

5 de mayo de 1868:

Vida cotidiana y cultura política en
el México decimonónico

Tesis para obtener el grado de

Doctor en Historia

Presentada por

Miguel Orduña Carson

Asesor: Dr. José Antonio Ibarra Romero



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Introducción. De los artesanos a la cultura política	7
Cinco de la mañana.	
Amanece en una Ciudad de México del siglo XIX	27
Diez de la mañana.	
El Ayuntamiento y las celebraciones cívicas: la constancia de la tradición	37
Once de la mañana	
La ciudad y las multitudes: Un nuevo escenario político	67
Nuevos actores. La comunidad nacional representada por la multitud	91
Los intérpretes de la comunidad nacional. La construcción sentimental de la ciudadanía.	110
Una de la tarde	
Un banquete popular. El pueblo tiene rostro y nombre	129
El banquete es espacio público. Lugar donde se reitera y se reinventa la comunidad.	166
Cuatro de la tarde	
Se abren las puertas de la comunidad nacional. Los artesanos y las nuevas formas de sociabilidad.	213
Las organizaciones de artesanos y la política nacional. La pugna por la representación	238
Prensa y espacio público. Los artesanos ante el proyecto liberal	282

Siete y media de la noche	
Fuegos artificiales. El combate por el reconocimiento	305
Ocho de la noche	
La vida en el teatro	345
Conclusiones. De la cultura política como hegemoní	355
Bibliografía y fuentes consultadas.....	359

Índice de mapas y gráficas

Mapa 1. Recorrido del Presidente y el Ayuntamiento.....	69
Mapa 2. Manzanas con las mayores contribuciones 1900.....	79
Mapa 3. Sastrerías. Sepulcros de Santo Domingo-Calle de Plateros	84
Mapa 4. Recorrido de “las mujeres públicas”	85
Mapa 5. Artesanos invitados al banquete popular	151
Mapa 6. Delimitación de cuarteles mayores.....	152
Mapa 7. Asociaciones en 1881	235
Mapa 8. Plazas con acróbatas y volantines.....	239
Imagen 1. El Teatro Nacional.....	71
Gráfica 1. Invitados al banquete del 5 de mayo.....	144
Gráfica 2. Invitados (Oficios más frecuentes)	145
Tabla 1. Relación Habitantes-Artesanos-Invitados por cuarteles.....	149

Agradecimientos

Ha sido una larga trayectoria la que me ha llevado a concluir el doctorado. En este recorrido he realizado dos tesis e infinidad de seminarios, encuentros y reuniones de discusión. Me resulta simplemente imposible extender mis agradecimientos a todos los que de manera directa o indirecta me han acompañado en este camino. No lo haré. Me detengo sólo en los agradecimientos institucionales.

Al sínodo: Dr. Mario Trujillo Bolio, Dr. Felipe Castro, Dr. Antonio García de León, Dr. Ariel Rodríguez Kuri, por sus lecturas y comentarios, pero sobre todo por aceptar la estructura y la forma en pos de discutir el contenido. A mi asesor Dr. Antonio Ibarra por dejarme en libertad de escoger estructura y forma, y por su excelente lectura de los contenidos. Quiero agradecer a la Dra. Griselda Gutiérrez, con quien he tenido un constante debate que apenas inicia. Debo de agradecer el apoyo que, para terminar esta tesis, me brindó el Subproyecto 23 "Ciudadanía y Cultura Política Democrática ante los restos de la Globalización", inscrito en el Macroproyecto 4 de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades del Programa Transdisciplinario de Desarrollo Institucional de la UNAM. Finalmente, y de todo corazón, quiero agradecer a Guadalupe Mata por indicarme tantas veces el camino.

Sobre Luis Cardoza y Aragón:

"Luis alerta, Luis inquieto, Luis insomne
Ayúdanos a no caer en la tentación de lo fácil,
de la conformidad con lo establecido,
del juicio viejo y caduco,
del juicio nuevo e insolente,
de lo sancionado por la costumbre,
por el mandato de la autoridad o por la pereza"

Augusto Monterroso

En todo caso y pese a mi reticencia tengo que decirlo: agradezco a la compañía, a los que han estado sin que se los pida y a quienes me ha faltado pedírseles: amores, cuncas, amigos.

Porque somos compañeros y hay que decirlo con todas sus letras, pienso siempre en quienes abren camino y en quienes los andan. Ahí está la lucha. De ahí soy.

Introducción

De los artesanos a la cultura política

Este trabajo de investigación busca explicar la transformación de la cultura política que, a lo largo del siglo XIX, tomó lugar en la Ciudad de México. Dibuja el contorno del proceso que lleva a la conformación de una estructura política representativa y al establecimiento de la ciudadanía, su correlato. Señala las pequeñas transformaciones de la cotidianidad (de aquello que es *lo normal*, a lo que se está acostumbrado, lo que no depara sorpresas, lo que no es extraordinario): muestra el cambio desde una óptica de la estabilidad.

Este trabajo analiza la presencia social de los artesanos de la Ciudad de México, sus formas de organización, sus expresiones escritas, su participación en las ceremonias rituales y en los eventos políticos. Estudia un grupo social observándolo en su dimensión cotidiana. Una particularidad que permite tejer explicaciones de lo general, de las condiciones políticas en las cuales la vida cotidiana encontraba su densidad. Se trata de observar cambios y permanencias, el modo y profundidad de las transformaciones que modificaron la percepción y prácticas sociales entre los siglos XVIII y el XIX. La vida cotidiana de los artesanos es un pretexto analítico, es una estrategia de abordaje para poder describir y explicar la cultura política decimonónica.

La estrategia de abordaje analítico se complementa con una traza narrativa que se concentra en los acontecimientos de un día: el 5 de mayo de 1868, la celebración de un nuevo régimen. Una fecha

que se estableció como un ritual, con ese afán por mantener intactas las comunidades y sus significados ante el paso de la historia. Un ritual con el que se pretende reintegrar las diferencias sociales dentro del molde de la nación. Con este pretexto narrativo, con este asidero me permito explicar la transformación cotidiana de la sociedad decimonónica.

La cotidianidad decimonónica: el particular modo en que se entretajeron las prácticas y las creencias en un complejo social signado por las contradicciones de la modernidad. Prácticas que asumen a la tradición como único parámetro de la acción y a la novedad como inevitable circunstancia, como inapelable condición de precariedad. Creencias donde la novedad es un gesto de confianza y la tradición una vergonzante realidad. Una noción del tiempo donde "lo usual es creer que lo inmediatamente anterior es el pasado que se clausura, y que lo trascendental ocurre ahora".¹

La cultura política del México decimonónica visto a través de la presencia cultural y la organización social de los artesanos. A continuación trataré de explicar lo que teóricamente me exhorta a plantear este problema y lo que historiográficamente me anima en este recorrido.

1. La investigación que presento se propone, desde la comprensión de la dimensión personal y cotidiana, y con las implicaciones que en esta dimensión tiene la representación social de las identidades, explicar las transformaciones de la cultura política del México

¹ Carlos Monsiváis, "Del saber compartido en la ciudad indiferente. De grupos y ateneos en el siglo XIX" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen I. Ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*, México, UNAM, 2005, p. 98.

decimonónico. Desde un punto de vista elemental, esta dimensión se podría exponer con una serie de preguntas ontológicas: si yo fuera artesano ¿cómo, dónde y con quiénes me reuniría?, ¿qué pensaría de mis semejantes?, ¿cómo me conduciría en la calle?, ¿y en el espacio público?, ¿qué percepción de mí se tendría, y qué desearía que pensarán de mí?

En su elemental enunciación, estas preguntas permiten marcar algunos trazos con que podríamos delinear al sujeto social desde una perspectiva personal y cotidiana, pero también permiten enunciar su contexto condicionante, las estructuras que delimitan y acotan lo que es posible en esa cotidianidad. En este pequeño listado de preguntas debemos de advertir la posibilidad de emprender dos diferentes recorridos teóricos que bien podrían ser complementarios.

Por un lado, enunciar a la persona, al individuo ante un entorno. Un individuo que pareciera presentarse como sujeto moderno, de modo que tendríamos que buscar su potencialidad, tanto en su particular necesidad de ser libre, como en la apremiante opción por transformar su entorno. El individuo moderno encarna el infinito universo de posibilidades del ser y, en consecuencia, desde esta perspectiva, lo que es indispensable rastrear es el modo en que históricamente éste se ha presentado, el modo en que ha desplegado las posibilidades en él contenidas. Por el otro lado, enunciar al sujeto como elemento de un sistema, para lo cual es menester mostrarlo en el juego de condicionantes que le dan forma y que lo someten. Una perspectiva del sujeto que insiste en exponerlo en el cruce de estructuras, "atravesado" por ellas, sometido a las condiciones históricas. Ambas perspectivas se complementan. Se trataría de exponer el modo en que el sujeto se encuentra constreñido y cuáles

eran sus verdaderas posibilidades de libre acción, es decir, cuáles eran los espacios de libertad que tenía para actuar socialmente. Esto es, las preguntas planteadas podrían explicar al sujeto como un agente social.

Estas preguntas, que remiten a la dimensión personal, que –si me permite la expresión– remiten a los fundamentos vitales de la constitución humana, pudieran encontrar una respuesta inicial en una perspectiva cultural que haga del análisis hermenéutico de las obras históricas, de las biografías como proponía Dilthey, su práctica metodológica fundamental. Si siguiéramos esta ruta, habría que tener en cuenta que el análisis hermenéutico a su vez propone dos líneas de acceso analítico que son fundamentales: Por un lado, el reconocimiento de la estrecha relación que se establece entre la vivencia y la comprensión, y que tendría a las obras o representaciones individuales, en estas formas de enunciación, fieles testigos de esta estrecha vinculación. Por el otro, la afirmación de que la específica forma de una subjetividad histórica podría aprehenderse desde el reconocimiento del particular horizonte del que habla, desde el que enuncia su realidad. En esta búsqueda y comprensión de la experiencia de los hombres del pasado, dos nociones son inevitables: el testimonio escrito o texto y la historicidad u horizonte histórico.

El texto contiene historicidad particular, expone una específica cultura, es una determinada conciencia del mundo: está conformado por una determinada serie de códigos y normas sociales. Se trata de acudir al texto y cuestionar del texto su particularidad, desde su propio universo, donde contiene y explícita su *horizonte*. Paralelamente, y siguiendo a distancia a Dilthey, Gadamer insiste

que, como en la interpretación de textos el lector o intérprete cuenta con una determinada historicidad, una particular cultura, una específica conciencia del mundo, el sujeto cognoscente, el intérprete se acerca a los textos desde una posición cultural, desde una historicidad acotada: interpreta siempre desde un particular horizonte que le es propio. De este modo, la comprensión es un proceso que parte de un horizonte subjetivo, el del intérprete, y accede al reconocimiento de un otro horizonte, el del texto. Importa destacar que la comprensión (que sería la finalidad de todo proceso hermenéutico) presupone trascender la subjetividad y dar acceso a lo otro, al horizonte del texto con el que se confronta. "Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu".²

Comprender es, entonces, ir más allá del horizonte limitado del individuo. Comprender es desplazar el horizonte particular y subjetivo, dando entrada a un diálogo con el horizonte distinto, acoger la alteridad del texto para a su vez trascenderlo.³ La finalidad del desplazamiento es dar lugar a lo que Gadamer designa como fusión de horizontes. Sólo a partir de la fusión de horizontes es posible dilucidar el sentido, las líneas de sentido que hacen hablar a la tradición histórica.⁴

² Hans George Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 61.

³ Para responder a las constantes críticas que se hacen a la historia cultural donde, a falta de un carácter de verdad (científicamente comprobable) que articule el discurso, se supone que todo se vale, incluyo una observación de Gadamer: "[...] sólo una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera puede ignorar que el debate sobre los verdaderos fines de la sociedad humana, o la pregunta por el ser en pleno predominio del hacer, o el recuerdo de nuestro origen histórico y de nuestro futuro dependen de un saber que no es ciencia, pero que dirige la praxis de la vida humana [...]" *Ibid.*, p. 243. Para ver el tipo de críticas a las que se enfrenta la historia cultural puede verse Stephen Harber, "Todo se vale: la 'nueva' historiografía cultural de México" en *Política y cultura*, México, UAM-Xochimilco, otoño, 2001.

⁴ Hans George Gadamer, *op. cit.*, p. 262.

El análisis hermenéutico de la obra escrita, de un producto individual donde se despliega un determinado universo cultural, al empujar la comprensión como objetivo de la historia, ha mostrado una gran riqueza interpretativa. Sin embargo, esta perspectiva nos obliga a plantear al menos dos problemas. El primero de ellos en el orden de las fuentes. Para el estudio del artesanado de la ciudad de México, desperdigados en los periódicos, nos encontramos con ensayos que eran repeticiones o traducciones de lo que, sobre la organización de los trabajadores, se decía en Europa; con crónicas de eventos sociales y políticos, y algunos comentarios sueltos sobre la situación social nacional. Además, muchos de estos textos no estaban escritos por artesanos sino por abogados, periodistas y escritores que, o simpatizaban con las organizaciones artesanales, o estaban sinceramente interesados por lo que en la época se llamaba "la cuestión social". En este mismo sentido, hay que mencionar la recurrencia de temas literarios, que se extienden por el teatro, la novela y el cuento, donde los artesanos son figuras primordiales y que, sin embargo, tampoco están escritas por artesanos. En todo caso, ante la diversidad de referencias, nos enfrentamos a una certidumbre metodológica: el análisis hermenéutico tendrá que realizarse con los fragmentos con los que contamos, la mayoría de los cuales está sometido a la lógica coyuntural de la prensa. Pero el problema no se acaba con esta respuesta metodológica. De hecho, en el análisis histórico del artesanado nos enfrentamos a un problema que no es menor: ¿qué ocurre con las experiencias y la comprensión de estas experiencias que no se registran, que no se presentan como obras individuales?

