

01062



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**EXPERIENCIAS EN TRANSICION:
DE LA COFRADIA DE SAN HOMOBONO A LA
SOCIEDAD DE SOCORROS MUTUOS.
CULTURA POLITICA DE LOS SASTRES
DE LA CIUDAD DE MEXICO**

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRIA EN HISTORIA

P R E S E N T A :

MIGUEL ORDUÑA CARSON

ASESORA DE TESIS:
DRA. MARIA ALBA PASTOR LLANEZA



MEXICO, D. F.



MAESTRIA Y DOCTORADO
EN HISTORIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Antes de hablar, quiero decir unas palabras

Hace ya varios años ingresé a la Universidad Nacional Autónoma de México; a ella debo mi formación profesional y muchas de las experiencias que han dado temple y caos a mi carácter. Mi primera ventura en esta inmensa institución fue el CCH. Llegué ahí a tiempo para ser testigo de los interminables debates del Congreso Universitario de 1990: me recuerdo escuchando con los audifonos del *walkman* los argumentos que transmitía en vivo Radio UNAM. Los debates me interesaban particularmente; articulaban y desarmaban un conflicto que había llevado a la huelga de 1986-87, conflicto del que había hecho un seguimiento hemerográfico en mi salón de sexto de primaria. Un par de años después, participé en los debates y movilizaciones que, ante la propuesta de alza de cuotas, se llevaron a cabo en mi CCH y en otros planteles de la Universidad. Los debates, una vez más, fueron infructuosos debido al retiro apresurado de la propuesta. Cuando ingresé a la Facultad de Filosofía y Letras, el rector Barnés llevó a cabo con éxito las reformas al CCH que desde 1986 Carpizo había enunciado, no sin enfrentarse con fuerza y oídos sordos a las resistencias estudiantiles. El modelo escolarizado, con su característico acento en la disciplina, se impuso a la formación de individuos libres y responsables. Uno de los grandes valores de la UNAM, y en particular del CCH, fue relegado al desprecio: la escuela como un lugar donde la diversidad se encuentra consigo misma para conocerse y reconocerse, diferente pero semejante. Pero más allá de los valores, es una

obligación decir que si esas reformas se hubieran aplicado cuando yo estaba en el CCH nunca hubiera entrado a la Facultad.

Las reformas administrativas y académicas me vienen siguiendo el paso y he logrado sortearlas debido a las movilizaciones estudiantiles que insisten en que se le dé al estudiante el beneficio de la duda antes que correrlo definitivamente de la UNAM, que insisten en el valor de la convivencia universitaria más que en de la eficiencia terminal. Salí de la licenciatura con mención honorífica; con los reglamentos actuales me hubiera sido muy difícil salir de la licenciatura. También me debo a esa lucha, la lucha en torno a lo que queremos que sea la UNAM.

Si bien uno de los principios del derecho moderno es que la ley debe de aplicarse sin distinciones particulares, también lo es que las leyes son susceptibles a la interpretación. La estructura del Comité Académico del Posgrado en Historia se pensó para valorar tanto el desempeño individual como la multiplicidad de problemas que se presentan en la difícil tarea de acumular, organizar y difundir el conocimiento, a la poco común práctica de crear, discutir y poner a prueba las ideas. Sin el apoyo decidido que me ha prestado el Comité Académico mi titulación hubiera sido imposible.

Como consecuencia del proceso de transformación institucional del que he hablado, y que cree en una relación proporcional entre el rigor de criterios y la eficiencia terminal, a últimas fechas el Comité Académico se ve obligado a cumplir con tiempos y exigencias de instancias superiores que insisten en aplicar un mayor control sobre los estudiantes. Para sortear con éxito estas nuevas dificultades del proceso de titulación, fue fundamental la disposición de los Doctores Felipe Castro y Carlos Illades, así como de los maestros Rubén Ruiz y Alberto Betancourt, quienes integraron el jurado que evaluó la presente tesis.

En una década de transformaciones fundamentales, la beca que me proporcionó la UNAM, y con la que pude realizar mis estudios de maestría, toma una significación profunda y

comprometida. Así también, aunque en otro orden, debo de mencionar el apoyo económico que para escribir esta tesis me proporcionó *The Institute*, y en particular a sus fundadores, los Doctores Tracy Citrone y Alejandro Cervantes, con quienes pude resolver muchos de los problemas teóricos y emocionales de ser extranjeros, incluso, para nosotros mismos.

Y si de comprometerse hablo, quiero agradecer la paciencia y la confianza que la Dra. María Alba Pastor ha tenido conmigo. Es ella quien me recuerda a diario que sin crítica no hay compromiso posible con el conocimiento. Desde el momento en que me invitó a participar en el seminario “La Contrarreforma y la organización corporativa de la sociedad novohispana”, que junto con la Dra. Alicia Mayer dirigía, descubrí la posibilidad de discutir abiertamente sin miedo a herir susceptibilidades y que el debate es necesario entre posturas encontradas. En este mismo sentido, a la Dra. Mayer y al Dr. Jorge Traslosheros les agradezco esa disposición en las discusiones que permitió trascender nuestras diferencias. Esta tesis es, sin duda, resultado de aquel seminario.

Pocos espacios existen para enfrentarse y compartir con gente dispuesta a partirse el hocico y dejar el hígado en una discusión y, pese a la emotividad del debate, saber que uno puede estar equivocado: que no hay vergüenza en el error. La Isla *Deliberación* ha sido uno de esos lugares. Hay que luchar todos los días para que esos espacios dejen de ser islas desperdigadas por el océano de la mediocridad y el conformismo. En ese camino me encontré, en las aulas universitarias, a la Dra. Cristina Gómez, la Dra. Beatriz Urías y al Dr. Javier Torres Parés. En ese camino, pude leer y trabajar con Alejandro Araujo, Javier Otaola y Estela Roselló. En ese camino, he andado con Roberta Demivida, Ana Santos y Felipe Huerta. En el camino, siempre en el camino, Alicia Andares me ayudó a concretar este y tantos otros trabajos: porque la vida es un trabajo inagotable, gracias.

Índice

I ntroucción	3
---------------------------	---

Primera parte

Capítulo 1. Gremios y cofradías	19
La Cofradía de San Homobono.....	39
Capítulo 2. Las nuevas condiciones del mercado internacional: industrialización e independencias nacionales.....	59
Capítulo 3. Liberalización de la producción: la abolición de los gremios.....	77
Capítulo 4. La razón de Estado y el artesanado.....	87
Capítulo 5. Nuevos problemas de la representación política	109

Segunda parte

Capítulo 6. Ciudadanía: la nueva cultura política	117
Capítulo 7. Los artesanos y los gobiernos liberales	139
La Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería	161
Organizaciones artesanales y sus relaciones políticas	171
Capítulo 8. Política identitaria y cultura política de los artesanos.....	185

E pilogo	205
Bibliografía	217

Introducción

D

e mediados del siglo XVIII a finales

del XIX las instituciones sociales que representaban a los sastres de la Ciudad de México vivieron una profunda transformación. En este periodo ocurre un proceso que lleva a estos artesanos a abandonar su organización gremial e instituir una sociedad de socorros mutuos. Proceso que corre paralelo a la transformación de la idea y la práctica de la administración pública, de las acciones de gobierno y de las funciones de la autoridad central. Proceso que debilita, hasta anular, el antiguo modelo de administración pública, del que los gremios artesanales formaban parte.

El estudio de los gremios artesanales, así como del proceso que lleva a su desaparición, a la apertura de los mercados y a la progresiva industrialización de la producción, ha sido frecuentado por distintas generaciones de historiadores.¹ Gracias a sus estudios podemos darnos una idea bastante clara sobre la presencia y el funcionamiento de los gremios,² y así explicarlos como comunidades con personalidad jurídica que participaban en la estructura administrativa de la ciudad.

¹ Hay una revisión bibliográfica detallada en Carlos Illades (1997: 33-48).

Con esta historiografía hemos entendido cómo es que los gremios tuvieron la posibilidad de contar con instrumentos para exigir a los trabajadores artesanales la pertenencia a su organización, para acogerlos bajo la égida de su reglamentación y su orden jerárquico, así como para castigar a los artesanos que ejercían el oficio sin connivencia del gremio. El estudio de sus ordenanzas nos muestra que los gremios protegieron y controlaron las condiciones del trabajo artesanal, mediante la definición de restricciones para acceder a la maestría y establecer un taller, la duración del aprendizaje y el número de oficiales que podía contratar un maestro; en última instancia, controlaron la propia existencia del trabajador como integrante de la comunidad. Asimismo, se han dado importantes discusiones sobre la extensión y cobertura que esta institución tuvo, tanto entre los artesanos, como entre los distintos oficios de la producción artesanal.³

Sin duda, el conocimiento de los artesanos de los siglos XVIII, de las funciones de los gremios y de su supresión a principios del XIX se ha enriquecido con las distintas perspectivas historiográficas que han estudiado el tema. Sin embargo, me parece que no se ha insistido lo suficiente en un análisis que describa y explique el modo en que los artesanos participaron de la vida política, social y cultural de la comunidad urbana de esos años. El tipo de relaciones que establecieron en el espacio

² Un estudio introductorio bastante amplio es el de Manuel Carrera Stampa (1954). En general, los estudios que a continuación cito incluyen importantes discusiones y matices a este trabajo.

³ Para esta discusión ver Jorge González Angulo Aguirre (1983), Felipe Castro Gutiérrez (1986) y Sonia Pérez Toledo (1996). En estos estudios se privilegia el análisis de los gremios en el tránsito del siglo XVIII y al XIX, concentrando su atención en la Ciudad de México.

público y su función como integrantes de un conjunto social más amplio no han sido una perspectiva recurrente.

Este trabajo parte de la idea de que, con la descripción y el análisis de las instituciones de los sastres de la Ciudad de México, se puede establecer un puente que permita discutir y articular las diversas perspectivas que han estudiado a los artesanos. Si bien deja pendientes preguntas tan importantes como quiénes eran los sastres de la Ciudad de México, cuáles eran sus relaciones familiares, cuáles eran sus relaciones económicas y sociales cotidianas, qué tipo de relaciones establecían fuera de sus instituciones, etcétera, este trabajo pretende proporcionar elementos teóricos y metodológicos con los cuales se pueda profundizar el análisis de la cultura de los artesanos. Este trabajo tiene la intención de ser un acercamiento que contribuya a posteriores análisis de la vida cotidiana y de la cultura política urbanas en el México del siglo XIX.

Una de las características comunes de los primeros esfuerzos por estudiar al artesanado es el énfasis en la prohibición de los gremios (1813) como el momento culminante del artesanado urbano. Las reformas que se decretaron primero en las Cortes Generales de Cádiz y que se asumieron en la Nueva España de manera inmediata, dieron lugar a una definitiva escisión del gremio como parte de la administración pública.

Lo que resulta peculiar de la historiografía de mediados del siglo XX es que este acto de gobierno fuera estudiado como el momento de ruptura histórica que marca el decaimiento del artesanado y el inicio del proletariado. Así, desde finales de 1950, y hasta muy recientemente, se aceptó de manera generalizada la tesis de que la prohibición de los gremios a principios del siglo XIX significó el inicio de un proceso de decadencia del artesanado como clase social. La tesis de Luis Chávez Orozco que se refiere al siglo XIX como el siglo de la “agonía del artesanado” se impuso, al menos, hasta la década de los ochenta.⁴

Así, en la monumental revisión política, económica y social de la segunda mitad del siglo XIX, coordinada por Daniel Cosío Villegas, las menciones que se hacen del artesanado tienen siempre un tono dramático:

En muchos casos la artesanía fue al mismo tiempo el apoyo inicial de la gran industria fabril moderna y el precio más alto que se pagó por impulsarla. A más de la pérdida irreparable de valores y tradiciones artísticas, quienes a ella se dedicaron tuvieron que pasar por un penoso proceso de reajuste: dejaron de ser artesanos independientes para convertirse en asalariados, a más de quedar sin ocupación fija mientras ocurría la transición.⁵

La decadencia del artesanado, en la perspectiva de los autores de la *Historia moderna de México*, fue sin duda trágica

El artesanado sufría problemas más graves que el asalariado industrial. La abundancia de operarios provocaba que muchos se dedicaran a barrer las calles o a cargar en los mercados; los más audaces fabricaban sin previo pedido y salían a la calle a ofrecer su producto infructuosamente, logrando sólo, en el mejor de los casos, malbaratarlo.⁶

⁴ Luis Chávez Orozco (1977). Luis González y González (1974: 410-450) recupera la tesis de este autor de un libro publicado en 1938: Luis Chávez Orozco, *Historia económica y social de México*, México, Botas.

⁵ Daniel Cosío Villegas (1965: I, XXII).

⁶ Francisco C. Calderón (1974: I, 97).

Así, en conclusión, la transformación de las relaciones de producción afectaron profunda y negativamente al artesano. “Y ahí estaba ese artesano, eficaz y antes satisfecho, a quien de pronto principia a hundírsele el suelo, esa tierra firme en la que habían pisado él y sus antepasados por generaciones y generaciones. [...] el viejo artesano comenzaba su nueva vida en la etapa sórdida e infernal del industrialismo”.⁷

El proceso de industrialización transformó sin duda las relaciones sociales y las condiciones en las que los individuos vivieron entre el siglo XVIII y el XIX. Este proceso trajo consigo la transformación de las relaciones sociales que, entre otras cosas, como expone Cosío Villegas, incrementó el número de individuos que dejaron de vivir del producto de su trabajo y que, en consecuencia, tuvieron que ajustarse a una remuneración monetaria que se medía según los rendimientos que su trabajo representaba para la producción de bienes y enseres. Para el estudio de esta perspectiva, la influencia directa e indirecta del filósofo alemán, Karl Marx, no tiene parangón. Fue él quien primero y mejor explicó el modo en que los trabajadores fueron desprendidos de sus medios de producción y obligados a vender, no ya sus productos sino su propia fuerza de trabajo. Debido a la importancia de esta perspectiva, permítaseme hacer una breve digresión.

⁷ Daniel Cosío Villegas (1965: I, XXXIII). Es claro que esta perspectiva se enfrenta al proceso de la industrialización desde una visión romántica del pasado que vino a corromperse por el advenimiento de la industria y del nuevo grupo social del proletariado.

Hacia mediados del siglo XIX, Marx señaló el modo en que el proletariado se perfilaba como una nueva clase social. A los trabajadores se les había arrebatado el control de los medios de producción, obligándolos a sujetarse a una relación de competencia para vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Marx explicó cómo en Inglaterra la apropiación de tierras comunales produjo el éxodo masivo del campo a las zonas donde se desarrollaba la novedosa producción industrial. Así también, explicó el modo en que el conocimiento acumulado de los procesos de producción le fue arrebatado a las comunidades de trabajadores. Puso en evidencia que el creciente proceso de industrialización, al mecanizar los procesos de producción, al fraccionar en partículas de movimiento y de energía la producción de un determinado bien, enajenó el conocimiento especializado del artesano y organizó a las personas según la necesidad y disponibilidad del trabajo requerido por la industria, cómo las necesidades del capital se impusieron a la de los trabajadores. Desprovistos de las herramientas y del conocimiento, los trabajadores, en tanto fuerza de trabajo, se sometieron a las leyes de la oferta y la demanda. Marx explicó, además, el modo en que el proceso de industrialización organizó el mercado de trabajo, de manera que hubiera siempre mayor oferta que demanda de trabajo.

Sin embargo, comúnmente se soslaya la investigación que realizó Marx y se acude sólo al *Manifiesto del Partido Comunista* para apoyar o refutar sus argumentos. Me interesa detenerme en este aspecto para poder exponer de una vez el tipo de análisis social con el que solemos encontrarnos en el estudio de los artesanos del siglo

XVIII y XIX, y que puede reducirse en la siguiente afirmación: “La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial.”⁸

El *Manifiesto del Partido Comunista* tiene la cualidad de ser un texto que expone de manera breve y concreta una serie de procesos sociales, políticos y económicos que confluyen en el desarrollo de la industria, la aparición de una nueva clase social y el carácter centralizado del Estado moderno y sus políticas de industrialización nacional. No obstante, no hay que perder de vista que el *Manifiesto* es ante todo un texto político, que describe una situación existente e impele a tomar una postura ante ella. No es un texto científico ni pretendió serlo; es un panfleto que exige la toma de una posición al presentar la realidad con base en un funcionamiento dicotómico entre dos clases antagónicas,⁹ a cuyo enfrentamiento se reducen todas las relaciones políticas y sociales.¹⁰ Poniendo atención sobre este conflicto, el *Manifiesto* cumple el objetivo de mostrar las condiciones de la realidad de manera que se abra el camino para el desarrollo de un determinado proyecto político.

⁸ Karl Marx y Federic Engels (1980: 42).

⁹ “Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.”. Karl Marx y Federic Engels (1980: 33).

¹⁰ De este modo, por un lado la autoridad gubernamental “no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.” Por el otro, “Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado; unos, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con los capitalistas más fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve depreciada ante los nuevos métodos de producción. De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población”. Karl Marx y Federic Engels (1980: 35 y 42-43, respectivamente).

Como explica el propio texto: las historia es la historia de la lucha de clases. Pero sólo hay dos clases; el conjunto social es forzosamente dividido en burguesía y proletariado. Y, en la medida en que todo proyecto político implica la convicción de que el estado de cosas dejará de ser lo que es para adquirir una nueva forma o sentido, este texto explica la situación del proletariado y las condiciones de lucha que lo llevarían a mejorar su existencia.

La importancia política del *Manifiesto* se ha expresado en múltiples modelos y proyectos políticos, que se han dado en llamar a sí mismos comunistas, y que se han organizado para apoderarse del poder estatal y promover, desde ahí, la reorganización económica de la sociedad.

El marxismo enarbola un discurso en el que confluyen, se mezclan y se confunden la perspectiva desde la que se analiza y el proyecto que se propone. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, como en muchos otros textos de la tradición del pensamiento marxista, hay que diferenciar, por un lado, los discursos que exponen las condiciones sociales como son y, por el otro, las condiciones sociales como debieran ser.

Señalar las consecuencias que este discurso acarrea para el análisis del artesanado nos permite tomar cierta distancia. Fiel testigo del desarrollo del capitalismo, el análisis marxista se concentra su análisis en el proceso productivo, y considera la producción artesanal en términos de oposición o similitud con la producción propiamente capitalista. Según este análisis, el artesanado es dueño de los medios de producción, lo cual lo diferencia del proletariado; es responsable directo de

la limitada comercialización de sus productos; a diferencia del capitalista, su producción no está sujeta a las necesidades del mercado ni se desarrolla bajo la lógica del capital; la producción artesanal se caracteriza por el control del conocimiento y el liderazgo paternalista del maestro artesano.

Al marxismo le intriga esta figura amorfa que logra mantenerse activa en la transición del sistema de producción. Le intriga el artesanado, pero suele atribuirle una invalidez histórica. El mercantilismo capitalista y el proceso de la industrialización terminarán, finalmente, por desplazar el modo de producción artesanal. Para el marxismo, las condiciones históricas de un progreso económico signado por el capitalismo limitan al artesanado, le dan un papel secundario en el proceso de transformación política y económica. En este esquema de explicación de la realidad, el artesanado está condicionado por un proceso que lo abruma y le impide constituirse como un agente de su propia transformación, por lo que el esquema, en última instancia, lo anula como sujeto activo de la historia y cancela la validez de su experiencia.

La transformación del “pequeño taller del maestro patriarcal” en la fábrica típica del capitalista industrial,¹¹ fue una tendencia dominante en Inglaterra, que se extendió a Europa Occidental y Estados Unidos hacia finales del siglo XVIII, pero que de ninguna manera fue absoluta, de tal suerte que aún en la actualidad en todo el mundo perduran los talleres artesanales. En México, como veremos en el Capítulo 2,

¹¹ Karl Marx y Federic Engels (1980: 42).

esta tendencia no se hizo patente sino hasta finales del siglo XIX, y sólo de manera parcial.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, con el auge de la historiografía social, renació el interés por el artesanado. Durante las décadas de los setenta y ochenta se desarrollaron dos perspectivas de análisis sobre las prácticas, ideas y organizaciones del artesanado mexicano. La primera intentaba dar cuenta de las respuestas ideológicas que los trabajadores a la transformación de las condiciones sociales, mientras que la segunda explicaba los tipos de organización laboral. Estas dos perspectivas, sin embargo, estaban marcadas por una intensa relación política e ideológica con el Estado mexicano.

La primera perspectiva buscaba anclar en la historia el pensamiento las ideas que los trabajadores defendieron a lo largo de la Revolución de 1910; la segunda rastreaba antecedentes que explicaran la fortaleza del sindicalismo que contribuyó a sustentar el sistema corporativo del Estado mexicano posrevolucionario. Una buscaba ideas alternativas a la ideología dominante del, mientras la otra rastreaba los antecedentes del movimiento obrero mexicano.

Gracias a estos esfuerzos historiográficos sabemos que los artesanos elaboraron distintas propuestas de organización social; que el comunismo fue apenas una de estas propuestas; que el artesanado discutió distintos proyectos sociales, con la pretensión

de resolver lo que entonces se denominaba la *cuestión social*. Por medio de los periódicos, en los talleres, clubes sociales y grupos de estudio, los artesanos participaron en una intensa discusión sobre diversos asuntos sociales. Los artesanos difundían y confrontaban ideas sobre el modo en que la sociedad debía organizarse para alcanzar un progreso que beneficiara a todos los trabajadores. Así, estudiando los antecedentes del socialismo y del anarquismo, del comunismo y del catolicismo social, los académicos tuvieron que leer los periódicos del artesanado, analizar sus organizaciones y conocer a sus personajes más destacados.¹²

La perspectiva historiográfica que buscaba los antecedentes del movimiento obrero fue resultado de grandes esfuerzos colectivos. Varios investigadores del hoy desaparecido Centro de Estudios Históricos sobre el Movimiento Obrero (CEHSMO) se encargaron de hacer un recuento de los movimientos y organizaciones de

¹² Sobre las distintas propuestas sociales que los artesanos discutieron y promovieron, o que intentaron influir en la práctica organizativa o en la ideología del artesanado, se puede revisar: para el caso de la *Rerum Novarum*, Manuel Ceballos Ramírez (1991 y 1992); para el desarrollo del cooperativismo como proyecto social, Rosendo Rojas Coria (1984) [este libro se publicó originalmente en 1952; siendo una excepción cronológica, participa, sin embargo, de la tendencia que estoy explicando]; para la presencia y difusión de algunas de las ideas socialistas, Gastón García Cantú (1986a), y para el desarrollo de las ideas anarquistas, John M. Hart (1988). Hay que advertir, sin embargo, que estos estudios, interesados en el modo en que su propuesta social tomó forma, más que en las tradiciones y los conflictos en los que las definieron, suelen sobrevaluar las propuestas sociales que estudian por encima de otras, de modo que sus estudios son inevitablemente parciales. En todo caso, el estudio conjunto de estas perspectivas nos permite acercarnos al lugar social en el que confluyeron (en las organizaciones y periódicos del artesanado, de la clase trabajadora y de diversos sectores urbanos) así como al modo en que estas propuestas fueron adaptadas y articuladas en el marco del conflicto ideológico y práctico por resolver: la "cuestión social".

trabajadores de los siglos XIX y XX.¹³ Asimismo, la editorial Siglo XXI publicó una colección de 17 volúmenes, sobre la clase obrera en la historia de México, escritos por investigadores de la UNAM, que dirigió Pablo González Casanova.¹⁴

Estos proyectos hicieron la historia de los trabajadores con la intención de matizar y completar la historia nacional, debido a que se había advertido que los trabajadores alcanzaban apenas unas cuantas menciones en las historias generales de la nación y a que, en ellas, sólo se recordaban sus “momentos dramáticos”, soslayando su permanente lucha cotidiana.¹⁵ Algunas posiciones insistían, incluso, en diferenciar la historia obrera de la historia nacional que el Partido Revolucionario Institucional había usado para justificar la organización corporativa que le servía para mantener el poder.

Durante los años setentas y ochentas, “la historia social se había desarrollado en el supuesto de que más es mejor: si se supiera más sobre la vida de la gente común, obreros y mujeres [...] (o sobre los valores y los sistemas de creencias), los relatos del pasado serían más completos”.¹⁶ En el caso de la historia obrera, en particular, se

¹³ El CEHSMO fue creado por la Secretaría del Trabajo durante el sexenio del presidente Luis Echeverría, en el marco de una profunda crisis de legitimidad política que había iniciado en 1968. Además de una considerable producción bibliográfica editó, durante algunos años, la revista *Historia obrera*.

¹⁴ De la serie de volúmenes editados por Pablo González Casanova, el de Juan Felipe Leal y José Woldenberg (1980) es el que está dedicado a la historia del artesanado a finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX.

¹⁵ Esta crítica es de John Womack Jr. y fue pronunciada en el congreso de historiadores mexicanos y norteamericanos de Pátzcuaro en 1977. Citado en Nicolás García Cárdenas (s. a.) y en Carlos Illades (1997).

¹⁶ Lo dicho por Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob (1998: 189) para Estados Unidos es también cierto en México.

planteaban “tareas pendientes (problemas no estudiados), como si se tratara de completar un mapa, sin ver que en el fondo se trata de visiones rivales”.¹⁷ De este modo, estos estudios hacían de los trabajadores un peculiar sujeto social –con su propia historia, sus procesos particulares y su específica cultura–, lo que, en todo caso, los aislaba de procesos sociales más generales. Sin embargo, es gracias a esta perspectiva que comenzó a estudiarse al artesanado como activo grupo social a lo largo del siglo XVIII y XIX.

Así, las nuevas investigaciones mostraron que, en lugar de la supuesta agonía del artesanado como clase social, en la segunda mitad del siglo XIX se gestaron y desarrollaron diversas organizaciones y movimientos con los que, a su manera, los artesanos se enfrentaron al proceso de creciente proletarización, modificando sus prácticas y representaciones del trabajo, de las que se sirvieron los sindicatos modernos del siglo XX. Después de todo, en estricto orden cronológico, el artesanado es el antecedente de los movimientos y sindicatos obreros.

Surgió así lo que identifiqué como una tercera perspectiva. Estudiando al artesanado más allá del interés por sus proyectos políticos, comenzó a desarrollarse una historia social que insistía en describir y explicar las circunstancias a las que los artesanos se enfrentaron. De este modo, nos encontramos con estudios que se han centrado en la presencia social del artesanado, especialmente en la Ciudad de México. Jorge Angulo y Felipe Castro emprendieron, ya en los ochenta, importantes y

¹⁷ La evaluación que Nicolás García Cárdenas (s/a) hace que lo dicho por Womack tenga el mismo

minuciosos estudios sobre los artesanos en el tránsito secular del siglo XVIII al XIX. Por su parte, Julio Bracho, siguiendo las estructuras organizativas, tendió un puente de análisis que lo llevó hasta el siglo XX; lo mismo que Juan Felipe Leal, quien alimentó el interés académico por la relación entre las sociedades de socorros mutuos y el sindicalismo.¹⁸ Los estudios más recientes de Sonia Pérez Toledo y de Carlos Illades aportan discusiones que ayudan a clarificar imágenes de conjunto sobre la presencia del artesanado en la sociedad decimonónica. Estos estudios explican al artesanado como una clase social en la medida en que sus integrantes comparten una serie de circunstancias y una experiencia organizativa comunes.¹⁹

Tomando en cuenta el trabajo historiográfico que se ha realizado sobre el artesanado, me interesa poner especial atención en la dimensión cultural. Esa dimensión de lo social donde se puede advertir el modo en que las relaciones entre

sentido que lo dicho por Joyce Appleby, *et. al.* (1998)

¹⁸ Jorge González Angulo Aguirre (1983), Felipe Castro Gutiérrez (1986) y Julio Bracho (1990), Juan Felipe Leal (1991). Sobre la presencia del artesanado a mediados del siglo XIX, además de estos textos, puede verse el trabajo de Adriana López Monjardín (1978).

¹⁹ Sonia Pérez Toledo (1994, 1996a y 1996b) y Carlos Illades (1990, 1996 y 1997). Sigo muy de cerca los trabajos de éste último quien asume explícitamente la definición de clase social que hace E. P. Thompson (1977).

representaciones y prácticas configura sentidos, proporciona imágenes y define jerarquías, valores e instituciones.²⁰

Para el análisis de la dimensión cultural tomo como objeto de estudio a la Cofradía de San Homobono y a la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería para entender el modo en que estas instituciones contribuyeron a fijar en el imaginario colectivo urbano del siglo XIX, así como a las nociones modernas de *patria, nación, Estado y ciudadanía*.

Analizo la Cofradía y la Sociedad de Socorros Mutuos porque ambas instituciones --cada una en su momento-- jugaron un papel fundamental en el proceso de reproducción social de los artesanos. Formalmente, ambas se instituyeron para proporcionar seguridad material y espiritual. Entendiendo a la seguridad como la protección y apoyo de las actividades de la comunidad, ambas instituciones buscaron fomentar la producción y el trabajo, la técnica y el conocimiento. Pero además del conocimiento productivo, fomentaron el conocimiento social útil para la reproducción de la vida cotidiana, es decir, el conocimiento sobre la autoridad (enseñaban a respetarla y a negociar con ella, así como los modos para ganar o asegurar determinados privilegios). Difundieron patrones de conducta y mecanismos para la

²⁰ En el entendido de que hay que “considerar a los grupos subordinados como *agentes conscientes de la historia*, que han moldeado y sido moldeados por los procesos sociales que vivían y hacían del pasado”. De lo que se trata es de entender que “las *formas de cultura y conciencia* de los grupos subordinados, como se expresan en sus manifestaciones y prácticas, tienen una lógica y una racionalidad distintivas que es posible definir en términos de su universo conceptual y de la validez de su experiencia”. Saurabh Dube (2001: 44). Por supuesto que Dube está siguiendo una tradición marxista que, en oposición a los determinismos económicos, potenció el análisis de la agencia política y de la experiencia social como parámetros válidos e imprescindibles del análisis social.

interacción social, así como las formas correctas de organizar y participar en los ceremoniales cívicos y religiosos.

Mediante estas instituciones se puede entender la presencia pública y el trabajo social de la comunidad artesanal. Para ellas, la comunidad se concebía como una familia extensa, de tal modo que protegerla era su obligación, y reproducirla simbólica y materialmente, su objetivo último. Garantizaban el cuidado espiritual, médico y material de todos aquellos miembros que no podían trabajar; de los sujetos que, por distintas razones, no podían valerse por sí mismos, en especial, viudas, ancianos y niños. Ambas instituciones se encargaron de ayudar en los momentos difíciles de la vida social, en los accidentes, en la enfermedad y en la muerte.

Empero, si las dos cumplieron funciones económicas similares, el sentido que éstas le otorgaron e impusieron a la comunidad fue muy distinto.

En el tránsito de la cofradía a la sociedad de socorros mutuos vemos la transformación de la imagen de la colectividad y de su relación con instancias políticas superiores, la transformación del sistema de jerarquías; de los discursos y prácticas que justifican y hacen legítima a la autoridad, así como del papel del individuo en la sociedad.

No pretendo hacer un estudio exhaustivo de estas transformaciones, lo que sería objeto de una investigación mucho más amplia y profunda. Pretendo apenas señalar algunas relaciones que explican el sentido general de la transformación de las instituciones de los sastres de la Ciudad de México.

Finalmente, quiere insistir en la serie de preguntas guían mi investigación: ¿qué tipo de relaciones establecieron los sastres, por medio de sus instituciones, con las autoridades políticas, y con la “comunidad nacional”? ¿En qué condiciones fueron escuchados y en cuáles no? ¿Bajo qué valores y en qué condiciones se aceptó a la autoridad, y bajo cuáles no?

Capítulo 1

Gremios y cofradías

Carlos IV, Rey de España, reformó por última vez las constituciones de la Cofradía de los sastres de la Ciudad de México en el año de 1803. Apenas diez años antes, las primeras constituciones de la “Cofradía de San Homobono fundada en la Iglesia de la Santísima Trinidad” lo habían definido como el apoderado de la Cofradía, desplazando al arzobispo de México de la vigilancia que solía ejercer sobre todas las cofradías en el territorio bajo el control de su autoridad religiosa.

Como el Rey se había convertido en la autoridad ante quien habría que presentar toda reforma de sus documentos normativos, cuando la Cofradía enfrentó problemas administrativos por el mal trabajo desempeñado por los tesoreros, los sastres de la Ciudad de México le hicieron llegar, por intermediación del Virrey de la Nueva España, una propuesta de reforma que solicitaba modificar los estatutos que se referían a la designación, funciones y obligaciones del tesorero de su Cofradía.

En la cédula del 18 de noviembre de 1803, con la que el Rey reformó las constituciones de la Cofradía de San Homobono, se puede observar la línea de mando que el poder regio ejercía sobre las autoridades novohispanas: por un lado, *ordena y manda* al Virrey, regente, oidores de la Real Audiencia de México, a los ministros, jueces y “justicias de aquellos dominios”; por el otro, *ruega y encarga* al Arzobispo de México y a cualesquiera otros preladados y jueces eclesiásticos a quienes correspondiera, “cumplan y ejecuten, y hagan cumplir y ejecutar puntual y efectivamente” dichas constituciones.¹

Las dos estructuras de mando sobre las que este solo texto tiene que descender para hacerse cumplir, exponen dos diferentes mecanismos mediante los cuales el Rey ejercía su autoridad en la Nueva España. Por un lado, el total sometimiento de las autoridades reales que ejercían su autoridad en nombre del Rey, empezando por el virrey y llegando hasta todos los jueces y “justicias”. Por esta vía, el Rey de España establece una línea de mando que le permite ejercer su autoridad en las decisiones administrativas, las instancias de policía y los cuerpos que se encargan de administrar justicia en estos sus “dominios” de la Nueva España. Estos representantes hacen valer la idea que hace al Rey encarnar la autoridad legal máxima en la comunidad que abarca todos los reinos de España. El mantenimiento de la imagen y práctica de esta autoridad superior, hace del Rey el centro que organiza, resuelve y mantiene en tensión los conflictos sociales.

¹ *Constituciones de la cofradía de San Homobono fundada en la iglesia de la Santísima Trinidad de*

En el ejercicio de la autoridad, la estructura legal que explica el orden formal de la organización política se corresponde con un imaginario político que, por medio de un lenguaje simbólico, señala y legitima las jerarquías, expone y explica los modos en que el mando y la obediencia son tolerados; la estructura formal corresponde a una estructura moral. La estructura de mando del Rey de España la que estamos hablando organizó una serie de prácticas que dieron forma y sentido a un particular imaginario político donde el simbolismo regio --el reino como la imagen de la comunidad y el Rey que la personifica--, era la figura en torno a la cual los distintos intereses de los súbditos podían conciliarse. Las constituciones de la Cofradía de San Homobono reiteraban la presencia del Rey como representante del contrato que unificaba a la sociedad. Él es el pivote en el que confluyen los intereses encontrados, y es él quien, después de escuchar las propuestas e iniciativas, impone las condiciones del acuerdo colectivo. En última instancia, personificando el fiel de la balanza social, él es la autoridad que mantiene integrada a la comunidad.

La segunda línea de mando, aquella a la que “ruega y encarga”, es la que hace del Rey la máxima figura moral y religiosa de la comunidad avecindada en sus reinos. Esta línea de mando fue concedida por el Papa, desde principios de la Colonia, a los Reyes Católicos de España, debido a los servicios que habían prestado a la religión católica y al compromiso de que sus descendientes seguirían manteniendo la fortaleza de la religión católica en sus reinos y continuarían extendiéndola a todo lo ancho del

mundo. Esta autoridad fue reafirmada 50 años antes de que se presentara esta reforma de la cofradía de sastres. Después de años de tensión entre el papado y la corona española, el rey de España y el Papa reafirmaron el mando regio sobre las autoridades eclesiásticas en 1753.

Benedicto XIV y Fernando VI ratificaron el derecho universal del patronato de la corona española para “nombrar y presentar en todas las iglesias metropolitanas, catedrales, colegiatos y diócesis de los reinos de España, canonicatos, porciones, prebendas, abadías, prioratos, encomiendas, parroquias, oficios y beneficios eclesiásticos de cualquier naturaleza que sean”. Fuera de las “52 dignidades, canonicatos, prebendas y beneficios” que el Papa se reservaba “para su libre provisión”, todas las demás autoridades religiosas de la península y de la Nueva España y demás dominios de la Corona, en tanto que dependían de la autoridad regia, eran designadas, vigiladas y podían ser removidas por el Rey.²

La concesión de la autoridad papal, quien por su parte es la representación divina en la tierra, otorgaba al Rey de España la autoridad máxima en lo que al cuidado de las almas se refiere. Con este control sobre la iglesia católica, y con los instrumentos sociales que obligaban a todos los súbditos a profesar la religión católica, el Rey de España se hacía responsable, en cuerpo y alma, de todos sus súbditos. Era, a un mismo tiempo, la representación de la justicia terrena y de la salvación póstuma.

10.

² Pedro Aguado Bleye y Cayetano Alcázar Molina (1969: 143). El texto completo de este concordato se encuentra en W. N. Hargreaves-Mawdsley (1973: 63-79).

Para 1803, el rey de España contaba con un mando absoluto sobre las autoridades materiales, así como sobre las espirituales. La cédula real del 18 de noviembre, por medio de la cual reforma la Cofradía de San Homobono, pone acento nuevamente en este mando.

Antes de explicar la función social de la cofradía de los sastres es necesario revisar el modo en que se organizaron las unidades productivas de los sastres y demás artesanos de la Ciudad de México. El análisis de la organización gremial nos puede proporcionar de las herramientas necesarias para entender el modo en que se organizaron los sastres, así como de el modo en que vivieron su cotidianeidad y crearon y recrearon los discursos y las prácticas que daban forma a su particular cultura política. Los gremios estaban integrados por los maestros artesanos de los oficios existentes en la ciudad, y las autoridades de la urbe tenían que ver que hubiera un gremio por cada oficio.³ En la

³ Elliott Krause (1996) nos proporciona una primera definición, que puede servir de acercamiento al funcionamiento del gremio, así como al tipo de relaciones que establece. “Los gremios [nos dice Krause, p. 2] son grupos sociales, instituciones creadas por grupos de trabajadores en torno a su trabajo, su oficio o su específica calificación laboral. En el centro del fortalecimiento o del debilitamiento del poder gremial se presentan siempre los mismos problemas.” Intentando desarrollar un modelo de análisis que le permita explicar el modo en que el poder político que, por medio de sus asociaciones e instituciones, atesoraron los abogados, médicos, ingenieros y profesores universitarios, fue diluyéndose hasta casi desaparecer hacia finales del siglo XX, Krause propone que el Estado y el capitalismo son “fuerzas sociales” que pugnan contra la formación de los gremios de trabajadores calificados, como es el caso de los profesionistas y de los artesanos. Si bien Krause, al pensar al Estado y al capitalismo, no puede advertir el modo en que estas instancias de la realidad se presentan, justifican, se alían y se desarrollan, así tampoco logra explicar las complejas dinámicas y relaciones que entre estas “fuerzas sociales” se establecen. Sin embargo, la perspectiva de su análisis, su manifiesto interés por la correlación de fuerzas de específicos modos de la organización social, le

sociedad corporativa novohispana, el Ayuntamiento tenía que, por un lado, reducir a cuerpos sociales a todos los sujetos y, por el otro, hacer que todos los cuerpos sociales lo aceptasen como interlocutor. Así, cada vez que un oficio comenzaba a desarrollarse y a extender sus talleres, procuraban reducirlo a gremio.⁴

En el marco de un sistema de gobierno que funcionaba dentro de una estructura de mutuo acuerdo y retribución, la organización colonial en cuerpos sociales le permitía a la autoridad un mayor control de la población. El hecho concreto de que el gremio formara parte de la estructura administrativa de la ciudad le permitía observar cuentas y funcionamientos de estas organizaciones. Los gremios, por su parte, también se beneficiaron de esta estrecha relación al servirse de los instrumentos coercitivos del Ayuntamiento y poder así garantizar, entre otras cosas, el monopolio del mercado urbano. Siendo comunidades con personalidad jurídica en la estructura administrativa de la ciudad, los gremios contaron con diversos medios para obligar a los artesanos a integrarse a la organización, para acogerlos bajo la égida de su reglamentación, hacerlos partícipes de la jerárquica estructura social, así como para castigar a los artesanos que ejercieran el oficio sin acuerdo con el propio gremio.⁵

permite advertir los campos que los trabajadores intentan defender de toda influencia ajena al gremio: su asociación, su lugar de trabajo, el mercado y su relación con el Estado.

⁴ Esto sugiere Felipe Castro, quien, no obstante, encontró que el censo de 1753 reporta 21 oficios que no estaban organizados como gremios; estos 21 oficios abarcaban al 11.5 % de los trabajadores artesanales de la ciudad. Felipe Castro Gutiérrez (1986:42 y 32, respectivamente).

⁵ Los gremios estigmatizaron con los nombres de “contraventor” y “rinconero” a aquellos artesanos desapegados de la corporación y que ejercían su oficio fuera de los parámetros señalados por el gremio. En la Ciudad de México, todavía hasta mediados del siglo XVIII, ningún artesano que ejerciera un oficio con representación gremial podía, no se diga ya trabajar sin la anuencia de su

Con esta institución, los artesanos pudieron poner en práctica relaciones económicas y políticas que los ligaban directamente al Ayuntamiento, la autoridad que, en representación del rey, se encargaba del orden y la justicia social en la Ciudad de México. Para la autoridad de la Ciudad de México, que se encargaba de regular y organizar el espacio público y a la población urbana, así como del abastecimiento de enseres suficientes para cubrir las necesidades de la población, la relación con los distintos gremios de productores de bienes era un asunto de primer orden; pero de mayor envergadura era la necesidad de organizar la población en cuerpos sociales que se autoregularan, que establecieran jerarquías internas y que garantizaran el orden social y el de la producción.⁶

La distinción social se construye siempre sobre precisos mecanismos de exclusión. En el caso de los gremios, bajo el sustento legal de sus ordenanzas, la distinción social era controlada, regulada y administrada por los maestros del oficio. Sólo ellos podían participar en la toma de decisiones. Cada taller artesanal contaba con un maestro artesano que había sido examinado y aprobado por el gremio, pero, asimismo, cada maestro tenía sólo un taller artesanal: los maestros de oficio eran la representación de cada una de las unidades productivas. No obstante, los maestros no

gremio, no podía establecer mecanismos productivos distintos de los reglamentados, ni contratar más oficiales y aprendices de los que permitía la ordenanza del gremio, sin temor a las represalias por parte del Ayuntamiento o a severas multas impuestas por el gremio.

sólo eran los dueños de los talleres, eran también dueños del conocimiento del oficio. Este particular conocimiento los colocaba en una posición de privilegio por encima del resto de los artesanos. Ese conocimiento era lo que el gremio se dedicaba a evaluar cuando un artesano solicitaba el ingreso a la institución. Gracias a ese conocimiento el artesano había podido convertirse en maestro y había sido aceptado en el gremio.

Taller y conocimiento. Poseedor de los valores materiales y simbólicos, el maestro aglutinaba y organizaba a la comunidad artesanal: ocupaba por eso la más alta jerarquía de la comunidad de artesanos.⁷ El profundo conocimiento de la producción –de los *secretos* del oficio– y la destacada habilidad en su oficio hacían que el artesano mantuviera un prestigio entre la población y, sobre todo, se hiciera de consumidores que apreciaran su trabajo. Por eso, en muchas ocasiones, el maestro artesano desempeñaba personalmente trabajos que requerían de una habilidad especial, de pericia o, simplemente, de un conocimiento exclusivo que sólo él detentaba.

Los gremios cuidaban la distinción social de los maestros artesanos, pero también administraban los recursos necesarios para el mantenimiento y la

⁶ Sobre la organización corporativa de la sociedad novohispana, véase María Alba Pastor (2004).

⁷ Sonia Pérez Toledo (1996: 53) señala que “el artesano urbano se define como tal por varios elementos: en primer lugar, por poseer un oficio o tener calificación (es decir, por poseer una cultura propia, un saber especial, un know-how) y por organizarse en gremios (lo cual supone un proceso de aprendizaje y sometimiento del trabajo; una regulación u ordenamiento que lo diferencia del trabajo común y lo eleva a un nivel superior). En segundo, por ser dueño de los medios de producción y de los conocimientos técnicos; en tercer lugar, por controlar internamente el proceso productivo en el que el trabajo es fundamentalmente manual y con escasa división; en cuarto, porque el ejercicio del oficio se realiza dentro de unidades productivas pequeñas con número reducido de trabajadores por taller y, en quinto, por su independencia formal frente al comerciante.” Es claro que Sonia Pérez está pensando, para su definición, en el maestro artesano.

reproducción de su comunidad. Establecían una estructura profundamente jerárquica, pero también establecían claramente los modos y mecanismos mediante los cuales se podía ascender en la estructura social del artesanado. Controlaban celosamente el conocimiento que les permitía distinguirse socialmente, pero también lo compartían gradualmente con sus trabajadores. Así, todas las ordenanzas definían, no sólo la estructura de mando, sino también las etapas del aprendizaje, los modos para transitar de la figura de *aprendiz* a la de *oficial* –figura que con frecuencia se subdividía en el aprendizaje de distintas habilidades–, hasta convertirse en un maestro del oficio.

Los *oficiales* se encargaban de la mayor parte de los trabajos de la producción; contaban con ciertas habilidades y bastante conocimiento del oficio; eran lo que se llamará luego trabajadores calificados. La calificación de estos trabajadores es característica fundamental del tipo de producción artesanal.⁸ Esta habilidad o talento fue uno de los valores más importantes en la cultura de los artesanos –fue signo fundamental para mantener su presencia pública, para fortalecer su capacidad de negociación económica y para construir su identidad como grupo–. Todavía en 1876, más de sesenta años después de abolidos los gremios, los artesanos seguían pensando

⁸ Por su parte, Carlos Illades (1996: 37) explica al artesano como: “un trabajador manual calificado, poseedor de un oficio. Se le asocia con la destreza y, en algunos casos, con el virtuosismo para el desarrollo de un actividad específica. Su nivel de calificación establece una primera línea de demarcación con otros trabajadores manuales y construye la fuente básica del orgullo y la moral colectiva de estos trabajadores. La división y organización del trabajo artesanal es estratificada y da lugar a las figuras del aprendiz, del oficial y del maestro; además establece criterios, requisitos y procedimientos para formar parte de cada una de estas jerarquías. Esta estratificación de los oficios se encuentra asociada estrechamente con la calificación del trabajo artesanal, al que no se le considera una actividad cualquiera sino un “arte mecánica”, un trabajo y no una labor.”

en la necesidad social de integrar armónicamente al capital, al trabajo y al talento.⁹ Con el talento y el conocimiento adquirido en el aprendizaje del proceso de la producción, algunos avezados oficiales tuvieron la posibilidad, siempre que hubieran contado con el capital suficiente, de convertirse en maestros artesanos y, así, en productores autónomos.¹⁰ Es necesario advertir también que si bien los gremios designaban los procesos de aprendizaje y explicaban el modo para acceder a la condición de maestro de oficio, para serlo se requería costear los gastos de poner un taller y una serie de impuestos que eran cobrados por el gremio. La promesa de las ordenanzas, empero, no siempre se cumplía.

