognosis, reconoce verdades y acepta valores implícitos en su naturaleza íntima. La moral se descubre personalmente y ya no se aprende colectivamente dentro del cuerpo de la Iglesia o la intimidad de la familia. Si el catolicismo ya no tiene el monopolio de la moralidad, resultaba comprensible que Maximiliano afirmase que la religión es «cosa de la conciencia de cada uno» y mientras menos el Estado se mezclara en cuestiones religiosas, mejor para la religión.⁶⁹ Se está muy lejos de las argumentaciones favorables a la colaboración entre la autonomía política del Estado y la preeminencia ética del episcopado. La virtud es inherente al hombre y, presumiblemente, universal; la fe es propia de cada súbdito. Por tal camino, se daban discretos pasos, quizá más verbales que fácticos, hacia una visión prudencialmente distante de la autoridad eclesiástica. Tal vez en el fondo del proceso sea detectable una cierta concepción ilustrada en torno a una «religión de la razón», «que absorbe en sí misma la sustancia moral compartida por todas las doctrinas».⁷⁰

El interés por una educación pública de acentos ilustrados era compartido por algunos notables. Francisco Pimentel en su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena* incluía una serie de posibles enmiendas. El texto discurría que la postración de los naturales se explicaba porque habían carecido «de una religión ilustrada, y en consecuencia de moral». Según el hacendado, todos debían poner de su parte para generar una solución pertinente. Los sacerdotes debían tener una mejor preparación y los indígenas olvidarse de sus costumbres, ya que la virtud prehispánica era, en opinión de Pimentel, sumamente imperfecta. Por su parte, al gobierno incumbiría sustentar económicamente al clero. Así, el párroco estaría en condiciones de facilitar a los indígenas el aprendizaje de la fe católica «pero libre de excesos y preocupaciones».⁷¹ Las similitudes entre las posturas de Pimentel y las políticas del imperio no parecen incidentales y perfilan ambientes compartidos. Un sacerdocio controlado e incluso disminuido por el gobierno y la enseñanza de un catolicismo «útil» eran algunas de estas convergencias, que se mostrarían con mayor nitidez en el texto sobre *Economía Política* publicado por Pimentel en 1866.

El Estado imperial pretendía ejercer antiguas funciones del monarca hispano en relación a pases y patronato. Seguramente la afirmación del nuncio papal en el sentido que Maximiliano quería convertirse en el jefe de la Iglesia en México resulta exagerada. No obstante, sí deja ver la injerencia estatal en la vida de la corporación y, de forma indirecta, su participación en la cuestión ética. En términos oficiales, el imperio no contradice que la virtud emane del dogma, aunque privadamente el emperador opine lo contrario; pero la tutela sobre el clero implica una posible modulación de los mensajes transmitidos por los religiosos.

La prioridad del Estado no es ya tanto la protección de un culto como la promoción de la moral. La prelación entre ambos términos ha mudado sustantivamente. Ya no se trataba de salvaguardar la religión dominante mediante leyes «sabias y justas», como diría la Constitución de 1824, ni de obligar a los mexicanos a ser católicos, como consagraban las Siete Leyes de 1835-1837. Ahora, el gobierno tendría la misión primaria de la difusión ética en un contexto de tolerancia religiosa.

Medidas como el decreto sobre la tolerancia religiosa, la validación del matrimonio civil, así como las políticas sobre la instrucción pública por parte de un imperio confesional y un emperador católico, causaron zozobra no solo en la opinión pública sino también en algunos funcionarios. Agustín Rivera anotaba en sus *Anales*, que el prefecto de Michoacán había presentado su renuncia, en la cual lamentaba que el soberano «no tiene ideas fijas; no hay armonía en sus disposiciones».⁷² A su vez, un folleto lamentaba que con el imperio la religión no había recuperado su bienestar.⁷³ El trono había generado en un primer momento quizá más expectativas que esperanzas; después, se percibía un escepticismo disgustado; al final, la desilusión era patente.