La hermenéutica parte de textos existentes, se pregunta por procedimientos para la mejor comprensión de un horizonte que ha

dejado testimonio. ¿Cómo conocer el mundo de vida de esas personas que no han tenido la posibilidad, no han sabido o no han podido dejar testimonio de su horizonte? Podríamos hacer más específica la pregunta, acudiendo a otros lenguajes teóricos: ¿qué ocurre con aquellos sujetos que, en una relación de hegemonía cultural, tienen prácticas y crean discursos que se ven silenciados por el discurso oficial, por el registro construido por los grupos hegemónicos?

La ausencia de formas discursivas de reflexión personal, al estilo de las biografías o autobiografías, nos impide un acercamiento al horizonte de enunciación del artesano,⁵ pero ilustran el horizonte cultural en el que eran nombrados, así como sobre los modos mediante los cuales se les adjudicaron específicas características sociales y personales, sobre cuándo y por qué se les señalaba, sobre cómo y para qué se les identificaba como artesanos.

Dejemos por el momento estas preguntas para enfrentarnos al segundo problema relacionado, ya no con las fuentes y las obras, sino con el horizonte del intérprete. Partamos de la advertencia que hace Habermas: ¿cómo evitar una comprensión acotada a los márgenes de una misma tradición? En la medida en que el encuentro de la comprensión hermenéutica se establezca con culturas o sociedades lejanas de la que abarca la tradición que da origen al proceso, advierte Habermas, la comprensión parecerá más estancada por las anclas de su origen y desde las que la tradición se define. Y propone evitar este anclaje al “señalar de qué

⁵ Véase la muy interesante crítica que hace Dipesh Chakrabarty sobre el tipo de producción que se espera para poder realizar el tipo de análisis propios de las sociedades europeas y burguesas. En este caso, la ausencia de textos de introspección parecería sugerir una insuficiencia propia de los sujetos, de los artesanos. Esperar este tipo de textos que son característicos del individualismo burgués es reiterar la “insuficiencia”, el dominio de la ignorancia y la falta de educación de los artesanos. Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?” en Saurabh Dube (comp.) *Pasados poscoloniales*. México, Colmex, 1999.

informaciones adicionales tendríamos que disponer para poder entender". Dentro de los límites de tolerancia de la comunicación lingüística habitual, podemos saber, en nuestro intento de esclarecer desde la hermenéutica los plexos de sentido ininteligibles, esto es qué es lo que [aún] no sabemos.⁶

Habermas continúa con el planteamiento hermenéutico al apuntar que la concepción de lo otro es una conceptualización generada desde un específico lugar, siempre desde un discurso propio.⁷ Sin embargo, Habermas insistirá en que la comprensión es un proceso que se genera en los términos de un discurso dado, para que éste mismo pueda abarcar lo otro, incluirlo. En este procedimiento, asumimos al otro en principio de nuestras necesidades; como una forma de apropiarnos de él y, en la medida en que nos sea útil, integrarlo a nuestro discurso. En consecuencia, corremos el peligro de suponer una comprensión en igualdad de condiciones y no advertir que asumir al otro desde las propiedades de nuestro discurso es anularlo como peligro diferencial e incluirlo a los términos de nuestro orden conceptual. Es importante advertir que Habermas señala un peligro en la interpretación, no cancela el proyecto hermenéutico: resulta importante atender la posible brecha existente entre nuestra tradición y la otra, la que no puede comprenderse.

Pero, si el interés de Habermas era advertir sobre la pluralidad de las tradiciones, creo que resulta indispensable advertir también

⁶ Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Rei, 1993: 286-287.

⁷ En este sentido no hay mucha diferencia con el planteamiento de Gadamer. "Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*" Hans George Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 365.

sobre las diferencias sociales de adscripción y entendimiento de una tradición. El análisis social debiera partir de una premisa fundamental: la diferencia socialmente establecida entre los individuos y grupos sociales, diferencia que se expresa en una triada de capacidades: diferencias en el saber, el tener y el poder. El reconocimiento analítico de estas diferencias no pone en cuestión a la propuesta filosófica de la hermenéutica sino que advierte a los historiadores que la emplean sobre los problemas a los que puede enfrentarse la comprensión, señala una característica indispensable en el análisis de la diferencia histórica y quizá, siguiendo a Habermas, sobre la posibilidad de proponer nuevos "plexos de sentido ininteligibles". De este modo, insistir en las diferencias en el saber, el tener y el poder lleva, no a la ausencia de la comprensión, a describir una insorteable distancia, sino al reconocimiento de la diferencia de herramientas que permiten la comprensión de un sujeto histórico, de un pasado determinado.

2. ¿Cómo, dónde y con quiénes construyeron los artesanos su identidad? Habíamos dicho que el análisis hermenéutico tendrá que realizarse sin la presencia del individuo que nos permita el diálogo, sin la posibilidad de realizar el trabajo del reconocimiento desde el anclaje de un individuo, esto es, sin la posibilidad de entender las vivencias propias de un horizonte cultural desde el trabajo de simpatía y empatía, que parecen estar en el centro de la articulación metodológica de la hermenéutica. Los fragmentados restos de aquel horizonte de significación tienen que ser observados desde los añicos que quedan de una pluralidad de voces emitidas por entre las rendijas que permitieron las coyunturas políticas.

La experiencia individual sólo puede ser leída desde su particular horizonte cultural, y entendiendo que las experiencias y sus expresiones se sujetan a las capacidades socialmente construidas de poder, saber y tener. Pero reaparece la pregunta: ¿Cómo hacer, desde la historia social del artesanado, un acercamiento a esa perspectiva individual? La respuesta está precisamente en una concepción de las relaciones sociales que no dé prioridad gnoseológica a una idea de individuo. Es necesario leer más allá de esta búsqueda del origen y trascender una visión donde se piensa al individuo como una "fuente autónoma de acción". Reconocer, primero, que la formación individual a finales del siglo XVIII no es producto de voluntades personales extraordinarias, ni de una resistencia de estas voluntades sobre la imposición de formas de sociales y en busca de *formas auténticas del ser*. Trascender el deseo de atestiguar el nacimiento del individuo y entenderlo, por el contrario, como el producto de específicas formas de sociabilidad. Señalar, junto con Durkheim, la multiplicidad de las formas sociales, pero también exponer cómo estas formas modernas y plurales de ser individuo también acotan y restringen la acción social.⁸ Advertir, después, que ya en la segunda mitad del siglo XIX, con el fin del corporativismo colonial y bajo la égida del modelo liberal, las organizaciones colectivas debían ser conformadas entre individuos, que la ley negaba la posibilidad de formas de organización que no

⁸ "Durkheim entiende la individualización social como un crecimiento de las fuerzas espontáneas que capacitan al individuo para ser él mismo; empero, sólo puede describir ésta recurriendo a las particularizaciones por las que el individuo se *desvía* de las determinaciones generales de su medio social. Tales desviaciones respecto de los precedentes normativos de un grupo relativamente homogéneo, engendran en el curso del tiempo la pluralidad normativa de un grupo en sí diferenciado. Pero las nuevas normas no pierden por tal multiplicación el carácter de determinaciones generales ya dadas; a ellas queda sometido entonces el individuo de forma similar a como antes lo estaba a los patrones de comportamiento de la forma de vida menos diferenciada." Jürgen Habermas "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead" en *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 188-239.

cumplieran con el modelo de individuos asociándose libremente para asuntos de orden privado.⁹

Como este trabajo pretende aprehender la dimensión cotidiana y personal de los artesanos, debemos aclarar que la identidad, la personalidad y los tipos de individualidad son entendidas aquí como producto de prácticas y representaciones institucionalizadas que se enfrentan a otras prácticas y representaciones igualmente institucionalizadas, es decir, que son un producto del combate cultural entre nociones y prácticas sociales.¹⁰

En la búsqueda de este sentido individual de los artesanos del siglo XIX, no entraremos en la discusión sobre la autenticidad de las identidades, tema al que se ha dedicado infinidad de estudios. Cabe señalar, sin embargo, que la búsqueda y descripción de ese auténtico yo tiene dos fuertes restricciones íntimamente ligadas: por un lado, la autenticidad pareciera tener que ser respondida desde una teleología; por el otro, el nombrar al auténtico yo es enunciar un proyecto político. En relación al primer punto, un planteamiento crítico requiere exponer formas de alienación, de extrañeza del ser, supone mostrar formas sociales e históricas que anulan determinadas capacidades humanas. De este modo, proponer y proyectar formas de sociabilización que permitan el libre despliegue de las capacidades humanas es una necesidad filosófica inapelable. El problema radica, sin embargo, en que, en el análisis del pasado, se

⁹ *Código Civil del Distrito Federal y territorio de la Baja California*, México, Tipografía de J. M. Aguilar Ortíz, 1873, libro tercero, título undécimo, capítulo III, citado en Carlos Illades, *Hacia la República del trabajo: la organización artesanal de la ciudad de México, 1853-1876*, México, Colmex-UAM Iztapalapa, 1996, pp. 76-83.

¹⁰ Digamos entonces, siguiendo todavía a Dilthey, pero en palabras de Luis Villoro, que "la vida individual adquiere sentido en la medida en que puede verse integrada a un todo más amplio; en ese todo es reconocida por lo demás y se reconoce a sí mismo en su identidad". Asimismo, "la moralidad social cumple una necesidad básica, de carácter social: la de pertenecer a un grupo, a una asociación, a una comunidad. La realización personal está ligada a esa pertenencia." Ambas citas en Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Colmex-FCE, 1998, p. 178.

buscan estas formas para recuperarlas de su exhausta potencialidad o para mantenerlas vivas en el presente. Nos parece, junto con Michel Foucault, que una perspectiva crítica convoca negar sistemáticamente una historia que narra el despliegue “metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías”.¹¹ Por el contrario, la búsqueda genealógica de los fragmentos del pasado nos obliga a describir las formas caprichosas y azarosas en las que los individuos se reconocieron, entender esa contingencia inevitable nos podría permitir trascender la noción teleológica a la que inevitablemente acude la visión que busca el despliegue histórico de la individualidad o de determinados grupos sociales.

En relación al problema político que la autenticidad identitaria presenta, es necesario distinguir entre un concepto normativo y uno analítico de la individualidad. Si bien el individuo puede ser una visión normativa, es importante señalar que, cuando se acude a la historia para dar cuenta de la diversidad de sus formas, esa normatividad tiene que ser abordada como un particular proyecto histórico y social. La individualidad debe ser entendida como una concepto analítico si queremos describir esta forma del ser social que es histórica y que se ha construido y ejercido de muy diversas formas a lo largo de la historia. Uno de los problemas centrales para pensar al sujeto social radica precisamente en esa diversidad de formas históricas en que se ha reconocido la individualidad y no en el descubrimiento del yo auténtico. De este modo, y en la medida en

¹¹ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pretextos, 1988, p. 13.

que no puede ser autorreferente, la identidad se convierte en una categoría fundamental para el análisis de las relaciones sociales.¹²

El concepto de identidad muestra su utilidad para el análisis social, para el análisis de las formas de subjetividad que se expresan en las representaciones individuales y colectivas, porque con él se puede profundizar en la dimensión de la individualidad, reconociendo que, como diría Nestor Braunstein, nombrarse –acto límite del proceso identitario, nombrarse en ese reconocimiento que es a un tiempo individual y social– es expresar, a través de proposiciones en primera persona, tanto en singular como en plural, la relación imaginaria con las condiciones de existencia.¹³ El concepto de identidad permite describir el modo en que un individuo comparte con otros formas sociales de organización, espacios de reunión y convivencia, normas de comportamiento, un determinado lenguaje, un modo de socializar, un particular sistema de valores. Este trabajo, al atender las formas y espacios que conformaron a los artesanos como una entidad colectiva, expone una serie de dispositivos que conformaron su identidad, así como el sentimiento de pertenencia que los artesanos experimentaron para dar forma a este específico grupo social: el artesanado.

3. El problema sobre la identidad cuestiona ¿quién es el artesano? No obstante, esta pregunta, desde la perspectiva del análisis cultural, remite también a la dimensión de las ideas y creencias, de las imágenes sociales y las nociones que se tienen de la vida cotidiana:

¹² "El sujeto no puede otorgarse la identificación narcisística a sí mismo requiere de un reconocimiento que sólo del Otro puede provenir. La representación del individuo se construye fuera de sí, en un espacio virtual que es la mirada del otro [...]". Nestor A. Braunstein, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, México, Siglo XXI, 1986, p. 14.

¹³ *Ibíd.*, p. 75.

¿qué pensaron los artesanos de sus semejantes y qué pensaron éstos de aquellos?, ¿qué percepción se tenía del artesano, y qué hubiera querido éste que pensarán de él?, ¿cómo y qué valoraban; cómo y qué se valoraba de ellos?, ¿qué se les exigía socialmente?, ¿qué requerían para ser reconocidos como personas y como interlocutores?, ¿qué se demandaba a los individuos para reconocerlos como interlocutores?