A lo largo de la Colonia el sistema gremial había creado un sector de trabajadores que permanecían toda su vida como oficiales artesanales. Sin poder poner un taller autónomo, ya por falta de capital o ya porque el gremio no lo

⁹ Esta idea se extendió, especialmente a lo largo del siglo XIX y como consecuencia del desplazamiento social que sufrieron los artesanos. Las ideas de lo que Engels (1969) llamó el socialismo utópico sostenían esta idea, tanto en Europa como en México. En este último, Plotino Rhodakanaty, por ejemplo, actualizando la idea bajo una figura mecanicista de la sociedad, explicó que esta relación tripartita que hace posible la producción: “Convencidos, como lo estamos, de la solidaridad que existe entre los tres elementos sociales, el trabajo, el talento y el capital, no podemos menos que anhelar ansiosos por su unión íntima y constante, cuya potencia de acción debe dar impulso a la maquinaria social, a la manera que una locomotora pone en juego el más intrincado mecanismo”. Plotino Rhodakanaty, “Refutación de la impugnación que el señor Roberto A. Esteva hace al Manifiesto del Congreso General de Obreros” en *El hijo del trabajo*, 7 de mayo de 1876.

¹⁰ Distingo entre conocimiento y talento, aunque con frecuencia los encontramos expresados como sinónimos. Hemos dicho que el conocimiento social de la producción fue detentado y administrados por la asociación de maestros de cada oficio. El conocimiento acumulado por años de experiencia se compartía en este nivel de las relaciones sociales, procurando mantenerlo y extenderlo. No obstante, el talento, si bien refiere a la capacidad de realizar los trabajos del oficio, también abarca las características particulares del artesano, sus habilidades individuales, la distinción que se graba en la específica calidad del producto y que elevaba el prestigio del artesano y del taller. Esta característica la vemos aflorar en plenitud en las llamadas bellas artes, pero también la encontramos en los enseres de uso más o menos cotidiano. Con un refinado gusto anticuario, podemos reconocer esta habilidad en

consideraba pertinente, estos oficiales permanecían sujetos a la autoridad del maestro artesano. Sin posibilidad de producir de manera independiente, se sujetaban al salario que el maestro le proporcionara a cambio de su trabajo. En estos casos, las condiciones de sus relaciones económicas podían evitarse sólo con el horizonte de la migración: encontrando una ciudad que no tuviera la organización gremial, pudiendo conseguir capital por otros medios para poner un taller independiente o sujetándose a la autoridad de otro maestro artesano.¹¹ Sin embargo, conforme avanzó el calendario del siglo XIX y conforme el capital comenzaba a extender su importancia en los modos de producción, algunos de estos oficiales se convirtieron en los encargados de verificar la correcta fabricación que los trabajadores realizaban en el marco de un nuevo modo de producción: la manufactura.¹²

enferos que no se deterioraron con el uso constante y perduraron hasta hoy en día: en muebles, ropa, joyas e instrumentos musicales, para poner los ejemplos más evidentes.

¹¹ Sobre esta perspectiva, para el caso de Francia, se puede ver el estudio de Robert Darnton, "La gran matanza de gatos" (1994: 81-108)

¹² El desarrollo de la manufactura como un modo de producción que se oponía a la administración gremial del mercado y del trabajo comenzó a hacerse patente hacia finales del siglo XVIII y muy al principio del XIX. El gremio de los carroceros, por ejemplo, denunció "la violación de sus ordenanzas, pues hay una serie de empresarios que, valiéndose de su capacidad económica, contratan a un maestro examinado 'a cuyo nombre está la casa, sin que éste sirva de otra cosa que prestar su nombre'". En el caso de los sombrereros, se denunciaba que "ocho mercaderes habían costado el examen de muchos maestros, les adquirían su producción y los habían reducido a una condición enteramente dependiente, propia de la manufactura a domicilio". Felipe Castro (1986: 117 y 59, respectivamente). Para completar esta imagen es necesario incluir la síntesis que Anthony Giddens (1971: 34) hace de la idea, elaborada por Marx, de la manufactura: "La manufactura se caracteriza por fracturar las habilidades y actividades del artesano, de modo que puedan ser realizadas, por separado y al mismo tiempo, por varios trabajadores. Estos desempeñan colectivamente la actividad que una sola persona calificada por el gremio podía realizar de modo que, en una ecuación que valore el trabajo de horas/hombre, se realiza una mayor producción. La tecnología, en tanto maquinaria, no ha entrado plenamente en juego todavía, aunque hay un proceso de abstracción, fractura y reorganización en pos de la eficiencia, proceso que en sí mismo es aplicación técnica, un logos de la técnica, una tecnología). Esta forma de producción que prevalece desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, al menos en Inglaterra, está en sí misma limitada. Con la apertura mundial de los mercados para la producción inglesa (las fuerzas de producción empujan nuevos modos de producción)

Al explicar el modo correcto para convertirse en un maestro, las ordenanzas de los gremios argumentaban que la autoridad del maestro artesano recaía en su mayor conocimiento del proceso productivo, de modo que justificaban a la autoridad como resultado de años de sacrificio y obediencia, así como dedicación y respeto. Ellas explicaban la justicia social como un elemento inherente a la autoridad del maestro artesano y, así, exponían la validez y legitimidad de dicha autoridad.

Núcleo de la organización productiva artesanal durante la Colonia, al maestro se le exigió el cumplimiento de responsabilidades morales, que, en última instancia, le impelían a ser una figura paternal de los trabajadores. Con seguridad –en el marco de una convivencia cotidiana que transcurría, literalmente, de sol a sol y en el espacio cerrado del taller–, el maestro fomentó el respeto y la fidelidad, la sujeción y la dependencia de sus subalternos, lo que le permitió fungir con dignidad como responsable del taller y ejercer una autoridad irrestricta durante el proceso laboral.¹³

La relación que los maestros artesanales tenían con los *aprendices*, el otro tipo de empleado a su cargo, muestra claramente el tipo de autoridad que se esperaba ejerciera el maestro artesano. A diferencia de los oficiales, los aprendices no solían

exponen a la manufactura como un mundo de producción limitado. El desarrollo de la maquinaria era consecuencia necesaria de las necesidades del mercado. El resultado es, entonces, la revolución industrial". (La versión en español es mía). Esta perspectiva la desarrollaremos en el Capítulo 2.

¹³ Respecto de las primeras décadas del siglo, Sonia Pérez Toledo (1996: 87) nos dice: "Resulta probable que, como indica William Sewell para Francia, la Ciudad de México de finales del siglo XVIII y en gran medida la de la mitad del siglo XIX, retuvieran gran parte de su forma tradicional espacial y cultural sin que se diera la segregación de clases y la separación radical entre hogar y trabajo que se produjo por entonces en las nuevas ciudades fabriles de Gran Bretaña".

recibir remuneración alguna, lo cual solía compensarse con el ofrecimiento de hospedaje y comida. A partir de la muy generalizada costumbre colonial, sabemos que los aprendices llegaban al taller como consecuencia de un contrato entre los padres y el maestro artesano. La usanza dictaba que, tras convenir el pago y el mantenimiento del infante, los padres se retiraran, dejándolo en manos del maestro, quien se convertía en un padre sustituto. Las condiciones de este trato eran variables, pero se acostumbraba que el maestro pagara algún dinero a la familia al tiempo que se comprometía a educarlo, así como a encaminarlo en el conocimiento del oficio. Es necesario advertir que también había acuerdos mediante los cuales, sin que el aprendiz tuviera que vivir con el maestro, éste se comprometía a iniciarlo en el oficio a cambio de una magra remuneración. Durante el siglo XIX, el aprendiz siguió trabajando en los talleres de sastrería y, dependiendo del oficio, ayudaba en lo que se requiriera; podía lo mismo cambiar el carbón de las planchas, barrer o cumplir con mandados, despertarse temprano para abrir el taller a los oficiales, traer agua o estar al tanto del mantenimiento de los enseres del taller. Con el tiempo, estos aprendices podían convertirse en oficiales y hacerse de un jornal de mayor decoro, ganando así cierta independencia.

Empleando a los trabajadores calificados en el oficio, el maestro era una autoridad que vigilaba directamente a los sujetos. Controlando el proceso productivo, ocupándose de preparar sujetos para el desempeño del oficio, el maestro artesano intentaba también controlar, marcar y moldear el carácter de sus trabajadores.

Manteniendo la estructura jerárquica en el taller, encargándose de la educación de los infantes a su cargo, el maestro artesano cumplía una función social de primer orden en la ciudad.¹⁴

En efecto, en la medida de sus posibilidades y en beneficio de su producción, el maestro artesano ejercía una autoridad personalizada sobre sus trabajadores. No obstante esta vigilancia y control tenía que corresponder con una serie de obligaciones que el gremio le exigía. Tenía que garantizar un salario suficiente a los oficiales, alimentación y trato justo a los aprendices. Las ordenanzas, definiendo y justificando la autoridad del maestro, también imponían límites. Establecían las condiciones dentro de las cuales el contrato se llevaba a cabo. Los oficiales podían asistir al gremio para presentar sus quejas sobre el trato de algún maestro artesano, porque el gremio era la autoridad que vigilaba el comportamiento de cada uno de los maestros.¹⁵

Los gremios regulaban también la producción, controlaban la calidad y precio de los productos. Por medio de la figura de los veedores, los gremios permitieron mantener una vigilancia estrecha sobre sus propios compañeros, lo cual les permitía mantener precios comunes, un estándar de calidad de los productos, un número

¹⁴ Los maestros insistían en este papel en repetidas ocasiones. Un proyecto de ordenanzas de los algodoneros decía: "el maestro ha de quedar obligado como padre de familia que se constituye de aquel joven que recibe, a cuidar de su educación y arreglada vida; de que frecuente los santos reglamentos; de no consentirles libertinaje ni malas compañías, pues estamos mirando que de no hacerlo vienen los vicios a que se entregan desde mozos". AGN, Industria y comercio, v.18, ff. 154r-155a. En el mismo volumen, hay un expediente que insiste en que las ordenanzas se les entreguen a los oficiales antes de realizar su examen para recibirse de maestros, para que se instruyan en el modo en que han de gobernar y lo que han de guardar". AGN, Industria y comercio, v. 18, ff. 22-23.

¹⁵ Hay, por ejemplo, una respuesta por parte de la autoridad sobre los abusos de los cuales eran objeto los sombrereros en AHCM, v.431a, Ordenanzas, f. 232a, r. Apud. Felipe Castro Gutiérrez (1986: 81).

semejante de trabajadores en cada taller.¹⁶ Por medio de esta vigilancia, se podía mantener una relativa igualdad y tratar de evitar la competencia entre los talleres.¹⁷ Los gremios intentaban impedir a toda costa que la comunidad se diversificara y fuera amenazada con la desintegración. Manteniendo la igualdad entre los maestros pudo mantener la fuerza de su colectivo.

A diferencia de la estructura jerárquica que existía en el taller artesanal, al interior del gremio prevalecía una estructura de igualdad entre los maestros integrantes. La exclusividad se complementaba con un sentimiento de solidaridad y estructuras de equidad entre el grupo de individuos selectos. Todos los maestros tenían que acudir a las reuniones, todos podían ser designados y designar a las autoridades del gremio, cualquiera de ellos podía ser designado veedor, tesorero o alcalde.¹⁸ No obstante, a todas las reuniones acudía un representante de la autoridad del Ayuntamiento, de modo que vigilara y garantizara los resolutivos a los que llegaba

¹⁶ Resulta muy interesante la figura del veedor, porque encarna el tipo de organización burocrática con la que contaba la Corona española. Perteneciente al gremio, el veedor vigilaba a sus compañeros en el correcto cumplimiento de las ordenanzas. Las infracciones tenían que ser resarcidas con el pago de multas. Además, como el vigilar a los maestros artesanos implicaba que el veedor desatendiera su taller, sus servicios eran compensados con una tercera parte de la multa. No obstante, si el veedor no encontraba una falta y era denunciado por otro maestro, esa tercera parte le correspondía al denunciante, de modo que la vigilancia entre los compañeros era recompensada, lo que garantizaba una comunidad siempre vigilante de los mandatos de la autoridad gremial.

¹⁷ "Las ordenanzas buscaban la preservación de esta estratificación y la supresión de todo factor que atentara contra su vigencia. Así, apuntaban hacia el reparto igualitario de la demanda, el bloqueo de la diferenciación social entre los maestros, la exclusión de la competencia y de la acumulación de medios de producción o de trabajadores y velaban contra la intrusión del capital mercantil y de productores no examinados." Felipe Castro (1986: 142). Es importante señalar que Felipe Castro sigue la interpretación que hace Karl Marx en *El Capital*, donde señala que gracias a la organización en gremios y la restricción de trabajadores, tanto oficiales como aprendices, que puede emplear un maestro, los artesanos pudieron mantenerse separados del capital mercantil. Véase también Anthony Giddens (1971: 30-31).

¹⁸ Sonia Pérez Toledo (1996: 58-59).

el gremio. Una relación de iguales entre todos los maestros artesanos motivaba un sentimiento de solidaridad y correspondencia entre los integrantes del gremio, mientras que la presencia del Ayuntamiento les recordaba la estructura jerárquica de la urbe.¹⁹ Si los reglamentos confirmaban al gremio como una proyección del sistema jerárquico, paternal y solidario con la producción artesanal, si fueron una representación legal e ideológica que explicaba las relaciones sociales que imperaban en los talleres, también fueron una representación que ponía en claro las relaciones sociales y políticas que establecía el gobierno colonial con sus gobernados.

Los gremios fueron la institución que garantizaba el orden de los trabajadores urbanos, la creación de una comunidad de maestros artesanos y una representación colectiva de sus intereses. En los términos de la estructura corporativa de la sociedad novohispana, en la lógica paternalista que caracterizaba la convivencia entre el maestro artesano y sus trabajadores, así como el modo de producción del taller artesanal, el gremio articuló y expresó el interés de la élite artesanal.

¹⁹ Según José Sema (1983: 26-27), desde el siglo XIV los gremios comenzaron a tomar su papel como representación de la unidad de producción familiar y a fungir como la intermediación entre la familia artesanal de oficio y las autoridades de la administración local. El mismo autor explica que el surgimiento de los gremios de trabajadores manuales está marcado por "el control impuesto por las autoridades municipales a través de las ordenanzas de los oficios, constituyendo en el seno de cada organización una minoría dirigente, los maestros, incorporados al núcleo del poder municipal y ejerciendo hacia abajo un orden bastante cerrado en cuanto a la contratación de oficiales y aprendices, las condiciones de esta contratación, del trabajo y su salario, de las condiciones para ingresar y progresar dentro del oficio, elecciones de cargos e inspectores, etc."

En la sociedad corporativa de la Nueva España, los títulos de la comunidad beneficiaban también a los individuos. El reconocimiento público de la comunidad permitía que los individuos pudieran jugar un papel socialmente importante. Para lograr este reconocimiento y mantener su presencia pública, los sastres de la Ciudad de México estaban organizados en dos instituciones paralelas y complementarias: la cofradía y el gremio.

Si bajo la figura del gremio, y por medio de sus relaciones con el Ayuntamiento de la ciudad, participaban de las estructuras administrativas de la urbe. Por medio del gremio pudieron procurar las condiciones para el mantenimiento y beneficio de su comunidad; establecieron una estructura que regulaba la competencia entre los talleres y fomentaba la cohesión entre los artesanos. Paralelamente, bajo la figura de la cofradía obtenían el mérito religioso que les permitía alcanzar y mantener un cierto nivel de reconocimiento y respeto social.

Si bien es cierto que la prioridad de estas instituciones era la de satisfacer las necesidades de los artesanos y de su comunidad, no puede dejarse de lado que las corporaciones promueven que “todos sus miembros concedan una misma interpretación a los signos, que compartan y se comuniquen con los mismos símbolos

y, finalmente, le otorguen un mismo sentido aproximado a su proyecto de vida. Solo así es posible homogeneizar, normar, controlar y orientar las conductas.”²⁰

La afiliación gremial de los artesanos les permitía un reconocimiento social y político que difícilmente podían obtener por sí mismos pero, al mismo tiempo, les obligaba a formar parte de una organización jerarquizada donde los patrones de conducta eran fijos y conocidos por todos, estaban perfectamente establecidos. Respetando la disciplina laboral y el escalafón jerárquico de la organización novohispana, ganándose el reconocimiento público en actos religiosos y civiles, los artesanos podían mantener una importante presencia social y reconocerse públicamente como integrantes de la sociedad novohispana. La pertenencia a la organización los involucró en una serie de relaciones que se explican a través de un sistema de valores y de solidaridades, de una interpretación de la cultura novohispana.

Con autoridades y administración estrechamente ligadas, los gremios y las cofradías cumplieron durante la Colonia funciones sociales diferentes. Mientras los primeros, como se ha dicho, eran instituciones políticas y económicas, las últimas eran morales y religiosas.²¹

²⁰ María Alba Pastor (1998: 15).

²¹ Isidoro Moreno (1985: 43), por ejemplo, explica que en el caso de Andalucía, “No existen realmente dos organizaciones –un gremio y una hermandad [cofradía] dependiente de éste– sino una sola, que reúne los intereses y finalidades profesionales, mutuales y religiosos. Pero incluso cuando hay separación formal, son los mismos individuos los que pertenecen a una y otra entidad, las cuales se encargan, respectivamente, de reglamentar los aspectos materiales del oficio y de asegurar el bienestar espiritual de quienes lo ejercen”. El hecho de que en la Ciudad de México los artesanos se organizaran de la misma forma nos habla de que las características de organización eran compartidas por los artesanos en los distintos reinos de España. Nos habla de una misma y general cultura laboral y religiosa. España se encargaba de mantener una estructura de organización social semejante. Así, los artesanos compartían las mismas condiciones generales para relacionarse con la autoridad política y con la religiosa, así como para negociar su presencia social.

Aunque no todos los gremios formaron cofradías, el vínculo entre la asociación que organizaba el trabajo y aquella que se dedicaba al culto religioso fue constante. Los artesanos de distintos oficios, y los sastres no eran una excepción, organizaban instituciones en dos funciones diferenciadas, pero complementarias. La administración del gremio lo tenía bastante claro. Por ejemplo, sobre los ingresos que el gremio recibía, una parte estaba destinada a que la cofradía cumpliera sus funciones. Sobre estos ingresos, Felipe Castro desglosa: “En primer lugar, tenemos a los impuestos internos de los gremios: derechos de examen, cuotas, multas y fianzas. Los derechos del examen incluían el pago de veedores – como compensación del tiempo laboral que perdían–, una contribución para la caja del gremio, otra para la Cofradía y, finalmente, los estipendios que percibía el escribano del Cabildo para el registro del título. [...] Todos los maestros estaban obligados a pagar una cuota periódica –semanaria o mensual– para los gastos corporativos, y contribuciones extraordinarias para las festividades”.²²

Las cofradías brindaron una muy importante asistencia espiritual. No hay que olvidar que durante la Colonia “la religión desempeñó una parte muy importante en casi todos los aspectos de la vida, la cofradía fue el instrumento para obtener el mérito religioso y para establecer un cierto *status* social”.²³ Así, y con esta institución como figura emblemática de la religiosidad y responsable de la difusión de valores morales, la comunidad artesanal tuvo una destacada presencia en los actos religiosos.

²² Felipe Castro Guitiérrez (1986: 64-65)

²³ Alicia Bazarte (1989: 79). La cofradía funcionó como un medio para que el individuo respondiera a las exigencias de la moral social y cumpliera sus deberes como buen cristiano: “Al asociarse y reconocer en la cofradía sus propios intereses sociales y económicos cumplía con todo lo exigido al

En la preparación y el desempeño del culto religioso, las cofradías, como asociaciones devocionales que fueron, daban sentido al calendario de actividades y a la actuación individual y comunitaria. Y así, la dignidad y la distinción de las personas se reconoció, ante Dios y ante la comunidad, a través de ellas.

Con el boato litúrgico característico del culto y con el derroche de la economía moral católica (limosnas, fiestas, comidas, etc.),²⁴ el alto rango social, la ayuda al prójimo y la voluntad comunitarista fueron elementos que tomaron un lugar primordial en las cofradías. De este modo, fue por medio de ellas que se canalizaron las fuertes sumas de dinero que permitían, en los términos de la cultura novohispana, que las personas con recursos materiales se distinguieran como buenos cristianos. Pero sobre todo, ahí se desarrolló el sentimiento de hermandad, de comunidad cristiana. Bajo el emblema de un santo o una figura religiosa que representaba al oficio y en torno a las actividades del culto, las cofradías desarrollaron una significación moral que permitió a los trabajadores identificarse como parte de una comunidad. La cofradía era el lugar donde el orden social se resignificaba.²⁵ Así, durante la Colonia, esta institución dotó de sentido a la comunidad artesanal.²⁶

buen cristiano y al buen ciudadano de la época colonial". Bazarte (1989: 69). Si bien es cierto que el término ciudadano es anacrónico, la frase no deja de ser ilustrativa.

²⁴ Esta economía cotidiana debe de entenderse también desde una tendencia de la economía política: "En el caso de la política económica de corte católico no encontramos la guía de una economía política o de acumulación de capital y vemos que se orienta hacia finalidades de consumo. En cambio la economía protestante se orienta más hacia la producción" Kurmitzky y Echeverría (1993: 42).

²⁵ "Las corporaciones establecen una jerarquía interna que evoca el orden cósmico, natural o teológico que es el reflejo o la causa de la jerarquización social global, de la división en grupos, estratos o clases. En este sentido, las corporaciones son microcosmos del macrocosmos social [...]." María Alba Pastor (1998: 12). Isidro Moreno (1985: 39-40), haciendo una revisión de diferentes hermandades [en el mismo texto citado se señala que, para los fines de su exposición, cofradía y

La Cofradía de San Homobono

Los sastres hicieron de la Cofradía de San

Homobono la institución que les permitía mantener su prestigio público, su destacado papel en la comunidad religiosa que daba sustento a la sociedad novohispana.

La cofradía fue la institución que hacía de la religión católica el centro que articulaba las relaciones sociales de la comunidad de sastres. Organizada en torno a la

hermandad se utilizan como sinónimos], las clasifica según sus características de la integración y la pertenencia como verticales u horizontales, abiertas o cerradas. En el caso de las cofradías de gremios nos encontramos con un tipo de hermandad abierta y de tipo vertical: A ella pueden pertenecer casi cualquiera que lo desee [hay que recordar que en la Nueva España muchas gentes distinguidas y con amplitud de recursos materiales integraron más de una cofradía], de manera que en ellas confluyen las clases altas y las bajas, aunque “su núcleo activo pueda ser muy estático y la pertenencia a él menos ‘libre’ de lo que indica el modelo consciente de sus componentes”. Las hermandades verticales “no reflejan la realidad social sino que la niegan simbólicamente, ya que en cada una se integran personas pertenecientes a distintas clases y estratos sociales enfrentados objetivamente en los niveles económico, social, etc. La negación simbólica de la realidad social actúa en favor de la perduración de ésta, al integrar dentro de una misma organización a gente con intereses de clase distintos y producir una ideología igualitarista a través de la cual se realiza una falsa lectura de la realidad. Con ello, se obstaculiza objetivamente la conciencia de clase y se rebajan de grado los conflictos entre éstas, al trasladarse no sólo a un nivel simbólico sino también a unas líneas de oposición establecidas de modo diferente, con lo que en lograr de percibirse categorías sociales (clases y estratos) jerarquizadas, se perciben antes que nada mitades que dividen verticalmente a la comunidad”.
Cursivas en el original.

²⁶ “La religión no representó únicamente una serie de ideas sobre Dios, o los santos; fue una forma en que los habitantes se programaban para pensar que Dios y los santos los ayudaban a vivir, pero también los conducía a actuar y conseguir un lugar dentro de la sociedad; al considerarse todos

figura de San Homobono, santo de los que confeccionan ropa,²⁷ que se encontraba en la Iglesia de la Santísima Trinidad, la cofradía que dirigían y organizaban los sastres de la Ciudad de México no era exclusiva de ese oficio, de manera que cualquier individuo podía integrarse a ella, participar del culto a San Homobono y recibir los cuidados espirituales y materiales que la Cofradía proporcionaba. Institución seglar, las cofradías fueron instituciones dirigidas, administradas y organizadas por individuos que no pertenecían a las órdenes religiosas. En el caso de la Cofradía de San Homobono, si bien la integración a la Cofradía de San Homobono era libre, los únicos que podían formar parte de las autoridades eran los sastres.

No sabemos el número de integrantes que llegó a tener la Cofradía de San Homobono, pero este debió de ser bastante alto pues ella se hacía responsable, no sólo

hermanos estaban estableciendo una alianza o un parentesco espiritual que se reflejaba en un modo de sociedad [...]". Alicia Bazarte (1989: 79-80).

²⁷ Homobono fue un comerciante de ropa de la ciudad de Cremona, en la región de Lombardia de lo que hoy es Italia. Homobono, según dice su hagiografía, cayó muerto el 13 de noviembre de 1197 a lado de su esposa. Abrió los brazos en forma de cruz y se desplomó en plena misa. Su dedicación a religión católica, el ejercicio de su profesión como un mandato divino, la honestidad, la economía, el cuidado e la industriosisidad fueron sus principales cualidades. Los vicios más comunes entre los que se dedican al comercio (la ambición, la vanidad y la ostentación), vicios comunes entre los que se dedican al comercio, fueron combatidos por este santo, a quien Dios en agradecimiento de sus sacrificios concede milagros a quien a él acuden por protección. Herbert Thurston y Donald Attwater (1956: 334-335). Apenas dos años después de su muerte, Homobono fue santificado por el Papa Inocencio III, quien durante su papado insistió en resaltar la virtud de la vida de los santos más que en sus milagros con la finalidad de convertirlos en modelos para la construcción de una vida espiritual, ejemplo en la lucha espiritual de los individuos para ascender a la perfección. Marvin Becker (1981: 85). Además de esta redefinición de la santidad, Inocencio III enfrentaba un añejo conflicto con el emperador Enrique IV, quien, como su padre, había invadido Roma y desconocido al papado. Hans Kühner (1958: 73-85). En medio de esta lucha de poderes, la zona norte de Italia y especialmente las ciudades de Lombardia había podido instituir un ordenamiento político autónomo tanto del emperador como del Papa, modelo que sería recordado, muchos años después, por Peter Kropotkin (s/a) en su libro *La moral anarquista*. Quizá la lucha entre el papado y el imperio por el control de estas ciudades pueda explicar la rápida santificación de Homobono, quien se convirtió en el santo de la ciudad, además de convertirse, a la postre, en el santo de todos aquellos que se dedican al negocio de la confección y venta de prendas de vestir, especialmente los sastres.

del culto a San Homobono, sino también del culto de las cofradías del Divino Redentor Cautivo, Jesús Nazareno, Santo Ecce Homo, Nuestra Señora Guía, la de Dolores, y la del Señor de la Salud, cofradías que se encontraban adscritas a la Cofradía de San Homobono.

Así tenemos que, de las autoridades de la Cofradía de San Homobono, con excepción del Señor Guardián Mayor de la Archicofradía de la Santísima Trinidad, quien fungía como protector de la Cofradía, todos eran sastres. Más aún, de la caja de fierro que contenía los caudales de la Cofradía, los bienes de la comunidad y del Santo (el cofre que representaba la suma monetaria de la comunidad, su fortaleza), además del Señor Guardián, tenían llave el Alcalde del gremio de sastres y el Tesorero de la Cofradía, quien era nombrado entre los dieciocho miembros fundadores, todos ellos sastres pertenecientes al gremio.²⁸

Por medio de su Cofradía, los sastres de la Ciudad de México dieron forma a las condiciones que garantizaban ser cuidados en enfermedad y recordados en la muerte. Con su integración a la Cofradía y el pago de sus obligaciones, los sastres integraban formalmente la comunidad y garantizaban que ésta cuidaría de ellos cuando la desgracia, vestida de enfermedad o de muerte, se les aparecía enfrente. La Cofradía

cuidaba de cada uno ante la enfermedad, lo atendía con médico, cura y hospital, dependiendo de la gravedad de ésta. Ante la muerte, la Cofradía se comprometía a entregar veinticinco pesos para los gastos del entierro del difunto así como para el mantenimiento temporal de los familiares que le sobrevivieran. Más aún, garantizaba que a la muerte de cualquiera de sus miembros, se oficiaran ochenta y cuatro misas en su honor. De modo que el contrato comunitario que la Cofradía se encargaba de instituir se extendía más allá de la muerte.

En el análisis de las cofradías solemos distinguir los elementos mediante los cuales se atendían las necesidades de lo que hoy llamamos la seguridad social, esto es, la protección en la enfermedad para facilitar la recuperación del cuerpo; asistencia monetaria, cuando el sujeto está inhabilitado para trabajar; entierro, cuando la muerte sucede, y protección de aquellos que dependían económicamente del difunto. Todas estas necesidades las cubría, hasta cierto límite, la comunidad que hacía suyo el modelo asociativo de la cofradía. No obstante, en esta descripción desatendemos una de las funciones fundamentales de la cofradía: la protección espiritual. En el marco de una cultura religiosa que intentaba persuadir “a menospreciar las [cosas] percederas, ya que es imposible haber felicidad en esta vida, donde somos, no ciudadanos, sino

²⁸ Para los integrantes ver “Segunda Constitución”, para las llaves del cofre, ver “Cuarta constitución” de *Constituciones de la cofradía de San Homobono fundada en la iglesia de la Santísima Trinidad de la Ciudad de México*. ASS. Fondo Cofradías, Sección Cofradía de San Homobono. Legajos 1. Foja 3.

forasteros”,²⁹ las cofradías hacían presente un discurso sobre la muerte y sobre la salvación o el modo para acceder a la *Ciudad de Dios*. Este elemento no podemos menospreciarlo.

Como la Cofradía de San Homobono se articulaba y se expresaba socialmente en torno de la Iglesia de la Santísima Trinidad y de sus necesidades, cuando organizaba las ochenta y cuatro misas que se oficiaban en honor a los muertos, se comprometía a dar “dos pesos de Limosna a el Sacerdote que celebre este Santo Sacrificio que deberá aplicar por las Almas de nuestros Hermanos Cofrades vivos y difuntos y dos reales al Sacristán por el cuidado que debe tener la Iglesia y convocar a los Fieles Cristianos a son de campana desde los tres cuartos para las doce, o poco antes para que concurran a oír Misa”.³⁰ También pagaban al “Padre Rector del Colegio de nuestro Padre de San Pedro los derechos correspondientes por cada una de las festividades que se acostumbra”.³¹ Sin embargo, en las decisiones de la cofradía no intervenía autoridad religiosa alguna. La Cofradía de San Homobono seguía los mandatos de la religión “procurando siempre el aumento de nuestra Devoción, y haciendo que la fiesta se celebre en el Altar mayor de dicha Iglesia”.³²

Por esta relación es que Manuel Carrera Stampa explica que la Cofradía “era una sociedad o asociación civil de socorro mutuo, organizada y constituida a la

²⁹ Catecismo del Santo Concilio de Trento para párrocos: ordenado por disposición de San Pio V, trad. Agustín Borita, Madrid, Imprenta de la Compañía de impresores y Libreros del Reino, 1860, p. 123. Citado en Javier Otaola (2002: 14).

³⁰ “Nona constitución” en Constituciones...

³¹ “Quinta constitución” en Constituciones...

³² “Primera constitución” Constituciones...

sombra de la Iglesia”. En un sentido opuesto, Alicia Bazarte afirma que “en la Ciudad de México, las Cofradías [...] nunca se subordinaron al clero. Funcionaron de manera autónoma, tomando las decisiones de común acuerdo y nombrando un cuerpo elegido por los propios miembros, el cual controlaba los asuntos de las Cofradías con exclusión de los clérigos y sacerdotes”³³. En efecto, en la estructura de la Cofradía que explican las *Constituciones de la Cofradía de San Homobono* se puede advertir que la organización, pese a que participara del mantenimiento de la iglesia de la Santísima Trinidad y, especialmente, del altar dedicado a San Homobono que se encontraba en dicha iglesia, no estaba organizada por la institución eclesiástica, no estaba supeditada a los mandos eclesiásticos, era, como hemos dicho, una institución civil que trabajaba en pos del bien de la comunidad organizada en torno de la religión católica y, en particular de San Homobono.

Las cofradías no fueron encabezadas por clérigos o sacerdotes, pero ellas seguían los preceptos religiosos que las autoridades religiosas imponían y seguían los mecanismos sociales que se establecían para lograr la salvación. Tenían que cumplir y hacer cumplir las obligaciones religiosas que se establecían, entre las que estaban, además de asistir a misa, la del bautismo y la confesión, la de visitar a los enfermos,

³³ Manuel Carrera (1954: 79) y Alicia Bazarte Martínez (1989: 32-33). No deja de ser importante señalar que la perspectiva de Carrera está alimentada por una interpretación liberal de la historia, donde el Estado nacional se disputa a los grupos sociales con otras instituciones sociales. En los análisis del siglo XVIII hay que hacer una interpretación amplia de la sociedad donde la relación con el más allá, sus intermediarios y las prácticas sociales que se articulan bajo ese pretexto son objetivaciones de la vida cotidiana tanto de individuos como de comunidades.

enterrar a los muertos, corregir al que yerra, y rogar a Dios por los vivos y muertos.³⁴ Las Cofradías cumplían a satisfacción los mecanismos, las disposiciones y, sobretudo, la imagen moral que la iglesia católica proyectaba y exigía, de modo que fueron un muy efectivo medio para que el individuo respondiera a las exigencias de la moral social y cumpliera sus deberes como buen cristiano: “Al asociarse y reconocer en la Cofradía sus propios intereses sociales y económicos cumplía con todo lo exigido al buen cristiano”.³⁵

Las Cofradías no estaban a la sombra de la Iglesia, sino que la constituían. No eran integrantes de la institución, pero participaban del contrato religioso del catolicismo. Articulándose bajo un deber ser de la sociedad y los individuos, las Cofradías ayudaban a consolidar la imagen de una comunidad que trabajaba por la salvación de todas las almas.

³⁴ Javier Otaola (2002: 76-77) expone una síntesis de las obligaciones de un católico, obligaciones que presentan una específica estructura de valores sociales: “El fiel debía confesar públicamente su fe por medio de sus actos y practicar los cinco mandamientos de la iglesia: oír misa entera los domingos y fiestas de guardar, confesarse una vez por año, o antes si es que iba a comulgar o existía peligro de muerte, comulgar en la Pascua florida o guardar abstinencia en las fechas en las que estaba estipulado y pagar diezmos. Además debía conocer y guardar, según fuera el caso, los siete sacramentos: bautismo, comunión, confirmación, penitencia, orden sacerdotal, matrimonio y extremaunción; las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, y las cuatro cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. [...] Además estaban las 14 obras de misericordia que impregnaban de virtud los actos de quienes las realizaran. Siete de ellas eran corporales (visitar enfermos, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, redimir al cautivo y enterrar a los muertos) y 7 espirituales (enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesite, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir con paciencia las flaquezas de nuestros prójimos y rogar a Dios por los vivos y por los muertos).”

³⁵ Alicia Bazarte (1989: 69).

La religión católica establecía una negociación entre los santos, los difuntos y los vivos para lograr la salvación de la comunidad.³⁶ Los sastres le rezaban a San Homobono porque él veía por su bienestar e intercedía por ellos ante la divinidad. Paralelamente, los vivos tenían que procurar el aumento de la devoción, celebrando el día dedicado a San Homobono (15 de noviembre), y rezando por y ante él para fortalecerlo en su trabajo que realizaba a nombre de la comunidad.

En este contrato, un tercer vértice se encontraba en el Purgatorio, lugar donde se purgaban las penas antes de poder ascender al cielo. La población terrena tenía también su obligación. Haciendo misas en su honor, recordándolos en sus rezos y cumpliendo sus deseos expresados antes de fenecer, la comunidad en la tierra podía reducir la permanencia de estas almas en pena en el Purgatorio. De este modo, el Purgatorio era el vértice donde se resolvía la negociación por la salvación de las personas. Las cofradías eran la institución mediante la cual la comunidad podía negociar la menor estancia posible de las personas en el Purgatorio y un más rápido ascenso al cielo. Por medio de las cofradías participaban de este contrato de solidaridad tripartita conocido como la *Comunión de los Santos*.

Hay que recordar que la cultura religiosa de la Nueva España articuló un sentido superior que, en última instancia, justificaba la presencia, la estructura y el

³⁶ Para entender esta articulación entre el modo en que se difundían y se ponían en práctica el deber ser de los individuos, por un lado, y las prácticas colectivas que exponen la estructura jerárquica social, el discurso y la práctica en torno a la salvación es sin duda una buena estrategia. Por eso sigo la perspectiva de Javier Otaola (2002) para explicar el modo en que la idea de la salvación articuló el complejo social colonial del siglo XVII y XVIII.

funcionamiento de la Iglesia Católica, y que, en última instancia, era el sentido que justificaba la autoridad regia sobre España, la Nueva España y demás reinos bajo la autoridad de la Corona Española. La Iglesia Católica se encargaba de administrar las creencias, las prácticas rituales y cotidianas, así como las relaciones sociales y sobrenaturales que se establecían con el objetivo poco mundano de la salvación. Esta administración de la salvación se hace evidente, entre otros procedimientos, en la constante negociación de las indulgencias. Las indulgencias eran reducciones de la estadía en el Purgatorio que podían conseguirse siguiendo específicas prácticas, participando de ciertos rituales. Ellas exponen el modo en que se establecían y mantenían las jerarquías religiosas, así como la pugna entre los distintos modos del ser religioso.³⁷

Mientras la idea del Purgatorio, con todos los sentimientos que implica, fue el lugar simbólico privilegiado para el establecimiento de un control sobre las prácticas, creencias y procedimientos religiosos de la población, el otorgamiento de las indulgencias, prerrogativa exclusiva de la Iglesia, era el más grande atractivo de las

³⁷ Javier Otaola (2002: 94-95), siguiendo a Joseph de Torres en su Breve resumen de las más singulares indulgencias que gozan hoy día los hijos terceros de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, plantea que “al confesarse, comulgar, participar en procesiones o por encontrarse en el lecho de muerte ganan una indulgencia plenaria. Los perdones podían ir desde 3 años hasta 32, 324 cuarentenas de indulto, además de tener la certeza de haber liberado 13 almas del Purgatorio. [...] y si besaban el hábito de la tercera orden ganarían 5 años y 5 cuarentenas más, lo que a su vez equivalía a 2, 065 días de ayuno a pan y agua. No sería arriesgado –agrega Otaola– suponer que el común de la gente prefiriera besar la sotana de un religioso franciscano en lugar de someterse a cinco años y medio de ayuno”.

prácticas católicas. La Cofradía fue la institución que articuló las prácticas y procedimientos mediante los cuales se lograba la salvación.

En la difundida práctica mediante la cual los creyentes dejaban pagado un cierto número de misas para que se oficiaran después de acontecida la muerte, lo cual aseguraba que la salvación llegara adelantada, la Cofradía ofrecía a sus integrantes ochenta y cuatro misas, precisamente para aminorar la pena que sufría en el purgatorio. En una práctica que pone en evidencia una estructura clasista de la sociedad, lejos ya del ideal franciscano que hace de la pobreza una virtud, la salvación a finales del siglo XIX se aseguraba con el pago de servicios a la comunidad religiosa, lo cual garantizaba el número suficientes de plegarias como para salir del purgatorio lo más rápidamente posible. Las cofradías compensaban esta estructura individualista de la salvación con la ayuda mutua: cuando no se contaba con el dinero suficiente para hacerse pagar misas y rezos, los individuos ingresaban a las cofradías para asegurarse, con la solidaridad de la comunidad, su salvación.

Las cofradías hacían evidente el pacto cristiano de la solidaridad comunitaria, extendiéndola hasta después de la muerte. Las cofradías aseguraban que estos lazos se mantuvieran y aseguraban al individuo que la comunidad vería por él, lo recordaría, le rezaría y suplicaría al santo de su devoción para que interviniera por el difunto. En este pacto trascendente, el difunto purgaba su pena rezando también por el bien de esta comunidad religiosa.

La Cofradía de los sastres hizo de la Iglesia de la Santísima Trinidad el centro de su organización comunitaria; de su devoción a San Homobono, el signo de la fortaleza de su comunidad, y de su desempeño como artesanos el símbolo de su representación pública. Así, y con esta institución como figura emblemática de su trabajo religioso, del cumplimiento de sus obligaciones morales con la comunidad urbana, los sastres tuvieron una destacada presencia en los actos religiosos y civiles.³⁸ Entre estos actos, destacaba la celebración del Jueves Santo. En ella los 18 fundadores de la Cofradía —quienes eran elegidos a perpetuidad ante la muerte o ausencia de cualquiera de ellos para ser siempre 18, todos sastres y con patente firmada por el Alcalde, veedor y tesorero del gremio que comprobaba su distinción— tenían que asistir “como está establecido de costumbre para que tenga este acto el lucimiento que corresponde”, para lo cual se exigía por medio de las *Constituciones de la Cofradía de San Homobono* firmadas por el rey de España, que los fundadores “han de ser Españoles para que puedan acompañarse con los Señores Caballeros Protectores de la Ilustre Archicofradía de la Beatísima Trinidad (a la que la nuestra está agregada)”.³⁹

³⁸ “Las ocasiones no faltaban: juras de reyes, sus onomásticos, nacimiento de los infantes o hijos del virrey, entrada de éstos, honras fúnebres por la muerte de alguna autoridad civil eclesiástica, nombramientos de obispos, victorias militares, tratados de paz, dedicaciones de iglesias, beatificaciones, fechas de los santos y santas venerados por la ciudad, etcétera.” Felipe Castro Gutiérrez (1986: 65). Las Constituciones... no especifican las fechas religiosas que la Cofradía de San Homobono celebraba. En la “Nona constitución”, establece que la cofradía se comprometía a celebrar misa de doce “para todos los días de fiesta que se ha establecido desde el día quince de Mayo del año próximo pasado de mil ochocientos”. Al parecer, este documento no se conservó, pues no existe noticia de su existencia en los archivos de la Ciudad de México.

³⁹ Estando regulada por los primeros apartados de las constituciones, esta celebración exponía la importancia que se le concedía socialmente. Las citas corresponden a la “segunda constitución” y las

La Cofradía fue el lugar donde el orden social se resignificaba, se cargaba de profundo valor simbólico. En última instancia, “Las corporaciones establecen una jerarquía interna que evoca el orden cósmico, natural o teológico que es el reflejo o la causa de la jerarquización social global, de la división en grupos, estratos o clases. En este sentido, las corporaciones son microcosmos del macrocosmos social.”⁴⁰ Por eso, la exigencia que hacían las *Constituciones de la Cofradía de San Homobono* no es menor. El rey mantenía esta exigencia en pos de una unidad simbólica que hacía a los metropolitanos sujetos privilegiados, pese a que esto traía severos problemas de organización en la Nueva España.

En el caso del gremio de sastres, no era extraño que sus autoridades, debido a que los sastres españoles mantenían un fuerte vínculo con la metrópoli, dejaran su puesto por acudir a la península a resolver asuntos personales o de negocios.⁴¹ Debido a esto, y como un signo de la fortaleza política que comenzaban a obtener los criollos a finales del siglo XVIII, la Cofradía de San Homobono había definido en 1793, poco años antes de establecerse sus constituciones bajo la autoridad real, que la obtención de los lugares como Fundadores habían de ser para “criollos y gachupines, por mitad”.⁴²

mayúsculas son del original. Hay que destacar que las constituciones ponen en mayúscula todos los elementos simbólicamente importantes empezando por el “Gremio” y la “Cofradía” y terminando en la “Limosna”, pasando por “Difuntos”, “Enfermos”, “Misa” y, por supuesto, “Españoles”.

⁴⁰ María Alba Pastor (1998: 12).

⁴¹ Así, por ejemplo, Isidro Bentomeo dejó la Nueva España y el puesto de alcalde del gremio de sastres. Jesús Rodes tomó su lugar en la alcaldía y, poco después, en la cofradía. SSA, Fondo cofradías, sección Cofradía de San Homobono, Libro 4, fojas 10-12.

⁴² SSA, Fondo cofradías, sección Cofradía de San Homobono, Libro 4, foja 8.

El historiador español, Isidoro Moreno explica que en las cofradías de los gremios se organiza un tipo de hermandad abierta y de tipo vertical: esto es, a ella pueden pertenecer casi cualquiera que lo desee (hay que recordar que en la Nueva España gente distinguida y con amplitud de recursos materiales integraron más de una Cofradía), de manera que en ellas confluyen las clases altas y las bajas, aunque “su núcleo activo pueda ser muy estático y la pertenencia a él menos ‘libre’ de lo que indica el modelo consciente de sus componentes”. Las hermandades verticales, continúa Moreno, “no reflejan la realidad social sino que la niegan simbólicamente, ya que en cada una se integran personas pertenecientes a distintas clases y estratos sociales enfrentados objetivamente en los niveles económico, social, etc. La negación simbólica de la realidad social actúa en favor de la perduración de ésta, al integrar dentro de una misma organización a gente con intereses de clase distintos y producir una ideología igualitarista”.⁴³ Es claro, entonces, que las Cofradías dibujan y ponen en práctica un deber ser social, al tiempo que permiten estructurar las relaciones que permiten el control político y económico de la realidad, así como los mecanismos mediante los cuales se obtiene este control.

⁴³ Isidro Moreno (1985: 39-40), continúa diciendo que con esta ideología igualitarista “se realiza una falsa lectura de la realidad. Con ello, se obstaculiza objetivamente la conciencia de clase y se rebajan de grado los conflictos entre éstas, al trasladarse no sólo a un nivel simbólico sino también a unas líneas de oposición establecidas de modo diferente, con lo que en lugar de percibirse categorías sociales (clases y estratos) jerarquizadas, se perciben antes que nada mitades que dividen verticalmente a la comunidad”. *Cursivas en el original.* Concuerdo con el sentido general de lo expuesto por Moreno, pero, en tanto que suscribo la idea de Benedict Anderson (1997: 24) que afirma que “Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con que son imaginadas”.

En la preparación y protección del culto religioso, las Cofradías, como asociaciones devocionales que fueron, daban sentido al calendario de actividades individuales y comunitarias. Definiendo los tiempos de las actividades compartidas por la comunidad, también articularon los mecanismos mediante los cuales se reconocían las jerarquías y se admitían las funciones de cada individuo en la integración comunitaria. A través de ellas se reconoció, ante Dios y ante el resto de la comunidad católica del reino de la Nueva España, la dignidad y la distinción de las personas y las comunidades a las que representaban.⁴⁴ De este modo fue que la Cofradía de San Homobono dotaba de sentido a esta comunidad de los sastres de la Ciudad de México. Al tiempo que era el vehículo mediante el cual se reafirmaban las jerarquías y los controles sociales de esta comunidad (tanto los que funcionaban al interior, como los que se imponían desde fuera, desde una esfera superior). Esta relación era simbólica, pero también directa. Hemos dicho que todos los que integraban figuras de autoridad en la Cofradía eran sastres, con excepción del "Señor Guardián mayor de la Ilustre Archicofradía de Beatísima Trinidad", quien fungía como protector de la Cofradía y detentaba una de las tres llaves del cofre que resguardaba sus ahorros. Para los últimos años del siglo XVIII, este Señor Guardián era José Angel de Cuevas Aguirre y Avendaño, regidor de la Ciudad de México

⁴⁴ En una sociedad altamente jerarquizada, las funciones que se desempeñaban al interior de las corporaciones eran todas significativas y dignas de ser apreciadas como signos de prestigio. Por eso, los resolutivos de la cofradía de San Homobono siempre encargaban a sujetos específicos la responsabilidad de "pasar recado político" a las autoridades civiles o a "convidar" a alguna alta figura religiosa a participar en algún evento programado.