Una breve esperanza conservadora renació a partir del cambio ministerial ocurrido a mediados de 1866. Ya sin el ejército francés en el país, con las armas imperiales en retirada hacia el centro de la nación y las arcas en quiebra definitiva, Maximiliano dio un giro manifiesto: destituyó al gabinete anterior, con relevantes figuras moderadas, y nombró un consejo claramente conservador presidido por Teodosio Lares. El cambio debería conducir a una consecuencia evidente: cerrar las puertas al protestantismo, excluir de forma absoluta a las «sectas heréticas», conservar la unidad religiosa y proteger el catolicismo.⁷⁴ En otros términos, se aguardaba de nuevo una restauración. El contexto internacional también se endurecía. Para 1866 en México ya se hablaba sobre la posible declaración de infalibilidad papal en asuntos de dogma, culto y moral,⁷⁵ sancionada finalmente por el Concilio Vaticano I (1870). Si el *Syllabus* había censurado cualquier tipo de ética independiente, ahora se prefiguraba al Vicario de Cristo como incuestionable maestro de moral cristiana. No obstante, la ilusión restauradora duró muy poco tiempo. Había terminado el discurso conciliador de Maximiliano, pero también había concluido el tiempo político del imperio.

Una explicitación del compromiso monárquico entre oficialidad católica y tolerancia de cultos, ética religiosa y pluralidad de creencias se intuye en la figura de Prisciliano María Díaz González, catedrático de derecho canónico en el Instituto literario de Toluca.⁷⁶ Constituyente en 1857 y simpatizante de la Reforma, partidario del segundo imperio

⁷² Rivera 1897, 238.

⁷³ Aguilar de Bustamante 1865.

⁷⁴ 1866, 11 de agosto. El cambio de política, *La Religión y la Sociedad*, 623.

⁷⁵ Espinoza 1866, 9.

⁷⁶ Prisciliano María Díaz González nació en el Estado de México en 1826. Estudio leyes en el Seminario Conciliar de México. Fue diputado en el constituyente de 1856-1857. Llegó a ser secretario general de gobierno en su estado natal, y durante el segundo imperio fue prefecto municipal de Toluca. En la república restaurada fue diputado federal, partidario de Juárez y a su muerte opositor a Lerdo de Tejada.

https://www.ecured.cu/Prisciliano_Mar%C3%ADaz_Gonz%C3%A1lez [consultada 25/09/2019].

⁶⁸ La crítica reformista a la deficiente labor moral del clero es advertible en Maximiliano. Una carta dirigida al ministro Escudero y Echánove de 1866 solicitaba la atención de los habitantes de la Tierra Caliente, quienes no tenían «quien dirija su educación moral y religiosa».

⁶⁹ Maximiliano 1867, 111.

⁷⁰ Habermas 2003, 7.

⁷¹ Pimentel 1864, 220-226.

y representante popular durante la república restaurada (1867-1876), es un caso no solo de sobrevivencia política a partir de la habilidad personal o del acomodamiento ideológico, sino de la permanencia de un conjunto de postulados conciliatorios entre catolicismo y liberalismo. En su discurso de septiembre de 1864 dado en Toluca sintetizaba su intento de avenencia. Díaz González se presentaba como «liberal hasta el catolicismo y en el catolicismo». No obstante, aclaraba que, si debía definirse de forma excluyente entre liberal y católico, se pensaba únicamente como creyente. Después de un recorrido por el siglo XIX, testificaba que la sociedad requería de una base ética. Asimismo, ratificaba que la virtud era el corolario del dogma y la moral para ser ineludible necesitaba ser divina.⁷⁷