Estas preguntas pueden encontrar respuesta desde la perspectiva de la vida cotidiana, "lugar" donde el sujeto se pone en juego. Y es precisamente la cotidianidad el *lugar* desde pretendo observar la conflictiva relación entre los individuos. Al lugar de lo cotidiano confluyen diferentes experiencias sociales, variadas prácticas de la integración y el conflicto sociales. Su pluralidad es precisamente lo que lo hace tan interesante para el análisis histórico.¹⁴

En la cotidianidad de la vida social, los sujetos no sólo ocupan un lugar en la jerarquía social, no sólo son productores y consumidores, no sólo ejercen una particular relación de poder; son sujetos atravesados por las estructuras condicionantes que se integran en la compleja red de relaciones sociales. Pero es la complejidad de estas relaciones entre los sujetos y las estructuras lo que hace de la cotidianidad un lugar de observación tan particular. Como sujetos que encarnan la totalidad de sus relaciones sociales, es en la vida cotidiana donde los individuos ponen en evidencia sus más marcados condicionamientos, esos elementos que son más

¹⁴ Las preguntas y afirmaciones de la historia de las ideas (objetivadas en estructuras jurídicas) y de la historia social (la jerarquización social en clases objetivadas desde la producción y distribución de mercancías, del capital y el trabajo) se matizan cuando son confrontadas desde las preguntas y afirmaciones de los análisis de la cultura, donde las sociedades expresan sus creencias, sus añoranzas y sus expectativas. No hay que dejar de notar que este cuestionamiento puede también plantearse a la inversa y matizar las creencias desde las preguntas de la historia de las ideas o desde la historia social.

recurrentes en sus discursos y mediante los cuales se afanan en otorgarle sentido a sus prácticas. En la vida cotidiana adquieren esa posibilidad de actuar; en la vida cotidiana puede advertirse su condición de agente social.

4. En la reconstrucción de este entramado cotidiano habría que acotar las prácticas y representaciones que, efectivamente, nos permitieran analizar la transformación de la sociedad decimonónica a lo largo del siglo.

En este marco, tres procesos son fundamentales. En primer lugar, la creación de un Estado-nación: con la estructura jurídica que le es inherente, pero también con la creación y mantenimiento de nociones identitarias que permiten imaginar y sentir a la comunidad nacional. En segundo lugar, el decreto, exigido y pronunciado en repetidas ocasiones y de diversas formas, que otorgó el estatuto de ciudadano a una parte de la población, y que se acompaña de la formación de personalidades lo suficientemente fuertes como para luchar precisamente por su reconocimiento como ciudadanos. Este estatuto decreto no sólo implicó una reformulación jurídica y la creación de mecanismos más o menos democráticos de participación, de formación de una opinión más o menos compartida sobre los asuntos nacionales y de legitimación del poder político, sino que (y este es el tercer proceso que quiero destacar) en el acto mismo de conformar al ciudadano se obligaba a la creación del

espacio público.¹⁵ El espacio público liberal se construye bajo el supuesto de la existencia de ciudadanos, pero también bajo la inevitable formación de identidades colectivas, como la artesanal, a las que se adscriben los sujetos para negociar en mejores condiciones sociales.¹⁶

5. Podemos ahora sí hacer la pregunta que habíamos dejado antes sin aproximación: ¿cómo hacer un análisis histórico de aquellos sujetos que, en una relación de hegemonía cultural, tienen prácticas y crean discursos que se ven silenciados por la memoria histórica oficial, por el registro construido por los grupos hegemónicos?

Para hablar de la hegemonía en la Ciudad de México del siglo XIX es necesario que atendamos los problemas que el proceso de la modernidad política presenta. Como ideología y como proceso concreto, la modernidad supone la formación de un tipo particular

¹⁵ El espacio público se definía, dialécticamente, por el propio combate que albergaba. Mientras el estatuto de ciudadano presupone al espacio público, porque requiere de él para que aquel estatuto sea enunciado, éste se define en su empeño por dar forma y sentido a una comunidad diversa que se apelmaza (aquí la imagen de nación es, si bien no indispensable, si es recurrente), por lo que insiste, una y otra vez, en caracterizar a ese ciudadano, a ese individuo que, congregado con otros, lo conforma. El espacio público se caracteriza por darle sentido a su congregación, por exponer formas del ser y proponer (aunque aparente imponer) obligaciones a sus congéneres. Sin este espacio público, no hay ciudadanos. Pero la misma posibilidad de imaginar ciudadanos, el demandar ese estatuto, el exigir ser tomado en cuenta, el acto político del habla implica ya la existencia de un espacio público.

¹⁶ Como se ve he privilegiado la idea de fortalecimiento, una idea que nos advierte de un combate, de un conflicto que se dirime por la fuerza. El tipo de prácticas y representaciones a las que le presto atención son aquellas en las que se dirime el poder. Me refiero, siguiendo de cerca a Foucault, al poder que pone en juego las relaciones entre personas y entre grupos. Resulta importante asentarlos desde ahora, las relaciones de poder introducen una serie de acciones, que responden a otras acciones y deben ser diferenciadas de las relaciones de comunicación y de aquellas "de acuerdo a fines", como diría Habermas. Distinguimos, entonces, tres "terrenos": 1) "el terreno de las cosas, de la técnica dotada de un fin, del trabajo y de la transformación de la realidad", 2) el "de los signos, de la comunicación, de la reciprocidad y de la fabricación del sentido" y 3) "el de la dominación de los medios de coerción, de la desigualdad y de la acción de los hombres sobre los hombres". Michel Foucault, *El poder: cuatro conferencias*, México, UAM-Azcapotzalco, 1989: 25. El mismo Foucault advierte que no se trata, sin embargo, de exponer estos terrenos como universos distanciados, sino exponer la especificidad de estos tipos de relación, distinguirlos por sus métodos y técnicas, por sus modos y medios. Mostrar entonces cómo en las relaciones sociales, se imbrican estos terrenos, cómo se sirven mutuamente de sus respectivos instrumentos.

de subjetividad: un modo general de actuar y de pensar; un modo específico de reconocimiento de las identidades sociales; una forma de presentarse ante los semejantes, ante lo diverso, ante la otredad y ante la naturaleza. Aunque se ha insistido en que la modernidad es un proceso inacabado, en este trabajo se habla de la modernidad como un modelo que tuvo una concreción específica en la sociedad decimonónica de la Ciudad de México y se llama subjetividad moderna a esta particular formación.

La subjetividad es la formación de la persona en tanto sujeto social. Es, en consecuencia, una construcción atravesada por diferentes condicionamientos sociales e históricos. En este sentido, la subjetividad moderna, es un referente conceptual que puede ayudarnos a entender, en el marco de procesos de mediana y larga duración, la formación específica de los individuos, los aparatos institucionales y los modelos de producción y distribución de riquezas del México decimonónico. La subjetividad, en los términos antes planteados, tiene sin embargo una diversidad de manifestaciones que pueden estudiarse exponiendo y acotando el amplio y diverso marco de sus relaciones sociales en las que los distintos sujetos interactúan. La subjetividad moderna da lugar a distintos modos según los cuales los individuos se reconocieron como integrantes de sus distintas comunidades.

Identidad es la capacidad de nombrarse o ser nombrado, de reconocerse y valorarse en contraste con otras representaciones sociales. La identidad es una específica forma de conciencia: es el reconocimiento y enunciación de una marca; es una explicación de la existencia social en el marco de un constante intercambio con otros individuos y grupos sociales. La identidad es una referencia conceptual que, en el espacio cotidiano decimonónico, permitió

poner en juego el modo en que los individuos y sus comunidades se vincularon con las condiciones sobredeterminadas de la subjetividad moderna. De esta tensión hablaremos en la argumentación empírica de este artículo.

En resumidas cuentas, son tres las aclaraciones teóricas que intentan acotar el recorrido que presento. Primero, los procesos de mediana y larga duración –como la modernidad política y el capitalismo– sobredeterminan las condiciones en las cuales se ponen en juego las relaciones de autonomía relativa y/o estricta dependencia, así como los modos en que se establecen las prácticas que articulan a una específica formación hegemónica. Segundo, la formación de subjetividades debe ser estudiada ahí donde, día a día, se ponen a prueba: en el nivel cotidiano y desde la dimensión particular de los sujetos individuales. Finalmente, cuando hablamos de identidad nos referimos a una dimensión discursiva que articula prácticas y representaciones en un todo significativo, es la exposición de una inapelable unidad social. En este sentido, todo discurso identitario supone la creación de vínculos, distinciones y oposiciones con otras identidades.

Cinco de la mañana

Amanece en una Ciudad de México del siglo XIX

El 5 de mayo de 1868 se pudo percibir el picante olor a pólvora en el viento primaveral que surcaba la Ciudad de México, la capital de la República. No había amanecido aún cuando, entre el habitual regocijo matutino de las aves, se escuchó el estruendo de las armas nacionales, ese sujeto primordial de la historia decimonónica. “Al rayar la aurora”, después de una discreta movilización castrense, sonaron fuerte los cañonazos en la Ciudad de México. El fragor de las armas y las compactas bolsas de humo que se elevaban al cielo irrumpieron en el espacio urbano. El estruendo y ese inconfundible olor, característicos de la batalla, tomaron por asalto a la ciudad.

Lo que arremetía contra esa tranquila mañana, como pudiera fácilmente suponerse en ese convulso siglo XIX, no era una fuerza extranjera que quisiera conquistar la ciudad, no era tampoco una sublevación que intentara deponer al gobierno. Lo que hacía madrugara a la ciudad no era un ataque militar.

A la ciudad apenas la invadía una forma oficial de la memoria: el Ayuntamiento había ordenado que se dispararan salvas para recibir al día y honrar a la bandera al momento de izarse en edificios públicos y en la Plaza de Armas, en el centro de la Ciudad de

México.¹ El Ayuntamiento había mandado a celebrar el 5 de mayo del no muy lejano año de 1862; mandaba a conmemorar del triunfo del General Ignacio Zaragoza, quien al frente de un valeroso ejército mexicano, había derrotado en Puebla al ejército invasor francés. Si bien, tiempo después de esta batalla, los franceses lograron ganar la guerra contra la República y, con apoyo de las fuerzas de los conservadores, imponer a Maximiliano de Habsburgo como emperador de México, éste sólo gobernaría en la Ciudad de México hasta que el 15 de julio de 1867. Cerca de cuatro años después de que el gobierno constitucional fuese obligado al exilio, a mantener pospuesta y errante la idea de una nación republicana, ese 15 de julio, el licenciado Benito Juárez entró a la Capital de la República.

Después de casi una década de guerras civiles, la llegada de Benito Juárez a la Capital marca el inicio de la absoluta hegemonía política del partido liberal y de sus destacadas personalidades: Iglesias, Lerdo de Tejada, el general Díaz, ocupan junto a Juárez la gloria del triunfo político y militar. Junto con la apropiación del poder político, se instaura el inquebrantable predominio de un conjunto de ideas que se convocan bajo la idea del liberalismo, un conjunto de prácticas que articularan los particulares modos de la nueva hegemonía.

La historia nacional registrará el año de 1867 como el término del Segundo Imperio y como el inicio de un singular proceso histórico que encamina al país, ya sin trabas ni resistencias, a un promisorio futuro.² Con el horizonte del progreso como meta, el

¹ Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

² En la práctica política, Juárez representó el referente simbólico de la nación mexicana moderna. Justo Sierra, siguiendo su tradición política, y haciendo referencia a la República liberal y reformada, lo señaló hacia

triunfante gobierno liberal se propone domar el destino independiente de la nación, difunde el augurio de un país en paz y enarbola la Constitución de 1857 como el símbolo de una ideología indiscutible.

A cerca de un año de la llegada del triunfante gobierno liberal de Benito Juárez a la capital, el 5 de mayo era la primera gran celebración del régimen. Era la primera vez que el Ayuntamiento celebraba la batalla de Puebla y las salvas de artillería avisaban a la población que ese sería un día de festejos.

1. Esa mañana de 1868, las salvas que saludaron a la bandera nacional bien pudieron haber desencadenado una andanada de recuerdos en la población de la Ciudad de México. Empero, el Ayuntamiento se había dispuesto a domeñar esa forma precoz e inestable con que el pasado suele asaltar al presente. Acotar las remembranzas y limitar las evocaciones: el Ayuntamiento estaba decidido a someter al recuerdo y otorgarle un sentido único. Los festejos no pretendían despertar antiguas resonancias en la población, sino contenerlas. Apenas seis años después de acaecida la batalla, poco menos de diez meses desde que fue reinstaurada la República con la llegada de Benito Juárez a la Ciudad de México, el 5

finales del siglo como “[...] el símbolo y el alma de una obra imperecedera.” Justo Sierra, *Obras Completas XIII. Juárez: su obra y su tiempo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 31.

de mayo tendría que dar forma a una imagen única, otorgar un sentido estable a la nación mexicana.

Si para aquella mañana la fecha en que acaeció la batalla de Puebla era todavía una marca indeleble de la conmemoración, tiempo después, y tras la repetición anual de los festejos, el año de 1862 perdería su importancia. De esta batalla, situada histórica y cronológicamente, quedaría sólo la constancia de una celebración que insistiría en dar forma a una identidad colectiva, lo cual no es poca cosa. Con la reiteración de un ritual colectivo, el 5 de mayo se mantendría como una celebración que daba consistencia a la comunidad nacional. Un acontecimiento que podía fecharse, que se podía fijar en la historia y someterse a una cuidadosa explicación, se adaptaba a los requerimientos de una memoria oficial. Con el significado trascendente que las celebraciones comunitarias persiguen, el 5 de mayo se convertiría en un destacado elemento simbólico de la memoria nacional, se convertiría en uno de los más importantes rituales nacionales.