(personaje que nos vuelve a remitir a la estrecha relación que existía entre las autoridades administrativas y las figuras morales que, a través de las cofradías, ostentan el prestigio público). Más aún, las *Constituciones* dictaban que no podía celebrarse “Junta alguna de la Cofradía sin que asista y presida el Juez Real que nombre el Superior Gobierno”, que para esos años era Antonio Méndez Prieto y Fernández, quien además de fungir como Juez Real, era regidor perpetuo y Alcalde ordinario de la Ciudad de México.⁴⁵

La distinción social, la jerarquía, la ayuda al necesitado, la solidaridad y el sentimiento comunitario articulaban una particular cultura religiosa y política, y era la Cofradía el espacio donde las limosnas, procesiones, fiestas, comidas y demás gastos del culto religioso eran concebidos, en el marco de una particular economía moral, como una inversión en la salvación de almas, en la relativa fortaleza de la comunidad y de sus representantes. Ahí se desarrolló el sentimiento de hermandad, de comunidad cristiana. Bajo el emblema de un santo o una figura religiosa que representaba al oficio y en torno a las actividades del culto, las Cofradías desarrollaron una significación moral que permitió a los trabajadores identificarse como parte de una comunidad.

También por medio de la Cofradía se canalizaron las fuertes sumas de dinero que permitían, en los términos de la cultura novohispana, que las personas con

⁴⁵ “Décima y última constitución” en *Constituciones...* Para los datos sobre estos dos personajes, véase SSA, Fondo cofradías, sección Cofradía de San Homobono, Libro 4.

recursos materiales y las comunidades se distinguieran como buenos cristianos. Esta economía moral y cotidiana debe de entenderse en el marco de una economía política que hacía del consumo, del gasto y del derroche, una inversión en prestigio y distinción social.⁴⁶ Que la mayor parte de las discusiones que tenían lugar a finales del siglo XVIII en las juntas de la Cofradía de San Homobono versaran sobre la administración de los gastos del boato litúrgico, nos muestra, precisamente, el modo en que funcionaba esta economía política de la cultura católica.⁴⁷

Las cofradías, finalmente, jugaron un papel muy importante en la circulación del capital. Las cofradías administraban fuertes sumas de dinero en efectivo que tenían que ser administradas para garantizar el cuidado de los cofrades enfermos y muertos, capital que no siempre se empleaba y que podía ser invertido de distintos modos. Ya en 1540, Carlos I de España había legalizado los préstamos que no excedieran el tope porcentual de las 12 unidades anuales, por lo que desde esa época

⁴⁶ Horst Kurnitsky y Bolívar Echeverría (1993: 42). Hay que advertir también que la tendencia dominante de esta economía política cotidiana quiso ser revertida por las autoridades virreinales, específicamente por el virrey Revillagigedo, quien intentó reducir el número de festividades religiosas. AHCM, Ayuntamiento, vol. 394, exp. 63. Poco después, en 1803, el Ayuntamiento declaró voluntaria la asistencia a la peregrinación de San Felipe, santo de la ciudad, tratando de evitar el gasto exorbitante que los artesanos realizaban en dichas peregrinaciones. Sin embargo, sólo el gremio de sastres decidió ausentarse. AHCM, Procesiones, vol. 3712, exp. 28 y 29. Ambas referencias en Sonia Pérez Toledo (1996: 70- 71).

⁴⁷ En la sesión del 17 de junio de 1793, por ejemplo, se acordó el pago de 20 pesos a un religioso “de la primera esfera para el mayor lucimiento” para que pronunciara el sermón en la fiesta en honor a San Homobono. Asimismo, se discutió y se resolvió que sastres se encargarían de “confeccionar el vestido del Santo Patrono”. En marzo del mismo año, un tema importante se trató en la junta: se votó de manera secreta si la cofradía debía sufragar “el costo del Paso del Misterio de la Santísima Trinidad que sale el día del Jueves Santo”, lo cual terminó aceptándose. SSA, Fondo cofradías, Sección Cofradía de San Homobono, Libro 4, Foja 15, 16 y 7, respectivamente.

se practicaron de manera abierta los préstamos de dinero. En la Nueva España, la Iglesia, el Consulado de la Ciudad de México (institución que agrupaba a los grandes comerciantes de la Nueva España) y las cofradías eran las únicas instituciones que se dedicaban a prestar dinero.⁴⁸ Claro que las influencias de cada institución definían a quién y bajo qué condiciones se realizaban los préstamos. En el caso de la Cofradía de San Homobono, con un capital calculado de 8, 634 pesos hacia finales del 1793, los préstamos que ofrecía variaban de algunos cientos a 6 mil pesos dependiendo del solicitante y de la hipoteca de la que dispusiera. Fuente de recursos, las Cofradías fueron impelidas a otorgar recursos a la monarquía cuando ésta se enfrentaba a problemas políticos, militares o económicos. De este modo, ante la guerra iniciada en 1793, la Cofradía de San Homobono ofreció otorgar trescientos pesos al regimiento Provincial de Milicias, ese año y durante lo que durara la guerra, decisión que se resolvió, como se asienta en el acta, “con mucho aplauso de la junta”.⁴⁹

Para todos estos menesteres, la administración de la Cofradía contaba con dos tesoreros, uno de los cuales se dedicaba exclusivamente a la administración de las casas y terrenos que administraba la Cofradía para beneficio de la comunidad religiosa, ya como consecuencia de herencias y donaciones dejadas por piadosos propietarios que pretendían garantizar así el mantenimiento de la asociación, el

⁴⁸ Clara García Ayluardo (1986) estudia las relaciones que los comerciantes establecieron con el crédito a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Es ella quien señala a estas instituciones en su aspecto crediticio.

⁴⁹ SSA, Fondo cofradías, sección Cofradía de San Homobono, libro 4, foja 17.

engrandecimiento de la devoción a la que se dedicaba y para la continuación del culto, ya por haber sido obtenidas como restitución de préstamos no pagados.⁵⁰ Casi un siglo después estas propiedades se valoraron en 30, 467 pesos cuando la *Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos* la obligó a vender las seis casas que permanecían bajo su poder.⁵¹

La afiliación gremial de los sastres les permitió un reconocimiento social y político que difícilmente podían obtener por sí mismos pero, al mismo tiempo, les obligaba a formar parte de una organización jerarquizada donde los patrones de conducta eran fijos y conocidos por todos. La pertenencia a la organización los involucró en una serie de relaciones que se explican a través de un sistema de valores y de solidaridades, de una interpretación de la cultura novohispana.

A finales del siglo XVII, sin embargo, el sistema representativo, la relación con la estructura de gobierno y con la sociedad, así como la cultura novohispana vivían un intenso proceso de reajuste que terminó por transformar las relaciones que los sastres establecieron con su comunidad, con la sociedad urbana y con el Estado. Ya en 1783, la cédula real del 18 de marzo establecía que ningún oficio envilecía a quien lo

⁵⁰ "Séptima constitución" en *Constituciones...*

⁵¹ *Noticia de las fincas pertenecientes a corporaciones civiles y eclesiásticas del Distrito de México*, México, s.e., 1856, p. 211. También citado en Carlos Illades (1996: 76).

ejerciese,⁵² por lo que (1) no existía ningún perjuicio en el ejercicio de las artes y oficios para el goce de la hidalguía a quienes la tuvieran legítimamente, lo que significaba un cambio en el sentido de la interpretación del trabajo, cuyo ejercicio no debía afectar el carácter aristocrático de la jerarquía individual, social y cultural; y que (2) ningún oficio inhabilitaba para ocupar cargos municipales, con lo que se alimentaba el proceso de apertura política que llevaría a la independencia nacional, la revolución de Reforma y la radical transformación de la estructura política de México.

⁵² Pedro Aguado Bleys y Cayetano Alcázar Molina (1969: 290).

Capítulo 2

Las nuevas condiciones del mercado internacional: industrialización e independencias nacionales

La Ciudad de México, entre mediados del siglo XVIII y mediados del XIX, no dejó de ser sede del poder central. Fue el lugar desde donde se ejercía el poder virreinal y donde se asentó el poder nacional. Lugar de encuentro con las élites metropolitanas y los grandes comerciantes, era el lugar donde se resolvían asuntos de índole política. Al tiempo que la ciudad se tenía como lugar de encuentro social, era el tinglado donde se trataban los grandes negocios. En ese reducido espacio geográfico, la cercanía entre los negocios privados y los públicos no se ponía en duda: ahí se compraban y vendían puestos políticos, títulos nobiliarios, terrenos, producciones agrícolas y mineras. Era también lugar de producción y venta de enseres de lujo y de uso cotidiano. Exponiendo y enseñando dinámicas de consumo, estableciendo y regulando mecanismos de organización administrativa,

delineando y delimitando relaciones formales e informales entre los poderes locales y centrales, a lo largo de esos largos años siguió enaltecándose como la ciudad capital.

Capital política y económica del reino de la Nueva España y de la nación mexicana, la Ciudad de México era también capital moral de ambas. Ahí se definían las autoridades religiosas, se recibía a las autoridades españolas, se nombraba a las autoridades nacionales. Ahí, además, se producía, compraba y se admiraba el ornato civil y el boato religioso. Se difundía la valoración de lo actual, se propagaban las modas y se divulgaban los atractivos europeos.

La ciudad mantuvo su carácter de escaparate del atractivo mundo de lo moderno, de lo que está en boga, ya por su carácter intrínsecamente fascinante, ya porque ostentaba un creciente refinamiento de las formas sociales del trato y del ser.

En la Ciudad de México se establecía el vínculo con las élites sociales de Europa, de modo que ahí se escenificaba el ejemplo de cultura y buenas costumbres. Ahí, a partir del siglo XVIII, se implementaron políticas sanitarias y de moralización de las multitudes, aquello a lo que también se le llamó el populacho. En ese arduo ejercicio de arrogarse semejanzas, la ciudad fue el escenario donde la proximidad con la “civilización” tenía lugar. Así, además de ser el lugar donde se fraguaban los grandes negocios comerciales, fue el centro de comercio donde se llevó a cabo la compra y venta de lo destacadamente importante: los adornos y accesorios de la práctica pública.

Disfraces cotidianos, ostentación de la refinada diferencia; la ciudad fue pródiga en enseres de distinción social. Algunos de estos enseres eran importados. Durante la

60

Colonia, eran traídos exclusivamente en buques españoles debido a la prohibición de establecer vínculos mercantiles con comerciantes que no estuvieran bajo el control del rey de España. Con la independencia y la apertura de los puertos al comercio internacional, fueron importados también de Francia, de Inglaterra y de Estados Unidos.

Muchos de estos productos eran de una muy alta calidad, resultado de hábiles manos artesanas. Este cuidadoso proceso de producción implicaba un gran trabajo y un valor monetario proporcional al trabajo invertido y a la calidad del producto. No hay que perder de vista, sin embargo, que con los impuestos y el costo del transporte, su valor se incrementaba considerablemente.

Pero era precisamente el alto costo de estos productos, así como su destacada calidad, lo que hacía de estos productos símbolos de la distinción social, lo que los tornaba fascinantemente atractivos para los consumidores novohispanos y nacionales. Siendo difíciles de conseguir y de pagar, esos productos servían para definir y resaltar las diferencias económicas y sociales, pero también fomentaban la producción local de enseres semejantes y obligaba a una producción que pretendía igualar la calidad de los productos importados.

Desde muy temprano en la colonización de la Nueva España, se instalaron talleres artesanales en la Ciudad de México que eran supervisados por las autoridades del Ayuntamiento. Ya desde 1548, la Corona Española concede al Virrey, la autoridad para hacer, aprobar y reformar los reglamentos que regulaban la producción y calidad de los productos producidos por los artesanos de la ciudad, de modo que las

autoridades locales contaron con mecanismos tanto para asegurar el abastecimiento de productos artesanales, como para controlar su valor y calidad.¹

Así las cosas, mucha de la utilería de uso cotidiano (enseres de cocina, mantas, velas de cebo y cera, muebles, tejidos y ropa en general), así como otras tantas mercancías de prestigio (joyas y relojes, libros, litografías e impresos en general, esculturas, sombreros y trajes estilo europeo, zapatos, muebles, cigarrillos y platería en general) eran fabricadas en la capital del país.

El XVIII fue el siglo en el que terminó de desarrollarse, tanto en Inglaterra y Holanda como en España, el modelo imperial basado en compañías comerciales privilegiadas por cédulas reales. En la lucha por el control de los mercados internacionales, las distintas coronas europeas otorgaron a grupos de comerciantes el control monopólico de sus mercados imperiales. Holanda había establecido la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, en 1602, y, al establecerse inicialmente en Indonesia, le permitía competir con el comercio de especias en Europa. A lo largo del siglo XVII y la primera parte del XVIII, esta Compañía disputará los puertos comerciales y el control de los mercados con su similar inglesa.² Paralelamente, la Compañía de las Indias Occidentales operó en el occidente de África y en América. A

¹ AHCM. v. 426a, *Cedulario*, 1º de septiembre 1548, ff. 41-44.

² Para mediados del siglo XVII, con 150 buques mercantes, 40 barcos militares y un ejército de diez mil hombres había establecido puertos en el Cabo de Buena Esperanza, en África, y a todo lo largo de Asia en lo que ahora es Irán, Bangladesh, Sri Lanka, Taiwán y el sur de India.

diferencia de la compañía de oriente, la occidental no tuvo la libertad de emprender acciones armadas sin el consentimiento del gobierno holandés. No obstante, a lo largo del siglo XVII, sí se dedicó a la piratería de buques españoles y a la instalación de puertos en lo que ahora es el Norte de Estados Unidos (Nueva York, Connecticut, y Delaware), Brasil, Zimbabwe y la Guyana. De estos puertos, para el siglo XVIII, sólo conservaba los últimos dos, pero controlaba, gracias a sus posesiones en la costa oeste del África (el área que va del Trópico de Cáncer al Cabo de la Buena Esperanza), el mercado de esclavos africanos en América.

Por su parte, Inglaterra había creado hacia 1600 la Compañía de las Indias Orientales y, para mediados del siglo, la importación de telas indias desataba una fuerte lucha por parte de los productores de telas de seda y lana. Francia e Inglaterra lograron que sus gobiernos establecieran prohibiciones de importación de estos productos. Más aún, en 1651, por medio de un bando denominado *Navegation Act*, Inglaterra prohibió intercambios comerciales, tanto en la metrópoli como en las colonias, que no se realizaren por medio de navíos ingleses. La Compañía de las Indias Orientales dejó de importar las telas indias al mercado inglés, pero siguió distribuyéndolas en Europa. Asimismo, continuaba mercando con té y especias en Inglaterra y Europa, además de comenzar a controlar los mercados asiáticos.

Para mediados del siglo XVIII, y con el apoyo de la de la Real Armada Naval Británica, la Compañía de las Indias Orientales, a nombre de la Corona, instauró la colonia inglesa en India y controlaba buena parte del comercio oriental. Paralelamente, el imperio Británico había ido estableciendo controles más estrictos

sobre el comercio occidental. Después de una serie de medidas para controlar desde la metrópoli el comercio de sus colonias americanas,³ a finales del siglo XVIII, la prohibición de comerciar entre las colonias inicia el descontento de las colonias continentales que culminará con la independencia de Estados Unidos de Norteamérica.

En el caso de España, la restricción de determinados puertos marítimos para el comercio internacional y las concesiones comerciales a grupos definidos y acotados como parte de la organización colonial fue muy temprana. Ya desde el siglo XVI, las restricciones le permitían a la Corona controlar de mejor manera la circulación mercantil y beneficiarse con los impuestos que le hacía cobrar a los concesionarios. En una época donde la burocracia estatal comenzaba apenas a organizarse, y cuando todavía no se pensaba incrementarla para ejercer un control más preciso y efectivo sobre las actividades comerciales, el acuerdo de delegar el control del comercio permitió que en los puertos hubiera una autoridad bajo el mando regio con la responsabilidad de regular el comercio, de hacer que los concesionarios organizaran ventajosamente sus negocios y, finalmente, que la estructura de gobierno y administración se beneficiase del cobro de impuestos que, de otro modo, por sí mismo no podría cobrar.

³ En 1663 prohíbe a las colonias comerciar con otras potencias europeas; en 1667, impone un impuesto sobre todo comercio que se establezca entre las colonias. Para 1699, prohíbe a las colonias la exportación de lana, así como de ropa de ese material. En 1733 agrega impuestos al comercio de ron, melaza y azúcar que se realiza entre las colonias. www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/British.html

Así, hasta avanzado el siglo XVIII, la Corona española limitaba el comercio americano a los puertos españoles de Cádiz y Sevilla, bajo el estricto control de los consulados respectivos de estas ciudades. De este modo, la Corona se permitía controlar la importación de materias primas y la exportación de productos manufacturados, cobrando los respectivos impuestos, pero también permitiendo mantener el monopolio de la producción española sobre el mercado de las colonias americanas. Al mismo tiempo, el comercio de la Nueva España estaba bajo el control del Consulado de la Ciudad de México, que funciona desde el siglo XVI. El comercio entre ambas zonas tenía que ser regulado por estos consulados, quienes cobraban impuestos, organizaban la distribución de los productos y establecían los mecanismos para su comercialización.

Para finales del siglo XVIII, comenzaba a generalizarse la idea de que el control comercial que habían establecido las compañías y los consulados había impedido que creciera el comercio entre las colonias americanas, así como entre éstas y la península española. La tendencia del control del comercio por parte de compañías privilegiadas cedió su lugar a un control directo por parte de los gobiernos imperiales. Así, mientras en Inglaterra, por medio del bando de 1773, el Parlamento tomó el control sobre la Compañía de las Indias Orientales, en España la Corona emprendió gradualmente una recuperación de las concesiones comerciales y un rompimiento de los monopolios comerciales para, como lo explicaron Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez,

“nacionalizar” el comercio del imperio.⁴ Para desaparecer los privilegios de los que habían gozado de las compañías comerciales, España –a diferencia de Inglaterra, que estaba tratando de regular el comercio con América como no lo había hecho antes– inició un proceso mediante el cual, en pocos años, sin perder el control real sobre el comercio, eliminó las restricciones comerciales entre ella y sus colonias.⁵

En el marco de esta competencia imperial por el control de los mercados internacionales, a lo largo del siglo XVIII, la transformación de la producción inglesa y el rápido incremento del volumen de mercancías producidas comienza a demostrar que la desarticulación del modo de producción artesanal y su reorganización en establecimientos donde los trabajadores elaboran “el artículo completo con arreglo al principio de la división del trabajo, donde cada obrero sólo ejecuta una operación parcial, de tal modo que el producto está completo y acabado cuando ha pasado sucesivamente por las manos de todos”,⁶ así como los avances tecnológicos que se habían aplicado en la producción de telas, primero, y que anunciaban la creciente

⁴ Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez (1976: 503-519, la “nacionalización de la economía” está explicada en la p. 509).

⁵ En 1765, la Corona española exime a los puertos del Caribe del permiso real para comerciar entre ellos, reduce los impuestos y les permite llevar, sin la intervención de españoles, sus productos a España; en 1770 estas concesiones se extienden a Campeche y Yucatán. En 1774 se permite el comercio entre la Nueva España y el Virreinato de Nueva Granada, así como con Perú. Finalmente, en 1796 cualquier comerciante americano puede comerciar directamente con la metrópoli sin la intervención de los consulados. Para 1795, en la Nueva España, se ha constituido el Consulado de Veracruz, que pretende contrarrestar el poder del Consulado de la Ciudad de México.

⁶ Así define la producción manufacturera Federico Engels (1969: 10).

industrialización de la producción de enseres en general,⁷ permiten producir más cantidad a mayor velocidad y a un menor precio, todo lo cual permitía que los productos fueran más baratos y pudieran, así, competir comercialmente con los producidos artesanalmente.

Para mediados del siglo XVIII, un modelo de desarrollo económico de las monarquías europeas aparece claramente delineado. Se trata de aprovechar el impulso de la producción manufacturera y, al mismo tiempo, beneficiarse del control de los mercados coloniales. No obstante, como el control de los mercados europeos no es tan efectivo como quisieran los imperios, en la competencia por los mercados internacionales, la producción manufacturera española, especialmente la de telas, era fundamental para enfrentarse con la producción inglesa. Así, Felipe V fundó cinco *Reales fábricas de paños*, una de sedas, en Talavera; una de cristalería, en La Granja, y otra de tapices, en Madrid.⁸ Así mismo, dio pie a la formación de compañías de productores que gozarían de una reducción del 75% en el arancel de exportación, con el afán de fomentar la producción metropolitana y servirse del mercado de consumo americano.⁹ Si bien estos proyectos no logran el éxito esperado, la Corona española

⁷ Este proceso es estudiado intensamente en los primeros trabajos de Marx, cuando se dedica al análisis intensivo del desarrollo de las diferentes formas del trabajo como condición para el desarrollo del capitalismo. Cfr. Karl Marx (1961-63).

⁸ “Estas fabricas habían de ser, en la mente de sus creadores, escuelas o seminarios donde, al lado de oficiales y maestros reclutados en diversas naciones, se formasen buenos técnicos españoles” Pedro Aguado Bleye y Cayetano Alcázar Molina (1969:334).

⁹ Se crearon la *Compañía de Zarza la Mayor* (1746), que producía telas de lana y seda para la exportación en Extremadura Valencia y Toledo, y las *Compañías de Granada y Sevilla* (1747), producía tejidos de seda. No obstante, tempranamente, en 1756, los privilegios para las compañías terminan. J. Vincens-Vives (1961: IV, 213-216).

seguirá impulsando la producción metropolitana, y en 1775 aprueba las cédulas reales mediante las cuales decreta liberación del pago de aranceles a la importación de materia prima y de maquinaria para la industria textil.¹⁰

En la Nueva España, sin embargo, bajo el estatuto de colonia española, no hubo interés gubernamental por fomentar la industria local. Será hasta la instauración de un gobierno independiente, hasta 1830 que el gobierno nacional, encabezado por Antonio Bustamante, muestra un abierto interés en fomentar la industria local, fundando el Banco del Avío, una institución estatal de crédito a la industria que desapareció en 1842.

Los procesos de independencia de los países americanos, implicaron una profunda transformación de la competencia internacional. A partir de que se consumaron las independencias en América, la competencia no se centraba más en el control monopólico de los mercados sino en el desarrollo de modos de producción más eficientes. Se trataría de producir más mercancías a un menor precio, poniéndolas al alcance de los consumidores. La independencia de América hizo evidente el creciente poder del capital y la creciente necesidad de los gobiernos para permitir e impulsar su reproducción como vía para incrementar su poder político, militar y diplomático en el ámbito internacional. En estas condiciones, el que en México la producción manufacturera, todavía a finales del siglo XIX, estuviera confinada a unas cuantas ramas de la producción, mientras que en Inglaterra y en

¹⁰ Pedro Aguado Bleyer y Cayetano Alcázar Molina (1969: 334).

Francia, y poco después en Estados Unidos, ya se realizara con gran éxito desde el siglo XVIII, no es en modo alguno un hecho menor. La producción local no estaba en condiciones de competir internacionalmente con los productos de esos países.

En lugar de la competencia internacional, la producción nacional tenía que acotarse a los mercados nacionales. Aún durante el porfiriato, el desarrollo manufacturero del país se fincaba en el ensanchamiento del mercado interno y poco podía agregar a las exportaciones nacionales, integradas, casi en su totalidad, por materias primas agrícolas y mineras.

Los gobiernos del México independiente no contaron con una estructura de mando efectiva, ni con mecanismos suficientes para hacerse de recursos por medio de un sistema impositivo. Para desarrollarlo y poder pagar los servicios militares y burocráticos que requería, en la primera época de su independencia, México adquirió dos créditos internacionales con Inglaterra, país que impulsaba la independencia de México en la medida en que esta independencia significaba la ruptura formal del monopolio comercial español en esos territorios y la apertura de nuevos mercados para sus productos. Sin embargo, para 1827 el gobierno mexicano se declaró imposibilitado a pagar dichos créditos.

En medio de una crisis financiera, el gobierno adquirió empréstitos con particulares en condiciones muy desventajosas, y, al poco tiempo, también se vio imposibilitado a pagarlos a cabalidad. En 1836, el gobierno de Bustamante consigue

nuevos préstamos con particulares nacionales e internacionales avecindados en la República, bajo el compromiso de pagarlos con el 15% de los ingresos aduanales. Aunque buena parte de estos préstamos eran pagados en efectivo, también se emplearon las exenciones de impuestos aduanales a los prestamistas.¹¹ Además, a partir de 1833, se establecieron contratos con firmas formadas por agiotistas a fin de llevar a cabo la administración de determinadas tareas estatales como la recaudación de peajes, la construcción y el mantenimiento de caminos, el transporte del correo y la administración de la Casa de Moneda. Estos contratos beneficiaban tanto al gobierno como a los particulares, pues mientras el primero no hubiera podido realizar dichas actividades sin la concesión de funciones, los segundos pudieron colocarse, gracias a estas encomiendas, en una posición fundamental para participar en los mejores negocios nacionales. De este modo, muchos prestamistas lograron convertirse en intermediarios entre los productores nacionales de materia prima y la exportación marítima, así como entre las importaciones de productos europeos y los comerciantes locales.

En esas posiciones de privilegio administrativo y comercial, los prestamistas lograron participar en muchos negocios nacionales y controlar buena parte de los recursos monetarios que circulaban en la nación. Con este tipo de contratos y beneficios aduanales, estos grupos de agiotistas, comerciantes y empresarios, junto con algunas

¹¹ Para información sobre las condiciones de los créditos al gobierno de la República mexicana, véase José Antonio Bátiz Vázquez (1990)

firmas extranjeras –principalmente inglesas y francesas– fueron los que pudieron beneficiarse de la apertura del mercado mexicano al comercio internacional, y los que integraron paulatinamente un grupo económicamente poderoso, cuya fuente original de ingresos fue la actividad comercial, pero que poco a poco se fue diversificando hasta lograr una participación importante en todas las actividades económicas de la época.¹²

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, los países de América Latina habían consolidado sus independencias nacionales. En 1867, México logró expulsar finalmente a las fuerzas militares francesas y arrebatarle el poder al grupo social que seguía empeñado en ligar los destinos de México a las decisiones de Europa. Con el establecimiento de la nación liberal se establecieron nuevas condiciones para la negociación internacional que tardaron en ser reconocidas por las potencias europeas. Así, las relaciones internacionales se restablecieron con Francia hasta el año de 1880, y con Inglaterra hasta 1884. El modelo de control político de los países coloniales para establecer tratos de exclusividad sobre los mercados de América dejó de funcionar. A partir de ese momento, las inversiones en la producción de materias primas y la instalación de industrias de la transformación, así como las relaciones de importación y exportación tenían que negociarse con gobiernos independientes. La fuerza de los

¹² Sobre este grupo social, véase el artículo de Rosa María Meyer Cosío (1986) y el estudio de caso que realiza David W. Walker (1991) sobre la familia Martínez del Río, entre 1823 y 1867.

estados americanos radicó, a partir de ese momento, en su capacidad de negociación con las potencias europeas que solicitaban contratos para producción y exportación de materias primas. En el caso de México, con el paso de los años y la consolidación del Estado liberal nacional, el modelo de fomento a la industria nacional, practicado a mediados del siglo XIX por medio del Banco del Avío, sucumbió hacia finales del siglo ante el modelo de inversión internacional impulsado por el porfiriato. El gobierno de Porfirio Díaz estableció las condiciones para que la participación en el comercio internacional se negociara directamente con el gobierno nacional y no con comerciantes o concesionarios particulares. Díaz restableció la centralidad del poder político en la negociación de la integración de México a la economía mundial.

Para fomentar la instalación de una industria en territorio nacional, el gobierno mexicano decidió permitir la instalación de industrias dirigidas por extranjeros y con capital francés, español, inglés y estadounidense. Estas inversiones, sin embargo, no se restringieron a la producción de materias primas sino que se extendieron a la industria del transporte y de la transformación.

En el caso de la industria de la transformación, es necesario insistir en que, en tanto no se pretendía competir en los mercados internacionales, su desarrollo se subordinaba a la capacidad consumidora de la población local. Todavía hasta finales del siglo XIX, si bien las clases medias urbanas consumían regularmente casimires finos y telas de algodón para sus vestidos, así como muebles y papel para su uso diario, su nivel de consumo no era muy alto. El desarrollo industrial requería de la

consolidación de la clase media y de un consumo generalizado de las mercancías producidas por esta industria de la transformación, así como de la transformación de los hábitos sociales y de un mayor consumo, que en buena medida fue motivado por la creciente urbanización de la sociedad mexicana (con las exigencias de apariencia y sobrevivencia que este proceso impone) y con la creación de mercados internos desarrollados por medio de un creciente sistema de transportación y comunicación.

No es sino hasta finales del siglo XIX que se consolida el proceso de lo que podríamos llamar el proceso del aburguesamiento de la población. Esto entendido, no como la difusión de una ética donde se valora la eficiencia, la puntualidad o la acumulación sino en un sentido más cercano a las críticas de la literatura francesa de, por ejemplo, Honorato de Balzac sobre el aburguesamiento de la sociedad. Siguiendo la insidiosa crítica de *La comedia humana*, podemos entender el perfil de un grupo social donde la apariencia del rango social es una condición fundamental para la interacción social.¹³ La sociedad decimonónica tardía, hace de la dignidad una condición humana que se mide en la ostentación elegante de la riqueza. Así, una curiosa mezcla entre el refinamiento y el consumo marcan a la sociedad decimonónica de la Ciudad de México.

No hay que perder de vista, tanto en el análisis económico, como en el cultural este matiz importante: para que pudiera darse un desarrollo de la industria

¹³ Honorato de Balzac (1959). Sobre la recuperación de Balzac para el estudio de la vida cotidiana, ver Rafael Torres Sánchez (1996:13-19).

manufacturera, las prácticas de consumo tuvieron que modificarse. Hacia finales del siglo XIX, el desarrollo de la industria iba paralelo a un proceso de transformación del consumo cotidiano. “Tal ocurrió, por ejemplo, al preferirse el azúcar refinado sobre el piloncillo y los mascabados, y la cerveza en detrimento del pulque; el consumo de cigarrillos en mayor medida que los cigarros puro; el mayor uso del calzado, etc.”¹⁴

Si bien la producción artesanal tiende a ser sustituida por la producción manufacturera e industrial, no hay que perder de vista los específicos ritmos de esta transformación de los modos de producción, así como sus variables regionales. Una relación comparativa vendría muy bien para aclarar la velocidad y tendencias de este proceso.

Charles Tilly afirma que “llamar a la reorganización de la producción del siglo XIX una ‘revolución industrial’ hace prestar excesiva atención a la centralidad de los cambios tecnológicos. Desatiende la gran transformación de las relaciones entre el capital y el trabajo, y que marcaron profundamente al siglo. Ignora, además, que en todos los países industriales, incluida Inglaterra, pequeños talleres predominaron en casi todas las ramas de la producción hasta principios del siglo XX.”¹⁵

¹⁴ Fernando Rosenzweig (1965: 316).

¹⁵ Charles Tilly (1984: 9-10) La traducción es mía.

En Francia, la industrialización de la producción era una tendencia sumamente lenta. Todavía a lo largo del siglo XIX, la producción francesa gustaba de destacarse por la calidad de sus productos. Si en Inglaterra las exportaciones se habían concentrado en productos manufacturados o industriales que podían competir internacionalmente por ser baratos y por tener controlados muchos de los mercados, Francia exportaba bienes de lujo de alta calidad. Michel Hanagan explica que esta implícita división del mercado internacional comenzó quizá hacia el siglo XVII y se mantuvo a todo lo largo del siglo XIX.¹⁶

Al no existir todavía la maquinaria que lograra igualar la calidad y el cuidado de su trabajo, calidad requerida por los productos de lujo y distinción social, los trabajadores artesanales franceses mantuvieron una fuerte presencia en el mercado laboral internacional.

Arman Audiganne estimaba, hacia 1871, basándose en el impreciso censo de 1860, que cerca de 110 mil trabajadores artesanales estaban empleados en este tipo de industrias, sin contar a los cerca de 34 mil artesanos que trabajaban en la fabricación de instrumentos de óptica y precisión, a los 78 mil carpinteros ni a los otros tantos que trabajaban en la industria textil.¹⁷ La propia industrialización de la sociedad europea tardaría algunos años en llevarse a cabo.

¹⁶ Michael P. Hanagan (1980: 4-5).

¹⁷ Armand Auiganne, "La crisis du travail dans Paris" en *Revue des deux mondes*, 15 de mayo de 1871: 301. Citado en Michael P. Hanagan (1980: 6-7)

En la Ciudad de México, al menos a lo largo de los cien años que van de mediados del siglo XVIII a mediados del XIX, los trabajadores artesanales se mantuvieron siendo cerca de un tercio de la población total de la Ciudad de México. Pese a que el número de trabajadores se había incrementado, no ha ocurrido lo mismo con el porcentaje de representación en el trabajo capitalino que se había mantenido estable. Así, mientras Sonia Pérez Toledo calcula, que para 1842 los artesanos representaban el 30% del total de la población económicamente activa de la Ciudad de México,¹⁸ Felipe Castro Gutiérrez, por su parte, señala que para 1753, casi un siglo antes, había alrededor de 11, 200 artesanos, lo que representaba el 28 % de la población económicamente activa de la urbe.¹⁹

¹⁸ Sonia Pérez Toledo (1994) este cálculo está basado en los datos del *Padrón de la Municipalidad de México*. Apud. Carlos Illades (1996: 39).

¹⁹ Felipe Castro Gutiérrez (1986: 141).

Capítulo 3

Liberalización de la producción: la abolición de los gremios

A

finales del siglo XVIII, tanto en la metrópoli como en las colonias españolas, se escuchó con más fuerza la idea que hacía de la libertad de comercio y producción una de las condiciones para el crecimiento económico del reino. Además de los textos de Adam Smith, que en España podían encontrarse en inglés y en francés,¹ otros autores españoles, con variada influencia en la Corona, difundían las ideas que promovían la supresión de privilegios comerciales para eliminar los monopolios productivos y comerciales. Entre estos autores destaca el conde Pedro Rodríguez de Campomanes, quien había sido fiscal, ministro y gobernador del Consejo de Castilla, así como director de la Real Academia de Historia, y quien, en la década de los setenta, publicó dos textos que

¹ J. Vicens-Vives (1961: 208), asienta que circulaban en el reino dos ediciones en francés, una traducción anónima y otra de Raucher, además de la versión original en inglés.

fueron antesala de las transformaciones legales que se implementarían a principios del siglo XIX: *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, de 1774, y *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, de 1775. Fue, sin embargo, la actividad política que, durante la invasión francesa a España y en el marco de las Cortes de Cádiz, realizaron, entre otros, Antonio Capmany –quien había sido censor y secretario perpetuo de la Real Academia de Historia– y Gaspar Melchor de Jovellanos –ministro de Gracia y Justicia– lo que permitió establecer, hacia 1813, una profunda reforma del Estado en relación con los gremios artesanales. Esta reforma fue publicada en la Nueva España el 7 de enero de 1814 por Félix María Calleja, y exponía que:

1. Todos los españoles y extranjeros vecindados o que se vecinen en los pueblos de la monarquía, podrán libremente establecer las fábricas o artefactos de cualquiera clase que les acomode, sin necesidad de permiso ni licencia alguna, con tal de que se sujeten a las reglas de policía adoptadas o que se adopten para la salubridad de los mismos pueblos
2. También podrán ejercer libremente cualquiera industria u oficio útil, sin necesidad de examen, título o incorporación a los gremios respectivos, cuyas ordenanzas se derogan en esta parte.²

Con esta legislación, como se puede ver, el artesanado perdió los privilegios legales de los que había gozado durante la época colonial. El gremio de sastres, en el mismo mes de enero de 1814, estaba por emprender la elección anual de sus representantes y decidió consultar con el Ayuntamiento la situación en la que se

² Carlos Illades (1990: 30).

encontraban después del decreto. El Ayuntamiento respondió claramente que el gremio

debían cesar semejantes elecciones en atención a que faltaba ya el objeto de los empleos que en ella se conferían porque las funciones principales de los alcaldes y veedores de los gremios eran el cuidar que quien no tuviese el título de maestro no pudiera poner tienda de su oficio, ocurrir a los exámenes de los que pretendían el expresado título y cobrar ciertas pensiones de los maestros y oficiales para los gastos que llamaban del gremio: todo lo cual no tiene en el día lugar respecto a haberse publicado ya por bando de este mes.³

La reforma legal y política, que proponía liberar el comercio y la producción para propiciar un mayor crecimiento económico alteró el contrato que articulaba los intereses del gremio con los intereses del gobierno monárquico. Por supuesto que la sola invasión militar de Francia, así como la consecuente abdicación del rey de España y la formación de las Cortes de Cádiz eran ya en sí mismas importantes alteraciones de la idea y práctica de la política metropolitana y colonial, y que, a su vez, habían dado lugar a nuevas experiencias y a intensas e inesperadas discusiones en el seno de la sociedad novohispana. Me interesa resaltar, sin embargo, el modo en que estas transformaciones afectaron las condiciones de la experiencia y vida cotidiana de los artesanos urbanos y, en particular, la de los sastres de la Ciudad de México.

En el creciente interés por las condiciones históricas de la vida cotidiana, Rafael Torres Sánchez es una guía indispensable. En la búsqueda de “la estructura de lo ordinario”, preguntando “¿por qué la vida diaria es como es y no de otra forma?”,

³ AHCM, *Ayuntamiento comisiones*, vol. 406, *Actas de cabildo originales*. vol. 133, ff. 3, 9 y 11.

Torres Sánchez acude al refranero popular para preguntar “¿A dónde va Vicente?”, cuya respuesta conocida indica: “a donde va la gente”. El análisis de la cotidianidad, nos dice, matiza de manera importante la respuesta: en efecto, Vicente va “a donde va la gente, siempre y cuando el poder, a través de sus múltiples caretas públicas y privadas, le permita ir, fijándole a su lugar de destino el precio, el horario y las modalidades derivadas de la desigualdad en las condiciones de producción y reproducción de la vida material, condiciones que siguen siendo independientes de su conciencia y de su voluntad y, de tal manera, del reflejo que Vicente se haga de su alocada carrera detrás del gentío”.

Cabría agregar, no obstante, que si bien las condiciones de producción y reproducción de la vida material son independientes de la conciencia individual y colectiva, la producción y reproducción de discursos y prácticas engloban un tercer elemento condicionante de la “alocada carrera de Vicente tras el gentío”. Poder, producción y reproducción de la vida material, así como de discursos y prácticas: tres elementos que afectan directamente las dimensiones de la interacción social.⁴

El 29 de junio de 1815, la Corona dictó una nueva disposición que restablecía los gremios, tratando de hacerse del poder político y simbólico que, en su nombre, habían detentado las Cortes. No obstante la anulación de los gremios fue irreversible y fue

⁴ Rafael Torres Sánchez (1996: 7 y 18, respectivamente).

refrendada por el cabildo de la Ciudad de México pocos años después. De modo que la estructura institucional de la que se había servido la comunidad de productores artesanales para, en los términos de un acuerdo con la monarquía, articular su presencia social se suspendió de facto en 1914. Como consecuencia, y aunque la idea de una representación compartida por los sastres de la Ciudad de México no desapareció,⁵ es de suponer que las condiciones en las que se había mantenido esta imagen comunitaria sufrieran una profunda transformación.

Para observar esta transformación es necesario tener en cuenta al menos dos niveles de la interacción social en la que participaban los artesanos: las relaciones que se organizan al interior de los talleres artesanales y las relaciones que articulan a las distintas comunidades de artesanos con las figuras de autoridad de la ciudad y el reino.

Esta reforma legal no sólo anuló de facto la figura del gremio de la estructura administrativa de la ciudad, sino que hizo desaparecer definitivamente el explícito pacto que hacía de la Corona figura protectora de los sastres. Se colapsó el desigual pacto que había articulado los intereses de la monarquía y del gremio, y que había dado lugar a una estructura patrimonialista donde, a cambio de la promesa de

⁵ Sonia Pérez Toledo (1996: 101-102), sostiene, con insistencia a lo largo de este y otros trabajos, que los artesanos como comunidad articulada y como práctica productiva, no desaparecieron con el decreto. "En este sentido, resulta pertinente hacer hincapié en que 'la organización del mundo del trabajo no responde sólo a lo que ocurre en la esfera económica y en la esfera política, sino un poco también a la evolución de las costumbres'. [M. Aguihon, "Clase obrera y sociabilidad antes de 1848" en *Historia social*, 14.] Es decir, que la función económico-social y de comunidad moral que durante largo tiempo cumplieran los gremios no puede eliminarse por decreto olvidando así que era parte de la forma de vida de los artesanos".

protección, los sastres tenían un obligado compromiso de respetar a las autoridades regias.⁶

Esta relación de compromiso recíproco entre los artesanos y la Corona había organizado un sistema de lealtades sociales que reunía y entrelazaba a los trabajadores y a las autoridades en el marco de una estructura de relaciones jerárquicas: del más humilde ayudante al rey, pasando por el maestro artesano, el gremio, el Ayuntamiento y el virrey. De modo que las lealtades, en una relación vertical ascendente, articulaban y mantenían las obligaciones de los súbditos con el Rey. Pero también había creado, paralelamente, las condiciones para desarrollar un sentimiento y prácticas de solidaridad entre los distintos escalafones de la jerarquía social. Si, en última instancia, el gremio y la cofradía eran la expresión institucional de estos dos sistemas complementarios: (1) el que definía, organizaba y hacía funcionar las lealtades verticales, y (2) el que acotaba, permitía y condicionaba el desarrollo de sentimientos y prácticas solidarias horizontales entre los artesanos, el decreto de abolición de los gremios, al suprimir una estructura jerárquica de servicios mutuos, dislocaba la estructura de solidaridad de la sociedad novohispana.

⁶ Dice Barrington Moore (1996: 32): "Hay algunas obligaciones mutuas que unen a los gobernados con los que gobiernan, a aquellos que ejercen la autoridad con los que están sujetos a ella. Estas obligaciones tienen el sentido de que 1) cada una de las partes está sujeta al deber moral de llevar a cabo ciertas tareas como parte del contrato social implícito y 2) el fracaso de cualquiera de las partes para cumplir con esa obligación constituye la base para que la otra parte se oponga a la ejecución de su tarea. Cada una de las partes encuentra justificación moral y apoyo para su propio sentimiento de agravio y de enojo, por el supuesto fracaso de la otra parte para cumplir adecuadamente con su tarea."

El complejo legal, esta estructura de legitimidad del mando y la obediencia que articuló las relaciones sociales entre los artesanos, los gremios y la Corona había dado forma, sentido y justificación a una estructura moral que permitía validar la jerarquía y hacer tolerable la autoridad, tanto de la Corona y de las autoridades locales que funcionaban en su representación, como al interior del propio gremio.

Sin embargo, en otro nivel de la interacción social que me interesa destacar, me parece que no hay que perder de vista que, más allá de la experiencia que articulaban los gremios y las concretas e históricas necesidades que éste satisfacía, los sastres compartieron una serie de discursos y prácticas comunes que la organización gremial no abarcaba. Estos discursos y prácticas, como hemos visto, articulaban los atributos que les permitían representarse en una misma comunidad, aceptando los valores que hacían de la jerarquía un liderazgo y de la solidaridad una condición de pertenencia; atributos que, en última instancia, se justificaban por compartir un mismo oficio y un mismo modo de trabajo.

En la reforma legal que excluye la relación del gremio con el Ayuntamiento de la Ciudad de México, y que, finalmente, canceló los privilegios económicos y políticos de los que disfrutaba la asociación de maestros artesanos, hay un elemento que no es, de modo alguno, menor. Si bien a finales del siglo XVIII se extendió un consenso, cada vez más generalizado, entre las distintas autoridades que daban forma a la monarquía española de que los privilegios de los grupos sociales que controlaba el

comercio y la producción tenían que desaparecer, también es cierto que esta idea encontró una fuerte resistencia que sustentaba sus argumentos en las prácticas gubernamentales.

Los propios reformadores que pugnaban por la apertura del mercado de trabajo y de comercio insistieron, sin embargo, en el mantenimiento de las organizaciones artesanales. Consideraban de fundamental importancia la ayuda social que los artesanos se prestaban reciprocamente y aprobaron el ejemplo moralizador que representaban ante la sociedad. Además, aceptaron que la organización artesanal era útil tanto para el mantenimiento de las relaciones sociales jerárquicas, el respeto a la autoridad y el control del artesanado, como para la creación de fondos que aseguraran la seguridad social.

Pedro Campomanes, por ejemplo, un año después de haber señalado lo que consideraba nefasto de los privilegios gremiales, escribió que “El alistar en gremios a los maestros de un propio oficio no tiene tampoco inconveniente; antes es una regla de policía que debe seguirse. Pues de este modo se saben en cada pueblo los maestros de todo oficio, y los oficiales y aprendices.” Pero, además, abogaba por el mantenimiento y perfeccionamiento de los mecanismos “para arreglar sólidamente el aprendizaje de los oficiales; la subordinación de lo discípulos o aprendices a sus maestros”.⁷

⁷ Pedro Rodríguez Campomanes (s.a.:221) publicado originalmente en 1775.

Campomanes escribió este texto como un discurso abierto al público y dirigido, indirectamente, a la Corona. En el marco de este mecanismo de presión política, con el que pretendía hacerse de la fuerza de una apenas naciente opinión pública, Campomanes hizo una propuesta de gobierno que afectaría directamente al artesanado, pero en la que también –aunque a la distancia– miraba por ellos. En su propuesta, y en la reforma legal que de 1814 que le hizo eco, el modelo del pacto que establecía funciones específicas a la relación entre los gremios y el Ayuntamiento se dio por finiquitado.

Campomanes enuncia su discurso desde la perspectiva de una estructura administrativa que no piensa en la fuerza del gobierno como medio para obligar a negociar los intereses, percepciones o conflictos de las poblaciones y poder mantener así territorios, como lo proponía Maquiavelo. Si bien la idea de la competencia con otros reinos estaba presente, la fortaleza del gobierno no radicaba sólo en la fuerza militar, sino que se construía en una diversidad de frentes. En esta medida, y desde esta amplia visión del gobierno que toma en cuenta una diversidad de recursos para obtener, mantener y diversificar las fuerzas del gobierno y la administración. Esta perspectiva concentra su atención en la estructura administrativa del gobierno mismo: explica la necesidad de fortalecer y hacerlo crecer dicha estructura.

La precisa evaluación del estado en que se encontraba la sociedad y la discusión sobre los modos más apropiados para una mejor administración de los recursos sociales por parte del gobierno para mejorar esta situación planteó la necesidad de eliminar los privilegios gremiales con base en la idea de promover el crecimiento de la

producción y la ampliación de los mercados, y así fortalecer a la monarquía española en la competencia imperial europea. Sin duda, la competencia internacional por el control de los mercados, la intensificación de la producción explica uno de los elementos fundamentales de la reforma de 1814. Hay que atender algunos otros elementos que participan de la racionalidad de gobierno y administración que anima esta reforma. El análisis de las relaciones de poder que la nueva legislación organizaba y limitaba, así como el análisis de los discursos y prácticas mediante las cuales se cifraron y se cargaron de significado estas relaciones nos puede permitir una imagen más amplia y completa de esta transformación administrativa y política a la cual se enfrentaron los sastres de la Ciudad de México.