Hasta este punto, su posición no era muy distinta del argumentario católico. No obstante, el mexicano reivindicaba el movimiento reformista. Refutaba la tolerancia por ser adversa a la moral (católica), aunque la aceptaría de ser necesaria para estimular la inmigración (extranjera). Asimismo, aprobaba que un gobernante estableciera la tolerancia, siempre que el gobierno fuera «el guardián de la moral pública». Era partidario de una confesión oficial, base de la virtud y el cumplimiento de la ley.⁷⁸ Pedía un concordato que asegurara una Iglesia libre pero apoyada por los gobiernos civiles. Explicaba que los liberales habían buscado una «reforma sin moral» y él reivindicaba una reforma a partir de la moral.⁷⁹ En opinión de Díaz González, y en cierta consonancia con la posición episcopal, la Reforma debería haber tenido una frontera bien delimitada: el mantenimiento del carácter oficial de la ética católica. En suma, ambicionaba una libertad en el catolicismo, que conquistara el progreso moral, civil y político, asegurando los referentes devotos como la ley suprema de las sociedades.⁸⁰ Por último, confiaba en que el emperador lograría cumplir este esbozo de programa. Maximiliano, quien difícilmente habría leído su *Discurso*, pretendió un concordato, propuso la manutención del sacerdote, estableció una religión de Estado y dictó la tolerancia con una virtud católica oficial. Las posturas manifestadas por el emperador no eran muy diferentes de las visiones proferidas por la oratoria nacional.

Díaz González delineaba un esquema de reforma política que no transgredía el límite de la moralidad católica. Formulaba una posibilidad de conciliación entre intereses estatales y dogmas religiosos y así perfilaba un liberalismo cristiano. Pretendía el cambio y aceptaba el progreso, pero sin cruzar la barrera de la virtud concebida de origen religioso y monopolio episcopal. A su vez, en su opinión, el obispado podía aceptar e incluso promover modificaciones políticas y sociales, siempre que no se pusieran en cuestión su misión trascendente. No obstante, en la postura del autor también había puntos delicados para la Iglesia, como la manutención del clero. Pero en su totalidad, el discurso parecía un esbozo que acomodaba el cambio político con el mantenimiento de la virtud católica. Tal vez dichas proyecciones permitieron a Díaz González navegar políticamente, como pocos, a lo largo de las dos décadas ubicadas entre el triunfo de Ayutla en 1855 y la elevación a rango constitucional de la legislación

reformista en 1874, a la cual se opuso proclamándose un legislador liberal.

No muy lejos de la intención del mexicano, Maximiliano soñaba con la unión de los partidos y pretendía la unificación de las diferentes versiones del pasado nacional para construir una historia común. Para erigir un panteón cívico de naturaleza integradora, mandó pintar retratos de héroes nacionales. Mientras Allende, Matamoros y Guerrero ejemplificaban las virtudes bélicas, Hidalgo, Morelos e Iturbide aludían a los logros legislativos (Fausto Ramírez 2003, 189-209). El soberano pretendía una tradición nacional de la virtud, a la cual incorporarse como el reconciliador no solo de los partidos sino también de las distintas visiones de la historia, que encontraban en los valores su natural punto de confluencia. Maximiliano inauguró la primera estatua de Morelos, acto durante el cual subrayó las dos cualidades que formaban la virtud ciudadana: el patriotismo y el convencimiento (Maximiliano 1867, 139). También, reinstauró la Orden de Guadalupe para premiar a las personas distinguidas por sus obras y atributos. La moral, nacida de los héroes, se proyectaba en la figura del emperador Habsburgo y se reproducía en los hombres eminentes de la orden guadalupana.

Durante el crepúsculo imperial, un libro enunciaba un liberalismo puro, quizá más puro que el de la mayoría de los liberales juaristas, pero con un particular gravamen axiológico. Francisco Pimentel publicó un volumen sobre *Economía política* en 1866. El simpatizante del imperio elogiaba mucho al gobierno que gobierna poco y condenaba los intentos de multiplicar las atribuciones de la administración pública, subordinando todo a su dirección y anulando al individuo. Una vez que la Constitución de 1857 proclamara las garantías individuales y que las leyes de Reforma fortalecieran el radio de acción de la autoridad pública, Pimentel argüía que la libertad económica era más importante que la libertad civil. La misión del legislador no era *conducir* (subrayado original) a los hombres sino asegurar sus derechos y preservarlos del mal.⁸¹ La ética seguía apareciendo en la concepción de la economía política.