Apenas al día siguiente de las celebraciones de 1868, los festejos ya se explicaban como expresión compartida de los sentimientos comunitarios. En una crónica periodística la conmemoración se presentaba ya como un símbolo que articulaba las emociones y las ideas que se expresaron a lo largo del día. "Mil vítores" se escucharon como si

México se hubiera querido indemnizar de su silencio y su entusiasmo contenido en los años anteriores. Ayer fue un día de

tan puro e intenso regocijo, de tan vivo y espontáneo entusiasmo que nos conmueve aún.³

Con la insistencia liberal de conmemorar siempre el principio de los movimientos sociales, el discurso hegemónico hizo de la conmemoración de la batalla de Puebla una sinécdoque: convirtió un acontecimiento en esa figura retórica que presenta la parte por el todo. Así, una batalla remitía a la lucha por la "Segunda Independencia" contra los franceses y, más general, a las incontables y necesarias luchas de la comunidad por dar forma y consolidar a la nación mexicana. En su forma ritual, la celebración anual del 5 de mayo no refiere una historia, promueve el reconocimiento de la colectividad con el destino nacional. Reiterando sacrificios necesarios del pasado y del futuro, organiza el tiempo de la colectividad. Postulando su carácter cíclico y reiterando el obligado compromiso de los sujetos con su comunidad y de la comunidad con el tiempo, el ritual del 5 de mayo tomaría una importancia definitoria.⁴

La memoria siempre articula la diversidad de eventos en una sucesión ordenada de hechos, disciplina el accidente, impone un sentido al caos y justifica la estabilidad; domestica el curso de la vida con la argucia genial de suponer la unidad del ser. La memoria es también una construcción.

De este modo, antes que una fecha, que una marca que sitúa en el calendario al acontecimiento, el 5 de mayo se convirtió en la memoria nacional en una referencia que remitía a algo más que una batalla. Era un signo que identificaba emociones, ideas y valores

³ Ambas citas de "La festividad de ayer" en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, 3.

⁴ Por ejemplo, y muy marcadamente, en la identificación la comunidad mexicana vecindada en Estados Unidos.

compartidos por la comunidad.⁵ Los “mil vítores” que se escucharon en “los barrios y las más retiradas casas de la ciudad” tenían ya una explicación acorde con el carácter cívico que se pretendía infundir en esta celebración nacional. El 5 de mayo se convertía en un símbolo que articulaba diversos significados, que unificaba la dispersión y complementaba de diferentes formas un lenguaje común. El 5 de mayo daba forma a la nación mexicana.

2. El Ayuntamiento había preparado para la ocasión un largo programa de eventos que empezaba muy temprano en la mañana con las salvas en honor a la bandera. El programa establecía también que a partir de ese momento, y hasta las diez de la mañana, “las

⁵ “La feria –y las celebraciones- [son] el límite un complejo discurso (material, institucional y también propiamente semiótico) en el que la sociedad en movimiento, relata un poco su paso y al resaltar algunas facetas de su propia cotidianidad, nos “habla” sobre sí misma.

“El análisis de las ferias debería entonces darnos algunas pistas y aportaciones al conocimiento de diversos procesos sociales de construcción de sentido a través de luchas por mostrar cuál de los contendientes (ciertamente en posiciones desiguales y desniveladas) es capaz de sostener y elaborar las definiciones, las versiones y “visiones” más plausibles, más legítimas de la realidad de la vida y del mundo, capaces no sólo de ser impuestas, sino sentidas y respetadas. No basta enunciar la existencia de la hegemonía, tenemos también que conocer de qué está hecha, por dónde se deja retratar mejor. Y seguramente “sale mejor” si nos fijamos en la generación y estructuración de los espacios y haces de relaciones sociales que son simultáneamente frontera de contacto y arena de lucha entre posiciones sociales diversas: los frentes culturales.” Jorge A. González, “Juegos peligrosos: ferias, memorias urbanas y frentes culturales” en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2001, vol. IV, número 012. Colima, Universidad de Colima, 1991, p. 17.

bandas y músicas de los cuerpos de la guarnición [recorrerían] las calles de la ciudad, tocando dianas y diversas piezas”.⁶

Esta intervención musical de las bandas de guerra por las calles de la Ciudad de México intentaba llamar la atención de la comunidad y, quizá, alegrar el ambiente cotidiano con el recordatorio de que ese era un día de fiesta pública.⁷

Una década antes, en un entretenido manual para el probable viajero que visitara la Ciudad de México, Marcos Arróniz había advertido que si un hombre viene “a vivir a esta ciudad tumultuosa, no tardará en oír gritar por sus calles las mercancías y los frutos de todas las estaciones, hiriendo sus tímpanos con gritos inusitados y con anuncios casi ininteligibles de este comercio diario”. Quizá debido a este bullicio cotidiano que tomaba a la ciudad desde muy temprano –y que, según lo asentado por Arróniz, daba “esta fisonomía peculiar de nuestra capital”–,⁸ la música de ese 5 de mayo se hacían sonar con tanta insistencia. Según afirmaba una crónica publicada días después, la

⁶ AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

⁷ Como en otras épocas, “las calles capitalinas continuaron siendo el lugar para el tránsito de las comitivas durante las celebraciones y con ellas la Plaza Mayor refrendó su carácter en los protocolos festivos”. Miguel Ángel Vásquez Meléndez, “Antonio López de Santa Anna: Entre la continuidad y el cambio de las ceremonias públicas oficiales en la Ciudad de México” en *Andes*. 2006. Num. 17. Salta, Universidad de Salta. El autor expone la continuidad de los protocolos festivos desde finales de la colonia y a lo largo del siglo XIX, destacando, entre otras cosas, la presencia de las fuerzas militares y particularmente de las bandas de guerra.

⁸ Ambas citas de Marcos Arróniz, *Manual del viajero en México o compendio de la historia de la Ciudad de México, con la descripción e historia de sus templos, conventos, edificios públicos, las costumbres de sus habitantes, etc., y con el plan de la ciudad*, México, Instituto Mora, 1991, p. 130. (Edición facsimilar de la primera edición: París, Librería de Rosa y Bouret, 1858.)

música, los repiques y los cohetes “fatigaban el aire [...] y si cesaban era para volver con mayor contento y energía”.⁹

La visita de los sonidos que se presentaban a su zaguán, y que desde su gabinete escuchaba Marcos Arróniz, le parecían hacia 1858 cada vez menos frecuentes, pero parecen mantenerse a todo lo largo del siglo XIX. Quince años antes, en casa de los Condes de la Cortina, Madame Calderón de la Barca escuchó la misma “diversidad de gritos callejeros” y así lo describió en un texto, en el que se basó Arróniz para describir la sonoridad de las ofertas callejeras.¹⁰ Y, aunque Arróniz describía esas sonoras ofertas con un tono ciertamente nostálgico, muchos años después se seguiría escuchando, entre otras voces, “al rey de los gritos, el más poderoso porque los domina a todos, que a medio día [anuncia]: A las bueeenas cabezas calieeeeeentes de horno!”¹¹

En todo caso, para un historiador que sin duda es “curioso de este género de costumbres”, no es difícil imaginar a las bandas musicales sonando a toda fuerza entre el “estruendo de mil voces discordantes”. De este modo podemos imaginar que las salvas se dispararon al tiempo que se escuchaba “la voz triste y monótona de multitud de carboneros, quienes parándose en los zaguanes gritan con toda la fuerza de sus pulmones: Carbosiú! (Carbón, señor)”. O las dianas eran la música de fondo para esa representación diaria de

⁹ “Todavía. La festividad del cinco de Mayo” en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1.

¹⁰ Véase la Carta VII de Madame Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Porrúa, 2005, p. 57-58. (Editado por primera vez en Boston en 1843.)

¹¹ “Una de las cosas más infectas que se pueda comer”, como lo asienta August Genin en sus apuntes sobre México. August Genin, *Notes sur le mexique*. México, Imprenta Lacaud, 1908-1910. Citado en Cristina Barros (introducción y selección), *¡Las once y sereno! Tipos mexicanos. Siglo XIX*, México, FCE-Conaculta, 2003, p. 39. Acompañada de una foto de los vendedores de cabeza al horno.

sonidos, entre los que destacaba “la voz melancólica de los mercaderes de mantequillas, quienes sin detenerse en su marcha gritan: mantequía... mantequía de a rial y dia medio.” Quizá esas bandas de guerra que recorrieron la ciudad fueron sólo el acompañamiento de la opereta que nos dibuja Arróniz, donde “la voz ronca y destemplada” del carnicero hacia comparsa con la melancólica de los vendedores de mantequilla.¹²

Aquel 5 de mayo de 1868, la música sonó sin parar hasta las diez de la mañana, cuando el Ayuntamiento de la Ciudad de México “en cuerpo” se presentó en el Palacio Nacional para cumplir con una de sus obligaciones más sonadas: acompañar a las autoridades en todo evento público. Encabezaban la comitiva los regidores Mariano Riva Palacio –presidente del Ayuntamiento– y el licenciado Rafael Martínez de la Torre quienes un año atrás habían defendido legal e infructuosamente la vida de Maximiliano.¹³ Estos personajes, se encontraban de nueva cuenta frente al Licenciado Benito Juárez para, junto con todos los demás regidores del Ayuntamiento, acompañarlo al Teatro Nacional.

¹² Las citas corresponden a Marcos Arróniz, *op. cit.* p. 131.

¹³ Mariano Riva Palacio no se graduó de abogado, sin embargo sus relaciones le permitieron tener amplia influencia en negocios y asuntos públicos. Rafael Martínez de la Torre, por su parte, se tituló en 1850 y vivía hacia 1852 en la 3ra calle de San Francisco, también conocida como calle de la Profesa, pues ahí se encontraba la iglesia de dicho nombre. Para este proceso ver Mariano Riva Palacio y Rafael Martínez de la Torre. *Memorando sobre el proceso del Archiduque Fernando Maximiliano de Austria*. México, Lotería Nacional para la Asistencia Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994. (Edición facsimilar de la primera. México, Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1887.) Para la dirección de Martínez de la Torre y otros ilustres abogados se puede encontrar en Juan Nepomuceno Almonte, *Guía de forasteros y repertorio de conocimientos útiles*, México, Instituto Mora, 1997, p. 357 y ss. (Edición facsimilar de la primera edición: México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1852.)

Diez de la mañana

El Ayuntamiento y las celebraciones cívicas:
la constancia de la tradición

1. El 5 de mayo de 1868 el Ayuntamiento de la Ciudad de México cumplía otra vez con una de las más importantes actividades del Ayuntamiento que le venía de una antigua costumbre que data de la Colonia. Si queremos entender la importancia que para el Ayuntamiento tiene acompañar al Presidente Benito Juárez, es necesario explicar el modo en que, por medio de la normatividad corporativa, se estructuraba la jerarquía colonial, pues resulta que esta relación jerárquica mantendrá sus prácticas de diferenciación hasta bien entrado el siglo XIX.

Sin detenernos a profundidad, quisiéramos sólo mencionar algunos datos que pudieran ubicarnos en la problemática política que le es inherente a estas celebraciones públicas.¹ Hagamos entonces un breve recuento del papel del Ayuntamiento en las celebraciones públicas de finales del siglo XVIII teniendo en claro que en las celebraciones, tanto las civiles como las religiosas, se verifica el orden social y las jerarquías políticas. En las celebraciones y rituales colectivos toma lugar el reconocimiento recíproco de los

¹ Alejandro Cañeque afirma, como veremos un poco más adelante, que los rituales políticos “no son meros instrumentos de poder o de control social, sino que encarnan la producción y negociación de las relaciones de poder”. Alejandro Cañeque, *The king's living image: The culture and politics of viceregal. power in seventeenth-century New Spain*, Nueva York, Routledge, 2004: 120.

actores, de la comunidad misma. En las celebraciones somos vistos y vemos, reconstruyendo el intrincado y específico “nosotros” en donde nos reconocemos.² En las festividades se reconstruyen los significados sociales que compartimos y se reafirman las sensibilidades compartidas. Las celebraciones comunitarias acotan nuestra sensibilidad y el modo de presentarnos ante ella. La concentración emotiva que se vive en las celebraciones nos permiten articular un modo compartido de la percepción, y, ante la dosis de emotividad, las festividades presentan una acotada gama de comportamientos aceptables. La celebración misma es una representación del orden que nos permite ser, que nos da identidad, que define lo que nos es común y lo que nos distingue de otros.

Es necesario aclarar que usamos la idea de espacio público en un doble sentido. Por un lado lo visible y escuchado por todos, lo que es representado ante todos. Por el otro, “como el mundo común donde los hombres se relacionan, actúan y viven juntos”.³ Estas dos nociones de lo público son complementarias y permiten una noción dinámica que articula a los vínculos sociales con el espacio y reglas de la sociabilidad. El espacio público se expresa y cobra sentido a través de la pluralidad de actores, perspectivas y situaciones que “simultáneamente asignan significado a la realidad de lo público como espacio común que si bien reúne a todos, quienes interactúan en él ocupan y representan posiciones distintas”.⁴ Estas posiciones

² Para una idea semejante, véase Jorge A. González, Jorge A. González, “Juegos peligrosos: ferias, memorias urbanas y frentes culturales” en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2001, vol. IV, número 012. Colima, Universidad de Colima, 1991.