Capítulo 4

La razón de Estado y el artesanado

Michel Foucault, en el artículo “Política y razón” trabajó breve, pero sólidamente, en el análisis de lo que denominó *razón de Estado*, los elementos que le dan forma y el modo en que se pone en juego al entrelazarse con la doctrina de la policía.¹

En este texto, Foucault observa que en los textos del siglo XVII y XVIII sobre política y administración hay una idea constante sobre lo que es la razón de Estado, definida por una serie de disposiciones tácticas que son parte de una estrategia global que da forma, impulso y motivo a la construcción del Estado moderno, propiamente dicho. Más que querer presentar y explicar el resultado, siempre contingente, de esta

¹ Michel Foucault (1988c). Todas las citas son traducciones mías. Hay que aclarar, sin embargo, desde ahora que así como hay que entender esta *razón de Estado* en una lógica distinta a la maquiavélica, a la cual estamos acostumbrados; cuando hablamos de policía no nos referimos a un cuerpo de seguridad esencialmente represivo, sino a lo que se pensaba de ella en el siglo XVII y XVIII. Para el caso de México, se puede ver el estudio de José Arturo Yáñez Romero (1999), donde se hace una distinción entre policía pública y policía liberal para explicar la transformación del concepto y de la práctica de policía entre el siglo XVIII y el XIX. En nuestro análisis de la perspectiva de Foucault nos referimos a lo que Yáñez nombra como policía pública.

estrategia, Foucault insiste en el análisis de las tácticas discursivas que estos textos presentan, el modo en que construyen un objeto de conocimiento y la manera en que esta construcción permite el ejercicio de específicas prácticas. En su amplio proyecto de análisis de las formas mediante las cuales se racionalizan las relaciones de poder – como un tipo de relaciones entre individuos que son específicas y que no son exclusivamente relaciones de intercambio, de producción o de comunicación, sino una combinación de éstas–, Foucault aborda el modo en que el sujeto es impelido a prestar atención sobre sí mismo, así como la relación que este “prestar atención sobre sí mismo” tiene con la estructura administrativa y de gobierno de la sociedad.²

En este contexto, Foucault encuentra que la razón de Estado, como era definida en el siglo XVII y XVIII, se encargó de fortalecer la estructura de administración y gobierno, de hacerla crecer y perdurar, pero también, por medio de las doctrinas de policía, hacer que ella procurara la felicidad de los ciudadanos.³ De modo que encamina su análisis para demostrar que la razón de Estado es, desde sus más tempranos momentos al mismo tiempo, individualizante y totalitaria.⁴

“La razón de Estado –dice Foucault– es considerada un arte, esto es, una técnica aplicada de acuerdo con ciertas reglas. No se refiere a la costumbre o a la

² Michel Foucault (1988c: 84).

³ En este tenor, según lo asienta el Ayuntamiento de la Ciudad de México, Ariel Rodríguez Kuri (1996: 36), definía que esta autoridad se dedicaba a “la búsqueda de la felicidad del pueblo a quien representa, de la guarda de sus derechos, evitarle prejuicios e incomodidades, y procurar en cuanto sea posible su sosiego y tranquilidad.” La cita proviene del documento del 25 de octubre de 1 “El Ayuntamiento de México representa a V. E. lo que parece 811, conveniente sobre la nueva policía”, AGN, *Historia*, vol. 454, ff. 181-182.

⁴ Michel Foucault (1988c: 84).

tradición, sino a un conocimiento, un conocimiento racional, lo que implica 'arbitrariedad' y 'violencia'".⁵ Es una racionalidad que proviene de la observación del estado en que se encuentra la sociedad. Se refiere al conocimiento de los medios que permiten la fortaleza de la estructura de gobierno y administración de los recursos sociales; sobre el modo en que esta estructura puede mantenerse y crecer, perfeccionando sus mecanismos de administración e intervención en la sociedad. Con estos objetivos, la razón de Estado señala los principios que deben guiar las acciones de gobierno, así como el modo en que este conocimiento concreto, preciso y medurado, es necesario para la mejor administración de los recursos sociales.

En el marco de esta racionalidad que organiza el espacio de la acción gubernamental, que segmenta y organiza el conocimiento de las prácticas sociales para poder intervenir en la sociedad de manera más efectiva, Foucault plantea la necesidad de prestar atención al espacio social que el concepto de policía define. Turquet de Mayene explicaba, en 1611, que la policía pretende inculcar en los ciudadanos "modestia, caridad, lealtad, industriosisidad, amistad, cooperación, honestidad".⁶ Lo que le incumbe a la policía es la vida, las actividades y la producción del hombre. "El verdadero objeto de la policía es el hombre".⁷

⁵ *Ibid.*, 74.

⁶ *Ibid.*, 77-78.

⁷ *Ibid.*, 79.

Definiciones posteriores precisaron los campos de acción de esta práctica gubernamental: religión, moral, salud, abastecimiento, la asistencia a los pobres, seguridad de bienes y personas. O más concretamente, “la policía se ocupa del bienestar del alma (religión y moral), del bienestar del cuerpo (comida, salud, vestido y habitación), de la riqueza (industria, comercio, trabajo)”.⁸ “La doctrina de policía define la naturaleza de los objetos sobre los que se aplica la razón de Estado; define los objetivos que pretende alcanzar y los instrumentos que involucra”.⁹

Pedro Rodríguez de Campomanes decía en 1775 que alistar en gremios a los artesanos de un mismo oficio era una medida que debía de mantenerse pese a la cancelación de sus privilegios; “es una regla de policía que debe seguirse”, pues a la autoridad que gobierna y administra a la sociedad le resulta “necesario” saber cuántos trabajadores tiene en cada población. Esta imperiosa necesidad de conocimiento, de la que hablamos en el capítulo anterior, se enuncia en el marco de una particular racionalidad, la razón de Estado. Conocimiento que se aplica, que es utilizado para intervenir en la realidad; conocimiento que entre más exacto y preciso, más efectivo es en su capacidad para modelar a la sociedad.

En sus *Discursos*, Campomanes desglosaba los beneficios que los gremios traían, no a los artesanos, sino a la estructura de administración y gobierno de la sociedad. Su interlocutor era la Corona, y era la situación social lo que animaba su

⁸ *Ibid.*, 80.

⁹ *Ibid.*, 74.

discurso. De este modo, veía por los artesanos porque ellos formaban parte del interés del gobierno monárquico. Su discurso nace de la preocupación por la producción y el comercio que la monarquía administraba, de la preocupación por la educación y formación de los individuos que eran súbditos de la Corona española. En esta lógica, “arreglar sólidamente el aprendizaje de los oficiales” y mantener “la subordinación de los discípulos o aprendices a sus maestros”¹⁰ era una necesidad de la práctica de gobierno colonial, como lo fue también para el gobierno nacional del México independiente.

Aplicando esta misma racionalidad, reforzando los mismos intereses, durante el siglo XIX se pusieron en práctica diferentes procedimientos que buscaban satisfacer los mismos objetivos planteados por Campomanes. En 1829, por ejemplo, los regidores intentaron crear un “padrón general de esta ciudad, en que se especifiquen quiénes de los habitantes viven con destino u ocupación conocida”.¹¹ Asimismo, en 1834, el Tribunal de Vagos, institución gubernamental que tenía el poder de encarcelar a todo sujeto que no contara con una actividad económica conocida, estipulaba la obligación jerárquica del maestro artesano sobre sus trabajadores: “los maestros serán los responsables de la conducta de sus oficiales y aprendices mientras duren en los talleres”.¹² Todavía en 1866 este mismo tribunal aprehendió a unos

¹⁰ Pedro Rodríguez Campomanes (s.a.: 221).

¹¹ Recopilación de leyes, decretos, bandos, reglamentos, circulares y providencias de los supremos poderes de la República mexicana formada en orden del supremo gobierno, México, Imprenta de J. M. Fernández de Lara, 1838. También citado en José Yáñez (1999: 106-107).

¹² AHCM, *Vagos*, vol. 4154, exp. 148.

trabajadores artesanales que habían sido sorprendidos ingiriendo bebidas alcohólicas. Bastó el testimonio del maestro artesano y su compromiso de vigilar el comportamiento de sus trabajadores para su liberación.¹³

La razón de Estado construye el conocimiento de las condiciones de la vida cotidiana; con esta racionalidad instrumental, el gobierno puede intervenir y modificar los procesos de producción y reproducción social. Esta racionalidad es la que se puso en juego cuando la administración borbónica emprendió una serie de medidas reformadoras que intentaban cambiar tanto la economía política que organizaba al reino, como las costumbres de sus habitantes.

Resulta importante acotar estas reformas a los marcos de esta razón de Estado, de modo que pueda comprenderse que las diversas acciones de gobierno integraban un mismo cuerpo de preocupaciones. Las acciones de gobierno en los ámbitos de la religión y la moral; la producción, distribución y consumo de mercancías; la salud, la enfermedad y la muerte; la habitación y el vestido, estaban encaminadas a modificar el estado de cosas prevaleciente, el estado en que se encontraba el reino.

Las reglas de policía pusieron en juego el objetivo de esta razón de Estado: el fortalecimiento de la autoridad de la estructura de administración y gobierno de la sociedad. De esta manera la constante y regulada intervención gubernamental en los

¹³ Carlos Illades (1996: 44-45).

distintos ámbitos de la vida cotidiana formó parte de una estrategia general que tendía a individualizar la relación entre la autoridad y los sujetos; una estrategia en la cual se articularon, se opusieron y se enfrentaron diferentes prácticas y discursos, y cuya lógica permitió establecer nuevos mecanismos mediante los cuales se elaboraba y reelaboraba una imagen común y compartida de la sociedad.

Las acciones gubernamentales de los reyes Borbones, y de los virreyes que trabajaban a su nombre en la Nueva España, formaron parte de una racionalidad que hacía de los individuos el objeto de su interés, el objetivo de sus políticas. Estas acciones debían estar encaminadas, como resumió Hipólito de Villarroel, a “hacer buen empleo de los hombres, inclinándoles al trabajo y a que busquen su diario alimento con sus ocupaciones y fatigas”.¹⁴

Una de las dimensiones afectadas por esta política gubernamental fue la organización de la economía cotidiana: la supresión de la administración del mercado y de la producción que realizaban los gremios era una de las últimas grandes acciones de gobierno encaminadas a transformar las condiciones de producción y reproducción material, así como a activar la economía para satisfacer las necesidades definidas por la lógica capitalista en el nuevo marco de la competencia internacional.

¹⁴ Hipólito de Villarroel, texto escrito a finales del siglo XVIII (1994: 254).

En este contexto, la religiosidad católica novohispana, que hacía de la ostentación un mecanismo para reafirmar lealtades y jerarquías sociales, ya no tenía lugar: que comenzaba a ser entendido como dispendio. Así, en la época borbónica vemos una cada vez más activa intervención del gobierno regio en la religiosidad cotidiana, un creciente control de los discursos y de las prácticas, de las instituciones y las costumbres. Vemos entonces al rey de España situado a la cabeza de las cofradías; vemos a las autoridades regionales consternadas por el espacio público, preocupadas por la redefinición las costumbres populares y hasta por el contenido de las canciones.¹⁵ Vemos al virrey Revillagigedo, célebre por desarrollar una activa política gubernamental, intentando reducir el número de festividades religiosas, y, sobre todo, el desmedido gasto que ellas implicaban.¹⁶

En el mismo sentido, ya en 1805, unos años antes de la anulación de los gremios, se había presentado a las autoridades de la Ciudad de México una propuesta integral para reorganizar las instituciones y prácticas de los artesanos. Además de la homogeneización de las ordenanzas de los oficios, con la explícita finalidad de generar actitudes económicas entre los artesanos y evitar el dispendio de recursos en festividades religiosas, esta propuesta recomendaba la prohibición definitiva de las cofradías, sugiriendo que los fondos del gremio se destinaran “a costear los derechos

¹⁵ Dos estudios que describen la minuciosidad del interés gubernamental por las diversiones públicas, los cantos y bailes, la cotidianeidad de las personas: Ana Santos (2003) y PedroViquera (1987).

¹⁶ AHCM, *Ayuntamiento*, vol. 394, exp. 63.

que se causen en la elección de los veedores y en socorrer a los artesanos viejos y enfermos, sus hijos huérfanos y viudas”.¹⁷ Esta propuesta no tuvo consecuencias administrativas, pero importa señalarla porque comparte la misma razón de Estado aplicada para intervenir, dirigir y controlar las instituciones de los artesanos urbanos; comparte los mismos objetivos de la administración y el gobierno que veremos a lo largo del siglo XIX.

Los gremios habían sido un elemento fundamental para el conocimiento de los trabajadores y los procesos de producción, así como para el control de las relaciones sociales; mientras que las cofradías eran instituciones sociales encargadas de ver por la salud, la enfermedad y la muerte, así como por la religión y la moral de los individuos. Mientras el gremio era el rostro político y social, el encargado de negociar y pugnar en el espacio público por mejores condiciones económicas para la comunidad; la cofradía se encargaba del cuidado personal e individualizado de los miembros de la comunidad, de saber las debilidades de cada integrante, de cuidar de su salud y su bienestar emocional, de guiar su educación y formación integral.

La razón de Estado, que combatió a los gremios y que terminó por anularlos, se preocupó por construir mecanismos de control sustitutos que permitieran sujetar y dirigir los comportamientos públicos, las actividades económicas y las relaciones

¹⁷ Julio Bracho (1990: 56).

políticas. De modo que, en 1842, Antonio López de Santa Anna, presidente de la República mexicana dio lugar, en la Ciudad de México, la Junta de Fomento de Artesanos.

Será objeto de esta institución proteger en lo general a los artesanos mexicanos, nativos o nacionalizados, que hubiere en el territorio de la República; segundo, fomentar el adelanto y perfección de todas las producciones artísticas que se fabriquen en el país, o en lo sucesivo se establecieron o fabricaren por artistas mexicanos, generalizando los mejores métodos que para ello se adopten.¹⁸

Hay que aclarar que esta Junta estaba organizada por los propios artesanos y se subdividía en juntas menores que articulaban a cada uno de los oficios. Fueron ellos quienes, en el marco de esta organización, establecieron los mecanismos para ayudarse a solventar los gastos para la enfermedad y la muerte, pero también para ayudar en el matrimonio y en el bautizo de infantes. Este fondo de beneficencia fue visto con muy buenos ojos por parte de las autoridades gubernamentales. Lucas Alamán, responsable gubernamental de la Junta, explicó que ellas “pudieran considerarse como el primer paso hacia el establecimiento de cajas de ahorro, que serían útiles para fomentar hábitos de economía en nuestros artesanos”.¹⁹

La Junta era muy semejante a los gremios y cofradías, pero se diferenciaba de ellos porque no ofrecía a los artesanos el control del mercado y la producción, porque

¹⁸ *Semanario artístico*, 9 de febrero de 1844, p. 5.

¹⁹ *Memoria del ministerio de justicia y educación pública, presentada a las Cámaras del Congreso General por el secretario del ramo*. (1845: 36). También citado en Carlos Illades (1996: 85).

anulaba la estructura moral que integraba y explicaba las jerarquías sociales.²⁰ Como en la época colonial, fue la autoridad estatal la que definió los objetivos, la pertinencia y la estructura de la nueva organización.

En absoluta concordancia con la doctrina de policía de la que he hablado, todavía en 1857 y ya con un gobierno liberal, el Ministerio de Gobernación de la República mexicana afirmaba su decidido apoyo para que los artesanos se organizaran en mutualidades; explicaba su posición desde una razón de Estado que permitía un mejor gobierno y facilitaba el bien común; expresaba que con ellas no sólo se crearían las condiciones para un mejoramiento material de la vida de los artesanos, sino que también moldearía de buena manera su carácter.

En un pequeño párrafo, el Ministerio de Gobernación explicaba la función que estas organizaciones artesanales tendrían en la dimensión económica y moral de dicha doctrina de policía:

Con la formación de esos pequeños capitales, que pueden servir a los artesanos para ocurrir a sus necesidades, y aun para fomentar sus talleres particulares, se alienta el trabajo, se les hace gustar el sentimiento de propiedad, se disminuye el número de indigentes, y se les enseña sobre todo a comprender el partido honroso que pueden sacar de sus propios recursos, sin ocurrir a vías criminales, conservando más íntimamente las afecciones de la familia, y contribuyendo también de ese modo a afianzar el orden público, siendo la falta de previsión en las clases pobres una de las causas que más influyen en su depravación.²¹

²⁰ Pese a que establecía mecanismos para financiar matrimonios y bautizos –rituales de primer orden en la organización social– anulaba el modelo religioso que había articulado la cofradía. De los siete encargados de redactar las bases generales de la Junta, Desiderio Valdéz era sastre.

²¹ *Memoria del ministerio de Gobernación* (1857: 97-98).

Con el decreto que desaparecía los gremios, y con la pretensión de regular las asociaciones de artesanos y a los trabajadores, en particular, vemos una primera expresión de razón de Estado. Hasta ese momento no se habían desarrollado mecanismos mediante los cuales el gobierno –convertido en un Estado de representación nacional, y configurado por los conflictos en torno de esta representación– se pudiera encargar de la salud y la educación de sus ciudadanos. Para esto habría que esperar hasta el siglo XX.

Desde los inicios del siglo XIX, los objetivos de esta razón de Estado, así como las relaciones que establecía con los individuos –como sujetos de un conocimiento y como objetos de una práctica de gobierno– comenzaban a definirse y perfilarse claramente. La definición que, en 1811, hizo el Ayuntamiento de la Ciudad de México del objetivo de las acciones de gobierno, es bastante clara. Primero expone que es su responsabilidad la búsqueda y cuidado de “la felicidad del pueblo al que representa, de la guarda de sus derechos, evitarle perjuicios e incomodidades, y procurar en cuanto sea posible su sosiego y tranquilidad” y, poco después, cuando explica la práctica de policía como uno de los mecanismos que le permiten alcanzar sus objetivos, define: “la esfera de la policía se extiende sólo a aquellas cosas que no

comprenden las leyes, por su vicisitud, por su pequeñez, y que sin poderse llamar delitos, influyen en crear delincuentes”.²²

La policía fue sólo uno de los mecanismos que dieron forma a los actos de gobierno que tendían a conducir y a operar la secularización de la sociedad y la construcción del Estado como la máxima autoridad de la sociedad, cuya intervención en la vida cotidiana de los ciudadanos estaba regulada por distintos medios. Y, aunque en particulares espacios sociales llegara a ser limitada, no dejaba de ser constante. Por medio de la policía, la práctica de gobierno contó con mecanismos para ejercer el monopolio de la violencia, cuya función era delimitar los espacios y las prácticas de una convivencia social regulada por la amenaza –que es lo que entendemos hoy por policía–; pero, también, para influir en la conducta de los individuos en el esquema de derechos y obligaciones definidos, cuidados y regulados por el poder estatal, y, finalmente, para instalarse como espacio social y político, como conjunto material y simbólico del interés público.²³

Si bien las reglas de policía permitieron poner en marcha los mecanismos mediante los cuales se ejercieron las acciones de gobierno, también explicaban el objetivo de la razón de Estado: crear las condiciones para que se pudiera fortalecer al gobierno como autoridad reguladora de todos los niveles de la sociedad y, así,

²² AGN, *Historia*, vol. 454, ff. 182.

²³ Sigo la descripción de las funciones de policía que hace José Arturo Yáñez Romero (1999: 23).

permitir que su intervención fuese más efectiva y pudiera proporcionar las condiciones para la felicidad de los ciudadanos.

Es necesario, sin embargo, distinguir la razón de Estado de las prácticas de gobierno para entender cómo ésta pretendía dirigir las acciones de gobierno y extenderse más allá de las esferas de la administración y, por supuesto, más allá de la voluntad y prácticas de la naciente clase política.

Es conveniente regresar a tres de los elementos que, según la explicación de Michel Foucault, son fundamentales en la razón de Estado, pues serán ellos, organizados en diferentes disposiciones, los que articularán la permanencia hegemónica de esta racionalidad a lo largo del siglo XIX y del XX.

En primer lugar, la razón de Estado construye y organiza científicamente un conocimiento sobre el estado de cosas. Intenta con ello encontrar la naturaleza inherente del proceso histórico. Este primer elemento, es decir, la explicación de la realidad y del funcionamiento y de los modos de transformación del gobierno, construye a las autoridades administrativas como una realidad aséptica, como el resultado *natural* del proceso histórico y, después, hace de una específica forma de gobierno y administración el principal agente de la transformación social. La construcción de un *lugar* desde donde se elabora la *discurso* científico propicia una inevitable fragmentación, una separación entre dos esferas de la realidad social. Por un lado, la sociedad como el sujeto que crea una autoridad para mejor administrar sus

recursos. Por el otro, la sociedad como objeto de la acción que el gobierno ejerce, de manera explícita, para transformarla.²⁴ Una parte, dedicada a su perenne presente, a su permanente mantenimiento; la otra conocedora del futuro, impulso y motivo de un mejoramiento. Se construyen dos esferas de la realidad social –un objeto sobre el que hay que intervenir, un sujeto activo que debe dirigir destinos-- separadas por la propia lógica de la razón de Estado: la sociedad y el gobierno.

En segundo lugar, la razón de Estado construye, también, mecanismos que permiten poner en marcha la transformación de la realidad para estar de acuerdo con el objetivo *natural* del gobierno: su propia fortaleza, como estructura de autoridad que permite administrar los recursos sociales y gobernar a la sociedad. Los límites de esta razón instrumental quedan acotados a este objetivo. Los mecanismos mediante los cuales el gobierno puede y debe intervenir en la sociedad quedan perfectamente definidos y articulados entre sí. La construcción y delimitación de estos procedimientos, en tanto que producto de una razón volcada sobre sí misma, definida en su propio mundo de significaciones, hace de la efectividad de la intervención su validez última. Las acciones de gobierno se justifican, articulan y ejecutan en el marco

²⁴ En un texto posterior, Foucault señala tres elementos fundamentales de la modernidad política: 1) la ciencia positiva, aquella que, ante todo, cuenta con una gran confianza en sí misma; 2) la imagen de un Estado o de un sistema estatal que, por un lado, se presenta como la consecuencia racional de la historia y, por el otro, asume procedimientos instrumentales de la racionalización de la economía, entre otras dimensiones de la vida social, y, finalmente, 3) el desarrollo de una ciencia política. Sin pretender extenderme a detalle, quiero señalar tan sólo dos procesos que corren paralelos al posicionamiento del sistema estatal como actividad central de la historia: la ciencia positiva, aquella que se dedica a conocer la naturaleza para mejor intervenir en ella, y la ciencia política, aquella que justifica y organiza el poder en una relación de beneficio público. Michel Foucault (1996: 388).

de sus propias prácticas y en pos de la develación de la verdadera naturaleza de la sociedad. Con este proceso se crean las condiciones para el desarrollo de una imagen del Estado como la instancia superior de la naturaleza humana.

En el marco del combate que originó la razón de Estado, diferentes prácticas y discursos se enfrentaron: se pactaban y se rompían alianzas momentáneas y de largo alcance, provocando conflictos sociales de mayor o menor intensidad. Las diferentes tácticas políticas y sociales, económicas y morales se organizaron, se opusieron, se enfrentaron todas en el marco de la estrategia general: el fortalecimiento del Estado. Con el objetivo último de lograr la felicidad de los ciudadanos, la razón de Estado organizó la discusión en torno de específicas acciones de gobierno; justificó el permanente enfrentamiento entre las distintas posturas sociales que pugnaban por obtener el mando de las acciones de gobierno; se construyó la legitimidad de los diferentes intereses particulares que luchaban por el control del gobierno, y se diseñaron mecanismos de administración con los que éste contaría para la administración de los recursos sociales.

En el siglo XIX, en consonancia con el empuje de la Ilustración y con el impulso de la independencia nacional, la razón de Estado diversificó los espacios donde se expresaba. Modificando las prácticas y discursos de la sociedad civil, la razón de Estado ya no fue exclusiva de administradores del gobierno sino que la compartían amplios sectores sociales que se interesaban por discutir los asuntos públicos.

Racionalidad que pugnaba por la formación de un nuevo orden social, en referencia directa a lo que es común a todos, la razón de Estado se transformó en una racionalidad pública. Puesta a debate y a discusión, refinada gracias al trabajo colectivo de elaboración teórica; razón práctica acotada por la relación entre los individuos que se asocian de diversas maneras pero que hacen uso de su capacidad de raciocinio, la razón de Estado constituye buena parte de lo que llamamos Ilustración. La explicamos como el proceso que permitió establecer las condiciones de una convivencia que estaba por encima de las diferencias culturales, raciales, locales; convivencia que se funda en la discusión colectiva de lo que puede mejorar el bienestar colectivo. Ajustada a la definición de un código común de conducta y pensamiento, por medio de la razón de Estado –se supondría– se realiza el moderno acuerdo social.

Con la independencia de México, la razón de Estado funcionó en el marco de tres procesos interconectados: la competencia imperial por el control de las colonias americanas, ya por medio de la intervención directa o por el control de sus mercados; el desarrollo de los modos de producción que permitieron un acelerado crecimiento de la riqueza, y el empuje del nacionalismo, representado por las instituciones de gobierno, en primera y última instancia. En el marco de estos complejos procesos, la razón de Estado se difundió y desarrolló en México permitiendo desarmar un modo

de organización y otorgando legitimidad a un nuevo orden social que, por supuesto, se pensaba en permanente formación, susceptible de ser mejorado.²⁵

En el marco de este proceso, sin embargo, también se crearon las condiciones específicas para participar en el acuerdo social y en la competencia internacional, de modo que se establecieron mecanismos que definían jerarquías y grados entre individuos, sociedades y naciones. Se jerarquizaron las capacidades para refinar el conocimiento sobre las sociedades y se perfeccionaron las distintas modalidades de gobierno y administración: el gobierno sobre las condiciones naturales y sociales en las que se vive; el gobierno de los individuos sobre sí mismos y el gobierno de unos individuos sobre otros. Esta graduación y jerarquización se realizó con base en la idea del desarrollo de la categoría “civilización” –que organizaba las relaciones internacionales–, la categoría “progreso” –que organizaba las relaciones económicas y políticas– y la categoría “individuo” –que organizaba la vida social–.

Al menos en el caso mexicano, esta racionalidad hizo de la opinión pública uno de sus principales mecanismos para transformar la realidad. Por medio de escritos, periódicos y libros se describían y evaluaban las condiciones de la nación mexicana,

²⁵ Dice Óscar Martiarena (1999) que “Al constituirse como identidad autónoma, desligándose de cualquier tutela ajena a sí misma que buscara gobernarla, y al instaurarse como capacidad de establecer sus propios fines, la conciencia ilustrada fundó una nueva época en la historia de Occidente. Hoy, más de dos siglos después del inicio de ese singular proceso al que llamamos Ilustración, sabemos que es de ahí de donde en buena medida proceden nuestras luces y, con ello, nuestras certezas y verdades. Pero también hoy, no pocas veces se sospecha que muchas de las sombras que oscurecen al mundo contemporáneo tienen su origen en el Iluminismo”. El análisis de la Ilustración y de los distintos proyectos que en torno a ella se formaron, puede dar claridad sobre los proyectos hegemónicos y alternativos que hicieron de ella el gran discurso de Occidente. Sobre la Ilustración como salida, véase Michel Foucault (1984).

descripciones y evaluaciones que, a su vez, eran discutidas en diversos espacios públicos y privados.

La opinión pública hizo suya una serie de problemáticas cuya resolución –en tanto que, se suponía, eran compartidas por los habitantes de México– debía interesar a todos. De este modo, la opinión pública fue el espacio donde diversos sectores sociales participaron de un debate sobre los asuntos de orden público, es decir, un debate sobre el estado de cosas, diagnóstico y mejoramiento de las condiciones en que se vivía. En la medida en que la razón de Estado era el procedimiento primordial para la resolución de los problemas que ella misma había definido, la opinión pública fue el lugar donde esta racionalidad se difundió como una habilidad que debían compartir todos los ciudadanos.

En torno de la opinión pública se elaboraba y reelaboraba la imagen común y compartida de la sociedad; imagen que, en última instancia, tenía una estrecha relación con las funciones, presencia y prácticas del Estado. Entre sus prácticas y sus discursos, la opinión pública, la escuela liberal, las celebraciones patrias, dieron forma a la representación colectiva que se organizaba bajo la razón del Estado y que exigía a los individuos un determinado comportamiento privado y un específico modo de pensar y actuar públicamente, a fin de que pudieran participar activamente en la esfera de construcción, elaboración y resignificación de las representaciones colectivas.

Así, además de la intervención directa de la autoridad central por medio de acciones de gobierno y la creación de marcos legales que restringieran las actividades

públicas, los más efectivos mecanismos mediante los cuales esta razón de Estado se convirtió en vigía e interventora de la educación y la moralidad de la población fueron responsabilidad de la sociedad civil. La participación de los ciudadanos en la esfera de la opinión pública se convirtió en uno de los principales mecanismos para difundir, promover y vigilar la formación moral, así como el comportamiento de los individuos.

Resulta significativo, entonces, que la opinión pública haya centrado su atención en los aspectos morales de la población y de sectores sociales específicos como el de los artesanos, participando así de *la producción y reproducción, significación y resignificación de conceptos como el de orden público, hábitos de economía, espíritu de asociación, templanza*, del importante debate sobre los valores y prácticas morales que eran las más convenientes para la nación.²⁶

La Junta de Fomento de Artesanos fue un intento institucional que no perduró, pero que sirvió para que se realizaran las primeras discusiones públicas sobre el papel de los artesanos en la nación mexicana. “¿Acaso han servido para algo estas ridículas asociaciones, que han formado de un tiempo para acá, con el pretexto de favorecer a

²⁶ A lo largo del siglo XIX, el orden público que la esfera de la policía pretendía mantener, como nos dice José Yáñez Romero (1999: 126), nunca fue definido o limitado en algún texto administrativo, jurídico o político mexicano, violando la concepción del estado moderno que implica que todo acto de la administración pública debe estar debidamente establecido en textos jurídicos que sirvan de norma, guía o limitación de la acción gubernamental. Esta indefinición jurídica permitió a la autoridad intervenir sin obstáculo en el control sobre los individuos con la justificación de la tranquilidad y felicidad de los ciudadanos.

esta clase?”, preguntaba airadamente *El Universal*, en 1850, para luego responder que los desórdenes públicos, sublevaciones y motines que ocurren en la República “son los amargos frutos que han dado estas sociedades, imitaciones serviles de las que en Francia sólo valen para hacer que los pobres pierdan lastimosamente el tiempo y se acostumbren a la ociosidad”.²⁷

A mediados del siglo XIX, los artesanos fueron construidos como objeto de conocimiento, análisis y valoración por parte de una razón de Estado que veía por el bienestar social y por el fortalecimiento de la estructura y administración de la sociedad mexicana. A diestra y siniestra, en el espectro político, en los periódicos, en instituciones de policía, en tratados políticos encontramos a los intelectuales, estadistas y personajes preocupados por el bienestar común, haciendo de los artesanos el objeto de sus atenciones, pensando en el modo de mejorar sus condiciones.²⁸

²⁷ Citado en Carlos Illades (1990: 29-30).

²⁸ Un ejemplo ilustrativo de esta preocupación es el texto de Mariano Otero que afirma: “La clase de artesanos que en otros países más afortunados forma parte principal del verdadero pueblo, por su inteligencia y actividad, en México es insignificante y despreciable, así por su corto número como por la ignorancia y abatimiento en la que se encuentra”. (No deja de intrigar, por supuesto, a qué se refiere Mariano Otero con el verdadero pueblo). Mariano Otero, *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año de 1947*, en *Obras I*, México, Porrúa, 1967, pp. 110-111. También citado en Beatriz Urias Horcasitas (1988).

Nuevos problemas de la representación política

Entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX hubo una profunda transformación del imaginario y de las prácticas políticas de la sociedad vecindada en la Ciudad de México. A lo largo de este periodo, la población urbana vivió un proceso en el que se modificaron las formas en que se representaban como colectividad, los modos en que le otorgaban validez formal y moral a sus prácticas colectivas y los procedimientos mediante los cuales negociaban sus intereses. Sin duda, resulta indispensable entender que estos cambios corresponden a profundas transformaciones estructurales que tuvieron lugar en distintos niveles de la realidad social y en diferentes geografías.

El reino de España comenzó el siglo XVIII arrastrando una profunda crisis económica, política y militar que se remontaba a mediados del siglo anterior. Las instituciones coloniales que siglos atrás habían dado una imagen de estabilidad social, comenzaron a mostrar signos de irreversible debilidad. La institución real de la España colonial se vio confrontada por los límites de sus propias fuerzas. En este

contexto es que la dinastía de los Borbones comenzó a implementar una serie de medidas administrativas que transformarían las instituciones del reino. Se dio inicio así a un periodo de redefinición estratégica de la Corona española ante los poderes continentales. Poco más de cien años después, ya en el siglo XIX, la estrategia de reposicionamiento en la diplomacia internacional terminó por mostrar su verdadero alcance.

Pese a que España emprendió un proceso que intentaba modificar las condiciones de su producción, en el contexto de competencia mundial entre los imperios europeos, no pudo convertirse –vía el desarrollo de la llamada industria de la transformación– en una metrópoli productora de enseres, de modo que pudiera obligar a sus colonias a convertirse en consumidoras de sus productos.

Las nuevas condiciones de la competencia imperial exigían, por un lado, dominio y administración de territorios coloniales para asegurar mano de obra barata en la producción de materia prima y, sobre todo, para crear y controlar mercados, tanto para productos coloniales, como para la producción metropolitana. Si bien, para poder participar ventajosamente en el intercambio mundial de productos, la Corona española se había convertido en intermediario comercial directo entre la metrópoli y las colonias, Inglaterra estaba demostrando que, junto al control de mercados mundiales, la administración, organización y desarrollo de la industria de la transformación en la metrópoli facilitaba el incremento de los beneficios imperiales. Controlar los mercados e incrementar la producción metropolitana eran las condiciones para una reproducción intensiva del capital.

Este particular modo del incremento de la riqueza metropolitana dependía de una relativa libertad de las fuerzas económicas y de su organización bajo mecanismos de representación que permitieran, validaran y legitimaran un mando unificado, ya bajo la figura de una monarquía constitucional (los casos de Inglaterra y Holanda) o bajo la figura del poder republicano (Francia –ejemplo clásico de este modo de legitimidad y práctica políticas– y Estados Unidos como potencia emergente –aunque no será sino hasta la guerra civil, de mediados del siglo XIX, que consolide su mando unificado en torno de un solo proyecto económico nacional).

En el siglo XVIII, el poder naval del que había gozado la Corona española, y donde había descansado su potencia imperial, se desplomó. A inicios del siglo XIX, la península española fue invadida por las fuerzas del imperio francés y, poco después, el rey capituló ante las fuerzas de Napoleón. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que el debilitamiento de la Corona española corría paralelo al advenimiento de Inglaterra y Francia como nuevas potencias imperiales. Para entonces, tanto en Francia como en Inglaterra, la Corona había dejado ya de ser el eje principal en torno al cual se articulaba la comunidad. Ambas potencias armaron su fuerza imperial con base en nuevas formas de integración social donde la fidelidad al rey ya no era la única justificación de la comunidad nacional.

Las revoluciones inglesa y holandesa habían puesto a la Corona sólo como referente simbólico de una comunidad que, por medio de contratos particulares avalados por la autoridad, se organizaba en compañías productivas y comerciales. Bajo un modelo donde la riqueza personal permitía una mayor influencia política, la

asociación económica entre los individuos articuló mecanismos de la representación política que facilitaron la interacción simbólica y política entre la riqueza individual y la grandeza del reino. En este contexto, la Corona dejó de ser la institución que regulaba, fomentaba y condicionaba a la comunidad, y pasó a ser sólo el referente simbólico de la integración social.

Respetando la jerarquía social preestablecida entre el poder tradicional de la aristocracia terrateniente y los nuevos poderes económicos de la burguesía industrial y comercial, el Parlamento se convirtió en el lugar donde se negociaron los intereses particulares, donde un número mayor de personas participaba en las decisiones del gobierno, donde se rearticulaban los intereses particulares con el interés colectivo, donde se configuraba una nueva la imagen de la nación.

Por su parte, en Francia y Estados Unidos se desarrollaron dos diferentes movimientos revolucionarios que tuvieron en común haber destruido los referentes que dieron justificación a la aristocracia como la clase dirigente. En ambos países se formaron gobiernos que eran representación de la voluntad popular. La aristocracia perdió su sentido y tendió a desaparecer, dando lugar a mecanismos distintos de la legitimidad del poder y a diferentes formas de gobierno. Ya para el siglo XIX, es el sentimiento nacional, y no la fidelidad a la Corona, lo que justifica y refuerza la imagen de la comunidad al interior de los imperios europeos.

La invasión de las fuerzas napoleónicas y, especialmente, la capitulación del rey abrieron en España un proceso de redefinición de la comunidad que se integró bajo la imagen del rey soberano. Este proceso dio lugar, por un lado, a la formación de Juntas

112

de Gobierno locales y al esfuerzo por integrarlas en un solo proyecto que pretendía organizarlas bajo la forma de reglamentos comunes, y, por el otro, a una intensa discusión teórica sobre el sujeto sobre el que recaía la soberanía ante la ausencia del rey. Sin embargo, cuando unos años después la casa Borbón regresó al trono de España, la Corona canceló dichas constituciones y se negó a transformar las instituciones de su gobierno de modo que pudiera integrar a las fuerzas sociales que, en esa coyuntura, mantuvieron la imagen colectiva del reino de España y que se habían organizado e imaginado en torno a una nueva relación política. Sin querer mediar entre los nuevos poderes constituidos local y regionalmente, y las autoridades que tradicionalmente la representaban, la Corona española no pudo resolver del todo los conflictos que tenían lugar en torno del emergente problema de la representación política.

La competencia internacional entre los imperios europeos a lo largo del siglo XVIII y del XIX, que se llevaba a cabo en diferentes frentes, tanto en el continente europeo como en América, África y Asia, se estableció bajo condiciones en las que la España absolutista no pudo participar. Sin poder efectuar a tiempo, ni con el éxito esperado, las reformas borbónicas que pretendían la transformación de la estructura de producción y reproducción material, y con una creciente debilidad militar, la Corona española perdió la preponderancia imperial de la que había gozado. Paralelamente, manteniendo la imagen y prácticas del poder absolutista, se negaba a transformar sus instituciones políticas en mecanismos y procedimientos de legitimación que le permitieran beneficiarse del naciente sentimiento y cultura

nacionalistas. Las cortes de Cádiz y el proceso de independencia del imperio francés inauguraron la crisis política interna que llevaría al reino de España a perder paulatinamente todos sus territorios coloniales en América.

En este marco de transformación y debilitamiento del imperio español, en el territorio de la Nueva España tuvieron lugar distintos procesos, que no pretendo detallar, pero que habría que señalar brevemente: el progresivo crecimiento político y económico de un sector social (el de los criollos) que, si bien estaba excluido de muchas de las decisiones políticas locales y recluido a una determinada jerarquía social, comenzaba a articular sus propios intereses y a empujar específicas políticas en su beneficio; el establecimiento de nuevos modos de la administración marcados por una racionalidad de estado que, por medio de un mayor conocimiento de la realidad social y con la construcción de mecanismos más efectivos para intervenir en ella, permitían una más eficaz extracción de recursos y un mayor aprovechamiento de éstos (la administración, al pretender ser intensiva y precisa, más efectiva, también ampliaba el espectro de sus funciones: en la administración “ilustrada” hay una creciente preocupación por el orden social, una mayor atención al desarrollo de la producción y el mercado locales y una vigorosa exigencia a los individuos para que transformen sus actitudes cotidianas); el desconcierto ante la ausencia del vértice que organizaba a la comunidad colonial (con la captura del rey de España y su abdicación); la revuelta social; el crecimiento e independencia de los poderes regionales, tanto del territorio novohispano, en relación con la Ciudad de México, como de la ciudad con relación a la metrópoli; una crisis entre la representación

española del rey y la autodenominada representación criolla, y, finalmente, la guerra de Independencia de México.

Con el establecimiento de un gobierno independiente y la formación de la nación mexicana, se abrió un proceso de rearticulación de los distintos poderes regionales, así como de sus diversos proyectos de país. Faltarán todavía varios años para terminar por definir el carácter liberal del Estado nacional. A lo largo de ese periodo, la Ciudad de México fue sede de gobiernos imperiales, republicanos, centralistas, federalistas, de un gobierno imperial bajo el dominio del poder francés y, finalmente, ante el triunfo de los liberales frente las fuerzas de conservadores nacionales y a los soldados del imperio francés, ante el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo y el regreso de Benito Juárez a la capital del país –en lo que se ha dado en llamar la segunda independencia de México–, se restableció el gobierno republicano.

Hacia 1867 terminaba por conformarse el carácter del Estado mexicano, asumiendo una definición liberal acotada a los ordenamientos de la Constitución de 1857. No obstante, estaría todavía en pugna, unos años más, el particular modo de gobierno mediante el cual se pudieran centralizar la organización de los poderes de la república, la mediación entre conflictos locales y regionales y el impulso a la inversión extranjera en las industrias de la transformación, de la extracción y de la transportación. Pero el consenso político sobre el marco institucional, los parámetros legales y los mecanismos de la legitimidad estaban ya definidos en la Constitución del 57 y, ante el triunfo de las fuerzas juaristas, eran ya irrevocables, a tal grado que,

medio siglo después, los levantamientos armados contra el gobierno de Porfirio Díaz hicieron uso de ella para justificar y validar su alzamiento.¹

¹ “En el grupo de los vencedores, sin distinguir ahora entre civiles, militares o pueblo liberal, la principal idea es la Constitución de 57, convertida en bandera sacrosanta: esa Constitución, como toda bandera, es el símbolo de la victoria, la razón de la lucha y la clave de la felicidad. Esto implica el hecho, señalado por Rabasa, de que antes de 1857 todos los pronunciamientos se hicieron en contra de la constitución vigente y en favor de una nueva, mientras que después el pronunciamiento es para reivindicar la Constitución del 57, ultrajada por el contrario.” Daniel Cosío Villegas (1959: 67).

Capítulo 6

Ciudadanía: la nueva cultura política

E

ntre la Colonia y la nación mexicana, el territorio dio forma a un vínculo emocional entre los individuos que nacían y crecían dentro de sus fronteras: la patria. El lugar adquirió una profunda significación identitaria. El territorio dio forma a la imagen de una comunidad a la cual el individuo pertenecía, una comunidad por la cual trabajaba y por la cual se sacrificaría; una comunidad que lo protegía, que también trabajaba por él.¹

La patria se convirtió en una figura moral que daba significado a este novedoso simbolismo del territorio, y, así, se convirtió en el lugar donde la comunidad y el gobierno encontraban un sentido compartido. Con la patria como sustento, la comunidad de intereses que daba forma a la nación formalizó un vínculo de carácter obligatorio y excluyente. Expuso con claridad el espacio de aceptación y las fronteras de lo que es intolerable. La patria permitía simplificar la ecuación de la exclusividad

¹ La nación, dice Benedict Anderson (1997: 25), se imagina “como *comunidad* porque independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal”.

nacional, el código identitario fundamental: hay intereses, individuos y actitudes patriotas; hay otros que no lo son.

El territorio delimitó el espacio de interacción de los intereses válidos: los intereses nacionales, definidos con reiterada frecuencia en torno del progreso –entendido como el desarrollo económico–, de la civilización –como el correcto comportamiento de los individuos– y de la fortaleza del Estado –como el respeto irrestricto a las leyes, a la Constitución como su expresión máxima y a la autoridad del gobierno como su representante y principal garante.

Pero también invalidó los intereses que se expresaban fuera del territorio. Esta descalificación de intereses extranjeros, de todos aquellos intereses que eran ajenos a la comunidad delimitada por el territorio, es un elemento que importa destacar pues, si bien podía haber una discusión –como de hecho hubo, por más que esta fuera desigual y restringida– en torno de los intereses nacionales, en torno de aquello que era lo mejor para la comunidad patria, los intereses contrarios a ella sólo pudieron imaginarse. Su estigma era una construcción variable pero absoluta. Esta identificación metafísica que es el sentimiento patrio, junto con la permanente amenaza –también metafísica– de *otros* individuos, *otros* cuerpos sociales u *otras* naciones fue uno de los mecanismos más efectivos para el control de individuos y

colectivos sociales en México y es el fundamento del nacionalismo hasta nuestros días.²

Me importa destacar, sin embargo, el conflicto que tuvo lugar en torno de la imagen, las prácticas y los valores nacionales, conflicto donde se ponía en juego, de manera muy intensa, la tensa relación entre los individuos, los grupos sociales y el gobierno. Pese a que el gobierno y la población compartían una misma patria, la identificación entre uno y otro no fue automática, y se sujetó, como veremos más adelante, a constantes luchas y desiguales negociaciones entre los distintos grupos sociales que participaban en la definición del gobierno; luchas y negociaciones que también, paralelamente, definían los mecanismos y los alcances de la intervención gubernamental en la vida de los diversos grupos sociales. En todo caso, la profunda relación que se estableció entre los individuos, la patria, la nación y el Estado hizo del gobierno –en tanto que ejecutor y garante de las leyes, en tanto representante absoluto del Estado– el protector de los intereses nacionales y el promotor de los sentimientos patrios: la figura central en torno la cual se manifestó el conflicto social.

Bajo la imagen patria, la comunidad nacional obligó al individuo a integrarse a la comunidad de intereses que se representaba en la figura de la nación. Haciendo de la parte el todo, esta relación simbólica permitía que al hablar de la nación se expresara y entendiera un sólo ser múltiple, y que al hablar de los individuos se presentara una multiplicidad de seres que confluían en una misma entidad. De este modo, esta representación hizo de la nación el

² La figura del anarquista, construida a finales del siglo XIX es un magnífico ejemplo de esta construcción paranoica del carácter colectivo. Ver Alejandro de la Torre Hernández. (2003)

signo que daba significado y sentido a todos los individuos, por más que los significados fueran diversos y el sentido fuera múltiple.³

La imagen que articuló a la comunidad nacional, también reedificó la noción de autoridad política, así como los mecanismos que justificaban dicha autoridad y le permitían establecer una particular relación con los individuos. Con la sustitución de la imagen y práctica de la política que se desarrolló en la Colonia, sin la representación política que se realizaba por medio de cuerpos sociales, y que suponía la negociación de diferentes comunidades, y sin intermediarios, la nueva imagen de la autoridad pretendía establecer una relación directa entre cada uno de los individuos y la máxima autoridad. La autoridad se convirtió, de este modo, en la representación de una sola y única comunidad, aquella que se formaba a partir de *todos* los individuos.