El libro de Pimentel, ya estudiado por Pani, presenta un liberalismo cuasi nato, seguramente imbuido de lecturas europeas. Objetaba la tutela del gobierno sobre la persona y defendía un gobierno mínimo muy propio del *laissez faire*. Pero al mismo tiempo otorgaba al Estado una función ética, extraña para el liberalismo más doctrinario: apartar a los hombres del «mal». La preocupación no se limitaba a la tutela sobre la conciencia del individuo a partir de un concepto eminentemente teológico y nada económico como el de la maldad humana, sino que abarcaba una defensa de la economía política. El hacendado refutaba que dicha ciencia fuera contraria a la virtud, como se había discutido en Europa, porque se fundamentaba en principios naturales como la «libertad legítima» y el respeto a la propiedad.⁸² Aunque íntimamente devoto, el autor perfilaba una disciplina fundamentada en valores «naturales» coincidentes con el catolicismo, pero no legitimados por la jerarquía. Su liberalismo económicamente prístino coexistía con una función eminentemente ética. Es decir, la libertad individual

⁷⁷ Romo 2010, II, 195.

⁷⁸ Romo 2010, II, 196-197.

⁷⁹ Romo 2010, II, 199.

⁸⁰ Romo 2010, II, 200-201.

⁸¹ Pimentel 1866, 6.

⁸² Pimentel 1866, 11.

alcanzaba todo el campo del comercio y la industria, lo que favorecería el éxito individual y la prosperidad pública. Pero Pimentel fijaba un límite exacto al ejercicio de la autonomía: el hombre necesitaba una autoridad pública, el Estado y no necesariamente la Iglesia, que lo alejara de la malignidad. No era una función gubernativa dirigir al hombre hacia el bien, pero sí apartarlo del mal. Una vez más aparece otorgada a la jurisdicción civil una función ética, en este caso negativa, respecto a la persona. Así como el discurso de Díaz González tenía cierto paralelismo con la praxis imperial, el libro de Pimentel mostraba alguna consonancia con la política sobre moralidad seguida por Maximiliano. En los dos casos, sin renegar de la virtud religiosa, hay algún desplazamiento hacia referentes no contrapuestos, pero sí relativamente autónomos respecto a la moral sancionada por el episcopado. Al mismo tiempo, tanto Pimentel como la política imperial subrayaban la misión ética del Estado, no en contraposición, pero sí con alguna distancia respecto de la jerarquía. El sueño imperial de conciliación no era una ocurrencia aleatoria o una incrustación extranjerizante. Tenía referentes específicos en textos publicados. No obstante, la ciudad de Querétaro se asomaba en el horizonte de la historia y el fusilamiento del emperador se aproximaba al terreno de la leyenda.

REFLEXIONES FINALES. LOS BALANCES DE LA VIRTUD

El fracaso de la virtud republicana había justificado el nacimiento del orden imperial. Por destino y dinastía, el soberano era la personificación de los principios necesarios para el buen gobernante. Este concepto perduró hasta el final del régimen. Pero el crepúsculo monárquico propició que el príncipe Habsburgo fuera visto desde Nuevo León en clave inversa, como la «encarnación y personificación de los vicios que deben desarraigarse en el país».⁸³ Ahora, el monarca recién fusilado era el perfecto ideal del vicio, y el reinstalado presidente Juárez se volvía el arquetipo ciudadano de la virtud.⁸⁴ Quizás en un eco tardío de la tradición de Antiguo Régimen que encarnaba las virtudes en el rey, quien las proyectaba hacia los estamentos en forma de justicia, Maximiliano se volvió hacia 1863 en un modelo de moralidad, aunque en 1867 mudó en un ejemplo de impudicia. Por ambos caminos, el imperio entroncaba con la tradición de vincular la virtud a una persona específica. Después del triunfo liberal en la guerra de Reforma, Juárez ya había sido reverenciado como un prototipo de conducta republicana con demostrables efectos victoriosos. Con la reinstauración de la monarquía, el soberano fue un arquetipo de integridad personal y política integradora. Tanto la vía liberal como el experimento monárquico convirtieron a sus dirigentes en la culminación de la virtud. Se abrió el tiempo del presidente íntegro y honesto, liberal y reformista, patriota e invencible. Así, la tendencia a simbolizar el bien en una sola persona, tan buscada a lo largo del siglo XIX, cristalizaría en Benito Juárez. El proyecto imperial se insertaba con nitidez en el moralizante discurso mexicano.⁸⁵