³ Patricia Ramírez Kuri, “El espacio público: ciudad y ciudadanía. De los conceptos a los problemas de la vida pública local” en Patricia Ramírez Kuri (coord.) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, Flacso-Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 34.

⁴ *Ibidem*.

distintas, "al aparecer en público, frente a todos, plantean tanto las posibilidades como las restricciones en la creación de vínculos sociales".⁵ Estas posibilidades, sin embargo, no se disciernen por un proceso racional que evalúa las mejores opciones y, por medio del convencimiento, las promueve. La pluralidad de actores enfrentados en el espacio público sigue una serie de reglas que se definen en la medida de la fortaleza de cada uno de los actores, en la medida éstos pueden imponer su perspectiva, en la medida en que obligan a la creación de vínculos sociales establecidos bajo sus criterios. El espacio público no es más que un campo de batalla. Lo que importa destacar por el momento es que el espacio público es un "*lugar común* donde la gente lleva a cabo actividades cotidianas, funcionales y rituales que cohesionan a la comunidad".⁶ En este sentido, en el espacio público, en el lugar donde por medio de una constante lucha social se definen las posibilidades y restricciones de las relaciones sociales, se puede observar el estrecho vínculo entre las actividades rituales, cotidianas y funcionales que articulan a las sociedades.

De este modo es que nos parece indispensable reconstruir la estructura política que ordenaba el espacio público durante la Colonia para reconocer los elementos que dan forma a sus particulares celebraciones. Intentemos trazar una línea de encuentro, el lugar donde se puede establecer el vínculo entre función social y los rituales de las ceremonias públicas para el caso del Ayuntamiento hacia finales del siglo XVIII. Para acercarnos apenas a este encuentro, para delinear este vínculo, proponemos

⁵ *Ibidem*.

⁶ Alicia Ziccardi, "Prólogo" en Patricia Ramírez Kuri (coord.) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, Flacso-Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 7.

detenernos un momento en el análisis de sus vínculos con otras corporaciones.

2. En el ámbito urbano colonial, como el medio más efectivo para destacar socialmente, hacerse de un nombre, tener los medios para trabajar y para hacer dinero, las personas se integraron a cuerpos sociales, ya fuesen gremiales, religiosos o administrativos.⁷ Los artesanos, por ejemplo, para poder ejercer su oficio tenían que pertenecer a su gremio o someterse a la autoridad de un maestro que, a su vez, también pertenecía al gremio. Asimismo, los gremios que gozaban de cierta importancia económica, se organizaban en torno de cofradías, por medio de las cuales negociaban, en el marco de la cultura católica, las posibilidades de la salvación después de la muerte, así como la asistencia médica y espiritual en caso de enfermedad y ayuda a su familia en caso de accidente o muerte.⁸ En ambas instituciones, al menos para finales del siglo XVIII, la presencia del Ayuntamiento es notable.

En el caso de los gremios, el Ayuntamiento era el responsable de vigilarlos y protegerlos. Esta autoridad se encargaba de regular y organizar tanto el espacio urbano como a sus habitantes, pero también se encargaba del abastecimiento de enseres suficientes para cubrir las necesidades de la población. De modo que el seguimiento

⁷ Para entender la función social de las corporaciones y el modo en que la corporación exige una dedicación total de los individuos, véase Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, FCE-UNAM, 2004.

⁸ Para un análisis de las funciones de las cofradías y los gremios, véase Miguel Orduña Carson, *Experiencias en transición: de la cofradía de San Homobono a la Sociedad de Socorros Mutuos. Cultura política de los sastres de la Ciudad de México*, México, UNAM, 2004, tesis de maestría.

y cuidado de los distintos gremios de productores de bienes era un asunto de primer orden. Los gremios, además de garantizar el abastecimiento de bienes materiales permitían mantener la organización de amplios sectores sociales en cuerpos autorregulados, que establecieran jerarquías internas y que garantizaran el orden social.

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. En una sociedad corporativa, como era la sociedad 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.⁹

Durante la Colonia se estableció un sistema de gobierno que funcionaba dentro de una estructura de mutua retribución. Esta organización en cuerpos sociales y el hecho concreto de que el gremio fuera directamente vigilado por la estructura administrativa de la ciudad, le permitía a la autoridad mantener un estricto control de estas organizaciones y, por medio de ellas, un conocimiento de la población que estas agrupaban. Paralelamente, los gremios 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

⁹ 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, *La extinción de la artesanía gremial. México*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986, pp. 42 y 32, respectivamente.

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. Pertenecer al gremio, no sólo era una necesidad económica, era también un mecanismo para distinguirse y la distinción social se construye siempre sobre precisos mecanismos de exclusión.¹⁰

La estructura de privilegio que el gremio mantenía implicaba también una serie de responsabilidades económicas con el monarca. Como el Ayuntamiento establecía un directo vínculo de subordinación con el Rey, éste era el intermediario entre la población urbana y la autoridad real, era el responsable de mantener la relación de vasallaje de los artesanos y de cobrar el beneficio del privilegio social. En 1798 el Ayuntamiento, por medio de una comunicación enviada a los gremios de la Ciudad de México, les solicita "que contribuyan como en otras ocasiones lo han hecho" con un "donativo voluntario" para financiar las necesidades de Carlos IV y "por cuyo medio certificarán nuevamente la lealtad y amor al Rey"

¹⁰ 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 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. A este respecto, y para el caso de los sastres, hay numerosos documentos en el Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), vols. 381-383 y 3832-3834, bajo los títulos de *Artisanos-Gremios* y *Real Audiencia: fiel ejecutoría, veedores*.

y “para que como buenos Vasallos se hagan acreedores a la retribución con que la Real Piedad de Nuestro amado Monarca”.¹¹

En una comunicación posterior dirigida al mismo Carlos IV, el Ayuntamiento en Pleno, acompañado del Virrey, se muestra satisfecho del ejercicio de poder que ha realizado al imponer el “donativo voluntario” que se le había solicitado recaudar. Avisándole al Rey que fueron recolectados cuatro mil quinientos seis pesos, expone el modo en que, con esta aportación de los gremios de la Ciudad de México

se acreditada nuevamente la pronta obediencia con que se presentan los naturales de este País hacia las órdenes superiores, principalmente cuando, como en esta ocasión, se interesan las causas de Religión, Estado y tranquilidad pública, siendo aunque corta aquella contribución el índice que caracteriza la lealtad de los citados individuos.¹²

El Ayuntamiento no sólo acredita la obediencia de los súbditos, sino el efectivo mantenimiento de la autoridad regia, de la cual ellos son los encargados. La estructura jerárquica corporativa de la Colonia se expone claramente en este ejemplo. El Ayuntamiento, entonces, estaba encargado de la organización de corporaciones de oficio, de mantener la estructura de mando sobre ellas y garantizar la obediencia al Rey.

Algo muy similar ocurría en las cofradías. Tomemos el ejemplo de la Cofradía de los sastres de la Ciudad de México. En el año de 1803, Carlos IV por medio de una cédula fechada el 18 de noviembre reformó por última vez las constituciones de la Cofradía de San

¹¹ AHCM, *Ayuntamiento, Donativos*, vol. 862 exp. 8 foja 1 y 1.v. He respetado las mayúsculas del original para dejar ver lo que destaca Ignacio José de la Peza y Casas, regidor perpetuo de la Ciudad de México y autor del texto.

¹² AHCM, *Ayuntamiento, Donativos*, vol. 862 exp. 8 foja 3 y 3v.

Homobono.¹³ En la cédula del 18 de noviembre, con la que el Rey reformó las constituciones de esta cofradía.¹⁴ Más allá de los detalles de estas constituciones importa destacar cómo es que una pequeña cofradía en la Ciudad de México hacia del Rey de España el eje de su funcionamiento.

El simbolismo regio, el reino y el Rey que lo personifica, tienden a conciliar las diferencias entre los súbditos o entre los distintos cuerpos sociales. Las constituciones de la Cofradía de San Homobono reiteraban la presencia del Rey como representante del contrato que unifica a la sociedad.¹⁵ Él es el pivote en el que confluyen los intereses encontrados, y es él quien, después de

¹³ No viene mal recordar que Homobono, el santo de todos aquellos que se dedican al negocio de la confección y venta de prendas de vestir, especialmente los sastres, fue un comerciante de ropa de la ciudad de Cremona. Homobono, según dice su hagiografía, el 13 de noviembre de 1197 abrió los brazos en forma de cruz y se desplomó en plena misa. Cayó muerto a lado de su esposa. Su dedicación a religión católica, la honestidad, la economía, el cuidado y la industriosisidad fueron sus principales cualidades. 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. Herbert Thurston y Donald Attwater Thurston (eds.), *Butler's lives of the saints*. New York, P.J. Kennedy and sons, 1956., vol. IV, pp. 334-335.

¹⁴ "Constituciones de la cofradía de San Homobono fundada en la iglesia de la Santísima Trinidad de la Ciudad de México" en Archivo de Secretaría de Salud (ASS), *Fondo Cofradías, Sección Cofradía de San Homobono*, exp. 1, ff. 1-10.

¹⁵ La concesión de la autoridad papal, el derecho universal del patronato de la corona española ratificado en 1753 por Benedicto XIV y Fernando VI, 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. El texto completo de este concordato se encuentra en Hargreaves-Mawdsley, W. N. (ed.) *Spain under the Borbones, 1700-1833. A collection of documents*. Columbia, University of South Carolina press, 1973. Citado en Pedro Aguado Bleye y Cayetano Alcázar Molina. *Manual de historia de España. Tomo III. Casa Borbón (1700-1808) España contemporánea (1808-1955)*. 10 ed. Madrid, Espasa- Calpe, 1969, p. 143. La cédula real del 18 de noviembre, por medio de la cual reforma la Cofradía de San Homobono, pone acento nuevamente en este mando.

escuchar las propuestas e iniciativas, impone las condiciones del acuerdo social. En última instancia, personificando el fiel de la balanza social, él es la autoridad que mantiene integrada a la comunidad.

Pero además de la presencia del Rey como centro de toda relación social, hacia finales del siglo XVIII, en la Cofradía de los sastres de la Ciudad de México nos volvemos a encontrar con el Ayuntamiento de la Ciudad de México. Las reuniones que a lo largo de 1793 efectuó la Hermandad de la Cofradía de San Homobono (conformada por el Señor Guardián mayor de la Ilustre Archicofradía de la Beatísima Trinidad, como Protector de esta; su Rector, el Alcalde que es, y en los sucesivo fuere del Gremio de Maestros de Sastres, y de diez y ocho fundadores individuos del mismo Gremio")¹⁶ tomaron lugar en casa de un Regidor, que a la sazón era el Guardián Mayor de la Archicofradía. Esta coincidencia que no tiene nada de azarosa, se acompaña además del hecho de que las reuniones de la Hermandad eran atestiguadas por el Regidor Perpetuo y Alcalde Ordinario, en su calidad de Juez Real de la Junta.¹⁷

En el marco de una práctica política que entendía a la comunidad como la agregación armónica de diversos cuerpos sociales en el marco de una estricta jerarquía, las celebraciones eran el espacio donde las corporaciones exhibían su presencia en el espacio político,

¹⁶ "Constituciones de la cofradía de San Homobono fundada en la iglesia de la Santísima Trinidad de la Ciudad de México" en ASS, *Fondo Cofradías, Sección Cofradía de San Homobono*, exp. 1, ff. 1-10.

¹⁷ Don José Ángel de Cuevas Aguirre y Avendaño y Don Antonio Méndez Prieto y Fernández, respectivamente.

mostraban y mantenían su lugar en la jerarquía corporativa.¹⁸ En aquella sociedad corporativa donde los sujetos individuales se encontraban irremediabilmente ligados a una corporación, la existencia de diversos cuerpos sociales obligaba a una pugna constante por prebendas, prerrogativas y privilegios. De este modo, fungiendo como inapelable árbitro dentro de todas y cada una de las corporaciones de sus reinos y apoyando a uno u otro bando según las presiones y fuerzas que considerara atendibles para reestablecer los equilibrios necesarios, la monarquía podía mantener su omnipotente poder. Mientras las corporaciones peleaban por prebendas y distinciones, la monarquía seguía siendo el centro que articulaba la organización política colonial. Esta organización se mostraba también en las celebraciones públicas que tomaban lugar en la Ciudad de México, donde el Ayuntamiento acompañaba siempre al poder central, representado en la figura del virrey.¹⁹

En una competencia por la definición de los órdenes rituales y de los lugares simbólicos, en una competencia por ese espacio conocido por la élite y visible por las multitudes, las distintas corporaciones pugnaron a lo largo de la Colonia por destacarse en

¹⁸ Frances Lourdes Ramos, en un trabajo reciente, ha insistido en esta concepción de las celebraciones al estudiar estos rituales festivos como "componentes integrales" de la cultura política. Frances Lourdes Ramos, *The politics of ritual in Puebla de los Ángeles, México, 1695-1775*, Austin, University of Texas, 2005, tesis de doctorado, p. 17.