Las prácticas comunitarias y los rituales permitieron cohesionar a la sociedad y estrechar simbólicamente los vínculos entre los individuos y la comunidad. En la formación de este particular modo de la interacción, anualmente se celebraron las fechas que recordaban los costos, los sacrificios que habían costado el establecimiento de una nación independiente. Se estableció una ritualística de la actividad pública

³ José Ferrater Mora (1975: I, 903). Desde la historia de la filosofía, este autor explica que este proceso de la identidad es una noción metafísica, válida sólo en la medida del sujeto que enuncia. A partir de “los idealistas alemanes: Fichte, Schelling y Hegel”, dice Ferrater (I, 904), “no podemos ya representarnos la identidad como mera unicidad. La unicidad es puramente abstracta y nada dice del ‘ser mismo con’ al que ‘el principio de identidad’ se refiere metafísicamente. Como ley del pensamiento, el citado principio es válido sólo en cuanto es una ley del ser, que enuncia: A todo ente como tal pertenece la identidad, la unidad consigo misma”. Esta validez de la identidad, no es ya filosófica sino antropológica. No hay que dejar de mencionar que, después de Sigmund Freud, el individuo, el ser que enuncia, no es ya unidad consigo mismo, sino fractura y conflicto interno. La identidad es una construcción metafísica que otorga sentido ante el abismo del instante, nada más, pero también nada menos.

donde nación, gobierno y patria intercambiaban y compartían signos y símbolos: se festejaba a los héroes que dieron patria, se cantaban loas nacionales, se interpretaban himnos, se hacían honores a la bandera, se aplaudían gobiernos, se reinterpretaban constituciones. Las festividades nacionales exponían el trabajo de generaciones pasadas, la obligación de las generaciones presentes y la grandeza de las generaciones futuras; hacían del tiempo cívico gloria compartida; explicaban la forma presente de la comunidad, exponían el destino común.⁴

Con la reiteración anual y la práctica cíclica del calendario patrio, se dio forma a una tradición que definiría el lugar que la nación mexicana ocupaba en la historia del mundo. Desde diversos frentes, y con diferentes intenciones explícitas, se dio forma a una imagen fundamental: el apoyo, respaldo e impulso cotidiano y sostenido entre *todos* los individuos que formaron parte de esta comunidad. La construcción de la nación se convirtió, así, en una agenda fundamental, tanto de los individuos, como de la autoridad de gobierno.

El problema de la organización política a lo largo del siglo XIX, sin embargo, no fue el establecimiento de una relación identitaria entre el individuo (A) y la nación (B) –en esta relación podemos ver el trabajo de las mutualidades y las diversas asociaciones sociales–, ni la relación identitaria entre la nación y el Estado (C) –

⁴ Así, por ejemplo Justo Sierra (1984: 31), habla de Benito Juárez como “[...] el símbolo y el alma de una obra imperecedera”. El propio Juárez explicaba en un discurso el sentido de los “buenos mexicanos”: “El triunfo de la patria, que ha sido el objeto de sus nobles aspiraciones, será siempre su mayor título de gloria y el mejor premio a sus heroicos esfuerzos”. José María Vigil (1956: V, 856).

relación en la que insistían las prácticas y los discursos de la escuela y el calendario patrio. Ese juego de relaciones de identidad simbólica donde $A = B$ y $B = C$, ocultaba la relación conflictiva entre A y C. El problema de la organización política radicó, más bien, en la relación que el individuo y la autoridad que representaba al Estado establecieron entre sí.

Si esta autoridad –en tanto representante legal del Estado– buscaba el bienestar de la nación, y el individuo –en el marco de la nación– trabajaba por el bienestar de su comunidad, esto no quiere decir que la autoridad gubernamental haya buscado el bienestar del individuo, ni que el individuo haya podido encontrar en el gobierno los mecanismos para decidir sobre los modos para mejorar su vida cotidiana. En el novedoso juego de representaciones, la función de la autoridad política parecía contener muchos sobreentendidos en su relación con los individuos. La representación simbólica de la estructura de la autoridad –en tanto que era resultado del acuerdo jurídico que daba forma al Estado y, en consecuencia, imagen del acuerdo de los intereses nacionales– ocultaba funciones y mecanismos que establecían relaciones de exclusión social. En la práctica, la estructura de gobierno y administración de la sociedad dejó fuera de la organización política a amplios sectores de la sociedad.

En este sentido es que puede afirmarse que el principal problema político que planteó el siglo XIX fue qué tipo de relación debía establecerse entre el individuo y la estructura de autoridad que gobernaba y administraba a la sociedad. En torno a este conflicto ocurrió la lucha entre, por un lado, conceptos y mecanismos mediante los

cuales esta autoridad podía intervenir en la vida cotidiana de los individuos y, por el otro, conceptos y mecanismos mediante los cuales los individuos podían participar en la definición de las leyes del Estado y de las acciones de gobierno. Pese a la organización bipolar alrededor de este problema, no hay que olvidar entonces que la redefinición de la representación política se sustentaba en la transformación del estatuto y práctica de la comunidad, pero también exigía una nueva disposición del sujeto ante esta comunidad. Esta nueva disposición puede sintetizarse como el proceso que hacía de las obligaciones del súbdito, responsabilidades ciudadanas. El problema era que si bien durante la Colonia todos eran súbditos del rey, hacia finales del siglo XIX, no todos tenían la estatura moral para convertirse en ciudadanos responsables, de modo que perduró y siguió extendiéndose la exigencia de obligatoriedad y respeto a la autoridad sin el establecimiento de los derechos y responsabilidades.

Cuando el sujeto pasó de una relación acotada por el respeto y delimitada por la obediencia debida a la figura regia (relación vertical) a una relación definida por la obligación del cumplimiento de las leyes y de sus responsabilidades cívicas (relación horizontal), y en la medida en que esta nueva representación política hizo del voto el símbolo y la justificación de su autoridad (donde teóricamente todos podían y debían participar),⁵ el voto se convirtió en un símbolo central en la relación entre el individuo

⁵ Así, la constitución de 1857 que los tres niveles del poder estatal (el judicial, el legislativo y el ejecutivo) debían ser sometidos a la voluntad popular, es decir, al voto. Para un ejemplo de los conflictos políticos que esto desencadenó en la república Restaurada. Ver Daniel Cosío Villegas (1959).

y la comunidad nacional. En el pensamiento político liberal, el voto debía convertirse en uno de los objetivos de todo individuo; era una de sus más importantes responsabilidades, pero también un derecho, pues este acto tendría que permitirle, al menos formalmente, decidir sobre cuáles personas debían encargarse de la administración de los asuntos públicos.

Una importante lucha ideológica y legal a principios del siglo XIX hizo de la restricción o ampliación del voto uno de los lugares simbólicos fundamentales del conflicto social.⁶ Sin embargo, con la Constitución de 1857, el estatuto de ciudadanía había quedado condicionado política y económicamente, de modo que el derecho al voto lo ejercían sólo “los hombres nacidos en el territorio de la República, o fuera del territorio pero hijos de padres mexicanos, con 21 años cumplidos si eran solteros, o 18 si eran casados, y que tuviesen modo honesto de vivir”.⁷

Como ha expuesto Fernando Escalante en su libro *Ciudadanos imaginarios* -- que lleva por subtítulo, y no por casualidad, *Tratado de moral pública*-- después de 1867, *la ciudadanía* de los individuos ya no estaba a discusión.⁸ Incluso las

⁶ Ver Alfredo Ávila Rueda (1998).

⁷ Ariel Rodríguez Kuri (1996: 52).

⁸ Fernando Escalante Gonzalbo (1992: 41) explica: “La moral pública es un sistema de usos, de costumbres: formas de acción y relación dotadas de sentido. No tiene fronteras bien definidas, pero sí un núcleo reconocible: es la solución colectiva, histórica, para los problemas de autoridad jerarquía, justicia y coexistencia pacífica en la sociedad. Pero no se reduce a eso. Toda moral pública supone, aunque sea tácitamente, un modelo de vida íntima. El tema no ha sido muy explorado, pero vale la pena anotarlo. Donde al ciudadano se le exige --en lo público-- responsabilidad, moderación, patriotismo, se le supone --en lo íntimo-- frugal, austero, ordenado.” La moral es también un lugar de enfrentamiento donde distintos procesos participan para dar forma a “su núcleo reconocible” y para prestarse a diversas interpretaciones. Si lo sujetamos al modelo estatal de comportamiento individual, perdemos de vista otras relaciones y otras prácticas de la moral. Habría que asumir una perspectiva que vea la moral como un sistema coherente y complementario, que transformó, modificó y

organizaciones y la prensa de y para los artesanos, poca importancia le dieron a este aspecto. Sus preocupaciones estaban en otro lado.⁹

Hemos dicho que la autoridad que gobierna a la sociedad y administra sus recursos supone siempre un cuerpo social sobre el cual ejerce un determinado control, una específica dirección. Sin embargo, hemos dicho también que para el siglo XIX su validez y su legitimidad no provenían ya de un determinado arte de gobierno. La legitimidad y la validez de esta autoridad descansaban en la representación del Estado-nación.

Recordemos, por ejemplo, la definición que, a principios del siglo XIX, hacía de sí mismo el Ayuntamiento de la Ciudad de México, en la que explicaba su obligación: buscar la “felicidad del pueblo [...] evitarle perjuicios e incomodidades, y evitar en cuanto sea posible su sosiego y tranquilidad”; mantener el orden público por medio de la doctrina de policía –doctrina que, aunque de manera muy deficiente, definía lo que debía entenderse como “orden público” –, y crear los mecanismos para evitar las

reconstruyó a los individuos sociales en el marco de una lucha por la definición de la moralidad de las personas (ya bajo el modelo del ciudadano, del buen cristiano o de cualquier otro). La moral, como dice Escalante, es un sistema que se construye y se interpreta de diversos modos según los intereses, costumbres o necesidades de las sociedades.

⁹ Cabe señalar, además, los problemas que, ya fueran de logística electoral o de táctica política, impidieron, a lo largo del siglo XIX, y al menos en la Ciudad de México, la verdadera efectividad del voto ciudadano. Para esto se puede ver Daniel Cosío Villegas (1970: 442-454) y Ariel Rodríguez Kuri (1996). Este último presenta las comisiones que el Ayuntamiento estableció en 1900, y que “puede resultar típica del porfiriato”. Pese a ser responsable de empadronar a los ciudadanos, formar secciones electorales e instalar mesas para las elecciones tanto presidenciales como para senadores y diputados, de un total de 20 comisiones destacan la de fomento de artesanos, festividades y, en una sola comisión se agrupaban problemas tan importantes como diversiones, establos y elecciones. (p. 32).

condiciones que “influyen para crear delincuentes”.¹⁰ Como hemos visto, esta definición pensaba explícitamente en sujetos pasivos ante las acciones de gobierno y en la necesidad de mantener individuos dedicados a la producción. Pero también, de manera implícita, definía un marco esencial de las prioridades de las acciones de gobierno que se reducía al mantenimiento y respeto de la propiedad, la colocación de la autoridad del gobierno por encima de todos los individuos y grupos sociales, así como al mantenimiento y ampliación de los medios de producción. Si bien esta definición asume a los ciudadanos como objeto de los actos de gobierno, la obligación de crear las condiciones para la felicidad de todos sigue siendo la fuente de la legitimidad del gobierno.¹¹

Lo que resulta característico de la cultura política en la Ciudad de México a lo largo del siglo XIX es que esta doctrina del orden social se mantuvo sin modificarse sustancialmente, a pesar de las transformaciones del orden político e institucional, así como de la profunda modificación del estatuto del gobierno, el territorio y los individuos. Si en el marco de profundas transformaciones políticas, este parámetro de gobierno no se modificó sustancialmente, cabe preguntarse cómo es que esta idea de

¹⁰ AGN, *Historia*, vol. 454, ff. 181-194.

¹¹ Hay que recordar, para situar en perspectiva, que el siglo XX perdió la batalla en la significación del gobierno como una autoridad comprometida con la comunidad a la que representa. La eficacia, como valor último de gobierno, hizo de las acciones gubernamentales tendientes a modificar las condiciones del Estado, de las comunidades y de los individuos un aparato que hizo de los seres humanos instrumentos de su fortaleza. Sucede entonces que en el marco de la razón de Estado no hay límite. El objetivo último del Estado, aquel justificaba a los actos de gobierno y la elaboración de mecanismos que permitieran su fortaleza, se desvaneció de pronto. El objetivo de la felicidad es, sin duda, esponjoso y poco claro, pero eso no explica por qué dejó de atenderse. En última instancia, si bien es un concepto poco claro, está sujeto a definiciones parciales, es susceptible a ser debatido, confrontado, así como es objeto de luchas y combates.

felicidad perduró. Pero habría también que ir más lejos, pues, después de todo, ¿qué era la felicidad del pueblo?, ¿quién podía definirla?, ¿bajo qué parámetros, con qué idea del hombre se hubiera podido responder a esta pregunta? Como la razón de Estado suele evitar estas preguntas regresamos al mismo nudo ciego que articuló significados sin explicarlos del todo.

Benito Juárez, al volver triunfante de la lucha contra la invasión francesa, dijo: “El Gobierno nacional vuelve hoy a establecer su residencia en la Ciudad de México, de la que salió hace cuatro años. Llevó entonces la resolución de no abandonar jamás el cumplimiento de sus deberes, tanto más sagrados, cuanto mayor era el conflicto de la nación. [...] Salió el Gobierno para seguir sosteniendo la bandera de la patria por todo el tiempo que fuera necesario, hasta obtener el triunfo de la causa santa de la independencia y de las instituciones de la República.”¹² En términos generales la imagen es muy clara: la responsabilidad y obligación del gobierno se arraigan sobre la gloria de la patria y sobre la grandeza de la nación, y son ellas quienes validan, justifican y legitiman la existencia del gobierno. Pero, ¿cómo se define la nación y quienes la forman?

El sentido de la nación –como intereses privados organizándose en torno al interés general o como el interés colectivo organizando los intereses particulares–, ha

¹² José María Vigil (1956: V, 856).

dato lugar a muy interesantes debates históricos y políticos que han sido explicados dicotómicamente: el constitucionalismo y la soberanía popular; las libertades de la iniciativa privada y la preponderancia de la autoridad que representa la voluntad colectiva. Así, se han estructurado dos distintos modelos de modernización de las estructuras políticas, con sus particulares variables y modelos de organización de la economía.

Un libro que expone muy bien estas dicotomías para el caso del México decimonónico es *El liberalismo mexicano en la época de Mora*.¹³ En él, Charles A. Hale expone la lucha ideológica de la primera mitad del siglo XIX –que se explica como un conflicto de decisión nacional entre el sistema de gobierno francés, de soberanía popular, y el inglés, parlamentarista. La relación poco clara, aunque constantemente tensa, entre intereses particulares y el interés colectivo fue un elemento clave en la formación de todos los Estados-nación. Sin embargo, en lugar de un análisis de la tensión entre estos elementos, hemos asumido perspectivas donde se impone la preponderancia de una sobre la otra, y sólo vemos el conflicto de dos dimensiones sociales: el capitalismo (como representación de los intereses particulares) y el Estado (como representación del interés general).

¹³ Charles A. Hale (1978). François Xavier Guerra (1993) y Fernando Escalante Gonzalbo (1996) también tratan este conflicto desde la perspectiva institucional y explicando que "la adhesión ideológica sin concesiones a la teoría de la voluntad general" –Guerra (1996: I, 37) – que dio lugar a la adopción del sufragio universal, descansaba sobre la construcción de un ciudadano moderno, sin vínculos de dependencia con autoridades religiosas y civiles, con libertad de acción y pensamiento. La construcción de este ciudadano moderno, argumentan ambos desde distintos frentes, no fue nunca una realidad. Esta inadecuación de las leyes a la realidad política tiene una larga tradición en el pensamiento social mexicano y se puede encontrar también en Emilio Rabasa (1956).

Para evitar el juego dicotómico que exige siempre la toma de partido, habría que entender al menos una tercera dimensión de las interacciones sociales que dieron lugar al modelo político y económico de los Estado-nación: el proceso de la Ilustración que se desarrolló entre el siglo XVIII y el XIX, tanto en Europa como en México. Una dimensión que articula varios y diversos elementos: la crítica; la opinión pública como un espacio de debate y definición de las actividades del Estado y de las actitudes individuales; nuevos procesos de legitimación y de creación de sentido; las luchas en contra del gobierno excesivo y en pos de la justicia distributiva. Debiéramos, entonces, atender la racionalidad comunicativa que se construye y que se enfrenta en el espacio de los valores sociales.¹⁴

En el caso del estudio de México, no podemos perder de vista, entonces, la activa y diversa discusión que se llevaba a cabo sobre la legitimidad de la organización estatal de la sociedad, sobre la validez de las relaciones económicas que debían instaurarse en México y la pertinencia de la conducta y actitudes que los individuos debían seguir. Analizando prácticas, discursos e instituciones, es necesario: por un lado, ampliar el espectro de las relaciones económicas más allá de las de inversión y beneficio –propias de la racionalidad capitalista– para poder atender las múltiples relaciones económicas que se sustentan en otros espacios de la legitimidad social, y, por el otro, descentrando al Estado, desarticulando las artificiales divisiones que él ha

¹⁴ Michel Foucault (1996) y Jürgen Habermas (1981).

construido –como la vida pública y privada–, ampliar el espectro de las relaciones políticas de manera que se pueda exponer la multidimensionalidad del poder.

La autoridad del gobierno nacional se asentó sobre el supuesto de la existencia de una comunidad, a la que también recreaba por medio de discursos y rituales que reiteraban y daban profundidad al carácter de su representación política encarnada en el Estado, la autoridad máxima de la nación.

Entre las distintas iniciativas que se emprendieron para crear esta identificación simbólica, la educación fue sin duda la más amplia y profunda. Así, a lo largo del siglo XIX, vemos un importante impulso a la educación como el mecanismo que permitiría reiterar una relación emotiva entre los individuos y el territorio, así como reafirmar el carácter nacional de la comunidad.

Luis Villoro, en un importante libro sobre la ideología del siglo XIX, explica que en 1812, con las obras de Fernández de Lizardi: “Empiezan a ligarse libertad e Ilustración, y a ver en la ignorancia que hasta entonces había reinado en América la base más sólida del despotismo”.¹⁵ La educación y la prensa serán, en el proyecto ilustrado, los mejores medios para transformar los hábitos heredados. En palabras de Andrés Quintana Roo: “disipará la ilusión de la costumbre”.

Estamos [concluye Villoro] ante una actitud predominantemente intelectualista que llega a pensar que el lastre del pasado podrá

¹⁵ Luis Villoro (1999: 117-118). He modificado las citas al escribir con mayúscula la palabra Ilustración, esto con la finalidad de otorgarle coherencia a la idea, de modo que podamos identificarla con el movimiento histórico que ha permitido fijar, no sólo una idea, sino un concepto.

disolverse por la discusión, el conocimiento y la organización; se piensa que lo importante es convencer y organizar para lograr cambiar. Será necesaria una sangrienta experiencia para que el mexicano se desengañe.¹⁶

Vendrá entonces la Independencia.

Para 1850, la Ilustración seguía considerándose indispensable. Como dijo Benito Juárez: “sólo la Ilustración puede desterrar de esos pueblos los vicios y la inmoralidad que los dominan”.¹⁷ Aún más, y de manera casi concluyente, la Ley Orgánica de Educación Pública de 1867 exponía “que divulgar la Ilustración en el pueblo es el medio más seguro y eficaz de moralizarlo y de establecer de una manera sólida la libertad y respeto de la Constitución y a las leyes”.¹⁸ Ignacio Manuel Altamirano, por su parte, insistía en el sentido ilustrado de la educación: “la escuela es la garantía de la democracia [...] porque ella es el valladar más fuerte alzado contra las falacias de la ambición y contra los amagos de la tiranía”.¹⁹

Debemos advertir la doble condición de la idea de la Ilustración. Por un lado, ella se convertiría en un obstáculo a la tiranía, al exceso de gobierno sobre los

¹⁶ Luis Villoro (1999: 178-179). La cita de Andrés Quintana Roo proviene de *Semanario patriótico americano*.

¹⁷ Benito Juárez, “Exposición al Congreso de Oaxaca, 2 de julio de 1850” en *Exposiciones (cómo se gobierna)*, edición de Angel Pola, México, INEHRM, 1987, p. 295. Citado en Fernando Escalante Gonzalbo (1992: 58).

¹⁸ Citado en François- Xavier Guerra (1995: I, 379-380).

¹⁹ Ignacio Manuel Altamirano, “Discurso en Puebla, 5 de febrero de 1882” en *Discursos y brindis*, México, SEP, 1986, pp. 398-399. Citado en Fernando Escalante Gonzalbo (1992: 58).

individuos y la sociedad. Por el otro, era un recurso y un mecanismo que formaba a nuevos sujetos que compartirían, entre todos, la responsabilidad de mantener las leyes y la constitución, y de buscar el bien común.

En el proyecto ilustrado nacional hay tres elementos fundamentales: 1) La ley como vehículo y recurso contra la tiranía. El individuo ilustrado respetaría y haría respetar las leyes; las convertiría en su máxima autoridad. 2) La formación del individuo le permitiría enfrentarse críticamente al gobierno, de manera que fuera capaz de defenderse del gobierno excesivo. Finalmente, 3) la educación como medio para moralizar a los individuos, para cambiar sus hábitos y costumbres.

Hemos visto la condición del respeto a la ley como instrumento del cual se sirvió la estructura de gobierno y administración para intervenir en la vida cotidiana, como mecanismo que le permitía garantizar su dominio. Hemos visto cómo, por medio del reconocimiento de las leyes y el Estado convirtió a la autoridad del gobierno nacional en la figura primordial de la organización social. En estas condiciones, la autoridad vigilaba e intervenía en las relaciones sociales para que se desarrollaran con mayor o menor grado de conflicto, pero sólo bajo las condiciones que establecía el Estado y sólo con la finalidad del engrandecimiento de la nación. En este sentido, la educación debía enseñar a los individuos a asumir a la Constitución de 1857 como el emblema de unidad nacional, a reconocer los símbolos patrios, a respetar a la autoridad que emanaba de las leyes y que se encargaba de hacerlas

cumplir, y a participar de la adoración colectiva y secularizada de los “prohombres que nos dieron patria”.²⁰

La educación debía de enseñar los conocimientos necesarios para fomentar el respeto a las autoridades y a todos los emblemas que les otorgaban legitimidad, así como para aceptar como válidas sus responsabilidades políticas y sociales: educaba a los individuos en los términos de la ciudadanía.

Para entender la importancia de la crítica y la moral como pilares del proyecto ilustrado habría que remontarse en el tiempo y cambiar de geografía para acercarnos a la noción de Ilustración que estaba activa hacia finales del siglo XIX. Habría que ir al mes de noviembre de 1784, cuando, ante la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, que le hizo un periódico berlinés, el filósofo alemán Immanuel Kant respondió que

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.²¹

Hacia finales del siglo XVIII, en Europa, pero también en la Nueva España, se difundió entre los productores de mercancías y los comerciantes, los prestadores de servicios y los eclesiásticos poco encumbrados en las jerarquías religiosas, una idea del

²⁰ Guillermo Prieto, *El Universal*, 21 de enero de 1891. Citado en Guerra (1995: I, 429).

²¹ Immanuel Kant (2000: 25).

mundo que se iba conformando con una actitud individual dispuesta a la expresión de ideas: una práctica colectiva, libre y responsable del entendimiento y la enunciación de ideas.²² En este proceso surgió la noción de la opinión pública como un espacio de regulación social, que se fue afinando por medio de la circulación, lectura y debate de los escritos publicados en libros y periódicos.

Esta imagen de un mundo compartido, donde los individuos son responsables de su propio entendimiento y del orden social común, se fue conformando con nuevos valores y prácticas sociales. Al ritmo del intercambio de ideas y perspectivas, a través del diálogo, los individuos resolverían, sin tutela de autoridad alguna, los asuntos que les fueran comunes y que, por tanto, les incumbieran. En este modelo y práctica de la interacción social, los individuos, en tanto que elementos y agentes del mismo proceso, darían forma a una racionalidad práctica preocupada por el orden social. Es un orden social que se propone desde la libertad política, y al cual debe de responder el gobernante para constituirse en un gobierno responsable con lo que dicta la razón pública, para ser un gobierno ilustrado. Esta es la propuesta de organización social que se conoce como Ilustración.

Según la explicación de Kant, la Ilustración es una convocatoria que, al integrar la voluntad individual y la autoridad legitimada por el uso de la razón, se presenta como un proyecto de emancipación, pues fomenta una actitud que libera a las personas de su permanente estado de inmadurez. Como el estado de inmadurez es

²² Sobre esta época y el nacimiento de la opinión pública sigo a Jürgen Habermas (1981).

definido como la aceptación “perezosa y cobarde” de la autoridad en un espacio donde se puede ejercer el uso de la razón,²³ la libertad individual de pensar y decidir por uno mismo ya no es sólo una opción o una posibilidad, sino un deber moral: “la simple renuncia [...] significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre”.²⁴ En todo caso, la superación de este estado de inmadurez requiere de fuertes personalidades que puedan ejercer y mantener esta libertad individual. La Ilustración requiere de un ejercicio de coraje y valor. Esta convocatoria es la que, como decía Ignacio Manuel Altamirano, evita la tiranía y fomenta la democracia.²⁵

Invariablemente, la idea del mundo que impulsaba la Ilustración era presentada como un combate contra el autoritarismo (aquella autoridad que carece de razón, que está injustificada, que no es necesaria) y en favor de espacios donde la autoridad se sustente racionalmente. No hay que olvidar que la convocatoria se presentaba ante un tipo de organización política que se sustentaba en prácticas y creencias signadas por la hegemonía del dogma, ante una realidad donde –siempre según la interpretación ilustrada– la costumbre era un espacio de continuidad irracional y la tradición una certidumbre creada y controlada por el poder eclesiástico.²⁶

²³ Poco más de un siglo después, y en el mismo sentido, Sigmund Freud (2000: 194) afirmaba: “el hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura ‘vida enemiga’”. No sólo eso, sino afirmó que el único propósito de su trabajo el *Porvenir de una ilusión*, es el de señalar la necesidad de tal progreso.

²⁴ Immanuel Kant (2000: 33).

²⁵ Ignacio Manuel Altamirano, “Discurso en Puebla, 5 de febrero de 1882” en *Discursos y brindis*, México, SEP, 1986, pp. 398-399. Citado en Fernando Escalante Gonzalbo (1992: 58).

²⁶ Comprendiéndose y pretendiéndose revolucionaria, esta posición se enfrenta a una moral católica y sobre ella levanta nuevos paradigmas, nuevos dogmas. José María Vigil (1956: 865) propone al clero que abandone “el espíritu mundano que le inspira” (lo cual podría sonar absurdo si no se estuviera

Si la cultura política democrática era la finalidad del proceso que “transforma a un hombre salido de la sociedad tradicional con sus valores holistas, en un ciudadano que ha sufrido la 'revolución de valores' constituida por la concepción individualista e igualitaria de las relaciones sociales y políticas”,²⁷ entonces habría que tomar en cuenta los supuestos teóricos que conforman esta cultura política. En primer lugar está el respeto del gobierno como representante de la autoridad estatal, sólo en la medida en que es producto de la voluntad popular expresada mediante la votación. En segundo lugar, la necesidad de la opinión pública: un espacio caracterizado por una concurrencia libre y voluntaria a un lugar de intercambio donde todos los interesados pudieran acudir a expresar sus opiniones particulares y confrontarlas con las de los demás. Finalmente, la condición de que este intercambio se estableciera en igualdad de condiciones. Así, con la confluencia, organización y jerarquización de todos los intereses particulares, realizada por los participantes de manera voluntaria y comprometida, se podría satisfacer el interés común. El lugar al que se concurre para intercambiar ideas y opiniones es lo que se ha dado en llamar espacio público. El espacio público debía ser una estructura paralela a la del gobierno y debía constituirse

desarrollando un nuevo contexto ideológico donde lo *elevado*, lo *trascendente* se levanta desde el individuo trabajador y emprendedor en servicio de su gran comunidad, del Estado nacional) y lo insta “a inculcar el amor al trabajo, la obediencia a las leyes, la consagración a la patria, la caridad para todos los hombres, la dignidad personal que realza el carácter y forma la base de una moralidad sana”.

²⁷ François-Xavier Guerra (1995: I, 167)

en un espacio de obligada referencia de las acciones de gobierno, lugar de validación de todo “gobierno ilustrado”.

De este modo, los conceptos del espacio público y la opinión pública se constituyeron como elementos fundamentales del modelo representativo y de la visión liberal de la sociedad, pero además se conformaron como el lugar donde se expresarían y como la práctica que permitiría articular los diferentes presupuestos liberales.²⁸

No obstante la activa difusión de la educación de los individuos en el marco de los parámetros de la Ilustración, es necesario señalar que las autoridades de los gobiernos nacionales de la segunda mitad del siglo XIX restringieron los espacios de discusión libre, así como la verdadera posibilidad de que los ciudadanos pudieran evitar la tiranía. En este sentido, es necesario tomar en cuenta la investigación de Ariel Rodríguez Kuri, quien hizo el seguimiento de una controversia constitucional presentada en 1880, que a su vez hacía eco de la presentada por Francisco Zarco de 1868. Esta controversia afirmaba que los reglamentos administrativos de legislación

²⁸ En la sociedad mexicana de finales del siglo XIX y principios del XX, la actividad del intercambio de perspectivas se realiza, fundamental aunque no exclusivamente, por medio de la prensa. La cultura escrita se consolida como uno de los presupuestos necesarios para la integración social, es un condicionante de la participación en la cultura democrática. Todavía a principios del siglo XX, estos elementos siguen activos y animando posturas políticas. Al hacer una crónica del encuentro del Partido Liberal en San Luis Potosí, el periódico *Regeneración* nos dice que ahí se “estudió los medios que deben emplearse para reducir a la nada la influencia política del clero [...]. Entre los medios se encuentra el ejercicio de los derechos en los comicios, para tener mandatarios libres; las conferencias públicas dadas por los miembros de los clubes para infiltrar el civismo; las excitativas a los gobernantes para que se cumpla la ley y se administre justicia; la propaganda de las ideas democráticas por medio de la prensa, de las escuelas, etcétera, etcétera.” “Para los que fingen ignorar la significación del gran congreso liberal” en *Regeneración* 23 de febrero de 1901. Reproducido en Ricardo Flores Magón (1991: 95).

municipal de la Ciudad de México contravenían los derechos individuales asentados en la Constitución de 1857, entre los cuales estaba el derecho de reunión y manifestación. Después de un largo proceso legal, el Congreso de 1894, “simple y llanamente decidió rechazar la iniciativa de derogar aquellos preceptos municipales que fuesen en detrimento de las garantías individuales”. “Los derechos de reunión, manifestación y expresión de ideas seguirían filtrados, tamizados por las ordenanzas municipales”.²⁹ Las acciones de gobierno encaminadas a controlar a los individuos fueron una constante del siglo XIX.

²⁹ Ariel Rodríguez Kuri (1996: 46 y 47)
138

Capítulo 7

Los artesanos y los gobiernos liberales

E

El 20 de noviembre de 1872 se celebró el octavo aniversario de la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería. El presidente de la República Mexicana, Sebastián Lerdo de Tejada, estuvo presente en la celebración y repartió “en propia mano” acciones de la caja de ahorro a cada uno de los integrantes de la mutualidad. La presencia del presidente de la república en la celebración de una sociedad particular de artesanos era, sin duda, poco usual. Pero es precisamente la singularidad del evento, su carácter extraordinario, lo que reafirma la importancia simbólica de la ocasión.

Sebastián Lerdo de Tejada había asumido la presidencia interina de la república en julio de 1872, poco después de que Benito Juárez muriera a causa de un paro cardíaco. Juárez había derrotado en las urnas, apenas unos meses antes, a los dos candidatos opositores: Porfirio Díaz y Sebastián Lerdo de Tejada. Ante la reelección de Benito Juárez, Porfirio Díaz respondió con las armas, de modo que cuando Lerdo tomó la presidencia interina había una guerra declarada. Esos meses de convulsión

política comprueban que los relevos gubernamentales no podían resolverse de manera legal, que la normatividad del Estado como único recurso para organizar los conflictos políticos estaba lejos de ser aceptada por todas las facciones sociales. Las pugnas por el control del gobierno podían llevar a la guerra civil una vez más y ese sólo hecho confirmaba que la guerra no había desaparecido como amenaza, sino que, por el contrario, seguía siendo el modo privilegiado para resolver las pugnas políticas: la guerra era la política por otros medios.

A los pocos meses de haber asumido la presidencia interina, Lerdo declaró una ley de amnistía en favor de Díaz y sus seguidores, y convocó con premura a nuevas elecciones. La muerte de Juárez desapareció el motivo que daba cohesión al alzamiento armado de La Noria y dejó a Díaz sin justificación alguna para mantener su lucha. Así, en octubre de 1872 se realizaron nuevas elecciones primarias; Díaz aceptó la ley de Amnistía y, finalmente, las elecciones secundarias ratificaron a Sebastián Lerdo de Tejada como presidente de la república.¹

Lerdo de Tejada acudió a la celebración de aniversario de la mutualidad de los sastres de la Ciudad de México apenas a un mes de su reelección, y unos días antes de asumir la presidencia, por un periodo de cuatro años.

Como era costumbre en las ceremonias políticas y sociales de la época, en el aniversario de la mutualidad se intercalaron melodías musicales que amenizaban la

¹ Daniel Cosío Villegas (1959: 97-99).

celebración y discursos que reiteraban el carácter político del encuentro.² En esa ocasión y llegado su turno, Juan Mata Rivera, impresor de oficio y editor del periódico *El Socialista*, expresó: “Puesto que en nuestra fiesta de familia se encuentra el primer representante de la Nación, debemos aprovechar la oportunidad para dirigirle algunas palabras; ¡es tan difícil que la voz del obrero llegue a las regiones oficiales!”. Con estas palabras iniciales, Mata Rivera reiteraba que la presencia de Lerdo en la celebración era un caso extraordinario. La sola presencia del recién electo prometía, sin embargo, una mayor atención a los artesanos de la capital y del país, por lo que el orador desglosó:

Los artesanos quieren Paz y Progreso; protección a las Artes, seguridad en sus intereses; inviolabilidad en sus personas; millares de escuelas para sus hijos; bancos de avío para sus empresas; consideraciones en las contribuciones; y sobre todo que no se les trate como carne de cañón, dispuesta a ser destrozada a capricho.³

Hasta este momento, las palabras de Mata Rivera hablan desde la particularidad de la experiencia e intereses de los artesanos. Pero, inmediatamente

² El papel de la oratoria no ha merecido la atención de los investigadores, pero sin duda formó parte de las prácticas y rituales que daban forma a la particular cultura política hegemónica de la época. A mediados del siglo XIX, Luis de la Rosa (1996: 90) describió a la oratoria como uno de los recursos que debían de enseñarse a todos los individuos, sin importar su profesión pues, por medio de ella, decía, se pueden defender los derechos del hombre, se inspira virtud, se enseñan dogmas y misterios, y se propaga “con un lenguaje de persuasión y de dulzura, la caridad y la benevolencia”. José Juan Tablada (1991: 85) recuerda por su parte que, a finales del siglo XIX, en el Colegio Militar, el modo que tenían los alumnos de destacar entre sus iguales era por medio de la oratoria. El ejemplo del Colegio Militar puede generalizarse a otros ámbitos, especialmente al de las organizaciones artesanales.

³ El discurso de Juan de Mata Rivera se publicó en “Octavo aniversario de la Sociedad Mutua del ramo de Sastrería” en *El Socialista*, 24 de noviembre de 1972, p. 2.

después, el discurso liga esta particular visión con el futuro de la nación: “En vuestra mano está la salvación de México, ¡salvadlo!”

El futuro era entendido como el tiempo de la salvación y, como se hacía en la época colonial, en torno de este elemento simbólico (metáfora de un objeto que no está ahí; un futuro que es una estancia superior a la condición presente; un espacio metafísico al que la comunidad entera podía y debía alcanzar), se planteaban las condiciones bajo las cuales la interacción social se llevaría a cabo. Si bien Lerdo de Tejada, en tanto presidente de la república, era el encargado de la salvación, Mata Rivera, en tanto representante de los artesanos, asumía el derecho y la obligación de mandarle a que encaminara a México en dirección de ese futuro de salvación. Como en los tiempos de la Colonia, el pacto en torno al valor simbólico de la salvación comunitaria reafirma las jerarquías, pero también establece las obligaciones de los individuos. Esta doble relación entre el valor del símbolo y sus significados prácticos no puede dejarse de lado en el análisis de la cultura política.

En esta celebración ritual, ante todos los integrantes de la asociación, usando el discurso público, Mata Rivera expuso una interpretación de la salvación nacional, del papel que debía jugar el presidente y de los símbolos de la comunidad y sus autoridades. Aceptando la centralidad de la figura presidencial, esta interpretación hacía de Lerdo de Tejada el vínculo fundamental e inevitable entre la visión particular de los artesanos y las necesidades de la nación. Por eso, a él había que presentarle la particular visión de los artesanos.

Reducido al ejército, que es para la República una carga pesada, y en vez de comprar armamento para él, adquirid instrumentos de labranza, útiles para las artes y transformado los cuarteles en talleres. Cuando tengáis armado al pueblo de esta manera, ya no habrá revolución ni revolucionarios.⁴

Durante el siglo XIX terminó por desplegarse el amplio proceso legal que se había iniciado en el siglo anterior, y que empujaba hacia la creación de nuevos vínculos sociales. Se legisló para que la organización social se garantizara como un derecho civil, siempre y cuando surgiera de la voluntad de los individuos. Entre los derechos que signa el artículo noveno de la Constitución de 1857 se encuentra, junto a los derechos a la libertad de trabajo e industria, el derecho a la asociación. A partir de esta legislación, la asociación, más que ser un derecho social, era concebida como una garantía individual. Empero, no fue sino hasta 1873, en tiempos de la administración de Lerdo de Tejada, que con la instauración del *Código Civil del Distrito Federal y territorio de la Baja California* se legisló sobre el espacio social que ocuparían las asociaciones de individuos. En este código se definía el derecho a la asociación, entendiéndola como el derecho de los individuos para que, por medio de un consorcio voluntario, se agruparan entre sí para realizar sus fines particulares y promover sus intereses privados. El *Código* señalaba la obligada semejanza de derechos y obligaciones entre cada uno de los miembros y el requerimiento legal de que estas

⁴ *Ibid.*

asociaciones tomaran sus decisiones por medio del voto de sus integrantes.⁵ Esta legislación, sin embargo, no establecía un modelo de las relaciones sociales; se limitaba regular las asociaciones que venían organizándose desde años atrás, entre las que se encontraban, de manera destacada, las sociedades de socorros mutuos organizadas por los artesanos de la capital y, por supuesto, la de los sastres.

Se sabe que algunos años antes del Segundo Imperio se habían instalado ya algunas sociedades de socorros mutuos,⁶ y que ya se habían desarrollado algunas iniciativas de organización que pretendían ser más amplias e incluir a artesanos de diversos oficios y a las distintas mutualidades en una representación común.⁷ No obstante, las primeras mutualidades de la Ciudad de México se desarticularon sin

⁵ *Código Civil del Distrito Federal y territorio de la Baja California*, México, Tipografía de J. M. Aguilar Ortiz, 1873, libro tercero, título undécimo, capítulo III. Citado en Carlos Illades (1996: 76-83), quien desarrolla una descripción puntual del proceso de legalización de las asociaciones.

⁶ Debido a los mecanismos de ayuda monetaria que estableció la Junta de Fomento de Artesanos en 1843, algunos historiadores han afirmado que éste fue el primer antecedente secular de las mutualidades. Si lo fue, quizá por su carácter dependiente del gobierno de Santa Anna, aquella Junta no es el referente al que acuden los artesanos. En todo caso, este proyecto, que alcanzó a inscribir a 318 artesanos de distintos oficios, duró apenas dos años, de 1843 a 1845. El número de artesanos inscritos lo da Juan Felipe Leal (1991: 14). Un estudio detallado de esta organización se puede hallar en José Villaseñor (1985). Para un debate sobre los orígenes de las sociedades de socorros mutuos resulta importante contrastar un artículo periodístico de 1889, ("Origen de las sociedades mutualistas en la Ciudad de México" en *La Convención Radical Obrera*, México, 15 de diciembre de 1889, núm. 275, p. 3) donde se señala que la Sociedad Particular de Socorros Mutuos se fundó en el año de 1854, con un estudio de José Valadés (1984: 12), quien sostiene, en contradicción con lo dicho por *La Convención*, que la fecha de fundación de la mencionada sociedad es la del 5 de junio de 1853.

⁷ Como parte de estas iniciativas, en 1861 Benito Juárez otorgó un edificio a la organización de la Gran Familia Artesanal. La más notoria figura de esta organización fue Juan Cano, tapicero de oficio y líder de carroceros (al parecer, el único oficio que arremetió violentamente contra la competencia de mercaderías extranjeras al destruir, algunos años atrás, varios carros importados). La información proviene de Gastón García Cantú (1986a: 415). Las noticias que tenemos sobre la apropiación del edificio son, empero, contradictorias. La Sociedad Artístico-Industrial se adjudica el mérito de posesión del inmueble. Carlos Illades (1996: 89), sin afirmar fecha alguna, hace suponer que la apropiación del edificio ocurrió algunos años antes, lo que resulta dudoso, pues no debió de haber sido antes de 1856, fecha en que, con la ley Lerdo, el gobierno se hizo de los inmuebles eclesiásticos y pudo, entonces, ofrecerlos para distintas actividades.

dejar prueba documental conocida. Pese a que habían sido creadas años antes, las primeras noticias que sobre las sociedades de socorros mutuos que tenemos son posteriores al restablecimiento del gobierno liberal, y no es sino hasta después de 1867 que la opinión pública comienza a prestar atención a ellas.⁸

Cabe destacar, entonces, una marcada continuidad entre las organizaciones artesanales a lo largo del Segundo Imperio y la reinstauración del régimen liberal. En 1864, la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería se reorganizó, después de varios años de haber estado inhabilitada, y se estableció formalmente y de forma definitiva en 1874.⁹

⁸ Leticia Barragán (1977: 8) asienta que fue en 1868 cuando el periódico *El Globo* publicó la primera noticia sobre las sociedades de socorros mutuos de la Ciudad de México. Esta nota era sobre la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería, lo que pone en evidencia, ya desde entonces, su importante presencia pública. A partir de entonces las referencias a las mutualidades son constantes en la prensa de la capital.

⁹ El presidente de la mutualidad, Epifanio Romero, cuando entregó las cuentas de la Mutualidad del Ramo de Sastrería hizo un recuento desde 1864. Carlos Illades (1996: 103) consigna la presentación de cuentas. Sobre el grupo de activistas que participa en la refundación de las mutualidades, es necesario señalar la participación de una nueva generación de trabajadores y estudiantes que promovían ideas sobre el trabajo y la sociedad, expresadas en Europa por gente como Fourier y Proudhon, y difundidas, sin duda, debido a la intensa inmigración de activistas que llegó a México en esas épocas, entre los que destacan Plotino Rhodakanaty, griego, y José Muñúzuri, español. Así como el llamado grupo de 'los estudiantes socialistas'. Hart (1988) y Valadés (1984) califican al grupo de estudiantes socialistas como anarquistas y los definen así por haberse distanciado del cobijo gubernamental, aunque no hay que perder de vista que la reorganización de las mutualidades tiene lugar durante el gobierno del emperador Maximiliano de Habsburgo. En todo caso, fue en 1865 que, en torno a Rhodakanaty, se formó el Club Socialista de Estudiantes, integrado por Francisco Zalacosta, Hermenegildo Villavicencio, Santiago Villanueva, entre otros. Con la tensión de las nuevas condiciones sociales de la producción manufacturera, estos "estudiantes socialistas" se convirtieron en los primeros agitadores políticos de los trabajadores, al promover la organización entre los trabajadores industriales y manufactureros del Valle de México.

Durante el Segundo Imperio, al poco tiempo de haberse reinstalado las mutualidades de los sombrereros y de los sastres, los trabajadores de las industrias textiles cercanas a la capital, siguiendo las ideas y las formas de organización de los artesanos, fundaron la Sociedad Mutua del Ramo de Hilados y Tejidos del Valle de México.¹⁰ Con organizaciones semejantes, los trabajadores artesanales y los obreros industriales iniciaron un proceso de identificación que los llevó a entablar una estrecha comunicación y a promover proyectos conjuntos. De modo que, para 1866, como una medida para organizar las distintas sociedades mutualistas se integró la organización denominada Sociedad Artístico-Industrial.¹¹ Con este proceso de organización de los trabajadores por encima de los diferentes oficios y modos de

¹⁰ La Sociedad se instaló formalmente el 15 de mayo de 1865. En la ceremonia de fundación, cabe mencionarlo, participaron Villanueva y Villavicencio. John Hart (1988: 42). Juan Felipe Leal y José Woldenberg (1980: 149-150) han explicado que, a partir de estos años, "nos encontramos, en los hechos, de cara a un movimiento mixto, caracterizado por la influencia —sin duda determinante— que los artesanos urbanos ejercerán sobre los proletarios industriales, en términos de sus objetivos, su ideología, sus formas organizativas, su estrategia y táctica. En efecto, el proletariado industrial asumirá como suyo el movimiento conducido por el artesanado urbano".

¹¹ La fecha de instalación proviene de Juan Felipe Leal (1991: 21). José Valadés (1984: 29) afirma que la instauración de la Sociedad Artístico-Industrial fue, de hecho, una reinstauración. Nos dice que ésta se fundó en "años anteriores" y fue organizada por Epifanio Romero, sastre. Hart (1988: 61) lo secunda en la afirmación. Carlos Illades (1996: 89), sin embargo, se traslada varios años atrás y sostiene que dicha sociedad fue fundada en 1844, como una Junta menor adscrita a la Junta de Fomento de Artesanos, lo cual resulta extraño, pues las Juntas Menores tenían que delimitarse a oficios concretos, como declaraba el reglamento de la Junta de Fomento de Artesanos. Sin embargo, para 1855, el Ayuntamiento de la Ciudad de México se hace cargo de la Sociedad Artístico-Industrial para promover la instrucción de los artesanos y "la moralización de ella [la clase artesanal], para que en todas las artes los hombres honrados tengan en qué buscar su subsistencia, para que los talleres cuenten con hombres inteligentes, activos y dignos de confianza, para que aumentada ésta, la clase entera adquiera crédito y, con él, prosperidad y bien estar". [Archivo Histórico de la Ciudad de México. *Artesanos y gremios*: vol. 383, ff 47-52, 18 de noviembre de 1855. *Apud*. Carlos Illades (1996: 89).] Ante la contundencia de los documentos, cabe sólo cuestionarse sobre si el nombre es lo único que identifica una organización. Hace falta, sin duda, un estudio más detallado al respecto.

producción, se inició un largo proceso de pugna política e ideológica para hacerse de la representación pública de los trabajadores de la Ciudad de México, pugna que, además, se acompañó de un intenso debate sobre el tipo de relación que las organizaciones de trabajadores debían de establecer con el gobierno nacional.