Pani comenta, en relación a la fundación de dos compañías de seguros, juzgadas por un diario como «altamente morales», que el suceso cuadraba bien con el proyecto imperial para que «fuera la ética cristiana la que rigiera la economía y el orden social».⁸⁶ De acuerdo a las fuentes revisadas, en efecto, se comprueba la relevancia de la virtud religiosa durante la gestión imperial. No obstante, hay indicios que apuntan hacia una bifurcación. Por un lado, el emperador manifestó, en el aspecto personal, una notable distancia entre la virtud como emanación indudable del dogma católico y la ética como asunto filosófico y personal. Por el otro, en el campo de las instrucciones políticas y las peticiones ministeriales, hay una tendencia a tutelar el mensaje de los religiosos, así como a modularlo a partir del establecimiento de materias a cursar y la elaboración de libros a aprender. Se trata de una intervención indirecta sobre la ética pública de raigambre católica, en línea con la política de intervención del gobierno monárquico en algunos aspectos de la institución eclesiástica. Las reflexiones habsburguesas no cuestionaron públicamente que la virtud católica fuera el encuadre valorativo del Estado imperial. Pero sí condicionaron algunas medidas gubernamentales. En el caso de la segunda monarquía, la tolerancia de cultos no puso necesariamente en riesgo el influjo político y social de la visión religiosa. Serían los no católicos, pero que compartían un sustrato ético común a partir del juicio gubernamental sobre las «buenas costumbres», quienes deberían sujetar su conducta a la ley civil. Habría hombres con distintas escalas valorativas provenientes de diferentes cultos, pero en el marco restringido de una tolerancia que no atacaba los preceptos dominantes. Quizá de tal manera se intentaban conjurar los temores conocidos sobre la tolerancia de cultos como una amenaza para la conducta de las poblaciones. Dentro de su brevedad, el imperio vislumbró un camino en el devenir decimonónico ya prefigurado durante los lustros anteriores: la prevalencia, aunque matizada, de la ética religiosa en un panorama de pluralidad gracias al reconocimiento del catolicismo como confesión estatal.⁸⁷ No se trataba de un punto intermedio sino de un encaje entre reformismo y conservadurismo. De uno tomaba la diversidad religiosa y la aspiración a una virtud de acentos ilustrados; del otro, la aplicación de la fe católica dentro de un Estado con culto oficial. El imperio no gestionaría una moralidad desacoplada de la existente pero sí la modularía de forma notable. Así, el experimento monárquico se incrustaba dentro de las preocupaciones centrales de la nación. Había intentado construir una respuesta medianamente novedosa a algunas disyuntivas, como las referentes a la convivencia dentro de la pluralidad y la articulación entre moral católica y gobierno civil.

Doce años después del inicio de la Reforma (1855), la república aún no restaurada ejecutaba al emperador prisionero (1867). El trono había retomado inquietudes políticas recurrentes y había imaginado algunas soluciones morales. Nacido de una intervención extranjera y suspirante de la integración nacional, desde el principio la virtud se constituyó no solo en parte de la legitimidad de la Corona sino en un reto para la administración. La opinión pública y el discurso episcopal mostraron afanasas

⁸³ Galindo 1867, 4.

⁸⁴ Galindo 1867, 5.

⁸⁵ Vázquez 2005.

⁸⁶ Pani 2001, 275.