¹⁹ Linda Curcio-Nagy ha insistido en la importancia que tuvieron los rituales para la administración de los Borbones, funcionando como contrato simbólico de la sociedad que compensación de la sumisión. Linda Curcio-Nagy, *The great festivals of colonial Mexico city: performing power and identity*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004: 97-119.

las celebraciones oficiales.²⁰ De este modo, las festividades públicas, entre las que destacaban las procesiones que, en puntuales fechas festivas del calendario católico, acompañaban al virrey a la Catedral o a otra iglesia donde se llevara a cabo la celebración, fueron lugares en los que se puso en evidencia su enfrentamiento con otras figuras corporativas.

María José Garrido Asperó, en un reciente trabajo sobre las celebraciones oficiales en la Ciudad de México a finales del siglo XVIII, ha demostrado el modo en que la misma jerarquía política que organizaba el entramado social de la Colonia se manifestaba también en los espacios ocupados en los recintos eclesiásticos al desarrollarse los servicios religiosos. El Virrey y la Real Audiencia ocupaban los sitios privilegiados en todo evento. En las procesiones “el virrey presidía el evento como autoridad suprema en el virreinato” y

era acompañado, a su lado izquierdo, por el oidor más antiguo y, del lado derecho, por el regente, ambos representantes de la real Audiencia de México; en seguida debían de ir el resto de la real Audiencia, la Real Hacienda, el Tribunal de Cuentas y, finalmente, el Ayuntamiento de la ciudad de México. Si asistía el cabildo eclesiástico, éste tenía lugar preferente al secular.²¹

²⁰ Aclaremos de una vez, para que no se preste a confusiones que en este apartado no nos referimos al espacio público moderno: falta algún tiempo para entender lo público como el espacio al que los integrantes de la comunidad puede participar en él por el ejercicio de una voluntad individual y con la libertad de hacer público aquello que consideran, desde sus intereses particulares, importante. No es todavía la práctica en la que se participa sin ninguna coerción y sin restricciones corporativas.

²¹ María José Garrido Asperó, *Fiestas cívicas históricas en la Ciudad de México, 1765-1823*. México, Instituto Mora, 2006. p. 46.

El Ayuntamiento de la Ciudad de México, en tanto que articulaba en torno de sí buena parte de las relaciones políticas que tenían lugar en la capital política de la Nueva España, participó en las fiestas públicas y en los rituales colectivos haciéndose notar entre las diferentes corporaciones de la Colonia. Cumpliendo importantes funciones políticas, el Ayuntamiento defendía su derecho de acompañar a la representación del monarca en la Nueva España, defendía su jerarquía política en una competencia frente otros cuerpos sociales, peleaba su lugar en la política del ritual.

3. Al observar el modo en que las distintas corporaciones y autoridades debían ocupar el espacio, tanto en las procesiones como en los recintos sagrados, se advierte el modo en que, con cada indicación, con cada espacio designado, se construye cuidadosamente un orden que remite a algo más allá del evento público: estos reglamentos construyen y mantienen un ordenamiento simbólico. Este orden espacial, en tanto que es una representación simbólica, nos obliga quizá a realizar una lectura alegórica que remite a una noción del orden social y al sentido de la comunidad. Se trata de observar el orden de las procesiones como lo que es y como lo que representa: un orden social que es recreado en esta reglamentación; se trata de analizar el modo en que estas reglamentaciones del espacio ocupado por las autoridades “expresaba la esencia de la sociedad”.²²

²² Robert Darnton, “La ciudad como texto” en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1994, p. 126

La presencia del Ayuntamiento junto al poder central en los diversos eventos públicos, nos advierte de un refuerzo simbólico entre estos dos distintos niveles de gobierno. La autoridad del Ayuntamiento, en tanto su corporación principal, representaba a la Ciudad reiteraba su fortaleza al presentarse junto al Virrey y a la Audiencia, pero al mismo tiempo exponía su reconocimiento y subordinación.

En las iglesias estaba ordenado que cuando concurrieran el virrey, la real Audiencia de México y el Ayuntamiento de la ciudad debían sentarse todos en el cuerpo de la iglesia: la Audiencia del lado izquierdo, al lado del evangelio; el Ayuntamiento del lado derecho, al de la epístola, y en medio debía estar el virrey. Éste y los oidores de la Audiencia debían sentarse en sillas, los regidores debían hacerlo en bancas.²³

Esta característica forma de ocupar el espacio, es necesario reiterarlo, tiene una gran importancia simbólica que, como todo ritual, demandaba de los participantes el respeto y cumplimiento de cada una de los límites y obligaciones establecidos, así como la defensa irrestricta de los beneficios propios de la jerarquía. El espacio se presenta entonces como un lugar para la representación de la autoridad, un espacio que es visible a todos los asistentes, un espacio que es público y al mismo tiempo se encuentra marcado por la exclusión y por la estratificación social. En el espacio público se distribuye el poder político. El espacio público como territorio de conquista.

Como vimos en la descripción de las procesiones, la jerarquía del cuerpo social se definía y simbolizaba por su cercanía al virrey. En el caso de la ocupación del espacio eclesiástico, el Ayuntamiento

²³ María José Garrido Asperó, *op. cit.* pp. 46-47.

estaría en un lugar equivalente a la Audiencia, del lado derecho del virrey. El espacio se organiza y se estratifica, al tiempo que se disciplina a los individuos de acuerdo con su propia jerarquía, imponiéndoles prohibiciones y acotando su movilidad: a diferencia de los oidores, los integrantes del Ayuntamiento se sentaría en bancas, teniendo como era de suponer la prohibición de llevar sillas propias. El cuerpo de la Iglesia integraba a todos los cuerpos sociales, pero en su seno y en cada una de las misas se exponían claramente las distinciones jerárquicas.

Era tal la importancia social de esta demarcación simbólica, que las procesiones y los espacios ocupados por las instancias administrativas se mantuvo todavía después de la Independencia, reiterándose en varias ocasiones el ritual de acompañamiento y subordinación del Ayuntamiento en relación del poder central, no sólo durante el primer imperio, sino también bajo la figura de Presidente de la República.²⁴

²⁴ En 1831, por ejemplo, en una circular interna del Ayuntamiento, se insistía en este ritual, recalándose el orden en el que se encabezaría la procesión que llevara al Presidente a cualquiera celebración que tuviese lugar en la Ciudad de México. El Ayuntamiento, sólo precedido por el Claustro de Doctores, encabezaría la procesión seguido por "los Ministros de la Tesorería general, los Inspectores generales de todas armas, el Director general de rentas, los Contadores mayores de hacienda y crédito público, los Oficiales mayores primeros de las Secretarías de Despacho, los individuos del Cuerpo Diplomático, cuando asistieren, y los Secretarios del despacho, llevando dos de ellos en medio al Presidente. En lugar de este irá la comisión del Congreso, cuando asista, cerrándola siempre tres individuos de su seno. Después del Presidente de la república irán en clase de Estado mayor, el Comandante general de México, los Generales del ejército, y los Ayudantes de la persona." Una diferencia sutilmente importante nos encontramos en relación al protocolo antes citado. Para 1831 el lugar ocupado en relación con la máxima autoridad ya no será relevante: "En la Iglesia se ocuparán los asientos de uno y otro lado, conservando el mismo orden según permita la capacidad del lugar y el número de concurrentes, sin que el sentarse a la izquierda o a la derecha dé nueva preferencia sobre el artículo anterior." AHCM, *Ayuntamiento. Asistencia del Ayuntamiento*, vol. 387, exp. 10, f. 89.

A lo largo del siglo XIX, al irse menguando esta forma de ocupar el espacio público y dar cada vez más presencia a la palabra como principal herramienta para hacer constar las diferencias jerárquicas, al dar lugar a la opinión pública como uno de los mecanismos principales de la legitimación, las celebraciones públicas, aunque se continuarán realizando, irán perdiendo la centralidad que le caracterizaba en la estructura política colonial.²⁵ En este contexto, vale la pena preguntarse si la continuidad de estos rituales se debe más a la costumbre –con la importancia y fuerza de la tradición– que al mantenimiento de las funciones vitales para la corporación representativa de la Ciudad de México.²⁶ En todo caso, el mantenimiento de las celebraciones apelará a la tradición y la costumbre como un medio para insistir en la preeminencia de, entre

²⁵ Desde una perspectiva ilustrada de la política –perspectiva que poco a poco se hará de un lugar en las prácticas cotidianas de presentación y legitimidad del poder– la palabra expresada libremente en la esfera pública permitiría, con el debate entre especialistas sobre los asuntos de la más diversa índole, la formación de criterios racionales en la organización social, así como garantizaría la libertad de acción de la ciudadanía. Según Kant, la libertad de acción así generada, paradójicamente, establecería a “la libertad espiritual del pueblo [...] límites infranqueables”, en tanto que corresponderían a los criterios racionales. La opinión pública es, entonces, un mecanismo mediante el cual se pueden establecer criterios compartidos que son producto de la práctica racional de intercambio de perspectivas y no de la autoridad o de la tradición (en esa medida son criterios universales). Los límites infranqueables serían compartidos por todos los que participan de la opinión pública y serían límites que todos los participantes asumirían indispensables en tanto que serían límites autoimpuestos. Pero en última instancia, el argumento que presenta Kant en un breve texto de 1874, es que una acción gubernamental que garantice la libertad de pensamiento, y en su libre expresión pública aseguran el orden político y el progreso del reino. La ilustración no es sólo un proceso moral, sino como un principio político. La legitimidad otorgada por la libertad de pensamiento y expresión fundamentaría con mucha mayor solidez la obediencia a un gobierno. Emmanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2000, p. 37.

²⁶ La costumbre, más que el mantenimiento de las funciones vitales para la corte, es lo que, siguiendo a Norbert Elias, permite explicar de la permanencia de los rituales cortesanos para el siglo XVIII, según lo señala Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1996.

otras autoridades, el Ayuntamiento. La continuidad de las prácticas celebratorias descansaría sobre el entramado de una tradición que mantenía y actualizaba los significados políticos de los rituales que, como vimos, exponen las jerarquías de mando y las distinciones de privilegio.

4. Todavía en la primera mitad del siglo XIX, una buena parte del trabajo que realizaban los regidores del Ayuntamiento de la Ciudad de México se dedicaba a la preparación y asistencia de las cerca de 50 celebraciones en las que participaban anualmente.²⁷ Esta administración del tiempo, así como su consecuente economía del esfuerzo, no puede entenderse sin acudir a la importancia simbólica que le eran conferidas a estas festividades.

Desde mediados del siglo XVIII, en el territorio que después llamaremos México, comienza un largo proceso político que lleva a la centralización del poder estatal en una sola corporación burocrático-administrativa que, como expone Max Weber, cuenta

²⁷ En el año de 1819 el Ayuntamiento propuso a la monarquía la reducción del calendario festivo de la ciudad “pues la institución [...] se veía sumamente afectada por los compromisos que había adquirido por ley y por costumbre: hechas las cuentas, no eran menos de 90 fiestas al año. Este exceso festivo, expuso el síndico en su representación, era una carga económica para la ciudad y entorpecía las tareas gubernativas del Ayuntamiento [...]”. María José Garrido Asperó, *op. cit.*, p. 9. Después de revisadas en las fechas en que le era imperioso al Ayuntamiento asistir, para 1823, entre festejos cívicos y religiosos, eran 44 los eventos a los que, “conforme a sus ordenanzas y otras disposiciones que se cuentan”, el Ayuntamiento tenía que acudir. La lista completa de los eventos a los que estaban obligado los regidores a asistir está en AHCM. *Ayuntamiento, Asistencias del Ayuntamiento*, vol. 386. exp. 9, foja 2. La propuesta de reducción de fechas festivas se encuentra en el mismo vol. 386, exp. 7, foja 56.

con reglas claras, una normatividad precisa y un proceso de especialización de los funcionario (que son removidos o mantenidos por su grado de especialización y eficiencia, y no por relaciones de parentesco, obligación económica o política).²⁸ Este proceso de transformación estatal pasó por la supresión de los gremios y tiene en las llamadas Leyes de Reforma su momento más álgido, pretendió desaparecer o disminuir la fuerza de las corporaciones, tanto las eclesiásticas (órdenes religiosas y cofradías) como a las laicas (agrupaciones de comerciantes), que habían dado forma a la organización social de la Nueva España y sobre las cuales la Corona había establecido sus vínculos políticos.²⁹ Pero si bien se puede establecer una narración teleológica de las transformaciones legales o desde la historia de las ideas, con el advenimiento de nociones

²⁸ Véase Max Weber. *¿Qué es la burocracia?* Edición electrónica, www.elaleph.com, 2000.