El primero de los conflictos en torno a la representación de los artesanos ocurrió con el restablecimiento del gobierno liberal, cuando, junto con Benito Juárez, regresaron varios artesanos que habían organizado las primeras mutualidades de artesanos en la capital y que, debido al establecimiento del Segundo Imperio, se habían ausentado de la capital para luchar contra las tropas francesas.¹² Estos artesanos se encontraron con una sólida organización artesanal alrededor de las asociaciones que consideraban propias. Se encontraron con nuevos liderazgos que no estaban dispuestos a ceder las posiciones que les había costado conseguir. Se desató, entonces, un conflicto que puso en el centro del problema los elementos que otorgaban legitimidad al liderazgo artesanal en el marco de la nación independiente. Mientras los unos reclamaban el reconocimiento de sus glorias bélicas, de su heroísmo patriótico, de su defensa de la comunidad nacional; los otros se decían responsables de la reconstrucción de las organizaciones artesanales y laborales que había permitido

¹² Entre los artesanos liberales que regresaron a la capital junto con Benito Juárez, se encuentran trabajadores que habían participado y que participarán, después, activamente en las organizaciones de trabajadores: Juan Cano, tapicero, que había sido impulsor de la Gran Familia Artesanal; Epifanio Romero, sastre, fundador y promotor de la primera Sociedad Particular de Ayuda Mutua, así como de la Sociedad Artístico-Industrial, y Carmen Huerta, tejedor, destacado líder de los trabajadores de la industria de hilados, entre otros.

establecer la imagen y práctica de una comunidad laboral en la Ciudad de México.¹³ En tanto que ambos grupos se sentían dignos representantes de los trabajadores, se desató una lucha que tardó varios meses en solucionarse.¹⁴ Fue la primera vez que en el seno de las organizaciones de artesanos se expresaron conflictos en torno a la representación de los artesanos y no sería la última vez.¹⁵

Hacia el mes de agosto de 1872, poco antes de las elecciones primarias que confirmarían la candidatura de Lerdo de Tejada, el periódico *El Socialista* publicó un artículo donde un grupo de artesanos expuso:

Nuestro candidato será aquél que mande a sustituir la *leva*, en los casos en que sea necesaria, con el sistema de *enganche* o *sorteo* para garantizar la inviolabilidad del trabajador; procurando el establecimiento de la guardia nacional y reduciendo el ejército permanente. Que haga que la educación para los niños pobres sea amplísima. Que el derecho de asociación no tenga trabas, siempre que

¹³ La pugna que se verificó al interior de la organización de artesanos era, también, una pugna generacional: mientras los artesanos que acompañaban al gobierno liberal habían nacido en el primer cuarto del siglo, para 1867, contaban con más de cuarenta años, los dirigentes con los que se encontraron no alcanzaban todavía los treinta años de edad (del primer grupo, Epifanio Romero nació en 1824, mientras que Juan Cano, se sabe, algunos años antes. Del segundo, Santiago Villanueva nació en 1838, mientras que Villavicencio y Zalacosta en 1842 y 1844, respectivamente). Biografías de los mencionados se pueden encontrar en José Valadés (1984) y Gastón García Cantú (1986a).

¹⁴ Finalmente, y después de haber vivido una escisión, al formarse el Conservatorio Artístico-Industrial, con la elección anual para designar autoridades internas realizada en diciembre de 1867, la Sociedad Artístico-Industrial se reconstruyó con un acuerdo de unidad y participación conjunta. A partir de ese momento, la organización artesanal tendría como sede la Iglesia de San Pedro y San Pablo, se convertiría en un icono para las organizaciones mutualistas. Ver, como ejemplo, la valoración de Los Obreros Imparciales, "La Sociedad Artístico-Industrial", *El Socialista*, 8 de junio de 1873.

¹⁵ A mediados de los setenta, la Sociedad Artístico-Industrial se dividió una vez más y logró rearticularse, sólo para elegir como su presidente a Francisco Mejía, el entonces ministro de Hacienda. Pocos años después, José María González, calificaría de "vergonzosa" la intervención del ministro. José María González, "Consumatum est", en *El Hijo del Trabajo*, 24 de febrero de 1878, p. 1.

los asociados se reúnan con un objeto moral. Que establezca Bancos de avíos para obreros pobres. Que dé leyes que protejan el desarrollo de la industria nacional y que profese, por último, un respeto profundo a la Constitución y demás leyes que de ella emanen. El hombre que por sus antecedentes preste estas garantías será el candidato de los trabajadores.¹⁶

En el marco del levantamiento armado de La Noria y, desde un análisis personalista de la política, este artículo puede ser leído como un gesto de apoyo a Lerdo de Tejada, en tanto que él era el representante de las instituciones que el levantamiento encabezado por Díaz ponía en duda. Sin embargo, hay que prestar atención a lo que dice el texto y entenderlo en su lógica interna, donde sus razones y motivos son presentados de manera explícita. No se puede negar, entonces, que la argumentación del artículo mantiene una coherencia discursiva con la imagen de un régimen de democracia representativa, donde los individuos votan por un candidato que esté dispuesto a representar sus intereses. La argumentación define claramente los intereses de los expositores en una enunciación que va de lo particular a lo general: 1) contra la leva, 2) educación para los niños pobres (aquellos que no pueden obtener educación por medios privados), 3) respeto al derecho de asociación, 4) crédito para los obreros pobres, 5) para aquellos que no pueden hacerse de él por medios propios, 6) leyes en favor de la industria y respeto a la Constitución.

Si leemos las necesidades en sentido inverso encontramos un sistema ordenado de principios, sobre los cuales se fundamenta la actividad individual, señalando las

¹⁶ "El candidato de los obreros" en *El Socialista*, 28 de julio de 1972, p. 1.

obligaciones y los derechos, con base en una organización jerárquica de los espacios privados y públicos, así como con la distinción de los niveles que el progreso social debe respetar y promover: es decir, una muy amplia interpretación del mundo social.

Nos encontramos, entonces, con la exigencia de acciones de gobierno que tendrían a la Constitución como referente básico de toda la comunidad, acuerdo general al que habría que rendirle un “profundo respeto” en tanto que era el pacto que cohesionaba a la nación y daba sustento y legitimidad al estado (6); de una autoridad política que promovería el progreso de la industria a partir de ordenamientos legales y que impulsaría el incremento de la producción, pero con base en acuerdos colectivos y permanentes, a los cuales todos tendrían que sujetarse: por medio de leyes y no de meras acciones gubernamentales (5); del fomento de la industrialización, mediante el establecimiento de bancos de avío que facilitarían el crédito a los trabajadores pobres para que ellos pudieran poner en marcha talleres o industrias (4); una autoridad nacional que respetaría, irrestrictamente, la iniciativa de particulares para asociarse con fines diversos y variados, siempre que lo hicieran con un objetivo moral, esto es, siempre que su reunión fuera en beneficio de la comunidad (3); una autoridad que realizaría acciones de gobierno que generarían las condiciones para que se ampliara la educación, teniendo en cuenta que la educación era el mejor recurso para el desarrollo de los individuos, de sus capacidades para valerse en los espacios privados y públicos que les enseñarían a hacer valer sus derechos y de responsabilizarse de sus obligaciones con la comunidad (2). Finalmente, una autoridad que evitaría imponer las necesidades militares por encima de los individuos, y en dado caso de que esto

fuera una necesidad, instituiría mecanismos mediante los cuales todos los ciudadanos cumplirían con la obligación de defender a la comunidad, tanto local como nacional (1).

El texto era, pues, un manifiesto de apoyo a las instituciones del Estado y una reiteración del carácter representativo que debían tener las autoridades del gobierno nacional. Está claro, sin embargo, que la opinión pública que se formó en la publicación, circulación y lectura de las ideas por medio de periódicos y libros, así como en el debate oral o escrito, jugaba un doble papel en la creación de consensos y disensos. Era un espacio que permitía la mediación entre dos esferas distintas: por un lado, se presentaba ante el público y, por el otro, se presentaba ante las autoridades gubernamentales. Se creaba como espacio independiente; se recreaba como una conciencia pública. Era un lugar al servicio de la discusión y el acuerdo.

Hay que recordar la noción del público no es la misma que la del pueblo, ese actor pasivo y metafísico al que se suele evocar para los distintos proyectos políticos.¹⁷

¹⁷ Guillermo Zermeño Padilla (1999:16) insiste en que “El pueblo fue el principal *ausente* en el origen de esta nueva publicidad, debido a su incapacidad de 'discursividad'. ¿Cómo entender entonces las sucesivas y reiteradas campañas para alfabetizarlo, moralizarlo y educarlo? Sus objetivos, capacitarlo para tomar parte activa en la vida pública; o dicho de otro modo, convertirlo en lo que sólo formalmente era, en ciudadanos”. Zermeño explica este proceso de transición, profundamente marcado por el interés de dar forma al carácter ciudadano de los individuos. Siguiendo a Kant, expone la distancia entre el objeto y su representación: “Kant observó el problema implicado en relación con la distancia existente entre lo formal y lo real, lo legal y lo social, entre el nivel de las representaciones y el de las prácticas; un problema incubado a fin de cuentas en el mismo parto originario de la sociedad moderna”. Me parece, sin embargo, que Zermeño no alcanza a señalar el elemento más importante de esta condición del pueblo: su *ausencia* en el campo de la discusión moderna no radica sólo en la condición de ser una figura en formación, sino en que es una figura metafísica. El pueblo son *todos*, somos todos debiéramos decir, pero ese todos que somos, en tanto que es *unidad* omnipresente, es incapaz de discursividad. En tanto que el historiador, el intelectual, el sujeto que participa del discurso público, debe hablar desinteresadamente y pensando en el bien común, su discursividad es impelida siempre a referir la totalidad. En la transición a la modernidad

El público es un grupo social concreto; es el grupo de personas que leen y que discuten, que publican y hacen valer su voz y sus opiniones; el público es un sujeto activo, aunque no siempre se le observe y aunque no siempre se le escuche.

“Nuestro candidato” dice el artículo citado, “[...] será el candidato de los trabajadores”.¹⁸ El sujeto enunciante nos advierte sobre una de las principales características de la opinión pública decimonónica. El artículo está firmado por varios artesanos –artesanos que asumen abiertamente su derecho a participar de las opiniones publicadas–, que hablan a nombre personal y, en tanto que suman sus firmas y hacen suyas las palabras publicadas, también son una voz colectiva. Sin embargo, advierten que el candidato que cumpla con los requisitos que ellos, personalmente definen, será el candidato de los trabajadores, de todos ellos.

abundan representantes autoproclamados que pretenden encarnar el espíritu del pueblo; especialistas que exponen el camino a seguir, políticos que dirigen y moldean a las masas. Pero no hay que perder de vista que, cuando se habla a nombre del pueblo, cuando se ejerce una particular tutela sobre él, cuando se le dirige al progreso, se ponen en marcha estrategias discursivas que proclaman su verdad desde la metafísica. La metafísica se hace siempre presente en la imagen de la totalidad: cuando se habla en nombre del pueblo, se habla también a nombre de la metafísica. En efecto, la totalidad fue inevitable en el discurso moderno, pero no era resultado de su “parto originario”, sino de las tradiciones que le dieron forma. La distancia entre lo formal y lo real no es más que un síntoma del proceso de fragmentación de la totalidad, en sus múltiples expresiones. En todo caso, la unicidad del discurso al que se invoca es, en el mejor de los casos, la nostalgia por la metafísica haciéndose presente en el discurso público.

¹⁸ A lo largo del siglo XIX, las palabras *trabajadores*, *obreros*, *proletarios* y *artesanos* fueron usadas como sinónimos; significaban todas una misma idea: trabajadores de la industria de la transformación. La distinción comunista que distancia al proletariado de los artesanos no se consolidó en México sino muchos años después. Si bien no se ha estudiado al artesanado siguiendo la definición que, hacia la segunda mitad del siglo XX, la historiografía marxista inglesa hizo de este grupo al denominarlo “la aristocracia del trabajo”, cabe señalar que los patrones identitarios que los artesanos y obreros pusieron en marcha a lo largo del siglo XIX consolidaron un grupo que se organizaba en torno de una noción amplia del trabajo. Para una discusión sobre la aristocracia del trabajo, Roger Penn (1985). Sobre la identidad de las organizaciones artesanales, Miguel Orduña Carson (2000).

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, la prensa se había conformado como el lugar donde se elaboraban las representaciones políticas y sociales.¹⁹ Como lo expresó la redacción del periódico *El Socialista*, en representación de los intereses artesanales y a poco más o menos un año de su primer número:

Las Sociedades de artesanos y obreros que existen en México, comprendiendo que [*El Socialista*] era el único defensor desinteresado que tenían en la prensa, y al mismo tiempo el único que puede conocer las necesidades de los artesanos, por serlo sus redactores, le impartieron una decidida protección tomando semanalmente gran cantidad de números, y con orgullo vemos en nuestras listas de suscripción los nombres de los principales miembros de esas sociedades.²⁰

La Redacción de *El Socialista* lo expresa con claridad: el periódico es un representante de los intereses de los trabajadores. Esta representación está garantizada por la defensa desinteresada de los intereses del grupo, la pertenencia al grupo social, y el compromiso de suscripción del público artesanal con el periódico (un contrato ideológico y económico que confirma esta representación).

¹⁹ Entre los artesanos había una muy alto porcentaje de gente que sabía leer, lo que contrasta con los altos grados de analfabetismo de la época. Sin contar con un registro completo de los artesanos urbanos, Carlos Illades (1996: 186) acudió al "Padrón de los ciudadanos domiciliados en la Ciudad de México que pueden servir al cargo de Jurado", donde encontró que con excepción de los albañiles y canteros (7 y 13 por ciento, respectivamente) y de los impresores y tipógrafos (donde todos sabían leer), el resto de los oficios cuenta con un porcentaje cercano o mayor al 50% de artesanos alfabetizados. El hecho de que una buena parte de los artesanos supiera leer, así como la costumbre de realizar lecturas en voz alta dentro de los talleres para amenizar las arduas horas de trabajo, permitía que los periódicos fueran parte importante de la vida cotidiana de los artesanos, y que influyeran de manera decisiva en sus prácticas públicas, tanto individuales como colectivas.

²⁰ "A nuestros lectores" en *El Socialista*, 23 de junio de 1872, p. 1. Hay que tomar en cuenta, también, el tamaño de la Ciudad de México del siglo XIX, donde se conocía e interactuaba personalmente con los directores y articulistas de los periódicos, y se les podía confrontar directamente o contradecirlos. Además, usualmente, los periódicos tenían un espacio editorial o para las cartas de los lectores.

Durante el periodo presidencial de Sebastián Lerdo de Tejada, y en los primeros años del porfiriato, la representación en la opinión pública fue objeto de luchas y debates. A partir de la década de los setenta y de los ochenta, se editaron varios periódicos de y para artesanos que, pese a ser en su mayoría efímeros, hicieron plural este modelo de representación. Hay que destacar, sin embargo, que a partir de 1876, *El Hijo del Trabajo* entró a la disputa por la representación de los artesanos en la esfera de la opinión pública, convirtiéndose, junto con *El Socialista*, en uno de los más importantes periódicos de artesanos para artesanos de la segunda mitad del siglo XIX.²¹

La prensa fue un espacio de mediación; haciendo públicos los intereses de los artesanos y trabajadores urbanos fijaba y reiteraba las ideas, las perspectivas y las posiciones comunes que alimentaban la construcción de los consensos y disensos sobre la administración del gobierno.

En la formación de la democracia representativa sobre la que se sustentaba la legitimidad de los gobiernos nacionales liberales, la prensa fue el lugar donde se definía, se confrontaba y se redefinía el interés general. El artículo publicado en *El Socialista*, que presentó públicamente los intereses de los artesanos, reiteraba que, al menos a partir de 1867, los gobiernos nacionales debían legitimarse en los marcos de

²¹ Hay un registro de todas las publicaciones que se autoproclamaban obreras y artesanales, realizado por Guillermina Bringas y David Mascareño, y está citado en Juan Felipe Leal y José Woldenberg (1980: 179-180).

una democracia representativa, esto es, que, para ganarse el voto de los ciudadanos, los candidatos debían articular los intereses particulares con el interés general.

En 1875, la muy reciente Sociedad de Socorros Mutuos de Impresores, celebró su segundo aniversario. En la celebración, el escritor Ignacio Manuel Altamirano expuso que:

En las democracias, las instituciones mismas vienen exigiendo la pronta, la vigorosa organización de las clases pobres que forman en todas partes la mayoría, porque es en ellas donde debe buscar su base más firme, su palanca más poderosa, su piedra fundamental. Ésta es la necesidad de conservación de los sistemas populares. En México esta no es la primera vez en que se organizan las clases obreras y las clases pobres, no: en los tiempos de la dominación española, y aun en los primeros en que bajo el mando hipócrita de una república concedida por terror, siguieron dominando las clases privilegiadas, a saber: el clero, el ejército y los ricos se permitió, ¡qué digo! se protegió empeñosamente la formación de sociedades de trabajadores bajo el nombre de gremios y cofradías, cuyos reglamentos formaba la aristocracia y cuyas reuniones presidía el clero oculto tras un santo cualquiera que se alzaba como patrón, como centro, como bandera.²²

La presencia y discurso de Ignacio Manuel Altamirano, uno de los más destacados intelectuales de la época, son portadores de la idea que se tenía sobre la

²² Ignacio Manuel Altamirano, "Discurso pronunciado por el c. Lic. Ignacio Manuel Altamirano en la celebración del 2º. Aniversario de la sociedad de socorros mutuos de impresores" en *La Firmeza*, 13 de febrero de 1875: 2.

organización de los trabajadores, tanto en la Colonia como en el México liberal e independiente. Identificando los grupos sociales privilegiados contra los que luchó el liberalismo (el clero, el ejército y los ricos), Altamirano afirma la necesidad de fundar la organización política en la “organización de la clases pobres”. Su discurso, sin duda, está pensado para los artesanos, y de ahí la exaltación de “los sistemas populares”; sin embargo, tampoco está faltando a la tradición liberal.

En la lucha contra los privilegios, el liberalismo se enfrentó al ejército, al clero y a la aristocracia. La Colonia había organizado a las clases trabajadoras para mantenerlas en la ignorancia y bajo la vigilancia, tanto de los aristócratas, como del clero. A cambio, la propuesta liberal, aquella que buscaba desaparecer los privilegios y asentar la riqueza en el esfuerzo y habilidad individuales, hacía de la ley la piedra angular de la organización social, recurso para mejorar la vida de todos los ciudadanos. Así lo expresó Francisco Zarco, en la historia que escribió sobre el Congreso Constituyente: “La Ley puede, sí, mejorar la suerte de la clase pobre; y a ella debe tender con toda fuerza, quitando trabas, removiendo obstáculos, castigando abusos, respetando tanto la propiedad libre como el mismo trabajo libre, porque en último análisis, el trabajo es la única propiedad de aquél que no tiene ni fincas, ni fábricas, ni otra clase de bienes”.²³ Un régimen liberal democrático es aquel donde no hay distinciones legales entre los individuos y cada uno es respetado en sus

²³ Francisco Zarco, *Historia del Congreso Constituyente de 1857*, México, Instituto Nacional de Estudios Sobre la Revolución Mexicana, 1987, p. 58. *Apud.* Carlos Illades (1996: 77)

propiedades y capacidades. Altamirano, sin embargo, apuntaba la necesidad de que las clases populares se organizaran de modo que se convirtieran en la “piedra fundamental” de las instituciones nacionales. ¿Por qué consideraba indispensable la organización de los artesanos y de las clases populares?

Para responder a la pregunta, hay que regresar a su discurso:

Lejos de ser una amenaza para los tiranos de ese tiempo, [las cofradías] eras sus auxiliares, sus anzuelos, sus espías y, no pocas veces, sus genizaros. La asociación tenía un templo católico que sostener, un santo a quien adorar, un sacerdote a quién escuchar como un oráculo, un cofrade rico a quien obedecer. El obrero pobre, débil, ignorante, temblaba en esa triple red de acero, en la que se envolvía el fanatismo religioso, la hipocresía de los ricos y la candidez de sus compañeros que no se atrevían a romperla de miedo a encontrarse con la furia de Dios en el cielo y con los horrores del hambre en la tierra.²⁴

Altamirano identifica tres elementos de la organización social de la Colonia: el símbolo del templo y del santo, la autoridad espiritual del sacerdote y la obediencia al poderoso. Elementos que tienen su correlación con actitudes morales: el fanatismo, la candidez y la hipocresía. Elementos y actitudes que desembocan en el fortalecimiento de la tiranía.

De nuevo nos encontramos con la tiranía como el símbolo contra el que se debe de enfrentar la Ilustración y, siguiendo el discurso de Altamirano, contra el que debe de presentarse la organización de las clase trabajadora.

²⁴ Ignacio Manuel Altamirano, “Discurso pronunciado por el c. lic. Ignacio Manuel Altamirano en la celebración del 2do aniversario de la sociedad de socorros mutuos de impresores” en *La Firmeza*, 13 de febrero de 1875: 2.

Vale la pena recordar el manifiesto del Congreso Obrero que se realizó un par de años después y que, en su primera época, logró aglutinar a la gran mayoría de asociaciones de artesanos y trabajadores, incluyendo a la Sociedad Artístico-Industrial y al Círculo de Obreros. Este manifiesto enuncia la forma en que los trabajadores, podrían romper la “red de acero” en el siglo XIX:

La emancipación del trabajador es imposible si consiente en ser siervo de sí mismo por la ignorancia y por el vicio; si es esclavo del rico por la tasa arbitraria del salario, por la miseria y por la deuda; si, por último renuncia, con punible indiferencia, a ejercer por la vía, ante las autoridades públicas debidamente constituidas, las facultades constitucionales de imprenta libre, de asociación y petición.²⁵

O, como decía Mariano García en las páginas de *El Socialista*, en 1971:

Quizá no exageremos al decir que la falta de asociación en la mayor parte de los artesanos, es la causa del estado de abatimiento en el que constantemente se encuentran éstos. Afortunadamente, el espíritu de asociación se va despertando entre nosotros; vamos comprendiendo ya que es preciso unimos para poder trabajar en la reconstrucción moral de la clase a la que pertenecemos, y para levantar esa formidable barricada que opone la asociación al macilento y demacrado espectro de la miseria.²⁶

En estos discursos volvemos a encontrar la referencia al sujeto moral que asume las riendas de su destino, que logra combatir la ignorancia y el vicio, permitiendo la

²⁵ “Manifiesto que el Congreso General de Obreros, reunido en la capital de la República Mexicana, tiene la satisfacción de dirigir a las asociaciones de artesanos y a todas las clases trabajadoras de la nación” en “Testimonio, Congreso General de obreros” en *Historia Obrera*, México, diciembre de 1974: 17.

²⁶ Mariano García, “Necesidad de la asociación” en *El Socialista*, 16 de julio de 1974, p. 1. En el Capítulo 7 están citados los párrafos que anteceden a esta afirmación. Habría que recordar, al menos, el que le precede inmediatamente: “Si el abandono moral de este individuo fuera suplantado con el cuidado solícito del consorcio, si a aquel despreciado que le vemos derrochar el producto de seis días de trabajo en uno sólo de orgía, le obligan los deberes para una sociedad particular, este ciudadano se contendría en el camino del vicio y el perfeccionamiento moral vendría a arrancar de su presa entre las garras, al vicio y tal vez al crimen”.

reconstrucción moral de la clase, pero también hay una propuesta política y social, un modo de integrarse al nuevo modelo de interacción social, un modelo que crea sus símbolos y da lugar a un sistema de relaciones. En estos discursos encontramos una propuesta de integración al nuevo sistema político y una forma de apropiación de los símbolos del sistema.

El simbolismo del templo y el santo, la autoridad espiritual del sacerdote y la obediencia al poderoso, los elementos a los que se refería Altamirano para explicar el orden social durante la Colonia, habían mutado en el tránsito que lleva del siglo XVIII al XIX, y en su lugar se instauraron la *patria* y de la *nación*, la autoridad moral de las ideas que se debatían en el espacio público y la autoridad irrestricta de las leyes.

La Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería

A

diferencia de los gremios, la organización decimonónica de los artesanos se conformó en torno a instituciones privadas, dentro de las cuales “queda absolutamente prohibido toda iniciación, acuerdo o discusión que trate de cuestiones políticas o religiosas”.²⁷ La relación con la administración pública (que había sido el fundamento principal de los gremios), en una estructura jurídica que empujaba hacia el espacio privado a toda asociación civil, estaba anulada en su estructura. Además, con las restricciones de las propias mutualidades, esta relación se cancelaba como una de sus principales finalidades.

Otro elemento que distingue a las mutualidades de los gremios radica en que estos últimos habían estado integrados por los maestros artesanos, exclusivamente. Sin distinción de jerarquías laborales, los reglamentos de las mutualidades exponían

²⁷ Así lo señala el *Reglamento de la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería* (1977: 21), reglamento que sirvió de ejemplo a otras mutualidades. Reformado en 1875, este reglamento, además de promover un fondo cooperativo, perfeccionó la regulación sobre los asociados que declaraban requerir de la ayuda de la mutualidad, así como estableció medidas más estrictas sobre el correcto manejo de los fondos. Empero, mantiene y continúa en lo esencial el proyecto inicial de las mutualidades.

en un principio sólo dos restricciones: ser artesano (el oficio suele ser un mote de referencia para la asociación, no un rótulo de exclusividad) y ser, además, una persona honrada.²⁸

Las mutualidades se distanciaron de los objetivos políticos que los gremios tenían trazados. No se definieron como una autoridad política, no eran una instancia que regulara el mercado o las jerarquías del trabajo. Aunque se plantearan crear un fondo cooperativo que les permitiera “fomentar el progreso de las artes”, el objetivo primordial y constante de las mutualidades radicaba en “auxiliar a todos los socios en caso de enfermedad o muerte”. Las funciones eran propias de una comunidad, más que política, social. Como en tiempos de la Colonia y de acuerdo con sus instituciones religiosas, para poder brindar este auxilio se formaba una caja de ahorros con la aportación monetaria mensual de todos los asociados. El segundo objetivo, por supuesto, era cuidar y hacer progresar este fondo común.²⁹

Las mutualidades, de hecho, agruparon a los artesanos de distintos oficios con objetivos idénticos a los expresados por las cofradías de oficios. Siguiendo una

²⁸ F. X. Guerra (1995: 127) sostiene: “La experiencia de los actores y el análisis conducen a la primera constatación que intentaremos justificar aquí: las relaciones políticas en el México de nuestro periodo [finales del siglo XIX, principios del XX] se organizan en grupos estables de hombres que actúan como actores colectivos. Digamos, acto continuo, que estas estructuras remiten inexorablemente a un tipo diferente de [la] sociedad [moderna]. Una sociedad formada no por individuos autónomos, sino por conjuntos, por grupos de hombres cuya acción en el campo social aparece siempre solidaria. [...]. Es cierto que también existen ciudadanos en el sentido moderno del término, individuos libremente asociados en clubes, en partidos y en sindicatos, pero esas solidaridades modernas ¿no esconden a menudo también relaciones de otro tipo, que hacen de esos actores individuales las cabezas visibles de grupos más vastos?”

²⁹ Para una descripción general de las funciones y objetivos de las mutualidades puede verse lo dicho por Juan Felipe Leal (1991: 15-16).

descripción de estos objetivos materiales, se puede definir a la cofradía como “una asociación profesional en donde las manifestaciones religiosas se acompañan de una función de ayuda mutua como un mecanismo de socorro en el ejercicio de la profesión, en el caso de enfermedad, en el caso de un accidente de trabajo, como seguro de vejez, e incluso como asistencia en los momentos en que se perdía el trabajo, para evitar la ruina del artesano”.³⁰

Las mutualidades descansaron su práctica de servicio sobre la noción moral de ayuda mutua. La noción desacralizada de la fraternidad les permitió mantener una moral comunitaria indispensable para la integración social de la sociedad decimonónica. Se constituyeron como un nuevo tipo de organización asistencial, en tanto que se definían, tanto en sus reglamentos como en la práctica, autónomas del estado y de la iglesia católica. Esta independencia las obligó, sin embargo, a restringir el espacio de su comunidad.

Debido a que las mutualidades no contaban con los mecanismos estatales que garantizaron al gremio, no sólo el monopolio del trabajo artesanal, sino también un constante ingreso monetario por medio de las multas que se imponían como castigo a los maestros que contravinieran las ordenanzas, las mutualidades descansaron su mantenimiento económico exclusivamente sobre las cuotas de sus integrantes. Los artesanos que quisieran formar parte de una mutualidad estaban obligados a pagar cuotas de inscripción, anuales y extraordinarias que permitían a la corporación

³⁰ Alicia Bazarte (1989: 28).

satisfacer sus funciones. Debido a la precariedad de medios con que contaban las sociedades de socorros mutuos, con el paso de los años, la necesidad de reformar los reglamentos fue indispensable. La supervivencia de la corporación exigió mecanismos más estrictos que permitieran un mayor control de los fondos mutualistas de modo que, para el último cuarto de siglo, los derechos de los artesanos que integraron las mutualidades se restringieron a aquellos artesanos que se mantenían al corriente en el pago de las cuotas.³¹

La Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería quiso mantenerse alejada de toda controversia política y religiosa. Se negó a definirse como integrante de una comunidad religiosa e intentó quedar fuera de la lucha por la designación de las autoridades gubernamentales, y de la discusión sobre las acciones de gobierno; evitaba depender de la autoridad espiritual de la religión y tener que someterse a la obediencia de los políticos. Asociaciones de carácter privado, tanto por ley como por voluntad, las mutualidades consideraron que para mantener integradas a sus comunidades, tenían que mantenerse separadas de toda controversia pública y negarse a participar tanto en la política, como en religión. Dentro de la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería quedaba

³¹ En la presentación del *Reglamento...* (1977) se argumenta que los cambios al reglamento se deben al abuso de algunos que se aprovechan de la ayuda desinteresada de los otros. Así, los artículos describen con gran precisión los mecanismos para verificar la ayuda que la corporación presta a los artesanos (visitas médicas, duración de la ayuda monetaria en relación con el tipo de enfermedad, etcétera), pero también restringen derechos en la medida de la solvencia mostrada al pagar las cuotas a tiempo. Evitar la ruina de los artesanos era sólo posible entre artesanos que no estaban ya arruinados.

“absolutamente prohibido toda iniciación, acuerdo o discusión que trate de cuestiones políticas o religiosas”.³²

En los marcos de las nuevas condiciones nacionales y urbanas, con una nueva normatividad en las relaciones sociales y políticas que empujaba hacia el espacio privado a toda asociación civil, la relación de esta mutualidad con la administración pública (relación que había sido el fundamento principal de los gremios) quedaba anulada. Asimismo, la relación con la iglesia de la Santísima Trinidad había sido prohibida, y más que una garantía que permitiera el mantenimiento de la comunidad, resultaba un estorbo. Con la iglesia católica expulsada del espacio público, es comprensible que la mutualidad de sastres se organizara de manera laica; lo que resulta importante señalar es que también negaba la posibilidad de que la mutualidad tomara partido en los constantes conflictos políticos, reafirmando su papel de institución privada, es decir, de institución pretendidamente apolítica.

La mutualidad no se definió como una autoridad pública, no era una instancia que regulara el mercado ni las jerarquías del trabajo. Aunque se planteara la creación de un fondo cooperativo que les permitiera “fomentar el progreso de las artes”, el objetivo primordial y constante de la mutualidad radicaba en “auxiliar a todos los

³² “Título I. Denominación y objetivos de esta sociedad. Artículo primero. Apartado VI” *Reglamento...* (1875).

socios en caso de enfermedad o muerte”.³³ El segundo objetivo, por supuesto, era cuidar y hacer progresar este fondo común.³⁴

Como en la cofradía, para poder brindar este auxilio se formaba una caja de ahorros con la aportación monetaria mensual de todos los asociados. La diferencia radicaba en que esta caja de ahorros se nutría exclusivamente de estas aportaciones y cuotas de sus integrantes. No había más, como en la época de las cofradías, un sistema de cobro de multas. Recayendo la responsabilidad en los socios que voluntariamente se integraban a la mutualidad, esta caja contó, la mayoría de las veces, con problemas de solvencia.³⁵ La reforma del Reglamento que se realizó en 1875 tenía la intención de una regulación mucho más puntual de la ayuda que la mutualidad prestaba a los socios enfermos, lo cual se esperaba pudiera garantizar un mayor control de los gastos de la mutualidad.

La supervivencia de la corporación exigió mecanismos de mayor control de los fondos mutualistas de modo que, para el último cuarto de siglo, los derechos eran sólo para aquellos artesanos que se mantenían al corriente en el pago de las cuotas. En la

³³ *Ibid.* “Apartados VIII y II”, respectivamente..

³⁴ Para una descripción general de las funciones y objetivos de las mutualidades puede verse lo dicho por Juan Felipe Leal (1991: 15-16), a quien a continuación cito: “Como su nombre lo indica, las sociedades de socorros mutuos se fundaban con el propósito de proporcionar ayuda a sus socios en caso de adversidad. Por medio de las cuotas que éstos cubrían, se formaba una caja de ahorros que era administrada por su mesa directiva[...] La preocupación primordial de estas sociedades estribaba en encontrar fórmulas que les permitieran incrementar sus fondos y en vigilar que los socios que se declaraban enfermos efectivamente lo estuvieran. En efecto, la pervivencia de una mutualidad, como su capacidad para cumplir satisfactoriamente con los objetivos que le eran propios, dependían de un adecuado manejo de sus finanzas.”

³⁵ La descripción de algunos problemas por los que pasó la administración de los fondos mutualistas puede encontrarse en Leticia Barragán (1977: 8-10).

presentación de su Reglamento, en 1875, los sastres argumentaron que los cambios al reglamento se debían al abuso de algunos, que se aprovechaban de la ayuda desinteresada de los otros. Así, los artículos describen con gran precisión los mecanismos de supervisión de la ayuda que la corporación prestaba a los artesanos (visitas médicas, duración de la ayuda monetaria en relación con el tipo de enfermedad, etcétera).³⁶

Otro elemento que distingue a las mutualidades de los gremios radica en que estos últimos habían estado integrados por los maestros artesanos, exclusivamente. La organización mutualista de los sastres no era una organización de unidades de la producción, sino de individuos, por lo que se estableció un modelo de organización donde todos los individuos compartían los mismos derechos y obligaciones.³⁷ Sin distinción de jerarquías laborales, el reglamento de la mutualidad de sastres establecía sólo dos restricciones: ser artesano (el oficio suele ser una referencia para la asociación, no un rótulo de exclusividad) y ser, además, una persona honrada. A

³⁶ "Título IV. Deberes de la Sociedad para con los socios, Artículo 19 al 26". *Reglamento...* (1875).

³⁷ Su reglamento estableció el respeto debido a las jerarquías que funcionaban como representación política y simbólica de la comunidad. El Artículo 29 señala disposiciones especiales ante la muerte del presidente de la asociación, describiendo un gasto cinco veces mayor que la de cualquier socio. Cabe señalar, sin embargo, que este gasto especial se le otorga a todo aquel socio que se encuentre en el puesto de presidente, o de vicepresidente, si el primero no se encuentra en funciones. Lo que se hace en estos casos es tributarle los honores correspondientes a aquel individuo que asume la responsabilidad de ser el presidente de la asociación. Pero en una lectura simbólica, los honores son tributados a la presidencia de la organización; en última instancia, a la organización misma. No puede dejar de señalarse que, hacia el siglo XIX, sigue manteniéndose la rendición de honores a las personas que cargan el título de la representación pública.

diferencia de la cofradía, para integrar la mesa directiva no se pedía ningún otro requisito que el de que ser integrante de la mutualidad.³⁸

La mutualidad fue el lugar donde el orden social se resignificaba, se cargaba de un profundo valor simbólico. La igualdad de todos los integrantes de la mutualidad, tanto en derechos como obligaciones es coherente con una estructura de administración que pretendía ser, además de efectiva, democrática y parlamentaria.

La organización mutualista contaba con un presidente, un vicepresidente, primero y segundo secretario, dos prosecretarios, un tesorero y un contador.³⁹ Contaba con tres comisiones: la de hacienda, la de biblioteca y la de hospitalidad. La primera se encargaba de la administración de los recursos monetarios; la segunda, de los recursos literarios, y la tercera, de la atención de los socios en caso de enfermedad. Con excepción de la Junta de Hospitalidad, la dirección de las comisiones se elegía anualmente, permitiéndose la reelección. En la Junta de Hospitalidad, la presidencia y los catorce miembros eran elegidos cada seis meses y se prohibía la reelección. Esta Junta, con la cual todos los integrantes debían comprometerse, era la junta que

³⁸ F. X. Guerra (1995: 127) sostiene: "Las relaciones políticas en el México de nuestro periodo [finales del siglo XIX, principios del XX] se organizan en grupos estables de hombres que actúan como actores colectivos. Digamos, acto continuo, que estas estructuras remiten inexorablemente a un tipo diferente de sociedad. Una sociedad formada no por individuos autónomos, sino por conjuntos, por grupos de hombres cuya acción en el campo social aparece siempre solidaria. [...]. Es cierto que también existen ciudadanos en el sentido moderno del término, individuos libremente asociados en clubes, en partidos y en sindicatos, pero esas solidaridades modernas ¿no esconden a menudo también relaciones de otro tipo, que hacen de esos actores individuales las cabezas visibles de grupos más vastos?"

³⁹ "Artículo segundo". *Reglamento...* (1875).

afianzaba los lazos de solidaridad, la que garantizaba la protección de todos los integrantes, de manera que la prohibición de la reelección buscaba que todos los integrantes se hicieran cargo de esta comisión⁴⁰. Además, había otro mecanismo de representación de menor escala: cada veinte artesanos, se formaba una fracción, la cual tenía que elegir anualmente un representante permanente y un suplente, cuyas obligaciones estaban perfectamente definidas.⁴¹ Los representantes que integraban la Junta Directiva tenían la obligación de acudir todos los martes a las sesiones donde se trataba “del progreso y gobierno de la Sociedad”. A estas sesiones podían acudir todos los miembros y, aunque contaban con derecho a voz, no tenían derecho a voto.⁴² Además de estas sesiones semanales, mensualmente se realizaba un Junta General donde se daba “cuenta a la Sociedad de todos los actos del mes anterior, lo mismo que el estado de sus fondos”. En esta junta todos los miembros tenían derecho a voz y a voto.⁴³

Esta organización, como se ve, contaba con mecanismos de revisión de las funciones de los representantes y solicitaba una muy activa participación política de todos sus integrantes. De modo que, además de procurar la protección económica de los socios cuando no podían trabajar, en la enfermedad y en la muerte, eran un lugar

⁴⁰ *Ibid.* “Artículo noveno”.

⁴¹ *Ibid.* “Artículo tercero, Artículo 11 y Artículo 12.” Las obligaciones están descritas en el “Artículo 44”.

⁴² *Ibid.* “Artículo 14”.

⁴³ *Ibid.* “Artículo 13”.

donde se realizaba un intenso aprendizaje de los nuevos mecanismos de la organización política liberal de carácter democrático.

Quizá por esto, Ignacio Manuel Altamirano concluyó su discurso frente a la mutualidad de impresores diciendo que, a pesar de ese pasado de abuso de las organizaciones de trabajadores, las condiciones de finales del siglo XIX eran otras:

Ahora sí necesita organizarse [la clase trabajadora] para servir de apoyo a las instituciones; ahora sí, no es el engaño el que le hará tomar parte en la vida pública. Lo que en otras épocas se le concedía para fascinarlo y hacerle servir de instrumento, ahora lo ha conquistado él mismo y lo conserva como un atributo de su soberanía.

Organizaciones artesanales y sus relaciones políticas

Hacia la década de los setenta del siglo

XIX, se desarrollaron varias iniciativas de organización laboral y se publicaron gran cantidad de periódicos que estaban escritos por o dirigidos a los artesanos. En estos años, además de la Sociedad Artístico-Industrial, nos encontramos también con otras iniciativas, como el Gran Círculo de Obreros,⁴⁴ que pretenden organizar a las mutualidades en proyectos que abarquen a toda la clase trabajadora.

Durante el primer periodo presidencial de Porfirio Díaz, la Sociedad Artístico-Industrial perdió los privilegios de los que había gozado bajo la administración de Lerdo de Tejada y el Círculo de Obreros, por iniciativa del gobierno, se hizo del control del edificio de

⁴⁴ Sobre esta organización (que cuenta con cierta importancia simbólica, como puede verse ante la apropiación simbólica del nombre, a principios del siglo XX, de la organización magonista el Círculo de Obreros Libres), hay divergencias sobre los integrantes fundadores. John Hart (1988: 65) incluye a Santiago Villanueva, Pedro Ordoñez, Ricardo Velatti, además de Juan Mata Rivera y José María González. Por su parte, Gastón García Cantú (1986a: 182-183), siguiendo declaraciones de Juan de Mata Rivera y Epifanio Romero, enlista a doce fundadores del Círculo de Obreros, entre los que destacan los propios Mata Rivera y Romero, además de Francisco de Paula González, Luis G. Miranda y Victoriano Mereles (todos sastres o impresores). No incluye, pues, a los que Hart identifica como más radicales. Es necesario destacar que en el año de 1872, murió Santiago Villanueva lo que, según el propio Hart, permitirá que el grupo de Romero se afiance en el liderazgo de las organizaciones laborales.

San Pedro y San Pablo.⁴⁵ Hay que detenerse en este momento para escuchar de viva voz algunos de los argumentos que participan en esta abierta polémica.

En *El Hijo del Trabajo*, José María González explicó muy bien las consecuencias del acto de gobierno, así como el valor simbólico que tenía este edificio:

lo que le daba fuerza a la Artístico-Industrial, lo que la hacía aparecer respetable, aunque en sí no tuviera ningún valor, era su edificio, porque en él tenía –y podía volver a tener– sus talleres y su escuela, y porque en varios salones hospedaba a algunas sociedades, haciéndose así para mayor explicación el centro de la clase obrera. Una vez despojada de su edificio, fácilmente se borra del presupuesto general la subvención que la subvención que el Congreso le acuerda cada año, y sin uno ni otra, esa sociedad deja de existir muy pronto.⁴⁶

En un par de artículos, José María González esboza sus argumentos contra el Círculo de Obreros:

No censuramos que el Círculo pretenda ser el cimiento de la exaltación del obrero al puesto que debe de ocupar, ni de que un ministro tenga intenciones rectas, no; censuramos, y nos parece que en eso tenemos justicia, el modo con que ese Círculo llevó a cabo su propósito, y la manera tan despótica y tan impolítica con que el ministro de Justicia [Protasio Tagle] despojó a la Sociedad Artístico-Industrial de lo que podía llamar ésta su propiedad: en el primero no hubo caballerosidad, ni consecuencia, ni gratitud; y en el segundo no hubo política ni justicia.⁴⁷

⁴⁵ José María González, durante el primer gobierno de Díaz, acusó al Círculo de participar de los malos manejos que el ministro de hacienda había realizado durante la gestión de Lerdo y de haberse convertido en club político que trabajó incansablemente en la reelección de Lerdo. Su intención era desacreditar a esta representación de los artesanos ante el nuevo régimen e impedir que el Círculo se quedara con el control del edificio de San Pedro y San Pablo. José María González, "Con el sombrero en la mano y la sonrisa en los labios" en *El Hijo del Trabajo*, 10 de marzo de 1878, p. 1-2.

⁴⁶ José María González, "Con el sombrero en la mano y la sonrisa en los labios" en *El Hijo del Trabajo*, 10 de marzo de 1878, p. 2.

⁴⁷ José María González, "(Dos meses!)" en *El Hijo del Trabajo*, 10 de febrero de 1878, p. 1.

De estas fuertes acusaciones quiero resaltar, por un lado, una idea de la práctica política y, por el otro, las nociones de caballerosidad, gratitud y consecuencia que son las exigencias al liderazgo político. En primer lugar, José María González expone que, si bien el ministro pudo haber tenido intenciones rectas, el procedimiento para despojar a la Artístico-Industrial del edificio de San Pedro y San Pablo no fue el adecuado: careció de política, de una práctica que buscara el acuerdo, por lo que fue un acto más bien despótico. Discutiendo la acción de gobierno, González nos hace suponer que había otro mecanismo que hubiera validado esta acción de gobierno. Aunque sin decirlo explícitamente, González está criticando una decisión tomada entre particulares que podría contravenir las decisiones del Congreso de la Nación, quien aprobaba un presupuesto para el mantenimiento de la Artístico-Industrial y de las instalaciones bajo su responsabilidad. La gravedad del caso es que un acto de gobierno, decidido entre particulares, dejó un precedente que contravenía los mecanismos del acuerdo político.⁴⁸ En segundo lugar, la crítica de José María González al liderazgo del Círculo expone con claridad los elementos que participan de los códigos que mantienen las relaciones jerárquicas de la sociedad decimonónica y que funcionan al interior de las organizaciones artesanales.

⁴⁸ "Hay un regidor, hechura del señor Protasio Tagle, que tiene las comisiones de Fomento, Industria, etc., etc., etc., de los artesanos y ese regidor pensó, y estuvo en su derecho de pensar, en que había llegado el tiempo de la regeneración de la clase obrera, y en que él sería el Mesías de los trabajadores: pidió el edificio al ministro, pero antes de pedirlo consultó con los del Círculo de Obreros grandes, grandísimos, y éstos le dijeron que sólo eran dignos de poseerlo; en consecuencia, al Círculo de Obreros fue hecha la nueva concesión". José María González, "Negocio color de suelo de cocina" en *El Hijo del Trabajo*, 17 de febrero de 1878, p. 2.

El primer elemento que señala González es el autogobierno de los individuos como condición para destacarse socialmente. Siendo un signo de distinción social, parte de los códigos de la decencia, la caballerosidad fue también una de las condiciones exigidas a los individuos para integrarse a la vida social. Al menos dos elementos son fundamentales en la construcción de la imagen y práctica de la caballerosidad, código de la masculinidad indispensable para las relaciones interpersonales: la contención de las pasiones y la elegancia del trato. El control de las pasiones individuales, de los intereses personales y de los deseos hace de la elegancia del trato su signo público, confluye en una representación que articula coherentemente una forma del ser social: la caballerosidad. De modo que el reclamo de falta de caballerosidad expone la ausencia de las condiciones mínimas para la relación pacífica y ordenada entre los individuos, y, por este motivo, descalifica a aquellos que carecen de ella para ejercer cualquier tipo de liderazgo social.

El segundo elemento es el sentimiento que se debe profesar a los que han servido a la comunidad. Cuando el Círculo se apodera de las instalaciones de la Artístico-Industrial, lo que denota es su falta de gratitud con aquellos que han luchado por los trabajadores, como individuos y como integrantes de la comunidad. En este reclamo, a diferencia de la descalificación personal que se recrimina por la falta de caballerosidad, lo que está en juego es una relación fundamental entre los individuos en el marco de organizaciones sociales: el respeto a las jerarquías. El acto de gobierno que beneficia al Círculo denota una fractura del orden jerárquico y pone en peligro la cohesión social. Todo aquel individuo que quisiera ejercer un liderazgo, cualquiera

que este fuera, debía mostrar gratitud a los que le habían precedido, pues era el único modo mediante el cual se podía preservar el sentimiento que permitiera la cohesión del grupo, el sentimiento que todos los individuos de la comunidad debían de profesar a quien ejerciese el liderazgo.

Si el primero de los elementos tiene que ver con el autogobierno de los individuos y el segundo con el gobierno de los grupos sociales, el tercero tiene que ver con el sentido que estas formas de gobierno deben tener. Declarar que los integrantes del Círculo no habían sido consecuentes era descalificarlos en la esfera pública y política, señalar su incapacidad para mantener contratos implícitos era poner en duda la validez de sus palabras y sus actos.