⁸⁷ Santillán 2022.

esperanzas en torno a una reunificación de jurisdicciones y una restauración oficial de la ética católica. Como había ocurrido al comienzo de la Reforma, el gobierno fue mucho más templado que sus promotores. Exploró una vía que conjuntaba elementos liberales y conservadores como un signo de mesura dentro de la búsqueda de unidad. De las virtudes legitimadoras del trono a los desalientos de los organizadores de la monarquía, sobrevinieron algunos meses de reafirmaciones reformistas y matizaciones morales, decepciones devotas y tentativas éticas. La vía imperial hacia la virtud no tuvo mayor recorrido histórico dentro de un horizonte muy difícil: la fallida negociación en torno al concordato y la ruptura de la jerarquía con el imperio. Una razón del fracaso se encuentra, además de su propia fugacidad cronológica, en que la propuesta de conciliación careció por completo de diálogo con las otras partes interesadas: el liberalismo juarista y la autoridad eclesiástica. Era una tentativa de avenencia proveniente del soberano, pero sin negociación política o transacción parlamentaria, ciertamente muy difícil en un contexto de guerra. Así, ninguna de las partes se sintió comprometida con la propuesta. Sin embargo, tanto los sondeos como las tensiones de una conciliación se prolongarían durante los años por venir y constituyen un acercamiento a los procesos secularizadores durante el instante histórico de un segundo imperio plenamente incorporado al tiempo nacional. La avenencia entre liberalismo y catolicismo, expresado en la pretendida concordia entre la pluralidad de cultos religiosos y la oficialidad de los valores religiosos, así como la preeminencia de la visión católica, pero bajo la vigilancia gubernamental, desaparecía del horizonte mexicano. No obstante, la restauración de la república no implicaba el cierre del debate ético y tampoco conducía a la sanación de la herida moral. Era el inicio de una nueva tensión, dentro del liberalismo triunfante, en torno al perenne problema de la virtud y la nación.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Gustavo Santillán: investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

El Cronista de México.
Diario del Imperio.
La Razón de México.
La Sociedad.
La Religión y la Sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Adame Goddard, Jorge. 1981. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1904*. México: UNAM.
- Aguilar de Bustamante, Javier. 1865. *Cuatro palabras al Abate Testory*. México: impreso por Juan N. Serrano.
- Aguilar Rivera, José Antonio. 2004. «Vicente Rocafuerte, los panfletos y la invención de la república hispanoamericana, 1821-1823». En *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, comp. Por Paula Alonso, 13-37. Buenos Aires: FCE.
- Cárdenas Ayala, Elisa. 2015. «El fin de una era: Pío IX y el Syllabus». *Historia Mexicana*, 65 (2): 719-746. <https://doi.org/10.24201/hm.v65i2.3161>
- Carta de S.M. Maximiliano I emperador de México, que consigna las facultades de los prefectos políticos*. 1863. Querétaro: Imprenta del gobierno.
- Díez de Sollano y Dávalos, José María de Jesús. 1866. *Séptima carta pastoral...* León: Pablo Gómez.
- Espinoza, Pedro. 1866. *Carta pastoral que el Illmo. Sr. arzobispo de Guadalajara Dr. D. Pedro Espinosa dirige al clero de su diócesis...* Guadalajara: Rodríguez.
- Galeana de Valadés, Patricia. 1991. *Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo imperio*. México: UNAM.
- Galindo, Ignacio. 1867. *Discurso pronunciado en la festividad nacional del 16 de septiembre en el teatro del Progreso*. Monterrey: Imprenta de Antonio Mier.
- García, Genaro. 1906. *Colección de documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. México: librería de la viuda de Bouret.
- García, Genaro. 1973. *Colección de documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. V. 54. México: Porrúa.
- Habermas, Jürgen. 2003. «Intolerance and discrimination». *International Journal of Constitutional Law* 1 (1), January: 2-12. <https://doi.org/10.1093/icon/1.1.2>
- Lemperiere, Anick. 1999. «Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo». En *Construcción de la legitimidad política en México*, coordinado por Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, 35-57. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- López Rodríguez, Georgina. 2014. *La organización para la administración de la justicia ordinaria en el segundo imperio. Modernidad institucional y continuidad jurídica en México*. México: El Colegio de México.
- Martínez Albesa, Emilio. 2007. *La Constitución de 1857: catolicismo y liberalismo en México*. México: Porrúa, 3 v.
- Maximiliano de Habsburgo. 1867. *Alocuciones, cartas oficiales e instrucciones del Emperador Maximiliano durante los años 1864, 1865 y 1866*. México: Impr. Imperial.
- Morales Becerra, Alejandro, comp. 1995. *México: una forma republicana de gobierno*. V. II. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Munguía, Clemente de Jesús. 1864. *Sermones del arzobispo de Michoacán...* México: Impr. de M. Villanueva.
- Pacheco Gallardo, José de la Luz. 1864. *Discurso pronunciado el día 19 de Junio de 1864, en la solemnidad con que la Ciudad de León celebró...* León: Tipografía de Pablo Gómez.
- Pani, Erika. 2001. *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México-Instituto Mora.
- Pani, Erika. 2011. «Iglesia, Estado y Reforma: las complejidades de una ruptura». En *México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma, coordinado por Brian Connaughton*, 41-71. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Pani, Erika. 2021. «Los entresijos académicos de un episodio heroico: Reforma, Intervención e Imperio». *Historia Mexicana* 71-1 (281): 203-220. <https://doi.org/10.24201/hm.v71i1.4298>
- Pastor, Juan N. 1864. *Reseña de las festividades nacionales*. México: Imprenta del Diario del Imperio.