²⁹ Para un análisis a detalle de las transformaciones jurídicas y políticas, así como de los alcances sociales y morales que se pretendían, véase Miguel Orduña Carson, *op. cit.* especialmente el capítulo "Liberalización de la producción: la abolición de los gremios".

como las de democracia y ciudadano,³⁰ el proceso de transformación es bastante más lento y menos claro, sobre todo si se le analiza desde la lógica de una institución como la del Ayuntamiento.³¹

³⁰ Según ha dicho Francois-Xavier Guerra, hay un cronograma común de medidas legales y políticas que los estados modernos han seguido para fomentar e instaurar el proceso de "modernización" de las relaciones sociales. Son tres las etapas que llevan a conformar una nueva sociabilidad --la sociabilidad moderna que se opone a la tradicional, la del "viejo régimen"--. 1) Se suprimen los privilegios jurídicos (de los cuales gozaban los gremios durante la Colonia), haciendo que los ciudadanos --independientemente de que formen o no parte de una organización, de una familia o de una clase social-- se apeguen a leyes comunes a todos los individuos; 2) se destruyen las bases de los actores colectivos, lo que Guerra denomina sociedades antiguas, bajo un concepto y una práctica que se engloban en la idea de la desamortización de bienes comunitarios y eclesiásticos (es la etapa de la Ley Lerdo), y 3) se continúa un proceso de lucha ideológica, con las herramientas que permite el aparato político-jurídico, contra los valores de la sociedad antigua (entre los que se encuentran el de comunidad, solidaridad, lealtad y obediencia, entre otros) que permitían una estructura social donde la nobleza y la Iglesia ocupan la cúspide de la pirámide. Esta claro que Guerra observa, no sólo una estructura teleológica en la transformación, sino una estructura social que se basa en el orden jurídico, al que le sigue un estrato económico y, finalmente, un estrato ideológico. Francois-Xavier Guerra, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 v, México, FCE, 1995, tomo 1, pp. 162-163. Para una historia de las ideas que pretende mostrar la no concreción de la "modernidad política" en el México del siglo XIX, puede verse Fernando Escalante Gonzalbo. *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, 1992. Este libro, intentando establecer el vínculo entre valores y prácticas, se queda, al igual que Guerra, con la idea de una modernidad que debe ser alcanzada. Ambos textos comparten la idea de que los valores y las prácticas del pueblo (de los actores sociales en general) impide el verdadero acceso a la modernidad. Ambas perspectivas comparten la idea de que las transformaciones económicas debieran fomentar la transformación de las ideas y los valores hacia una forma más racional, individualista y, en esa medida, democrática. Más allá de la voluntad liberal que anima ambos textos, y de los obstáculos que el pleno desarrollo del capitalismo tuvo para establecerse en México, la descripción teleológica se mantiene en ambas perspectivas: las transformaciones económicas desencadenan transformaciones en las prácticas y valores sociales, en la cultura política.

Es cierto que la concentración, profesionalización y mecanización del poder político, siempre en el marco del aparato burocrático del Estado, implicó la transformación cualitativa y cuantitativa de las funciones administrativas entre las cuales están, por supuesto, las funciones del Ayuntamiento de la Ciudad de México. En estas circunstancias, las prácticas celebratorias que organizaban la jerarquía de los privilegios corporativos parecían estar obligadas a la extinción. Con la dispersión o debilitamiento de los diversos cuerpos sociales las prácticas rituales, fueron perdiendo su importancia en el mantenimiento económico de los integrantes de la corporación. Sin embargo, como explica Norbert Elias para el caso de la etiqueta cortesana, muchas prácticas sociales pueden mantenerse durante mucho tiempo, trascendiendo la función de producción y reproducción material que les dio forma y sentido, manteniendo los significados de la distinción e incrementando sus funciones políticas y su importancia social. Los sujetos y grupos sociales pueden mantener estas prácticas insistiendo en el mantenimiento de identidades diferenciadas, manteniendo los códigos de la distinción social sin que estas diferenciaciones repercutan directamente en el beneficio económico.

Como con las prácticas cortesanas de la distinción social, en el caso de las celebraciones urbanas en las que participó el Ayuntamiento perduró "el carácter de fetiche del prestigio de los actos de etiqueta" como principal mecanismo para impedir el

³¹ Para historias puntuales de las funciones del Ayuntamiento, véase Ariel Rodríguez Kuri, *La experiencia olvidada: el Ayuntamiento de México: política y gobierno, 1876-1912*, México, Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1996. y José Arturo Yáñez Romero, *Política mexicana: cultura política, (in)seguridad y orden público en el gobierno del Distrito Federal, 1821-1876*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco-Plaza y Valadés, 1999.

advenimiento de nuevos actores sociales, fueran estos cuerpos sociales o puestos administrativos.³² Así, su distanciamiento de las condiciones que permitían que estas prácticas fomentaran y mantuvieran la producción y reproducción material, no exime su función como importantes mecanismos de reproducción política. Más aún, los festejos públicos permitieron mantener y revitalizar las estructuras de dominación.

El mantenimiento de las prácticas celebratorias, ya desprendidas de la función económica que les otorgaba sentido, muestra con mucha mayor claridad la función y el funcionamiento social del valor simbólico de la política. Esta política que ejerce el control y mantiene el orden de los significados, esta política de los símbolos se distingue del poder como ejercicio directo de la fuerza y, como explica Michel Foucault, expone a la regla como lo que es: “el placer calculado del ensañamiento, la sangre prometida. Permite relanzar sin cesar el juego de la dominación; pone en escena una violencia meticulosamente repetida”.³³

5. En el marco de las celebraciones urbanas de la primera mitad del siglo XIX, un particular conflicto nos puede facilitar reconocer el modo en que la regla se convierte en un objeto de disputa. En 1836, ante nuevo régimen administrativo, el Ayuntamiento defendió su autoridad en oposición a la del gobernador del Distrito Federal

³² Norbert Elias, *op. cit.*, pp. 116 y 117. Para el problema de la transición histórica de la etiqueta cortesana, véase especialmente el capítulo “Etiqueta y ceremonial”.

³³ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pretextos, 1988, p. 39.

negándose a asistir a las celebraciones de *Corpus Christi*.³⁴ Será conveniente detenerse en este evento y en la argumentación esgrimida por el Ayuntamiento para dar cuenta de la importancia simbólica que mantendrán a lo largo del siglo XIX las procesiones, así como de los conflictos políticos que se escenifican en torno de las normas de las que hemos hablado y que definen jerárquicamente el modo de ocupar el espacio. La negativa de los regidores a asistir a dicho evento ponía en claro su oposición al Reglamento que definían “las funciones cívicas y religiosas”, y que había sido expedido el 17 de junio del mismo año. Si bien los regidores del Ayuntamiento de la Ciudad de México reconocía la necesidad de “dar a las funciones cívicas y religiosas la dignidad y lustre que corresponde, ordenando la colocación que deben tener las diversas autoridades, corporaciones y jefes que concurren a ellas”, su inasistencia a la celebración de *Corpus Christi* era una abierta protesta contra el

³⁴ Dos de estos conflictos entre el Ayuntamiento y el gobernador tuvieron lugar debido a que, sin la intervención del Ayuntamiento, el gobernador concedió derechos a prestar servicios a particulares. Primero, en 1834, por la concesión del servicio de limpieza y después, en 1835, por el alumbrado público. Ariel Rodríguez Kuri, “Política e institucionalidad: el Ayuntamiento de México y la evolución del conflicto jurisdiccional, 1808-1850” en Regina Hernández Franyuti (comp.) *La Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, 2 vol., México, Instituto Mora, 1998, t. II, p. 78-79. Para una historia de las celebraciones de Corpus Christi durante la colonia véase Linda A. Curcio-Nagy, “Giants an gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City” en Beezley, William H, Cheryl English Martin y William E. French (cords.) *Rituals of rule, rituals of resistance. Public celebrations and popular culture in Mexico*. Wilmington, Scholar Resources, 2004: 1-28.

desprecio y en defensa de la dignidad de su corporación.³⁵ Los regidores, según argumentaron, defendían de este modo el derecho de la corporación que representaba a la Ciudad de México, “derecho de presidir a todas las corporaciones, jefes de oficina, oficiales generales del ejército” en las procesiones y eventos públicos.³⁶ Los regidores defendían su jerarquía, de modo que no podían consentir que le precedieran “los jefes principales y el superintendente de la casa de moneda, el contador y administrador general de correos, los inspectores generales y directores del ejército, el director general de renta”.³⁷

Para 1836 el Ayuntamiento ya no era una corporación con integrantes fijos y permanentes,³⁸ que impusiera obligaciones a estos

³⁵ Durante la Colonia la celebración de esta fiesta fue asunto de primera importancia. “Con la procesión de Corpus, retablo vivo de la sociedad, se afianzaba la idea de que cada estamento representaba un órgano del cuerpo social, que era, según el dogma, el cuerpo místico de Cristo. En ella el monstruo del pecado, de la herejía, de la idolatría, quedaba vencido y la fe cristiana triunfante”. Antonio Rubial García, *La plaza, el palacio, el convento*. México, Conaculta, 1998, p. 53. Citado en María Dolores Bravo, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio” en *Historia de la vida cotidiana en México. II. La ciudad barroca*, México, FCE-Colmex, 2005, p. 451.

³⁶ *Representación que el Ayuntamiento de México elevó a las augustas Cámaras en defensa de los derechos y prerrogativas de la capital de la República*, Imprenta de Ignacio Cumplido, México, 1836. El documento se encuentra en AHCM. *Ayuntamiento. Asistencia del ayuntamiento*, vol. 387, exp. 12, ff. 72-78. Las citas son de las ff. 72 y 74v, respectivamente.

³⁷ El Ayuntamiento, decían su exposición, “No se resiste a ser presidido por los ministros de la tesorería general, ni por los contadores mayores de hacienda y crédito público [...], porque sabe muy bien que la ley de 30 de marzo de [1]829, en su artículo 5 les dio a todos esos funcionarios un lugar preferente al Ayuntamiento [...y porque es] el carácter constante que representan los funcionarios mismos el que les da la respectiva precedencia. En lo que no puede consentir es, en serlo por los demás empleados, jefes y comisiones”. AHCM. *Ayuntamiento. Asistencia del ayuntamiento*, vol. 387, exp. 12, f. 73.

³⁸ Para 1810 se componía de 15 regidores propietarios –cargo hereditario– y seis honorarios –electos arbitrariamente, a partir de 1772, ya por el propio Ayuntamiento, ya por el Virrey o por algún exvirrey– entre “los notables de la ciudad”. Ariel Rodríguez Kuri, *op. cit.*, p. 61. Para el conflicto sobre la elección de estos regidores honorarios en 1789 ver AHCM. *Ayuntamiento. Ayuntamiento*, vol. 394, exp. 59.

para mantener el prestigio de la corporación, de los mismos integrantes y de las familias a las que pertenecían.³⁹ Ya no eran un cuerpo social como eran entendidos a lo largo de la colonia.⁴⁰ Por el contrario, era una instancia representativa que cambiaba de integrantes con elecciones anuales. Sin embargo, en este conflicto de 1836 los regidores luchan por conservar sus prerrogativas corporativas, defendiendo la dignidad del Ayuntamiento. Actúan no por el interés propio sino por el de la corporación que integran. Pese a que ya no representaban los privilegios de la corporación tradicional, seguían manteniendo la imagen del Ayuntamiento con el celo propio de una mentalidad corporativa. No obstante, el Ayuntamiento reitera la defensa de la corporación en tanto que ésta es la representación de los habitantes de la Ciudad. En la comunicación del Ayuntamiento nos encontramos con argumentos que remiten a los parámetros colonialistas de la autoridad, con un problema que es enunciado según un lenguaje tradicional, pero, al mismo tiempo, el contenido de su argumentación nos habla de un marco de referencias distinto, de un sustento político moderno: la representación política.

³⁹ John Kicza informa que en el último tercio del siglo XVIII el cabildo de la Ciudad de México, estaba formado por un número importante de las familias dominantes, y que era incuestionable que la pertenencia al consejo municipal era buscada activamente ya que confería un considerable prestigio y no poco poder. Por esto, aquellos regidores que no pertenecían a las "grandes familias" provenían de linajes de probada respetabilidad y riqueza en la ciudad. John E. Kicza, *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la Ciudad de México durante los borbones*, México, FCE, 1986, pp. 50-52. Citado por Sergio Miranda Pacheco, "El juicio de residencia al virrey Revillagigedo y los intereses oligárquicos en la Ciudad de México" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 29. 2003.

⁴⁰ Para la estructura y relaciones políticas que constituían al Ayuntamiento en el siglo XVII, puede verse María Luisa Pazos Pazos, *El Ayuntamiento de la Ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999. Particularmente la Tabla VII. "Los regidores de México en el siglo XVII. Costo y transmisión del oficio, p. 305.

La “disputa por un lugar en la política local”, como explica Ariel Rodríguez Kuri, no es “una verdadera metáfora (diríase, quizá, una alegoría) de la lucha por los ámbitos de influencia”.⁴¹ Unas páginas atrás aventuramos la necesidad de una lectura alegórica de estos eventos, pero la protesta del Ayuntamiento nos obliga a entender que el orden de las procesiones no es una metáfora de otro conflicto, es el modo en que se manifiesta un conflicto político fundamental. Ocupar un espacio en las celebraciones pone en escena los ámbitos de influencia y la dignidad de las diferentes instancias del Estado. En este escenario nos enfrentamos a una lógica particular de la política que hace del espacio festivo y ritual, un lugar donde se definen las preeminencias y las subordinaciones.

Mantengamos nuestra atención en este conflicto, y revisemos el texto en el que el Ayuntamiento expuso al Congreso los motivos que lo llevaron a ausentarse de las celebraciones de *Corpus Christi*.

El Ayuntamiento Constitucional de la ciudad capital, mirando como uno de sus principales deberes la defensa de los derechos anexos a su carácter, y persuadido de que no correspondería a *la confianza que en él depositaron los habitantes de esta capital*, si al ver desatendidos algunos de esos mismos derechos, no ocurriera a la autoridad que puede afirmarlos para siempre, ocurre a V. E. a fin de que una sabia resolución digna de las luces de los miembros del supremo poder legislativo ponga término a [esta] interesante y peligrosa cuestión [...].⁴²

⁴¹ Ariel Rodríguez Kuri, *op. cit.*, p. 83.