El deber social se expone entonces en tres elementos que se relacionan con el individuo, con el grupo social y con las relaciones políticas nacionales. El individuo debe mantenerse en el ejercicio del autogobierno, debe prestar gratitud a los líderes e integrantes de la comunidad y mantenerse firme en sus posiciones públicas. En el discurso de González, esta firmeza de carácter es lo que da coherencia a las relaciones sociales. Pero si seguimos el argumento, esta firmeza de carácter acude, una vez más, a la noción del sacrificio por la comunidad. Como se hiciera a lo largo de la Colonia, la firmeza de carácter está circunscrita al modelo de salvación: "Si el Gran Círculo quiere realizar su ideal, es decir, si 'quiere alcanzar la regeneración de la clase obrera, su bien estar social y su ascensión al puesto que le está señalado en el mundo por la civilización y el progreso', ¿por qué no se sacrifica por ella? ¿por qué no trabaja, pero

en el terreno legal y decente, para conseguir su fin? Mientras más grandes sean sus sacrificios, más grande será la gratitud de la clase obrera".⁴⁹

Durante el primer periodo presidencial de Porfirio Díaz, la Sociedad Artístico-Industrial se diluyó y varios de sus integrantes pasaron a formar parte del Círculo de Obreros. Y nuevamente, hacia 1880, el Círculo se dividió entre los que apoyaban a Manuel González, candidato del saliente presidente Díaz, los que acudían a apoyar al General Trinidad García de la Cadena y los que decidieron abstenerse.⁵⁰ Después de las elecciones el Círculo de Obreros se pudo reorganizar para, a principios del nuevo gobierno, recibir el apoyo del Ayuntamiento de la Ciudad de México para el establecimiento de talleres en las instalaciones del Círculo, pero antes de terminar el periodo gubernamental de Manuel González éstas sirvieron para albergar la Escuela Correccional de Artes y Oficios, y el Círculo de Obreros terminó por desaparecer.⁵¹

El más importante de los intentos de organización de trabajadores,⁵² aún por encima de la Sociedad Artístico-Industrial y del Gran Círculo, fue el Congreso Obrero, que en

⁴⁹ José María González, "Con el sombrero en la mano y la sonrisa en los labios" en *El Hijo del Trabajo*, 10 de marzo de 1878, p. 2.

⁵⁰ John Hart (1980: 100-101).

⁵¹ Carlos Illades (1996: 125-126).

⁵² Entre estas sociedades importa destacar también al pequeño pero muy influyente grupo La Social, el cual, según el más destacado de sus integrantes, Plotino Rhodakanaty, fue "la primera [asociación mutualista] que, comprendiendo en su verdadera acepción el socialismo, lo ha predicado con fervor y entusiasmo ante el público, llevando sus ideas regeneradoras hasta el seno mismo de otras sociedades, debatiendo sus teorías grandes y sublimes en el Congreso Obrero e infiltrando sus doctrinas en las masas del pueblo, cooperando así a la emancipación de la gran familia obrera". Plotino Rhodakanaty,

su primera época logró aglutinar a un gran número de mutualidades y asociaciones de artesanos y obreros tanto de la capital como del Estado de México, Puebla, Veracruz, Oaxaca, entre otros lugares.⁵³ Las organizaciones laborales expresaban de manera muy clara las prioridades de los artesanos y trabajadores de la industria de la transformación: educación e ilustración de los trabajadores, un tipo de organización productiva que pudiera desprenderse de las ambiciones de los capitalistas y, finalmente, libertad política. Pero, para enfrentar estas necesidades, el Congreso reivindicaba el reconocimiento de su papel central, la unidad en torno de su organización.⁵⁴

El Manifiesto del Congreso General de Obreros declaraba que éste había sido convocado

para alcanzar la autonomía, la exaltación y el progreso de la gran familia obrera; su objeto no puede ser otro. El medio principal, el medio próximo y necesario, es la organización federal de las asociaciones de trabajadores, que siendo libres y soberanas para su régimen interior, tengan una ley común que las ligue a un centro, en todo lo relativo a los intereses generales de la Gran Confederación.

“Reunión fraternal del año nuevo. Discurso pronunciado por Plotino Rhodakanaty en el banquete del día 1 de enero de 1878” en *El Hijo del Trabajo*, 20 de enero de 1878, p. 2.

⁵³ Las firmas del manifiesto del Congreso Obrero pueden dar una idea de la amplitud de convocatoria que esta organización logró. Estas se encuentran, junto con una lista de representantes individuales de las distintas asociaciones participantes, en García Cantú (1986a: 338-339). Para evitar confusiones, es necesario advertir que hacia la década de los ochenta, el Congreso Obrero será el nombre de una nueva organización que, no obstante, carecerá de la representación plural de las mutualidades y sociedades de trabajadores.

⁵⁴ La centralidad de estas organizaciones fue uno de los elementos que se quiso mantener, aún después de perder la representatividad que el Congreso había logrado. Ejemplo de esto es el reclamo que la Convención Radical Obrera hizo a la Sociedad Unión y Amistad que habían desarrollado una iniciativa independiente para el auxilio de la población de León, Guanajuato, que había sufrido una inundación: “¿Cuál fue su intención? ¿Nulificar los trabajos de la Convención Radical?”. La nimiedad del caso advierte sobre la necesidad política de estas organizaciones para presentarse ante el gobierno y la sociedad como los representantes absolutos de las distintas asociaciones mutualistas. “Una duda” en *La Convención Radical*, 1 de julio de 1888, p. 3.

Para lograr la emancipación del trabajador se requería de una organización federal de las distintas sociedades y mutualidades que fortaleciera la presencia nacional de los trabajadores. “Por lo que queda expuesto, el Congreso desea que desde hoy se le reconozca como centro de la Gran Confederación de las clases trabajadoras, y que todas las sociedades se entiendan y relacionen con él, para tener el prestigio y la fuerza de la Unión, única con que podemos salvarnos”.⁵⁵

El Congreso Obrero fue una iniciativa que pretendía aglutinar a la mayoría de las asociaciones laborales, pero lo único que hizo fue buscar la extensión del modelo que tanto la Sociedad Artístico-Industrial como el Gran Círculo de Obreros habían ya puesto en marcha. El presidente del Círculo de Obreros de 1867, Vicente S. Reyes, explica muy bien este modelo: “si las sociedades mutualistas tienen deberes que cumplir con sus socios en caso de enfermedad o muerte, el Gran Círculo procura auxiliar al individuo en vida, en plena salud, ayudándole a reivindicar sus derechos”.⁵⁶ Bajo este esquema, las organizaciones obreras pudieron establecer talleres en los locales que les concedió el gobierno, promovieron las escuelas nocturnas para trabajadores (bajo la estructura de educación lancasteriana que difundía el estado liberal, en abierta oposición a los sistemas de educación católicos), y desarrollaron propuestas de cooperativas y bancos

⁵⁵ “Manifiesto que el Congreso General de Obreros, reunidos en la capital de la República Mexicana, tiene la satisfacción de dirigir a las asociaciones de artesanos y a todas las clases trabajadoras de la nación” en “Testimonio, Congreso General de obreros” en *Historia Obrera*, México, diciembre de 1974: 16-18.

⁵⁶ “Discurso pronunciado por el C. Vicente S. Reyes, en el 5º. Aniversario de la Sociedad Unionista de Sombrereros”, *El Socialista*, 2 de enero de 1876, p. 2-3.

populares.⁵⁷ Al encabezar proyectos sociales de particular importancia, las organizaciones podían beneficiar políticamente a sus agremiados y demás grupos laborales.

Este modelo de organización política fue –al menos durante un tiempo– un nuevo espacio de lucha y confrontación de las diferentes perspectivas de la organización social, así como de las ideas y prácticas sobre el papel que debía jugar el gobierno con las asociaciones de trabajadores y con las organizaciones centrales. Algunos sostenían, desde una firme posición liberal, que lo que se necesitaba eran leyes y no subvenciones gubernamentales, defendiendo el reconocimiento legal de estas organizaciones como mecanismo para garantizar el bien común, pugnando por establecer una relación duradera con el Estado, más que una relación coyuntural con los gobiernos.⁵⁸

Había otros que insistían en que había que ir más lejos, y hacer de estas organizaciones el ejemplo de una nueva organización política y social que hiciera de

⁵⁷ De estas iniciativas, perduraron sólo aquellas que tenían un decidido apoyo estatal: los talleres en los establecimientos de las asociaciones y las escuelas. Sobre los talleres y escuelas es recomendable revisar el trabajo de Carlos Illades (1996). Sobre las iniciativas de bancos y cooperativas, véase Rosendo Rojas (1984).

⁵⁸ “No somos de los que creen que la protección que el gobierno debe impartir al trabajador consiste en asignar subvenciones a las asociaciones, a los talleres, a las fábricas, etc., ni en pensiones ni en cantidades de dinero para repartirlas entre los que carezcan de trabajo, sino en la sabiduría y oportunidad de las leyes, porque las asignaciones no son sino por determinado tiempo, nunca pagadas con regularidad, y susceptibles de perderse con el cambio de ministro; además, tienen dos desventajas: la primera, que sólo resultan en bien de unos cuantos individuos, o cuando más en una sola clase de la sociedad; y la segunda, la intervención directa del gobierno, intervención que más de las veces entorpece el desarrollo de lo que aquél subvenciona, ejerciendo una tutela, hasta cierto punto vergonzosa, porque quita la libertad de acción”. José María y González, “El pueblo y los gobiernos” en *El Hijo del Trabajo*, 19 de mayo de 1878, p. 1. Para profundizar en esta perspectiva, ver también “El Socialismo” en *El Socialista*, 6 de agosto de 1871, pp. 1-2.

la democracia apenas el primer paso de un proceso de transformación radical de la sociedad. Proponían, entonces, transformar el sistema democrático en un sistema socialista, aquello

que, en último análisis, no es otra cosa que la democracia pura, completada y perfeccionada por los más altos y luminosos principios filosóficos que hoy vienen reformándola [...] Así pues, si la democracia sólo garantiza al hombre sus derechos, el socialismo le asegura la vida, la subsistencia, elaborándole su porvenir a la sociedad en general, y nótese bien, como ya lo dije al principio, que uno y otro no son sistemas diferentes: son los dos medios de un mismo sistema unitario que obra en dos sentidos, referentes a dos fases de la nación.⁵⁹

En todo caso, este espacio de discusión y confrontación de ideas y modos de organización de los artesanos se vio abruptamente interrumpido por la intervención militar de las tropas del general Porfirio Díaz a su llegada a la Ciudad de México a finales de 1867. El antiguo edificio donde se organizaban estas distintas iniciativas, el exconvento de San Pedro y San Pablo, no sería reabierto sino varios meses después, tras el establecimiento de negociaciones con el nuevo gobierno y la solicitud presentada directamente al nuevo presidente de la república.⁶⁰

Hacia 1886, se organizó la Convención Radical Obrera, “que aunque muy numerosa representa un mínima parte del pueblo trabajador de la República”, y se comenzó a publicar el semanario del mismo nombre, “órgano oficial, autorizado

⁵⁹ Plotino Rhodakanaty, “Refutación de la impugnación que el señor Roberto A. Esteva hace al Manifiesto del Congreso General de Obreros” en *El Hijo del Trabajo*, 7 de mayo de 1876, p. 2.

⁶⁰ Gastón García Cantú (1986a: 477) consigna que el ejército al mando de los jefes porfiristas allanó el antiguo Colegio de San Pedro y San Pablo desde diciembre de 1876. “Invitado Porfirio Díaz, ‘el General Presidente’, a la fiesta organizada por los obreros el 5 de mayo de 1877, le hicieron ver la imposibilidad de que continuaran sus tareas y las sesiones del Congreso por la presencia de los soldados. Díaz les ofreció que al tercer día –el 8 de mayo– cesaría la ocupación militar”.

intérprete y eco fidelísimo de la voluntad bien manifiesta y de los deseos expresos del pueblo obrero de México”.⁶¹ Dos años después, poco después de la reelección de Porfirio Díaz como presidente de la república mexicana, la Convención Radical Obrera y el Congreso Obrero explicaron que no habían descansado

ni un momento de colaborar con el partido liberal progresista que se pronunció por la paz y la reelección, hasta ver triunfantes esos principios, únicos que deben conducir a la patria a su progreso y felicidad. [...] una vez consolidada la paz y reelecto el gobierno de orden, a cuyo frente se haya el benemérito ciudadano Porfirio Díaz, el Congreso Obrero se retira de la política después de haber cooperado con sus esfuerzos a la noble y patriótica tarea de propagar entre los hijos del trabajo la salvadora idea de la paz.⁶²

Cada proceso electoral implicaba una nueva disputa política por la representación de los artesanos y trabajadores industriales de la capital. Así, en cerca de veinte años, se sucedieron como representantes de los trabajadores la Sociedad Artístico-Industrial, el Círculo de Obreros, el Congreso Obrero y la Convención Radical Obrera. La reelección de Porfirio Díaz de 1888, cerró este proceso de luchas por la representación política de los trabajadores, al instaurar un gobierno que buscaba los consensos políticos en otro lugar, sin considerar más la posición de los trabajadores urbanos.

En el marco de este trabajo político, un personaje, el general Hermenegildo Carrillo –quien se había levantado en armas junto con Díaz, tanto en 1872 como en

⁶¹ Juan Manuel Gutiérrez Zamora, “Nuestro candidato a la presidencia” en *La Convención Radical Obrera*, 22 de enero de 1888, p. 1.

⁶² “Manifiesto a los obreros” en *La Convención Radical*, 16 de septiembre de 1888, p. 1. Este manifiesto está firmado, entre otros por José María González, Carmen Huerta y Pedro Ordoñez.

1976; senador de 1877 a 1886–, había jugado un papel fundamental. En un artículo donde se dio la noticia de la reelección de Carrillo como presidente de la Convención Radical,⁶³ se explicaron las virtudes que lo hacían digno de ese puesto de representación.

La Convención lo había reelegido, decía el artículo, como “prueba evidente de que reconoce y aprecia los servicios” que prestaba y en reconocimiento de su “patriotismo, buena voluntad, influencia oficial y relaciones privadas” y por ser él “uno de los firmes lazos de unión que ligan los intereses y las aspiraciones populares con la protección y el apoyo del Gobierno Supremo”.⁶⁴ En este discurso, la distancia de la figura de representación con respecto al marco cultural y político que el artesanado había construido años atrás es, a decir lo menos, abismal. Manteniendo una idea de contrato social, se reconocen sus servicios; sin embargo, de las virtudes que los artesanos exigían para ser dignos del liderazgo, Carrillo sólo tenía la de ser patriota. El general Carrillo se había convertido en ‘representante’ de una comunidad sin pertenecer a ella. Las relaciones políticas entre particulares que Porfirio Díaz instauró como política de gobierno, donde la “influencia oficial” y las “relaciones privadas” eran los valores personales más importantes, vinieron a fracturar las imágenes y prácticas decimonónicas de la cultura política artesanal.

⁶³ Los datos provienen de Daniel Cosío Villegas (1958-1970).

⁶⁴ Juan Manuel Gutiérrez Zamora, “Nuestro candidato a la presidencia” en *La Convención Radical Obrera*, 22 de enero de 1888, p. 1.

En ese mismo año de 1888, en el desfile de conmemoración del triunfo de los liberales frente a los franceses, los obreros pasaron frente a Palacio Nacional donde Porfirio Díaz, en el “balcón del centro”, “correspondió a los saludos y cada vez que algún abanderado pasaba inclinando la bandera [de su asociación], aquel alto funcionario se descubría la cabeza”.⁶⁵ Junto a Díaz estaba Hermenegildo Carrillo, quien también desde arriba saludaba a los contingentes obreros que desfilaban frente a Palacio Nacional.

⁶⁵ José María González y González, “La fiesta de los obreros el día 5” en *La Convención Radical*, 12 de febrero de 1888, p. 1

Capítulo 8

Política identitaria y cultura política de los artesanos

La intermediación y centralización que hicieron los países europeos del novedoso tipo de mercado mundial generó un modelo de relación social que contaba con tres elementos fundamentales: el autogobierno de los individuos, la intensificación de la producción y el consumo y, finalmente, la formación de aparatos administrativos de gobierno que se sujetaran a una estructura legal, bajo un esquema de representación social –el Estado– que diera estabilidad política a las sociedades.¹ La transformación política que se vivió en la Ciudad de México, aunada a la creciente necesidad mundial de intensificación de la producción y el consumo, así como por la universalización de los valores de uso que el comercio

¹ Norbert Elias (1994: 148) señala que el proceso de transformación de los comportamientos, como proceso consciente y dirigido, ha alcanzado, para el siglo XIX, a las clases altas y medias europeas y que “lo que se quisiera ahora sería proseguir durante una temporada este proceso entre otros pueblos o, incluso, entre las clases bajas de la propia sociedad”.

internacional promovía, fomentaron un modo de comportamiento que se generalizaba imaginando a la humanidad como una entidad uniforme.²

R. H. Moreno-Durán explica que

la “civilización”, a estos efectos, no es otra cosa que la rica alternativa que nos ofrecen Europa y los Estados Unidos para el feliz despliegue de nuestras fuerzas por la vía del desarrollo y del progreso. Alternativa que, desgraciadamente, no es posible suscribir de inmediato, porque ahí está esa serie de realidades primitivas y salvajes, violentas e irremediables que nos llenan de “vergüenza” ante los ojos del mundo ilustrado.³

En este mismo sentido apunta Norbert Elías cuando afirma que las actitudes civilizadas se extienden en el ámbito social en tanto que su desacato genera la censura pública e individual, en tanto que desarrolla un “aparato de autocontrol” que sustenta en la vergüenza el peor de sus castigos.⁴

² Emile Durkheim (1967: 466) hacia finales del siglo XIX, decía: “Si creemos que este ideal colectivo es el de la humanidad entera, es que ha devenido bastante abstracto y general para que parezca que conviene a todos los hombres sin distinción”.

³ R. H. Moreno-Durán (s/f: 28)

⁴ Norbert Elías (1994: 452). En este mismo sentido es que José Tomás de Cuellar, hacia la segunda mitad del siglo XIX en su libro *Ensalada de Pollos. Baile y cochino*, construye literal y moralmente la figura de los pollos. Según nos explica Emma Cosío Villegas (1974: 467-468) “los pollos eran vagos pendencieros que se unen en grupos para cometer toda clase de abusos [...] eran frecuentemente jóvenes que de un modo normal debieran ser honrados artesanos, pero atraídos por la falsa posición de otros, abandonaban los talleres para ingresar en la burocracia, sin importarles lo miserable de la oficina en la que trabajaban ni la escasez e inseguridad de la remuneración que recibían”. “¿Existen en esa edad jóvenes a quienes no se les debía aplicar el nombre de pollos? [Se pregunta a sí mismo Tomás de Cuéllar, sólo para responder:] Sí, existe la generación espiritual, la de los jóvenes honrados, los hijos de la Ciencia, los alumnos aprovechados de los establecimientos de educación, ricos y pobres, pero fieles a la moral y al deber, que serán mañana los depositarios de la honra nacional, del patriotismo, de la ciencia y de la literatura. [...] ¿Cómo se podrán corregir los pollos implumes cuando desprecian la moral y el deber, cuando se burlan de los buenos ejemplos? Sólo por medio del ridículo. Señálese con el dedo; exhibanse ante el mundo sus defectos, y al arrancar sonrisas mofadoras y gestos de desdén, tal vez le teman más al ridículo que al crimen”. Citado en Emma Cosío Villegas (1974: 468-469).

La civilización era, sin duda, un proceso moral. Creando y recreando las nociones amplias de la vida humana, participó en la delimitación de lo correcto y lo incorrecto en el orden social y en el intercambio económico; era una moralidad que confirmaba a cada individuo y a cada agrupación en su específica posición dentro del sistema de reproducción social. Si la civilización comenzó a ser recreada en círculos sociales relativamente pequeños que se constituyeron, con el tiempo y desde la mirada histórica, como el centro de un movimiento que iba afectando a círculos cada vez más amplios, como propone Norbert Elias,⁵ es necesario recordar que, como toda verdad develada, la civilización se extendió en la medida en que se impuso una perspectiva que la hizo ver como la opción verdadera y óptima.

Los artesanos asumían y difundían la novedosa moralidad, así como los valores de este nuevo orden social, pero reinterpretados desde la práctica de su vida cotidiana. Así, por ejemplo, si la ley consignaba que “A nadie se le puede coartar el derecho de asociarse o reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito”, los artesanos hacían de este derecho el pilar de su representación colectiva. Como explicaba un texto del periódico *El Socialista*: pugnaban, con los argumentos legales, por la “asociación” y el “adelanto”: “los hombres han buscado en la asociación el germen del progreso social e individual”.⁶ O como lo planteaba el Reglamento de la

⁵ Norbert Elias (1994: 512 y 532) demostró que el concepto de civilización implicó una acepción moral, esto es, una regla de acción impuesta a los individuos de manera imperativa. El “comportamiento civilizado” se conformó como parte de un “código de comportamiento que se inculca al individuo como super yo”, que define los modos mediante los cuales se justifica una determinada jerarquía social.

⁶ F. P. R., s/t en *El Socialista*, 6 de junio de 1875, p. 2.

Sociedad Mutualista de los sastres la asociación es “para el progreso de las artes y el auxilio recíproco”.⁷

El artesano –como individuo y como miembro de su comunidad– defendió su posición social e intentó conseguir la revalorización social de su trabajo para diferenciarse de la imagen que lo había construido como un ser socialmente despreciable. Decía Serafin Peña, en el periódico *El Socialista*:

El mundo entero ha presenciado que algunos que se pregonan sabios miran al obrero como la degradación personificada; que algunos capitalistas, abusando de su posición han fijado un precio vil al sudor que gotea de su frente; que ha sido conducido a la matanza muchas veces, y obligado a degollar a sus hermanos en provecho de la ambición; que se le ha considerado un autómeta por los que profesan dirigir la opinión pública para comerciar con ella, al mismo tiempo que la han halagado hipócritamente con el nombre de la libertad y la máscara de la democracia.⁸

Los artesanos se enfrentaron a las nuevas condiciones (el capitalismo, la guerra política entre facciones dominantes, la idea de nación, el sentimiento patrio, la opinión pública y el sistema estatal de gobierno) organizándose en asociaciones, difundiendo sus ideas a través de la prensa para así fortalecer su presencia moral y

⁷ Título I. Denominación y objetivos de la esta sociedad. Artículo primero, Apartado VIII” en *Reglamento...* (1875).

⁸ Serafin Peña, “Aspiraciones de los obreros” en *El Hijo del Trabajo*, 17 de marzo de 1878, p. 1.

política en la sociedad. El símbolo que le permitía diferenciarse de otros individuos e integrarse como comunidad y no era sólo el oficio sino, más ampliamente, el trabajo. A la Sociedad de sastres podía pertenecer “todo artesano honrado, aunque no sea del ramo indicado”.⁹

Los artículos que se publicaron en la prensa de y para los artesanos son un excelente medio para acercarse a la posición de los individuos que participaron en las discusiones y en la organización de sus comunidades artesanales; posición que, pese a ser contradictoria y estar sujeta a debate, se inscribía en una misma cosmovisión. Los textos estaban dirigidos, en general, al vasto espacio público que inauguraba la prensa urbana y permitía configurar una identidad común entre los trabajadores. La prensa de los trabajadores informaba de las condiciones laborales, difundía las demandas y las luchas obreras, explicaba al público las condiciones en las que se encontraban los trabajadores; además, exponía los mecanismos y las formas que éstos debían seguir para fortalecer su organización y negociar exitosamente sus demandas. De modo que, por medio de estos discursos, la prensa de los trabajadores se constituyó como el elemento fundamental para la construcción de una novedosa identidad laboral, inserta en los más amplios espacios de la identidad nacional.

En el discurso de los artesanos había siempre constantes referencias a la moralidad de los individuos, sus actitudes y prácticas –una cualidad, por cierto,

⁹ “Título I. Denominación y objetivos de esta sociedad. Artículo primero” en “Reglamento...” (1875).

compartida por casi toda la prensa de la época—. En una relación siempre dual, propia de todo discurso identitario, las valoraciones morales se ponían en juego: se despreciaban las actitudes negativas de otros (la degradación, el abuso, la ambición, la hipocresía) y se aplaudían las virtudes propias. Lo significativo de este discurso, sin embargo, es que sobre sí mismos también posaban su mirada crítica.

Por medio del discurso público, los artesanos hacían una evaluación desapasionada y neutral de sí mismos, se observaban con la misma distancia crítica que promovía la razón de Estado. Mostraban, entonces, sus virtudes pero asumían también sus propias fallas y debilidades. Hicieron de la vergüenza el motor de su propia transformación: “Cuántas veces hemos visto a un artesano, modelo entre sus compañeros, por su perfeccionamiento artístico, ser la burla y la irrisión de aquellos que ven sus vicios, pero que no adivinan su talento y capacidad”. Inquirían con el ojo científico la realidad que se les presentaba y, finalmente, buscaban mecanismos que garantizaran el bienestar de la comunidad nacional. Proponían entonces:

Si el abandono moral de este individuo fuera suplantado con el cuidado solícito del consorcio, si a aquel despreciado que le vemos derrochar el producto de seis días de trabajo en uno sólo de orgía, le obligan los deberes para una sociedad particular, este ciudadano se contendría en el camino del vicio y el perfeccionamiento moral vendría a arrancar de su presa entre las garras, al vicio y tal vez al crimen”.¹⁰

¹⁰ Ambas citas de Mariano García, “Necesidad de la asociación” en *El Socialista*, 16 de julio de 1974, p. 1.

La lucha que emprendieron los trabajadores urbanos fue aquella determinada por los valores que la civilización exaltaba. La moralidad de los individuos era, sin duda, una necesidad para facilitar la integración social. Por medio de este discurso se expresaban también los límites de la identidad de los artesanos, se exponían las actitudes individuales que no serían toleradas:

“Desde que el hombre abandona el trabajo para entregarse al vicio de la embriaguez, el juego u otros, pierde el derecho al honroso nombre de artesano y se hace acreedor al de vago”, decía el sastre Victoriano Mereles.¹¹

Como lo habían hecho a finales del siglo XVIII, los artesanos y trabajadores urbanos decimonónicos siguieron asentando su identidad en el desempeño del trabajo, y fue el propio trabajo lo que definió “el modo honesto de vivir” y el que señalaba las jerarquías sociales. En la prensa obrera se llegó a afirmar que, pese a que “legalmente todos los ciudadanos se dicen ciudadanos”, no todos debían ser considerados como tales, “sino los miembros sanos y útiles a la sociedad”, es decir, aquellas personas que trabajaban.¹²

¹¹ Victoriano Mereles, “Remitido”, *El Amigo del Pueblo*, 12 de agosto de 1869. Guillermo Prieto (1996: 128) confirma la imagen al describir al lépero como “hábil artesano, pero flojo, estafador y amigo de la vagancia y el juego”.

¹² Plotino Rhodakanaty, “Refutación de la impugnación que el señor Roberto A. Esteva hace al Manifiesto del Congreso General de Obreros” en *El Hijo del Trabajo*, 7 de mayo de 1876, p. 2. Y continúa diciendo: “El pueblo es la clase productora de la sociedad, la que edifica, la que siembra, la que construye muebles útiles a los usos de la vida, la que descende quinientas varas en el seno de la tierra para explotar ricos metales que engrandecerán al poderoso [...]. Esto es el pueblo [...], el resto es

No deja de ser sintomático que una serie de códigos compartidos con la razón de Estado confluyera en un discurso identitario que hacía del oficio y, de manera más general, del trabajo, el signo fundamental de la organización comunitaria. Códigos compartidos que se interpretan de distinta manera y en órdenes discursivos distintos. Para los artesanos, el trabajo era una condición política, el fundamento de la organización social, de modo que llegaron a expresar que la utilidad de los individuos no radicaba en la obediencia o en la ciega prestación de servicios al dignatario sino en la posibilidad de generar riqueza para el bien de la comunidad nacional.

El discurso ilustrado impuso una nueva relación con la autoridad en la que su validez se establecía sobre los principios políticos y la voluntad general. Desarrolló un modelo donde, ejerciendo libremente la razón, los individuos discutirían ante el público todo aquello que era de interés común: la moral, la ciencia, las artes, la tecnología de la administración. Así, por medio de la opinión pública, de los periódicos y textos que circulaban y que se discutían en la Ciudad de México, se expresó una constante preocupación sobre algunos temas básicos: los asuntos del Estado, los intereses nacionales, el progreso industrial, las actitudes y prácticas civilizadas de los individuos. Pero el espacio público —este lugar donde se debatieron

nada, es un enjambre de zánganos, de sanguijuelas sociales que devoran inocuamente la sustancia del proletariado." El discurso estaba dirigido a los capitalistas, pero en la organización de los trabajadores artesanales, aquellos que no trabajaran, independientemente de su posición social eran despreciados y tildados de vagos.

las perspectivas particulares y se conjugaba el interés común– al definir, mediante las discusiones morales que albergaba, el contenido y la forma deseable del ser humano, designó también la correcta concepción y práctica de la vida cotidiana.¹³

Ante esta nueva realidad política, los trabajadores artesanales postularon: “Necesita el obrero, para abrirse camino más amplio; para ocupar lugar más distinguido, instruirse, educarse, buscar su elevación por medio de las sociedades que son la palanca poderosa de su progreso y su engrandecimiento”.¹⁴ De este modo, las mutualidades contribuían al gran proyecto nacional al exigir a sus integrantes una moralidad probada y desarrollar programas de educación ilustrada.

La Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería, por ejemplo, estableció en su reglamento de 1875 que cualquier “artesano honrado” podía pertenecer a ella.¹⁵

¹³ “La tarea política de la publicidad burguesa es la regulación de la sociedad civil”. Esto en la medida de los dos aspectos fundamentales de la publicidad: 1) el *status* privado del padre de familia, autónomo en lo económico y en lo político, define el *status* político en la medida en que el mundo privado se comprueba el dominio que tiene el individuo sobre sí mismo; y 2) el carácter polémico de la publicidad restringido al ámbito del trabajo social y la distribución de mercancías. Jürgen Habermas (1981: 89). Un tercer elemento de la *publicidad burguesa* es el de la creación y conformación de “identidades imaginarias”, tales como la nacional, la laboral o la del liberalismo. En palabras de Benedict Anderson (1997: 62 y 63), la prensa “permitió que un número rápidamente creciente de personas pensaran acerca de sí mismos, y se relacionaran con otros, en formas profundamente nuevas [...] nos encontramos simplemente en el punto en que se vuelven posibles las comunidades de tipo ‘horizontal-secular’.” Es el momento en el que “el interés público de la esfera privada de la sociedad burguesa deja de ser percibido exclusivamente por la autoridad, y comienza a ser tomado en consideración como algo propio por los súbditos”. Jürgen Habermas (1982: 61). “Puesto que la sociedad, contrapuesta al Estado, delimita, por un lado, un ámbito privado claramente distinguido del poder público pero como, por el otro lado, la reproducción de la vida rebasa los límites del poder doméstico privado, convirtiéndose en un asunto de interés público, la zona de continuado contacto administrativo se convierte en zona ‘crítica’ también en el sentido de que reclama la crítica de un público racionante”. Jürgen Habermas (1981: 62).

¹⁴ “El artesano. Su posición social. Sus tendencias. Su porvenir” en *La Convención Radical*, 11 de noviembre de 1888, p. 2.

¹⁵ “Título I. Denominación y objetivos de esta sociedad, Artículo primero” en “Reglamento general de la sociedad del remo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1866” (1875).

La noción de honradez vuelve a aparecer, haciendo eco de la restricción estatal del voto, con lo cual se expone un mismo entramado simbólico y cultural, una imagen semejante de los individuos y un vínculo moral compartido entre la estructura del Estado y la mutualidad de los sastres de la Ciudad de México. Entre los requisitos para integrarse a la mutualidad, se insiste: “Ser mexicano, artesano honrado [...] Tener buena conducta y firme moral, pues una de las principales tendencias de esta Sociedad es llegar a un grado de moralidad tal, que sea una recomendación el sólo hecho de pertenecer a ella”.¹⁶

Una de las finalidades de la mutualidad de los sastres era establecer un vínculo institucional que permitiera que los individuos se presentaran socialmente como personas honradas y hacerse del derecho del voto para decidir a sus representantes en el gobierno. Esta función social y política de la mutualidad, pese a no estar relacionada directamente con las funciones del Estado, fue de suma importancia en la organización del gobierno nacional del siglo XIX y se constituyó como parte fundamental, no sólo del contrato implícito que establecían las organizaciones artesanales para el mantenimiento de las estructuras nacionales y estatales de representación, sino también de la legitimidad del gobierno.¹⁷ Las mutualidades

¹⁶ “Título II. Para pertenecer a esta sociedad. Artículo 16. Apartados I y V” en “Reglamento...” (1875).

¹⁷ Todas las mutualidades organizadas en la segunda mitad del siglo XIX compartían la preocupación por moralizar a sus integrantes. En este sentido es que no resulta extraño que todavía en 1916, la Unión de Empleados de Restaurantes, organización sindicalista que se formó con la unión de tres asociaciones mutualistas y bajo el auspicio de la Casa del Obrero Mundial (esta asociación fue un centro de articulación en la posterior conformación de la Confederación General de Trabajadores),

artesanales, afanándose en promover “la buena conducta y firme moral de sus agremiados”, participaron de la transmisión de referentes comunes, de los valores que otorgarían sentido a la vida social en el marco de la nación mexicana.

No resulta sorprendente, entonces, la necesidad que apremiaba a los trabajadores artesanales de conocer y manejar los modos y mecanismos del sistema político que el Estado-nación desarrolló. Ante las nuevas circunstancias, su conocimiento y empleo eran el medio más efectivo para mantener e incrementar la relativa fortaleza social y política de la comunidad laboral, así como de cada uno de los trabajadores que la integraban. A final de cuentas, la posibilidad de integración de los artesanos en proyecto nacional, independientemente de que pretendieran o no transformarlo, radicaba en que asumieran como propios los nuevos principios de la organización social.

Si entendemos que el espacio público moderno era el lugar donde los distintos intereses nacionales se expresaban, que se formaba a partir de lo privado para defender y ordenar los intereses de los particulares, siempre en pos de la conformación de un interés colectivo, del bien común, no podemos dejar de comparar este modelo con el del libre mercado y con el modelo contractualista de las relaciones sociales. La

postulaba en su acta constitutiva: “Artículo 51—Esta Unión bregará por la moralización del elemento que la constituye, procurando hacer lo más efectiva posible la defensa de los intereses generales de los agrupados [...]” Luis Araiza (1975: III, 136).

teoría de *laissez-faire* que había postulado las leyes mediante las cuales se regulaba y se equilibraba el mercado, no tomaba en cuenta que éste era un espacio de pugna social que iba más allá de lo estrictamente económico.

Según el análisis que se difundía en la prensa laboral, se exponía que el problema nacional radicaba en un desequilibrio entre el capital y el trabajo: “El día que quede nivelado el trabajo con el capital, quedará desterrada para siempre la miseria y no habrá quien fomente las revoluciones ni quien ayude a los trastornos del orden público”.¹⁸ Se pensaba al orden social como un contrato entre individuos particulares. “Perfectamente dicho: El rico y el pobre se han unido para bien de la humanidad: el rico ha puesto su dinero y el pobre su trabajo; de aquí ha nacido el contrato; pero es necesario escudriñar, hasta llegar al convencimiento de que ambos han cumplido su compromiso”, decía un artículo en *El Hijo del Trabajo*, en respuesta a Juvenal, articulista del periódico *El Monitor Republicano*, sólo para concluir que el mercado nacional expulsaba toda valoración distinta del enriquecimiento:

El pobre al unirse con el rico por medio del contrato tácito o expreso, ha cedido mucha parte de sus derechos naturales en bien de la sociedad; pero esta cesión la ha hecho, se comprende perfectamente, cuando ese bien es colectivo; mas desde el momento en que el rico abusa, rompe el contrato, y desde ese momento el pobre, el obrero, el socio debe, o reclamar el cumplimiento del contrato, o dándolo por roto obrar según las circunstancias.¹⁹

¹⁸ Decía el sastre Mereles, “Asociación de los obreros” en *El Socialista*, 7 de enero de 1872, p. 1.

¹⁹ Ambas citas de José María González, “Los obreros” en *El Hijo del Trabajo*, 19 de agosto de 1877, pp. 1-2.

Una vez más, en este, como en otros discursos emitidos por los artesanos, el trabajo vuelve a colocarse en el centro de la organización social. Si el modelo político nacional se fundamentaba en una visión contractualista, que organizaría los intereses particulares mediante leyes, el discurso de los artesanos señalaba las contradicciones de este modelo y defendía el signo primordial de su identidad. Sin la “nivelación” del trabajo con el capital se pierde la condición de equidad; el acuerdo es simplemente una imposición y la idea y práctica del contrato se vuelve insostenible. El discurso hace frente a las contradicciones del modelo político y social que tiene que ser ajustado o revertido, que en todo caso no puede ser tolerado y obliga a “obrar según las circunstancias”.

La reivindicación del trabajo frente al capital va más allá del esquema de producción; se niega a acotarse a una racionalidad estrictamente productiva y pone al trabajo en el centro de los mecanismos de la organización y el acuerdo social. De este modo, la reivindicación del trabajo como elemento fundamental de la organización social pretende construir una legitimidad política. Esta aparente fractura en el orden del discurso nos habla de que los artesanos compartieron y difundieron una distinta jerarquización de valores y de estructuras sobre la que se debía asentar el orden social. Desde la dimensión moral, los artesanos criticaron la estructura económica que se estaba imponiendo como modelo hegemónico de la producción. El mercado se estaba constituyendo en un espacio inmoral y comenzaba a percibirse como un peligro para el mantenimiento del pacto social.

En tanto que la problemática social se explicó por la existencia de un desequilibrio de las responsabilidades morales entre los poseedores del capital y los trabajadores, éstos se dedicaron a señalar y repudiar públicamente a los industriales, dueños de talleres y capitalistas que se aprovechaban del trabajo, y lo reivindicaban como la única medida de justicia social. Pero admitieron el espacio de las leyes, la estructura estatal como una posibilidad que permitiría superar esta inmoral inequidad:

Porque efectivamente: desde el momento en que el hombre se asocia sacrifica una gran parte de su libertad en bien de la comunidad, y desde el momento en que se sujeta a la ley o leyes que esa sociedad se dé, leyes que se comprende luego deben estar basadas en la más estricta justicia, tiene derecho de exigir la parte de beneficio que le corresponde como miembro del cuerpo social; y así, y sólo así se concibe la compensación del sacrificio individual.²⁰

La imposición del interés del capitalista por encima del de los trabajadores ponía en peligro no sólo el acuerdo para la producción sino la legitimidad del acuerdo político de la comunidad nacional y al Estado mismo. Ya a principios del siglo XX – con la creciente industrialización de la producción, la consecuente intensificación del trabajo y la explotación de los trabajadores en beneficio del incremento del capital, y en el marco del debate en torno a la definición nacional–, esta perspectiva seguía insistiendo, aunque ahora con más fuerza, en que “Para que el proletariado mexicano pueda unirse y educarse, necesita antes que cualquier otra cosa, algún bienestar material. Las largas horas de trabajo, la insuficiente alimentación, las pésimas

²⁰ José María González (1974: 146-147)

condiciones de los lugares de habitación hacen que el mexicano trabajador no pueda progresar.”²¹

Hemos visto cómo los artesanos se convirtieron, al menos desde la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo todo el siglo XIX, en objeto de la razón de Estado que pretendía transformar, dirigir y moldear la moral de los individuos en función del interés colectivo y del bienestar común. En este contexto es que se puede explicar la función que tenían las sociedades dedicadas a la promoción de las letras, las artes y las ciencias que proliferaron a lo largo del siglo XIX.²²

Muchas de estas sociedades seguían el modelo que, desde 1840 y bajo la explícita idea de que la educación debía de ser posible para todos los individuos, el Ateneo Mexicano había implementado. Esta asociación realizaba cátedras y lecturas a las que asistía, como lo expresaba un texto escrito a nombre del propio Ateneo, “una multitud de personas de todas las edades, estados y condiciones, que voluntariamente acuden a adquirir [...] la verdadera instrucción, el amor al trabajo, y las luces necesarias para conocer nuestros deberes, y asegurar la felicidad posible en esta vida”.

²¹ Ricardo Flores Magón, “La cadena de los libres”, *Regeneración*, 22 de octubre de 1910. Reproducido en Ricardo Flores Magón (1991: 241).

²² Se contabilizaron 73 hacia 1967 en la República mexicana. De estas 29 eran científicas, 20 literarias, 20 artísticas y tres artístico literarias, según consigna Guadalupe Monroy en Daniel Cosío Villegas (1974: 741).

Los artesanos, en especial, “esa apreciablesísima clase de toda sociedad libre y civilizada”, encontraron en el Ateneo los

medios de instrucción que les sería acaso imposible conseguir, si no existiera aquel establecimiento. En él empiezan a adquirir ideas ciertas de la dignidad del trabajo, y las doctrinas que ahí se inculcan, les muestran el porvenir bajo el punto de vista más propio para animarlos haciéndoles ver con otros ojos la importancia de la profesión que cada uno abraza, y el distinguido lugar que por medio de ella pueden ocupar en la sociedad.²³

En el entendido de que el conocimiento de la ciencia permitía hacer progresar a la nación con sus aplicaciones en la producción, y de que las bellas artes eran “un medio poderosísimo para hacer triunfar los principios eternos e inmutables de la moral y la virtud”, estas sociedades se comprometieron con el proyecto nacional. “Enseñar verdades luminosas, corregir los vicios nocivos a la humanidad, dar un poco de fe y esperanza a los que padecen en la Tierra, es la misión grandiosa de la literatura de nuestros días”.²⁴ En este mismo sentido, la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería había establecido entre sus objetivos el de “Procurar el fomento de la biblioteca existente, para que por medio de ella se propague la instrucción moral entre los socios”, para lo cual había establecido el cobro de poco más de seis centavos anuales a cada uno de los integrantes “para la compra de libros que esencialmente sean útiles a la biblioteca”.²⁵

²³ “Introducción” en *El Ateneo mexicano*, México, s/a, Imprenta de Vicente G. Torres, Tomo I, p. 5. Citado en Beatriz Urías Horcasitas (1988).

²⁴ Francisco Zarco, “Discurso sobre el objeto de la literatura” en *El Siglo Diez y Nueve*, 24 de junio de 1851. Reproducido en *La misión del escritor* (1996, citas: 164 y 173).

²⁵ “Título I. Denominación y objetivos de esta sociedad. Artículo primero. Apartado V” y “Título V. Obligaciones de los socios den general. Artículo 31. Apartado II” en “Reglamento...” (1875).

Sin duda, la literatura y la prensa fueron el espacio privilegiado de la difusión de los valores nacionales. José María Lafragua lo expresaba claramente: “La literatura no es más que la expresión moral de la sociedad”.²⁶ Con un lenguaje cargado de artificios, con la filigrana verbal y simbólica con la que desplegaba sus perspectivas, la literatura participó activamente en las discusiones políticas y culturales que pretendían transformar a la sociedad mexicana. Por medio de ella, se transmitió un lenguaje útil para comunicár y vigilar la norma, se desplegó una ideología que, más allá de definir lo verdadero, procuraba insertar a los sujetos en las actividades cotidianas y conformar el patrón mínimo de comportamiento.²⁷

El espacio público intervino en el ordenamiento de las prácticas y de las expresiones cotidianas. Las ideas y expresiones que no pertenecían al sistema de significación organizado en el espacio público –como las que promovían el respeto a la autoridad católica, por ejemplo– quedaban simplemente fuera del *lugar* donde se desarrollaba la negociación del interés común.²⁸ La prensa se comprometió, de este

²⁶ José María Lafragua, “Carácter y objeto de la literatura” en *El Ateneo Mexicano*, 1844. Francisco Zarco, advirtió complementariamente que “las bellas letras” eran “un medio poderosísimo de civilización y de adelanto para el género humano, y de hacer triunfar los principios eternos e inmutables de la moral y de la virtud”. Francisco Zarco, “Discurso sobre el objeto de la literatura”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 24 de junio de 1851. Ambos artículos están compilados en *La misión del escritor* (1996: 69 y 173, respectivamente).

²⁷ En este sentido es que José María Vigil expone, complacido, la actividad que realizan los “publicistas” ante la situación obrera y reseña: “Así es que mientras en Europa los filósofos moralistas se esfuerzan por moderar las aspiraciones de los obreros, predicándoles la paciencia y la resignación con su duro destino, entre nosotros todos los publicistas reconocen que el medio de elevar la condición del pueblo, es despertar en él aspiraciones por medio de la instrucción, crearle necesidades que exciten su actividad y lo eleven a una condición que le es hoy enteramente desconocida”. José María Vigil, “Boletín del Monitor” en *El Monitor Republicano*, 9 de agosto de 1878, p. 1.

²⁸ La descalificación de la perspectiva católica abarcó grandes espacios del debate, incluso sobre el modo de hacer historia. A este respecto ver Alejandro Araujo Pardo (2001).

modo, con la creación imaginaria de una ciudad y un país, adaptándose a los ritmos y preceptos de la modernidad.

En el espacio público se ordenaban las prácticas y expresiones privadas, se las encaminaba en beneficio del interés común, y precisamente por esto y porque también ahí se definían y situaban las fronteras del orden social, se puede afirmar que la Ilustración se asocia a las preguntas ¿cómo gobernar?, ¿cómo gobernarse? Pero así también “¿Cómo no ser gobernados de ese modo; en nombre de esos principios; atendido a esos objetivos, y bajo las consecuencias de esos métodos; no así; no por eso; no por ellos?”²⁹

De modo que, en los periódicos dirigidos y escritos por los artesanos de la Ciudad de México, sobre todo en la década de los setenta y ochenta del siglo XIX, la responsabilidad y obligación de las autoridades del gobierno nacional se recordaba reiterada y ardientemente:

mientras los que nos gobiernen no antepongan el bien general; mientras no procuren más que enriquecerse a costa de los sacrificios del que trabaja; mientras no comprendan su misión; mientras no sean realmente mexicanos y patriotas, la situación del país no mejorará, sino que por el contrario, día a día empeorará hasta que llegue, como elemento disolvente, a hacer desaparecer a México del catálogo de las naciones independientes.³⁰

²⁹ Michel Foucault (1996: 384). “Lo que pretendo decir es que en esta gran ansiedad que gira en torno del modo en que se debe gobernar [...] uno puede observar una pregunta constante: Y si uno atiende este movimiento de gubernamentalización simultáneo entre la sociedad y los individuos, esto que considero ha tenido su particular inserción y plenitud históricas, pareciera que uno puede identificar en todo esto algo cercano a lo que podemos llamar una actitud crítica. [...] Y por todo esto, propongo una caracterización general a manera de definición preliminar de la crítica: el arte de no ser gobernados tanto.”

³⁰ José María González, “Ante un cadáver o una fiera” en *El hijo del trabajo*, 31 de marzo de 1978, p. 1.