- Pimentel, Francisco. 1864. *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México*. México: Impr. de Andrade y Escalante.
- Pimentel, Francisco. 1866. *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México*. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Pruneda, Pedro. 1996. *Historia de la Guerra de Méjico desde 1861 a 186...* Edición facsimilar. México: Fundación Miguel Alemán A.C.
- Quirarte, Martín. 1970. *Historiografía sobre el imperio de Maximiliano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez, Fausto. 2003. «Hidalgo en su estudio: la ardua construcción de las imágenes del Pater Patria mexicano». En *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*, editada por Manuel y Víctor Mínguez, 189-209. Valencia: Universitat de Valencia.
- Ramírez, José Fernando. 2003. «De la libertad de cultos y de su influencia en la moral y en la política». En *Obras históricas, v. V Poliantea*, 93-152. México: UNAM.
- Reflexiones confidenciales, o sea carta a un amigo sobre el opúsculo intitulado, el Imperio y el clero mexicano*. 1865. Guadalajara: Rodríguez.
- Rivera, Agustín. 1897. *Anales mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio*. Guadalajara: Escuela de Artes y Oficios.
- Romo, Eduardo (Comp.). 2010. *Discursos de independencia*. 2t. Guanajuato: Instituto de Cultura de Guanajuato.
- Rosas Salas, Sergio. 2016. «Jerarquía eclesiástica, proyecto pastoral y régimen político: la gestión episcopal de José María Luciano Becerra (Puebla, 1853-1854)». *Letras históricas* 14: 107-134. <https://doi.org/10.31836/lh.14.4977>
- Rosas Salas, Sergio. 2021. «Iglesia, guerra y política: el Cabildo Catedral de Puebla ante la intervención francesa (México, 1861-1864)». *Allpanchis phuturinga* 48 (88). <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v48i88.1207>
- Santillán, Gustavo. 2022. «La construcción de la moral pública en México: 1855-1867». Tesis de Doctorado en Historia. México: UNAM.
- Tafolla Pérez, Rafael. 1977. *La Junta de Notables de 1863*. México: Jus.
- Trejo, Zulema. 2008. «Estructura administrativa del Segundo Imperio: el caso de la administración imperial sonoreense». *Historia Mexicana* 57-4 (228).
- Vázquez Mantecón, María del Carmen. 2005. «Las reliquias y sus héroes». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 30, julio-diciembre: 47-110. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2005.030.3129>
- Villalpando, José Manuel. 2014. *Historia de la educación en México*. México: Porrúa.