O más aún, se llegó a advertir incluso que “La República no necesita de ese simulacro de tiranía, que se llama gobierno, para desarrollar sus instituciones democráticas, bástales sí, y con ello es suficiente para su organización económica, la administración del municipio libre, soberano y único para el arreglo de su mecanismo social”.³¹

³¹ Plotino Rhodakanaty, “El Estado es el padrastro del pueblo” en *La Internacional*, 1 de agosto de 1878. Reproducido en Plotino Rhodakanaty (1998: 63).

Epílogo

E

El 11 de enero de 1753, representantes plenipotenciarios de Fernando VI, rey católico de España, y Benedicto XIV, firmaron el concordato mediante el cual se ratificó el derecho universal del patronato español. Mediante este acuerdo, firmado personalmente por ambas autoridades unos meses después, el Papa reiteraba que el Rey de España era la máxima autoridad de la Iglesia católica en el territorio bajo su dominio político. Se reafirmaba, así, que el poder absoluto de la corona española sobre la metrópoli y las colonias no sólo era de carácter material, económico y político, sino también espiritual; era un poder que le permitía tener control sobre la formación emocional y espiritual de sus súbditos.

Poco más de cien años después, Maximiliano de Habsburgo, segundo emperador de México fue fusilado en Querétaro por las fuerzas de la república. Tras una larga lucha militar contra conservadores nacionales y fuerzas francesas que respaldaban el establecimiento del Segundo Imperio, el 15 de julio de 1867, el licenciado Benito Juárez, presidente de México, entró a la capital, inaugurando una nueva etapa de la república. A partir de este momento, se dio inicio a la hegemonía

política del partido liberal, se consolidó la república independiente y se enarbó a la Constitución de 1857 como indiscutible símbolo nacional.¹

Entre estas dos escenas media poco más de un siglo. Ambos momentos son de suma importancia en la definición de la autoridad política y, si se les compara, pueden exponer una radical transformación de los estatutos que definen las relaciones políticas. En 1753, el rey de España sometía a la Iglesia a su mandato. Ampliaba y profundizaba su interés por encima de los de la curia católica: aseguraba una jerarquía de mando que colocaba a la Corona como el vértice supremo. Clarificaba, además, los mecanismos mediante los cuales intervendría directamente en la formación religiosa y moral de sus súbditos, tanto en la península como en sus territorios coloniales.

En el segundo momento, la figura de autoridad central sobre la cual descansaría la administración del país, así como la representación de la comunidad nacional, terminaba por ser de carácter civil; una representación legal de la sociedad, definida por medio de elecciones, sometida a una estructura jurídica que delimitaba las funciones de cada una de las autoridades.

Apartir de 1867, se configuró una nueva imagen de la autoridad, una representación que descansaba su legitimidad en el concepto de la soberanía y de los intereses nacionales. El máximo poder de la sociedad ya no era el monarca, sino el

¹ Sobre la importancia simbólica de este hecho: Justo Sierra (1984) y José María Vigil (1956: V).

pueblo y, más concreta y funcionalmente, su representación por medio del voto popular. La colosal imagen de Benito Juárez fijó en un símbolo el momento en que se definía este nuevo modo de la legitimación de la autoridad.

Las nociones de *territorio*, *gobierno*, *población* e *individuo* se resignificaron, dando lugar a nuevas categorías con significados que, aunque amplios y polivalentes, no dejaban de ser precisos: *patria*: la relación íntima entre el territorio y la población que en él se asentaba, se ha asentado y se asentará; relación que da lugar a una comunidad imaginaria y eterna. *Nación*: el colectivo de intereses que son, a la vez, la suma de todos los intereses particulares y el interés superior bajo el cual todos esos intereses se organizan, el interés común. *Estado*: legítimo representante tanto de la comunidad imaginaria y eterna, de la patria, como de la nación; comunidad de intereses que se organiza jurídicamente, aquí y ahora, por el bien común de generaciones presentes y futuras. *Ciudadano*, el individuo que, valiéndose de la razón, sin la tutela moral de las autoridades religiosas y sin la tradicional exigencia de la colectividad, asume la nueva comunidad de intereses y participa en la definición del interés público; un individuo que decide por sí mismo lo que es mejor para sí y para su comunidad.

Con el objetivo de hacer indiscutibles la validez y la legitimidad de las nuevas formas de representación social (nación y patria), así como de hacer irrevocable el nuevo modo de la organización política (el Estado como único espacio de resolución

de las controversias sobre lo que es común), las organizaciones corporativas de representación parcial debían ser disueltas. Los cuerpos sociales que habían organizado a la sociedad durante la Colonia (la iglesia, el ejército, las comunidades indígenas y, por supuesto, los gremios) recordaban, inevitablemente, la diversidad de la sociedad y los mecanismos por medio de los cuales, todavía a mediados del siglo XIX, se negociaba la vida cotidiana. La nueva disposición nacional requería destruir la legalidad de estos cuerpos que existían antes de la formación del Estado nacional.

El establecimiento de la ley civil y del Estado requería de una relación directa, inmediata, entre los individuos y las leyes; una relación que consolidara la imagen simbólica que hacía del Estado y de la comunidad nacional una misma entidad. En última instancia, se trataba de desaparecer a la institución religiosa de la sociedad – como vértice que había organizado y justificado la estructura comunitaria– y sustituirla con una nueva estructura institucional y civil que centralizara el poder político.

Así, para que la sociedad mexicana dejara de definirse en los términos de la comunidad católica, y para que la religión dejara de ser un requisito para poder ser ciudadano, se estableció, explícita e implícitamente, un proceso de desarticulación de las relaciones sociales que el catolicismo había desarrollado y una resignificación de las prácticas sociales. El sacrificio de los individuos por su comunidad, que para el caso de los artesanos se había articulado por medio de sus cofradías, abandonó los referentes católicos y se articuló en torno a la nueva categoría de patria.

La patria se construyó durante el proceso de desintegración de las comunidades parciales, de desarticulación de privilegios, de igualación legal de los individuos, de difusión de la idea de una comunidad horizontal y de una nueva fe en el trabajo de cada individuo por la grandeza de la nación. En el espacio social, delimitado por las fronteras del interés nacional, se recreó la idea de una profunda solidaridad entre todos los individuos. Los intereses de cada uno se debían articular en pos del bien común y, en tanto que estaba por encima de los intereses, en él debían confluir todas las acciones particulares. De este modo, y en la lucha por la definición de la representación nacional, la salvación nacional --el progreso-- articuló las diferentes y contradictorias expresiones sociales. En este sentido, la pertenencia voluntaria de los sastres a la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería, la apertura de su organización a todo individuo honrado y trabajador y el carácter igualitario y democrático de su asociación creaban una comunidad que podía integrarse a la más amplia organización social: la *nación*.

La *nación* fue el signo común que vinculó al gobierno y a los individuos en torno a un mismo significado. Fue la representación del interés compartido, pero, a diferencia del bien común, era responsabilidad de todos y cada uno de los ciudadanos y era el motivo que justificaba la presencia del Estado como autoridad máxima.

La confluencia de la autoridad y de las asociaciones artesanales en la idea de nación dio lugar, sin embargo, a dos ideas de colectividad que se vieron enfrentadas entre sí, al tiempo que, teniendo sendos mecanismos para reiterar las obligaciones

individuales, se complementaron en el esfuerzo por desaparecer la antigua noción de comunidad estructurada en cuerpos separados y organizados jerárquicamente.

Por un lado está la postura que insistió en que la representación nacional debía ser la imagen de la suma de los intereses individuales, de manera que la estructura legal que organizaba las acciones de gobierno y administración tenía que garantizar el respeto a la propiedad privada y a los contratos económicos entre particulares. Por el otro, está la idea de la soberanía como principio básico de la colectividad nacional, es decir que antes y encima de los intereses individuales había un interés colectivo, de manera que la estructura legal debía garantizar el desarrollo moral de los individuos y el mejoramiento de las condiciones económicas de la sociedad, por lo que tenía que intervenir en la creación y distribución de la riqueza social.

Si la primera posición advirtió sobre intereses particulares distintos del interés colectivo, no los consideraba opuestos a éste; los esfuerzos individuales lograrían armonizarse en la suma total de los intereses particulares. Por su parte, la posición que asienta en la soberanía popular el orden social, enunciaba que la armonización no sería resultado natural de la suma de intereses sino producto de una voluntad colectiva, pero dirigida por el Estado.

No obstante, entrar a discutir si la libertad individual debía estar en lugar de la voluntad popular o viceversa, es una falsa entrada al problema de la organización política decimonónica. Estas posturas, que se han presentado como la principal dicotomía en pugna, fueron más bien complementarias: ambas estaban de acuerdo en que debía haber una autoridad central que fomentara y validara la organización social

en torno a las necesidades del desarrollo económico capitalista; ambas hablaron de comunidades nacionales, más o menos acotadas; ambas exigieron la transformación de los individuos para el mantenimiento de nuevas relaciones sociales.

La relación entre la libertad individual y la autoridad del Estado fue de complementariedad y mutuo condicionamiento: se estableció una relación dialéctica y dinámica. En lugar de discutir si la libertad individual debió de estar en lugar de la autoridad del Estado, habría que observar qué lugar ocuparon estos valores en la organización social de la nación, en las estructuras de dominación política, así como preguntarse por los modelos que se establecieron para las relaciones entre el individuo y el Estado.

En la nación independiente, la identificación de la autoridad con un territorio ya no sólo expresaba los límites y alcances de la acción gubernamental. El territorio, convertido en patria, proporcionó a la autoridad validez y legitimidad, responsabilidades y obligaciones. Y, en tanto que esta autoridad era representante legal y salvaguarda de las instituciones sociales, se convirtió en representante "natural" tanto de la patria, como de la nación.²

² Benito Juárez a su regreso a la Ciudad de México, tras derrotar militarmente a las fuerzas que mantenían en el poder a Maximiliano de Habsburgo, explicaba: "Después de cuatro años, vuelve el gobierno a la Ciudad de México, con la bandera de la Constitución y con las mismas leyes, sin haber dejado de existir un sólo instante dentro del territorio nacional. Llevó entonces la resolución de no abandonar jamás el cumplimiento de sus deberes, tanto más sagrados, cuanto mayor era el conflicto de la nación". Junto a la Constitución como ideal y el mantenimiento de las leyes como objetivos el gobierno de Juárez asienta su legitimidad en el mando ejercido *en* el territorio nacional. El texto que cito no lleva título que lo identifique, pero está reproducido en José María Vigil (1956: V, 856).

Al concebirse como el lugar donde se asentaba la patria, el territorio adquirió una significación colectiva y una muy alta valoración moral. Los individuos, los grupos sociales y la autoridad que se asentaba en la estructura legislativa del Estado proclamaron para sí una novedosa característica que hacía del territorio su signo primordial. La patria les permitió trascender las relaciones interpersonales y crear una comunidad abstracta, un amplio colectivo diverso e invisible, que no tenía mayor fundamento que la coincidencia del lugar de nacimiento. Esa coincidencia, sin embargo, dio forma y sentido a la comunidad, expuso un origen compartido y definió un destino común.

Hacia finales del siglo XIX, la historiografía mexicana explicó el carácter del nuevo proyecto en el más grande monumento historiográfico de la época: *México a través de los siglos*. En este inmenso esfuerzo, México es presentado como una entidad incólume y perenne, ligada al territorio aún antes de formarse como nación independiente y que, extendiéndose a los orígenes más remotos de la civilización, atraviesa el tiempo y perdura. José María Vigil explicó el carácter monumental de *México a través de los siglos* exponiendo que el pueblo

en su gratitud, ha concedido honores y recompensas a los hombres que trabajan por el bien común, y cuando han desaparecido del mundo de los vivientes, les ha levantado monumentos que perpetúen

su memoria, transmitiéndola a las generaciones futuras, circuida de esa brillante aureola que sólo concede el patriotismo y el genio.³

En julio de 1872, Victoriano Mereles, sastre de oficio, fue comisionado por el Gran Círculo de Obreros para hablar a nombre de los artesanos en los funerales de Benito Juárez, a los cuales acudieron artesanos de “todas las artes y oficios” y los presidentes de las mutualidades de la Ciudad de México. En su discurso, Mereles explicó la relación que la comunidad tenía con este individuo. “Juárez, nombre venerado que las generaciones presentes y futuras pronunciarán con respeto. Vedlo ahí; él fue el predestinado por Dios para poner en alto el nombre de nuestra querida patria; él fue el que, inspirado con el soplo del Ser supremo, supo engrandecer el antiguo país de Moctezuma”.⁴

La muerte y la memoria se ligaron a la gratitud del pueblo y a los honores y recompensas de las que serían merecedores los héroes. Este vínculo, especie de contrato entre los individuos y la colectividad, rearticuló las relaciones sociales que habían hecho del discurso de la salvación religiosa el elemento central de la organización colonial. En un sentido muy semejante al planteado por Vigil, pero sin restringirlo a la patria, Plotino Rhodakanaty explicaba que la nueva “esperanza humana”, tenía por “brújula la inmortalidad”.⁵ Es cierto que Rhodakanaty impulsaba con ahínco una imagen de la humanidad que trascendía las fronteras nacionales; que

³ José María Vigil (1956: 855).

⁴ El discurso completo y una crónica de los funerales aparecen en “Los funerales del Sr. Juárez” en *El Socialista*, 28 de julio de 1872, pp. 1-2.

⁵ “Reunión fraternal del año nuevo. Discurso pronunciado por Plotino C. Rhodakanaty en el banquete del día 1 de enero de 1878” en *El hijo del trabajo*, 20 de enero de 1878.

consideraba a la nación elemento transitorio de la gran comunidad humana;⁶ mientras que Vigil se esforzaba por hacer de la patria mexicana el único horizonte de representación colectiva. Sin embargo, ambos coinciden en que la muerte otorga sentido a la comunidad. Esta confluencia nos advierte sobre un mismo proceso de resignificación de las nociones de vida y muerte.⁷

La muerte, al menos a lo largo del siglo XIX, fue un elemento de radical importancia en la organización social y en la representación de la comunidad. Esta cotidiana e ineludible tragedia, poderoso elemento de cohesión de las comunidades, articuló significaciones sociales y fue ancla de los más importantes preceptos morales.⁸

Los rituales que la comunidad organizaba para recordar a los difuntos destacados definían, de varias maneras, las actitudes que los integrantes de la comunidad debían adoptar. Ante estos rituales se exponía el trabajo y el sacrificio que, por el bien de la comunidad, los individuos realizaban cotidianamente. Los individuos lograban la inmortalidad con su esfuerzo en vida por el bien comunitario, y la

⁶ A este respecto, se puede ver la introducción que Carlos Illades hace a la antología por él compilada, de textos de Plotino C. Rhodakanaty (1998).

⁷ En un artículo publicado en la prensa, se recordaba el origen de la primera Sociedad de Socorros Mutuos, que fue la de los sombrereros. En 1852 murió un sombrerero y "Al tener noticia del acontecimiento, varios amigos, también sombrereros, pasaron a ofrecer sus servicios a la familia y quedaron dolorosamente sorprendidos al ver al cadáver tendido en el suelo y con un pequeño plato en los pies destinado a recoger limosna para los gastos de inhumación." La moraleja de esta historia, narrada 35 años después, se presenta de la siguiente manera: "Angel García, que presidía aquella comisión de amigos, les hizo notar la triste situación del artesanado cuando no es económico, e inmediatamente propuso la formación de una sociedad de socorros mutuos". "Origen de las sociedades mutualistas en la Ciudad de México" en *La Convención Radical Obrera*, 15 de diciembre de 1889, p. 3.

⁸ "La cotidiana presencia de las tumbas de los prestigiosos en los recintos sagrados, religiosos o civiles [...] simbolizan la solidaridad póstuma de la comunidad hacia los 'grandes servidores', es decir hacia aquellos que han entregado dones materiales o espirituales a la iglesia o a la ideología vigente". María Alba Pastor (1998: 11)

comunidad prometía rendirles gratitud y honores. La secularización de los rituales luctuosos nos puede mostrar el proceso de secularización en general.⁹

La *patria*, construcción metafísica de la comunidad, que se materializa con rituales, héroes, historias y mitos, ha sido entendida como sinónimo de nación, incluso se emplea con frecuencia el adjetivo *nacional* para referirse a las características de la *cultura patria*. Ver a la patria como una construcción particular y paralela al proceso de formación del Estado-nación nos puede permitir distinguir la característica metafísica de esta estructura de la organización social. Fue ella la que permitió superar el enfrentamiento social para reducirlo a un combate por los significados del *Estado* y de la *nación*. Fue la *patria* la que articuló la transformación de los individuos y explicó su cotidiano sacrificio por la salvación de la comunidad.

⁹ Con el proceso de secularización el Estado se hizo responsable de los nacimientos y de las muertes, por medio del registro civil. Arrebatando, además, los cementerios del control eclesiástico, el Estado estableció una vinculación directa entre la muerte y la administración, de modo que, en el marco de la igualdad de derechos de los ciudadanos ante las leyes, pretendió también igualar las condiciones de la muerte. Sin embargo, los artesanos continuaron una batalla para hacerse de espacios exclusivos para enterrar a sus muertos. La Sociedad Mutualista del Ramo de Sastrería presentó en 1872 una iniciativa al Ayuntamiento de la Ciudad de México para obtener un espacio en el cementerio, iniciativa que fue inicialmente desechada, según lo expone Leticia Barragán (1977: 9), pero poco después el Ayuntamiento comenzó a conceder lotes a las asociaciones. En 1888 la mutualidad Unión y Amistad tomó posesión de un lote en un panteón civil de la capital. José María González y González, "El mes histórico y los obreros", en *La Convención Radical Obrera*, 16 de septiembre de 1888, p. 2.

Bibliografía y fuentes consultadas

Archivos

- SSA Archivo Histórico de la Secretaría de Seguridad y Asistencia.
AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México.
AGN Archivo General de la Nación.

Hemerografía

- Amigo del pueblo*, El. 12 de agosto de 1869.
Convención radical, La. 1887-1998.
Firmeza, La. Enero y febrero de 1875.
Hijo de trabajo, El. 1876-1878.
La Internacional. Agosto-octubre de 1878.
Socialista, El. 1871-1787.

Bibliografía consultada

- Aguado Bleye, Pedro y Cayetano Alcázar Molina (1969) *Manual de historia de España. Tomo III. Casa Borbón (1700-1808) España contemporánea (1808-1955)*. 10 ed. Madrid, Espasa- Calpe.
- Altamirano, Ignacio Manuel (1995). *El Zarco. Episodio de la vida mexicana en 1861-1863*. Prólogo de Francisco Sosa. 19 reimp. México, Espasa-Calpe.

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. (Popular, 498)
- Appelby, Joyce, Lynn Hunt, Margaret Jacob. (1998) *La verdad sobre la historia*. Barcelona, Andrés Bello.
- Araujo Pardo, Alejandro (2001) *Entre la novela histórica y la historia. Riva Palacio y Mariano Dávila, un debate que ilumina la práctica del historiador en el siglo XIX mexicano*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Maestría en historia y etnohistoria. Tesis de maestría.
- Aries, Philippe. (s.a.) "La historia de las mentalidades" en Jaques Le Goff, Roger Chartier y Jaques Revel, coord. *La nueva historia*. Bilbao, Mensajero: 460-481. (Las enciclopedias del saber moderno).
- Arriarán, Samuel. (1999) *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. México, Itaca.
- Ávila Rueda, Alfredo. (1998) *Representación y realidad: transformación y vicios de la política mexicana en los comienzos del sistema representativo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia, Tesis de maestría.
- Balzac, Honorato de. (1959) *La comedia humana*. México. Colección Málaga. XVI volúmenes.
- Barragán, Leticia et al. (1977) "Ensayo: el mutualismo del siglo XIX" en *Historia obrera*. segunda época, num. 10, 10 de octubre de 1977: 2-13. www.antorcha.net
- Bastián, Jean-Pierre. (1993a) *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México. 1872-1911*. 2da reimp. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- comp. (1993b) *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica- Comisión de estudios de historia de la iglesia en América Latina.
- Bátiz Vázquez, José Antonio. (1990) "Aspectos financieros y monetarios (1821-1880)" en Ciro Cardoso coord. *México en el siglo XIX (1821-1910): historia económica y de la estructura social*. 9 ed. México, Nueva Imagen: 67-91.
- Bazarte Martínez, Alicia. (1989) *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*. México Universidad Autónoma Metropolitana.
- Becker, Marvin R. (1981) *Medieval Italy. Constrains and creativity*. Bloomington, Indiana University Press.

- Berstein, Serge. (2001) "La cultura política" en *Para una historia cultural*. Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli comp. México, Taurus: 389-405.
- Bourdieu, Pierre. (1994) "Structures, habitus, power: basis for a theory of symbolic power" en Nicholas B. Dirks, *et.al.* eds. *Culture/power/history. A reader in contemporary social theory*. Princeton, Princeton University press:
- Bracho, Julio. (1990) *De los gremios a los sindicatos. Genealogía corporativa*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Burke, Peter. (1996) *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Traducción de Alberto I. Bixio. Barcelona, Gedisa. (Cla De Ma. Ciencias sociales- Historia).
- (1997) *Historia y teoría social*. México, Instituto Mora.
- Calderón, Francisco. (1955) *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida económica*. Daniel Cosío Villegas coord. México, Hermes.
- Campo, Angel del. "Micrós". (1969) *Crónicas y relatos inéditos*. Introducción y recopilación Sylvia Garduño de Rivero. México, Ateneo.. (Obras inmortales).
- (1985). *Las rufó y otros chismes del barrio*. Selección y presentación Fernando Tola de Habich. México, Universidad Autónoma Metropolitana. (Narrativa, 31).
- Campos, Rubén M (1996). *El bar. La vida literaria de México en 1900*. Prólogo Serge I. Zaitzeff. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Ida y regreso al siglo XIX).
- Cárdenas García, Nicolás. (s.a.) "La historiografía obrera en México 81972-1991): un balance crítico" en *Política y cultura*, num. 16. www.cueyatl.uam.mx
- Cardoso, Ciro F. S. (1980), *et. al. La dictadura porfirista de los tiempos libertarios*. México, XXI, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. (La clase obrera en la historia de México, 3).
- (1990), *et. al. México en el siglo XIX (1821-1910) Historia económica y de la estructura social*. Ciro Cardoso coord. 2da ed. México, Nueva Imagen. (Historia).
- Carrera Stampa, Manuel (1954). *Los gremios mexicanos. La organización gremial. Nueva España, 1521-1861*. Prólogo de Rafael Altamira. México, Edipsa.
- Castillo, Alberto del. (1997) "Prensa, poder y criminalidad a fines del siglo XIX en la Ciudad de México" en Pérez Monfort, Ricardo. coord. *Hábitos, normas y*

escándalo. Prensa, criminalidad y drogas en el porfiriato tardío. México, CIESAS-Plaza y Valdés: 17-73.

- Castoriadis, Cornelius. (1986) "El campo de lo social histórico" en *Estudios. Filosofía-historia-letras*. Primavera 1986. www.hemerotecadigital.unam.mx/ANUIES
- Castoriadis, Cornelius. (2002) *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. Jacques Algasi trad. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica.
- Castro Gutiérrez, Felipe. (1986) *La extinción de la artesanía gremial*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Ceballos Ramírez, Manuel. (1991) *Historia de la Rerum Novarum en México (1867-1931) Tomo I. Estudios*. México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. (Centenario de la *Rerum Novarum*).
- (1992) *Historia de la Rerum Novarum en México (1867-1931) Tomo II. Antecedentes y contexto socio-político*. México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. (Centenario de la *Rerum Novarum*).
- Cole, G. D. H. (1964) *Historia del pensamiento socialista. Tomo II Marxismo y anarquismo (1850-1890)*. Traducción de Rubén Landa. 3 ed. México, Fondo de Cultura Económica, México.
- Corbin, Alan. (1999) "Del Lemosín a las culturas sensibles" en *Para una historia cultural* Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli, comps. México, Taurus: 109-124.
- (2002) *El perfume y el misma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. Carlota Valleé Lazo trad. reimp. México, Fondo de Cultura Económica.
- Cosío Villegas, Daniel coord. (1959-70) *Historia moderna de México*. 9 v. México, Hermes.
- (1965) "Séptima llamada particular" en *Historia moderna de México. El Porfiriato. La vida económica*. México, Hermes.
- Cosío Villegas, Emma (1974) "Vida cotidiana" en *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida social*. Daniel Cosío Villegas, coord. 2 ed. México, Hermes: 453-528.
- Chartier, Roger. (1996) *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Traducción de Claudia Ferrati. 3ra. reimp. Barcelona, Gedisa. (Cía De Ma. Ciencias sociales- Historia).
- , Ilán Semo y Alfonso Mendiola. (1996) "El malestar en la historia. Discusión" en *Fractal*, número 3, octubre-diciembre 1996. www.fractal.com.mx

- Chávez Orozco, Luis. (1977) *La agonía del artesanado mexicano*. México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano. (Papeles para la historia del trabajo, 17).
- Darnton, Robert. (1994) *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* Traducción de Carlos Valdés. reimp. México, Fondo de Cultura Económica. (Sección de obras de historia).
- Del artesanado al socialismo. Artículos de José María González.* (1974) Prólogo de Luis Chávez Orozco. México, Secretaría de Educación Pública. (sepsetentas, 163).
- Díaz-Plaja, Fernando. (1946) *La vida española en el siglo XVIII*. Barcelona, Editorial Alberto Martín. (El mundo y los hombres, 4).
- D'Olwer, Luis Nicolás, et. al. *Historia moderna de México. El Porfiriato. La vida económica*. 2 v. Daniel Cosío Villegas coord. México, Hermes.
- Dube, Saurabh (2001) *Sujetos subalternos*. Germán Franco y Ari Bartra trad. México, El Colegio de México.
- comp. (1999) *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. Germán Franco Toriz trad. México, El Colegio de México.
- Durkheim, Emile. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires, Schapire.
- Echeverría, Bolívar. (1995) *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, El equilibrista.
- (1998) *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI.
- Eliás, Norbert. (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. reimp. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2000) *La sociedad de los individuos*. Michael Schröter ed. José Antonio Alemany trad. Barcelona, Península. (Historia, ciencia y sociedad, 293).
- Engels, Federico. (1969) *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Traducción de Redacción de la editorial. Madrid, Ricardo Aguilera. (Orbe)
- Escalante Gonzalbo, Fernando. (1992) *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante de la República Mexicana: tratado de moral pública* 4ta reimp. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

- Fernandez de Lizardi, José Joaquín. (1978) *El Periquillo Sarniento*. Estudio Preliminar y notas de Ignacio Márquez Rodiles. 2 v. México, Kapelusz mexicana.
- Ferrater Mora, José. (1975) *Diccionario de filosofía*. 2 v. 3 reimp. Buenos Aires, Sudamericana.
- Flores Magón, Ricardo. *et. al.* (1991) *Regeneración 1900-1918*. 5 reimp. México, Era.
- Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez. (1976) "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico 1750-1808" en *Historia general de México*. 2v. México, El Colegio de México, Harla: I, 471-589.
- Foucault, Michel. (1983) "Why Study Power: the Question of the Subject" en Hubert L. Dryfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2 ed. Chicago, University of Chicago press: 208-216.
- (1984a) *El discurso del poder*. Presentación y selección de Óscar Terán. 2 ed. México, Folios Edicúines.
- (1984b) "What is Enlightenment?" en *The Foucault reader*. Paul Rabinow ed. Catherine Porter trad. New York, Pantheon: 32-50.
- (1988a) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia, Pretextos.
- (1988b) "Technologies of the self" en Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton, eds. *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. Massachusetts, The University of Massachusetts press: 16-49.
- (1988b) "Politics and reason" en Lawrence D. Kritzman ed. *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings, 1977-1984*. New York-London, Routledge: 57-85.
- (1993) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Campo. 21 ed. México, siglo XXI. (Nueva criminología y derecho)
- (1996) "What is critique?" en James Schmidt ed. *What is Enlightenment?* New York, Pantheon Books: 382-398.
- (1997) "Politics and problematization" entrevista con Paul Rabinow, mayo de 1984, en Lydia Davis. *Essential works of Foucault. Ethics*. New York, The New Press. <http://foucault.info/foucault/interview.htm>
- Fuentes Dias, Vicente. (1994) *La clase obrera. Entre el anarquismo y la religión*. Presentación de José Francisco Ruiz Massieu. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- García Canclini, Néstor. (1997) "El malestar en los estudios culturales" en *Fractal*, num. 6, julio-septiembre 1997. www.fractal.com.mx
- García Cantú, Gastón. (1986a) *El socialismo en México, Siglo XIX*. 4a. reed. México, Era. (El hombre y su tiempo).
- (1986b) *Utopías mexicanas*. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, Anthony. (1971) *Capitalism and the modern theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. London, Cambridge University press.
- (1982) *Classes, power and conflict. Classical and contemporary debates*. Berkeley, University of California.
- Gijón, Mario. (1981) "Ensayo: La sociedad unionista del ramo de sombrerería" en *Historia obrera*. México. segunda época, num. 22, abril de 1981: 2-11.
- González, Armida de. (1974) "Los ceros sociales" en *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida social*. Daniel Cosío Villegas coord. 2 ed. México, Hermes: 369-409.
- González Angulo Aguirre, Jorge. (1983) *Artesanado y ciudad a fines del siglo XVIII*. México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica. (SEP/80).
- González y González, Luis. (1974) "El proletariado" en *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida social*. Daniel Cosío Villegas, coord. 2 ed. México, Hermes.
- , Emma Cosío Villegas y Guadalupe Monroy (1974) *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida social*. Daniel Cosío Villegas, coord. 2 ed. México, Hermes.
- González Navarro, Moisés. (1970) *El porfiriato. Vida social*. en Daniel Cosío Villegas Coord. *Historia moderna de México*. 2 ed. Buenos Aires-México, Hermes.
- Gortari Ribiel, Hira de. (1989) *La ciudad de México y el Distrito Federal 1824-1928*. I de tres tomos. México, DDF-Instituto Mora.
- Guerra, Francois-Xavier, (1993) *Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica-MAPFRE.
- (1995) *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*. 2 v. Traducción de Sergio Fernández Bravo. 3 reimp. México, Fondo de Cultura Económica.

- (1998) *et. al. Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX.* México, Fondo de Cultura Económica-Centro Francés de Estudios Latinoamericanos y Centroamericanos.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. (1983) *Cuentos completos.* 2 ed. Prólogo de E. K. Mapes. Estudio preliminar de Francisco González Guerrero. México, Fondo de Cultura Económica. (Colección popular, 264).
- (1994) *Obras XI. Narrativa I. Por donde se sube al cielo. (1882).* Prólogo, introducción y notas de Belem Clark de Lara. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Nueva biblioteca mexicana, 118).
- Habermas, Jürgen. (1981) *Historia y crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública.* Prólogo y traducción de Antoni Domènech. Barcelona, Gustavo Gil.
- Hale, Charles A. (1978) *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853),* Traducción de Sergio Fernández Bravo y Francisco González Aramburu. 3 ed. México, Siglo XXI.
- (1991) *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX.* Traducción de Purificación Jiménez. México, Vuelta. (La reflexión).
- Hall, Stewart. (1994) "Cultural studies: two paradigms" en Nicholas B. Dirks, *et. al.* eds. *Culture, power, history. A reader in contemporary social theory.* Princeton, Princeton University press: 520-538.
- Hanagan, Michael p. (1980) *The logic of solidarity. Artisans and industrial workers in three french towns. 1871-1914.* Chicago, University of Illinois press.
- Hargreaves-Mawdsley, W. N. ed. (1973) *Spain under the Borbones, 1700-1833. A collection of documents.* Columbia, University of South Carolina press.
- Hart, John Mason. (1980) *El anarquismo y la clase obrera mexicana (1860-1931).* Traducción de María Luisa Puga. México, Siglo XXI.
- Heller, Agnes. (1982) "Habermas and marxism" en John B Thompson y David Held eds. *Habermas. Critical debates.* Cambridge, The MIT press: 21-41.
- (1984) "Marx, justicia, libertad: el profeta libertario" en *Crítica a la Ilustración* Traducción de Gustavo Muñoz y José I. López Soria. Barcelona, Península: 225-242. (Historia, ciencia y sociedad, 191)
- (1985) *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista.* Traducción de Manuel Sacristán. México, Grijalbo.

- Hernández Franyuti, Regina comp. (1998) *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*. 2 v. reimp. México, Instituto Mora.
- Hobsbawm, Eric J. (1983) "De la historia social a la historia de la sociedad" en *Marxismo e historia social*. México. Diego Sandoval Espinosa trad. Instituto de ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla: 21-44. (Filosófica)
- huelga de los sombrereros, La. México 1875*. (1980) Introducción y recopilación de Paco Ignacio Taibo II. México Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero.
- Illades Aguilar, Carlos. (1990) "De los gremios a las sociedades de socorros mutuos: el artesanado mexicano, 1814-1853" en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 27-45.
- (1996) *Hacia la República del trabajo: la organización artesanal de la ciudad de México, 1853-1876*. México, El Colegio de México, UAM Iztapalapa.
- (1997) *Estudio sobre el artesanado urbano en el siglo XIX*. México, El atajo.
- y Ariel Rodríguez Kuri, comp. (2000) *Instituciones ciudad. Ocho estudios históricos sobre la ciudad de México*. México, ¡UnioS! (Sábado Distrito Federal).
- Knapp, Frank A. Jr. (1962) *Sebastián Lerdo de Tejada*, Xalapa, Universidad veracruzana.
- Krause, Elliott A. (1996) *Death of the guilds: Professions, state, and the advance of capitalism, 1930 to the present*. New Haven, Yale University pres.
- Kritzman, Lawrence D. (1988) "Introduction" en Lawrence D. Kritzman ed. *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings, 1977-1984*. New York-London, Routledge: IX-XXV.
- Kropotkin, Peter. (s.a.) *La moral anarquista*.
www.invetati.org/ingobernables/textos/anarquistas/kropotkin.htm
- Kühner, Hans. (1958) *Encyclopedia of the papacy*. Traducción del alemán de Kenneth J. Northcott. New York, Philosophical Library.
- Kurnitzky, Horst y Bolívar Echeverría. (1993) *Conversaciones sobre lo barroco*. México Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lafragua, José María. (1996) "Carácter y objeto de la literatura" en *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo XIX*. Organización y presentación Jorge

- Ruedas de la Serna. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 69-77.
- Leal, Juan Felipe. (1991) *Del mutualismo al sindicalismo en México: 1843-1910*. México, El Caballito.
- y José Woldenberg. (1980) *Del estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista*. México, Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. (La clase obrera en la historia de México, 2).
- López Monjardín, Adriana. (1978) *El artesanado urbano a mediados del siglo XIX*. México, INAH, departamento de Investigaciones Históricas.
- Luhmann, Niklas. (1997) "La cultura como concepto histórico" en *Historia y grafía*, enero-febrero de 1997. <http://omega.ilce.edu.mx/bibdig/sites/hemero/home.htm>
- Manuel Gutiérrez Nájera. (1996) Selección y prólogo Rafael Pérez Gay. 2 ed. México, Ediciones cal y arena.
- Márquez Rodiles, Ignacio. (1978) "Estudio preliminar" en Fernández de Lizardi, José Joaquín. *El Periquillo Sarniento*. 2 tomos. Estudio Preliminar y notas de Ignacio Márquez Rodiles. México, Kapelusz mexicana: I, V-XL.
- Martiarena, Óscar. (1999) "Ilustración y mito" en *Fractal*, num. 14, julio-septiembre 1999. www.fractal.com.mx
- Martínez Carreño, Aída. (1997) "Artes y artesanos en la construcción nacional" en *Credencial. Historia*. Bogotá, Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango, num. 87, marzo 1997. www.banrep.gov.co/blaavirtual/credencial/mar971.htm
- Martínez Carreño, Aída. (s.a.) "Sastres y modistas. Notas alrededor de la historia del traje en Colombia" en *Boletín cultural y bibliográfico del Banco de la República*. Bogotá, Banco de la República, vol. XXVIII.. www.banrep.gov.co/blaavirtual/boleti5/bol28/sastre.htm
- Martínez de la Escalera, Ana María. (1990) "La reelaboración de una teoría del sujeto" en *Crítica del sujeto*. Mariflor Aguilar, ed. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM: 105-114. (Colección seminarios).
- Marx, Karl (1861-63) "Division of labour and mechanical workshop. Tool and machinery" en *Marx's economic manuscripts of 1861-63*. www.marxists.org/archive/marx/works/1861/economic/ch35.htm

- (2001) *El Capital*. 8 vol. Traducción de Pedro Scaron, Diana Castro y León Mames 24a. ed. México, Siglo XXI editores.
<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital.htm>
- (s.a.) *Contribución a la crítica de la economía política e introducción general a la crítica de la economía política*. Nota introductoria de Maurice Dobb. México, Ediciones Quinto sol.
- y Frederich Engels (1980) *Manifiesto del partido comunista*. 6 imp. Beijing, Ediciones en leguas extranjeras.
- Matute, Álvaro (1995), et. al. coords. *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Miguel Ángel Porrua.
- Memoria del Ministerio de Gobernación*. (1857) México, Imprenta del Gobierno en Palacio.
- Memoria del Ministerio de Justicia y Educación Pública, presentada a las Cámaras del Congreso General por el secretario del ramo*. (1845) México, Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Méndez y Mercado, Leticia Irene (1992) comp. *I Seminario sobre identidad*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. (Cuadernos de investigación).
- Meyer Cosío. Rosa María. (1986) "Empresarios, crédito y especulación (1820-1850)" en Leonor Ludlow y Carlos Marichal coord. *Banca en México (1820-1925)*. México, Instituto Mora: 31-51.
- misión del escritor, La. Ensayos mexicanos del siglo XIX*. (1996) Organización y presentación Jorge Ruedas de la Serna. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Ida y vuelta al siglo XIX).
- Moore, Barrington. (1996) *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. Traducción de Sara Sefchovich. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Pensamiento social).
- Moreno, Isidoro. (1985) "1. Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología" en *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad. Ensayo*. Granada, Biblioteca de cultura andaluza: 13-129.
- Moreno-Durán, R. H. (s/f) "Primera instancia. 'Civilización' o 'barbarie'" en *De la barbarie a la imaginación. La experiencia leída*. Colombia, Tercermundo: 23-41.
- Novelo, Victoria (1999) comp. *Historia y cultura Obrera*. México, Instituto MoracIESAS. (Antologías universitarias).

- Obregón, Arturo. (1977) "Ensayo: el segundo congreso obrero, 1879" en *Historia obrera*, México, num. 7, enero de 1977: 19-24.
- Olvera Monroy, Soledad. (1988) *Cronología del movimiento obrero, 1826-1938*. México, Secretaría del Trabajo y Previsión Social.
- Orduña Carson, Miguel. (2000) "Un acercamiento teórico a la identidad en las corporaciones de artesanos de la ciudad de México" en María Alba Pastor y Alicia Mayer, coords. *Formaciones religiosas en la América colonial*. México, Facultad de Filosofía y Letras-Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM: 243-260.
- Ortiz Peralta, Rina. (1974) "La posición ideológica de la Convención Radical Obrera" en *Historia obrera*. México, num. 2, septiembre de 1974: 10-16.
- Otaola Montagne, Javier. (2002) *Muerte y salvación: sociedad novohispana entre los siglos XVIII y XVIII*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Historia. Tesis de licenciatura.
- Pastor, María Alba. (1998) "Fundamento y función de las corporaciones en México. Notas para su estudio histórico". En prensa.
- (2004). *Grupos sociales, cuerpos sacrificiales*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Fondo de Cultura Económica.
- y Alicia Mayer, coords. (2000). *Formaciones religiosas en la América colonial*. México, Facultad de Filosofía y Letras-Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM.
- Penn, Roger. (1985) *Skilled workers in the class structure*. 2 ed. Cambridge, Cambridge University press.
- Pérez Toledo, Sonia. (1994) "Consideraciones acerca de la población de la Ciudad de México durante la primera mitad del siglo XIX" en *Signos*. VII, enero-diciembre 1994: 91-105.
- (1996b) "Artesanos y gremios de la ciudad de México, 1780-1842" en *Historia y grafía*. enero-junio de 1996. www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES
- (1996a) *Los hijos del trabajo: los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853*. México, El Colegio de México, UAM Iztapalapa.
- Popper, Karl R. (1973) *La miseria del historicismo* Traducción de Pedro Schwatz. Madrid, Alianza.
- Pozas Horcasitas, Ricardo. (1997) "El oficio del poder" en *Fractal*, num. 7, octubre-diciembre 1997. www.fractal.com.mx

- Prost, Antonie. (1999) "Social y cultural, indisociablemente" en Jean-Pierre Rioux y Jean-Francis Sirinelli, comps. *Para una historia cultural*. México, Taurus: 139-155.
- Prieto, Guillermo. (1871) *Lecciones elementales de economía política*. México, Imprenta del Gobierno en Palacio.
- (1996) *Memorias de mis tiempo*. México, Porrúa.
- Rabasa, Emilio. (1956) *La evolución histórica de México*. 2 ed. México, Porrúa.
- Reglamento general de la sociedad del ramo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1864* (1977) en *El Socialista*, num. 141, 12 de septiembre de 1875: 1-4. Reproducido también en *Historia obrera*, segunda época, num. 10, 10 de octubre de 1977: 21-33.
- Rhodakanaty, Plotino C. (1998) *Obras* Edición y prólogo de Carlos Illades. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (ida i y regreso al siglo XIX).
- Roche, Daniel. "Una declinación de las luces" en Jean-Pierre Rioux y Jean-Francis Sirinelli, comps. *Para una historia cultural*. México, Taurus: 27-56.
- Rodríguez Campomanes, Pedro de (s.a.) *Discurso sobre el fomento de la industria popular. Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*. John Reeder ed. s.l., Fábrica Nacional de Moneda y Timbres.
- Rodríguez Kuri, Ariel. (1996) *La experiencia olvidada: el Ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*. México, Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- Rojas Coria, Rosendo. (1984) *Tratado de cooperativismo mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rosa, Luis de la. (1996) "Utilidad de la literatura" en *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo XIX*. Organización y presentación Jorge Ruedas de la Serna. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 87-101.
- Rosales, Armanda, et. al. "La huelga en México (1857-1880)" en *Historia obrera*, num. 12, 12 de abril 1978. www.antrcha.net
- Rosenzweig, Fernando. (1965) "La industria" en *Historia de México moderno. El porfiriato. Vida económica*. 2 v. México, Hermes: I, 311-481.
- Santos Ruiz, Ana Elisa. (2003) *Los sones de la tierra en la Nueva España del siglo XVIII: su espacio social*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Historia. Tesis de licenciatura.

- Sesma Muñoz, José Ángel. (1993) "Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval" en *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval. XIX Semana de estudios medievales 20-24 julio 1992*. Pamplona, Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra: 17-30.
- Sierra, Justo. (1984) *Obras Completas XIII. Juárez: su obra y su tiempo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Nueva biblioteca mexicana, 61).
- Siller, Pedro. (1974) "Ensayo. El hijo del trabajo" en *Historia obrera*. México, num. 3, diciembre de 1974: 20-25.
- Stedman Jones, Gareth. (1976) "From historical sociology to theoretical history" en *British Journal of Sociology*. num. 3, septiembre 1976: 295-305.
- (1999) "Cultura y política obreras de Londres, 1870-1900: Notas sobre la reconstrucción de una clase obrera" en Victoria Novelo coord. *Historia y cultura obrera*. México, Instituto Mpra-CIESAS: 29-93.
- Stone, Lawrence. (1981) "The revival of narrativa: reflections o a new old history" en Lawrence Stone. *The past and the present*. London, Boston, Routlege and Kegan Paul: 74-96.
- Tablada, José Juan. (1991) *La feria de la vida*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Tercera serie, lecturas mexicanas, 22).
- Thompson, Edward Palmer. (1977) *La formación de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*. Traducción de Ángel Abad. Barcelona, Laia. 3 tomos.
- (1981) *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica.
- (1994) *Historia social y antropología*. México, Instituto Mora.
- Thurston, Herbert S. J. y Donald Attwater ed. (1956) *Butler's lives of the saints. Complete edition. Volume IV octover, november, dicember*. New York, P.J. Kennedy and sons.
- Tilly, Charles. (1984) *Big structures, large processes, huges comparations*. New York, Russell Sage Foundation.
- (1997) *Roads from past to present*. Ensayo introductorio de Arthur L. Stinchcombe. Boston, Rowman and Littlefield Publishers.
- Torre Hernández, Alejandro Felipe de la. (2003) *Marcelo Salinas: la persecución de un anarquista cubano*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Historia. Tesis de licenciatura.

- Torres Sánchez, Rafael. (1996) *Revolución y vida cotidiana: Guadalajara, 1914-1934*. Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia. Tesis de doctorado.
- Uñas Horcasitas, Beatriz. (1996) *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- (1997) "Estado y realidades políticas 'no-estatales'. El caso de México independiente visto por la historiografía política contemporánea" en *Historia y grafía*. julio-diciembre 1997. www.hemerotecadigital.unam.mx/ANUIES/ibero/historia/
- (1998) "Educación para la democracia: El Ateneo Mexicano (1840-1851)" en *Estudios. Filosofía, historia, letras*. Primavera 1988. www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES
- Valadés, José C. (1984) *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*. Prólogo y recopilación de Paco Ignacio Taibo II. Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa. (Renovación).
- Vicens Vives, J. (1961) *Historia de España y América. Tomo IV. Burguesía, industrialización, obrerismo. Los Borbones. El siglo XVIII en América*. Con la colaboración de Juan Mercader Riba, Antonio Domínguez y Mario Hernández Sánchez-Barba. Barcelona, Vincens-Vives.
- Vigil, José María. (1956) *México a través de los siglos. V. La reforma*. México, Cumbre.
- Villarreal, Hipólito. (1994) *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al rey y al público*. Estudio introductorio de Beatriz Ruiz Gaitán. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Cien de México).
- Villaseñor, José. (1985) "La Junta de Fomento de Artesanos, 1843-1845" en *Cuadernos del CELA*. México, UNAM-FCPyS-CELA. (Avances de investigación).
- Villoro, Luis. (1998) *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. Reimp. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica. (Sección de obras de filosofía).
- (1999) *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. 2da edición. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Cien de México).

- Viqueira Albán, Juan Pedro. (1987) *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Walker, David W. (1991) *Parentesco, negocios y política. La familia Martínez del Río en México, 1823-1867*. México, Alianza. (Raíces y razones).
- Weber, Max (1999) *Economía y sociedad*. 13 reimp. Juan Medina Echavarría, et. al. trad. México, Fondo de Cultura Económica.
- Woldenberg, José. (1976) "Asociaciones artesanales del siglo XIX, Sociedad de Socorros Mutuos de Impresores (1874-1885)" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. No. 83, enero-marzo 1976: 71-112.
- Yáñez Romero, José Arturo. (1999) *Policía mexicana: cultura política, (in)seguridad y orden público en el gobierno del Distrito Federal, 1821-1876*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco-Plaza y Valadés.
- Zarco, Francisco, (1996), "Discurso sobre el objeto de la literatura" en *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo XIX*. Organización y presentación Jorge Ruedas de la Serna. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 163-174.
- Zea, Leopoldo. (1985) *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública. (Lecturas mexicanas, 81).
- Zavala, Silvio y María Castelo. (s.a.) *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España VIII, 1652-1805*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Zermeño Padilla, Guillermo. (1999) "Condición de subalternidad, condición posmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?" en *Historia y grafía*. num. 12: 11-47.