⁴² Representación que el Ayuntamiento de México elevó a las augustas Cámaras en defensa de los derechos y prerrogativas de la capital de la República, Imprenta de Ignacio Cumplido, México, 1836. El documento se encuentra en AHCM. Ayuntamiento. Asistencia del ayuntamiento, vol. 387, exp. 12, f. 72-78. Cursivas nuestras.

La argumentación resulta en efecto muy interesante. Aquí nos encontramos con la idea de que la defensa del Ayuntamiento, no es sólo una defensa de su carácter (lo que evidentemente estaría en peligro), sino que se corresponde a la confianza que los habitantes depositaron en él. La legitimidad del Ayuntamiento descansa en dos pilares poco claramente expuestos: por un lado, el "carácter" de su corporación y, por el otro, la confianza que en él depositan (se infiere que por medio de las elecciones anuales) los habitantes de la Ciudad de México, esto es, la representación política. Así, en esta argumentación confluyen dos órdenes de ideas que presentan esta visión dual de la legitimidad política y que parecerían opuestos si no estuvieran entrelazados en una misma oración. En un mismo argumento confluyen nociones propias de una sociedad corporativa y de una institución que cuenta con el aval democrático electoral. Por un lado, la defensa del *carácter* y dignidad del Ayuntamiento se mantiene, como hemos visto, en el orden de dignidades públicas y por la cercanía a las figuras que representan al poder central —lo que nos remite a esa práctica de conflictos corporativos propios de la Colonia, que se definían por la cercanía al virrey. Por el otro, nos enfrentamos al problema de la legitimidad política sustentada en la confianza que en los regidores han *depositado* los habitantes de la capital —lo que nos remite a la práctica electoral que hace renovables a todos los puestos de regidor, y según la cual esta confianza es revocable si no se cumple a cabalidad la función conferida.

Con esta introducción y con la argumentación que le sigue, el Ayuntamiento de la Ciudad de México muestra la complejidad de una transición política que se sirve de los nuevos recursos de la legitimidad sin desprenderse de los viejos. Más que un conflicto

entre el pasado y el presente, el Ayuntamiento defiende su legitimidad en un presente donde se actualiza el pasado.

Después de esta breve introducción, el Ayuntamiento pasa a exponer extensamente “las razones que demuestran esos derechos, y que justifican su modo de conducirse en este asunto”. Resulta por lo demás elocuente que en la defensa de su “carácter” acudan, como era frecuente en los problemas legales de la época, a la “real cédula de 18 de marzo de 1773”, donde se asentaba que “el Ayuntamiento de México, en toda asistencia o concurrencia, debe de preferir a todo otro cuerpo, a excepción sólo de la real audiencia, tribunal de cuentas, inquisición, cabildo eclesiástico”. Después de una lectura e interpretación de dicha cédula, el Ayuntamiento concluye:

Se infiere de esto rectamente, que el Ayuntamiento tenía la posesión y el derecho de presidir a todas las corporaciones, jefes de oficina, oficiales generales del ejército, y aun a la real audiencia; que sólo debía cederlo a la diputación provincial, jefe político y a los representantes de la soberanía.⁴³

De este modo, y con airadas expresiones, el Ayuntamiento exigía se respetara su lugar jerárquico en las celebraciones. Si, como afirma María José Garrido Asperó en su textos sobre las fiestas cívicas de la Ciudad de México, entre 1765 y 1823, “el sitio del Ayuntamiento era de los menos privilegiados”, el Ayuntamiento mantendría la convicción de defender dicho sitio, por menos privilegiado que fuere.⁴⁴ La protesta del Ayuntamiento en 1836, sin embargo, iba más allá de la defensa de su exiguo espacio político.

El Ayuntamiento se hacía de la regla para subvertir las nuevas reglamentaciones. Michel Foucault insistía en que si las reglas están

⁴³ AHCM, Ayuntamiento. Asistencia del ayuntamiento, vol. 387, exp. 12, f. 24v

⁴⁴ María José Garrido Asperó, *op. cit.*, p. 47.

vacías y carecen de una finalidad trascendente, su violencia puede servir a unos o a otros.⁴⁵ Siguiendo al propio Foucault, No se trataría, entonces, de observar esta breve genealogía de las procesiones y eventos en los que participaba el Ayuntamiento como el creciente proceso de debilitamiento de la institución. Por el contrario, en este recorrido histórico se puede apreciar el modo en que las celebraciones exponen los tensos equilibrios de fuerzas, las coyunturas que marcan nuevas tensiones, los variados resultados de confrontaciones diversas. Las luchas políticas también pasan por las celebraciones colectivas y comunitarias: las formas de organizar el espacio en las celebraciones de la comunidad, formas que inevitablemente son sujetas a reglamentación, son resultado inestable de la imposición y el acuerdo, y, en consecuencia, de las formas de concebir y organizar la política.⁴⁶ El Ayuntamiento del México independiente, además, y esto no hay que olvidarlo, reiteró en la pugna de 1836 que se debía a la confianza que en los regidores habían depositado los habitantes de la Ciudad de México. Los regidores defendían el Ayuntamiento, no sólo por las prerrogativas de las que se servían en lo individual, sino también porque este representaba un espacio de intervención política para la ciudad, o al menos para el sector social al que pertenecían y que los había llevado

⁴⁵ Michel Foucault, *op. cit.* p. 40-41.

⁴⁶ Seguimos una concepción particularmente histórica de la norma: "El gran juego de la historia es para quien se apodera de [las normas], ocupe el puesto de los que las utilizan, se disfrace para pervertirlas, utilizarlas al revés y volverlas contra los que las habían impuesto; para quien introduciéndose en el complejo aparato lo haga funcionar de tal forma que los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas". Michel Foucault, *op. cit.*, p. 41. Este discurso, en tono imperativo, expone con claridad el tipo de conflictos que hemos intentado exponer en este apartado: la reglamentación en torno de las celebraciones comunitarias es apenas un espacio del constante conflicto por reglamentar, los intentos por mostrar y hacer creer eternos los transitorios sometimientos, las coyunturales imposiciones y los momentáneos equilibrios de fuerzas.

al digno puesto de regidor. ¿Es necesario reiterar que el Ayuntamiento era una institución que se renovaba anualmente, y que, pese a que se permita la reelección, era un espacio de influencia de importantes sectores sociales de la Ciudad de México?

De 1836 a 1868, sin embargo, nos encontramos con un constante agotamiento del Ayuntamiento, y con su función de comparsa de los poderes centrales llevado al extremo. En el periodo de Santa Anna, por ejemplo, el Ayuntamiento tenía que acompañar, además de al presidente en todo evento político, a su esposa.⁴⁷ Ante la excesiva cantidad de eventos que exigían su asistencia, los regidores comenzaron a mostrarse laxos en sus obligaciones. Con una reticencia que rayaba en una práctica abiertamente resistente, los regidores fueron reprendidos acremente por las autoridades nacionales el 18 de marzo de 1845.⁴⁸ Es de notar que el reclamo central es que la ausencia es ya notable al público.

Haciéndose ya notable en el público el escaso número de Sres. Capitulares que asiste a las funciones que les señala la Ordenanza y resultando de esta sensible falta ponerse en ridículo tan respetable corporación creo conveniente que antes de que se explique la prensa dando a tal comportamiento interpretaciones desfavorables, haga V. S. la excitación que corresponde a cada uno de los Sres. que forman esa Exma. corporación a fin de que por su honor y patriotismo, venzan todo inconveniente para concurrir con la debida puntualidad a las asistencias de estos días que

⁴⁷ Como ocurrió el 25 de julio de 1853, acompañándola del Peñón hasta el pueblo de Tacubaya. AHCM. *Ayuntamiento. Asistencia del ayuntamiento*, vol. 387, exp. 14, f. 39.

⁴⁸ Aunque otros cuerpos exigen el cumplimiento de estos beneficios, como lo hace el Colegio de Abogados al solicitar que sus integrantes matriculados se sienten entre los "señores capitulares", AHCM. *Ayuntamiento. Asistencia del ayuntamiento*, vol. 387, exp. 18, f. 1-1v.

son de tanta preferencia así como a todas las que están en obligación de hacerlo.⁴⁹

Para el 5 de mayo de 1868, es necesario destacarlo, las cosas habían cambiado considerablemente. Ya no eran los gestos monárquicos de Antonio López de Santa Anna que hacía de los regidores un grupo de cortesanos al servicio del presidente, sino que era la etiqueta republicana del Presidente Benito Juárez lo que caracterizaba las celebraciones públicas. Ese 5 de mayo, el Presidente de la República participó en los festejos que habían sido organizados por el propio Ayuntamiento.

⁴⁹ Los argumentos esgrimidos apuntan de nueva cuenta a la dignidad de la corporación, se insiste en apelar al honor y patriotismo de sus integrantes, pero sobre todo aparece el tribunal moral ante al cual tendrían que enfrentar los regidores: la prensa. Los regidores, para mantener su honor, tienen que responder, ya no a la confianza de los habitantes, sino la prensa. AHCM, *Ayuntamiento. Asistencia del ayuntamiento*, vol. 387, exp. 17, f. 52.

Once de la mañana

La ciudad y las multitudes.

Un nuevo escenario político

El 5 de mayo de 1868, a las diez de la mañana, el Ayuntamiento se dirigió a Palacio Nacional a recoger al Presidente Benito Juárez y acompañarlo al Teatro Nacional, en cuyo frente tendría lugar la lectura del parte de guerra que le escribió el general Ignacio Zaragoza al propio Juárez en aquel no tan lejano 5 de mayo de 1862.

Minutos antes de las diez, los regidores habían ido llegando de poco en poco a la Sala de Cabildos en el edificio del Gobierno de la Ciudad de México, en el costado suroeste de la Plaza Mayor. Ya reunidos, la corporación salió de este edificio en el que se reunía el Ayuntamiento para realizar sus trabajos y encaminaron sus pasos hacia al Palacio Nacional, en el costado occidental de la plaza. Dentro de Palacio, aguardaron en el Salón de Embajadores a que llegara el Presidente. Entretenidos por los cordiales saludos, propios de la ocasión, el Ayuntamiento tardó todavía un rato en salir con el Presidente de la República y acompañarlo por el vistoso paseo que llevaba de la Catedral al Teatro Nacional, donde tomaría lugar la inauguración formal de la flamante calle de 5 de mayo.

Para llegar al Teatro, el Presidente y el Ayuntamiento recorrieron a pie la Plaza de Armas hasta la esquina noroeste, donde, a la altura de la calle de Empedradillo, a un costado de la Catedral, dieron vuelta sobre la antigua calle de Arguillo, y que a partir de

entonces se conocerá como Avenida 5 de Mayo. Desde el atrio de la Catedral se observaba, cuatro cuabras adelante, el portal del Teatro Nacional en la calle de Vergara. “Las calles de *5 de Mayo*, estarán adornadas, y la que desemboca a la de Vergara quedará expedita para el tránsito público”, decía el programa, agregando que “el Ayuntamiento ha hecho un esfuerzo para la conclusión de esa calle, como un obsequio a los habitantes de la ciudad.”¹ (Ver Mapa 1)

Mapa 1

Recorrido del Presidente y el Ayuntamiento el 5 de mayo de 1868



Recorrieron a pie la amplia y arbolada calle desde donde la vista se dirigía inexorablemente a la fachada del Teatro Nacional, a sus grandes columnas, al portal neoclásico que gobernaba apacible el paisaje de la calle de 5 de mayo. Benito Juárez y el Ayuntamiento en pleno recorrieron a paso lento las cuabras que separaban al Nacional

¹ Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

de la Plaza de las Armas, inaugurando formalmente un paseo que se había comenzado a planear muchos años antes.

En el pórtico del teatro se había confeccionado un “salón” para escuchar los emotivos discursos cívicos que engalanarían la ceremonia. Poco más de 25 años después de ser inaugurado, el Teatro Nacional (originalmente llamado Teatro Santa Anna pues se construyó con su apoyo y en tiempos en que ocupaba la Presidencia de la República) recibía en sus puertas al presidente y a su gran comitiva.² (Ver Imagen 1)

² Según asienta Juan N. Almonte, el Teatro Nacional, “se comenzó el 18 de febrero de 1842 [...] y se concluyó el 8 de febrero de 1843 [...] tuvo un costo de 351 000 pesos. Juan Nepomuceno Almonte, *Guía de forasteros y repertorio de conocimientos útiles*. Edición facsimilar de 1852 México, Instituto Mora, 1997, p. 460. Para tener una idea de la dimensión del Teatro Nacional, puede citarse a Marcos Arróniz quien, por su parte, asienta el costo del Teatro Iturbide, apenas diez años después, en poco más de 150 000 pesos. El mismo autor describe al Teatro Nacional como una obra monumental: “El diámetro de las paredes curvas es de 25 varas” (una vara corresponde a 3 pies o 83.6 centímetros) y se encuentran elevadas del piso de la calle a 22 varas, que se pueden recorrer en el frente por una larga escalinata. Sus paredes tenían un grueso de 32 pulgadas y sus pilastras, un poco más gruesas, eran de 36 pulgadas de ancho. El ancho del edificio era de 41 varas 26 pulgadas. Marcos Arróniz, *Manual del viajero en México o compendio de la historia de la Ciudad de México, con la descripción e historia de sus templos, conventos, edificios públicos, las costumbres de sus habitantes, etc., y con el plan de la ciudad*, México, Instituto Mora, 1991, pp. 114-115.

Imagen 1

El Teatro Nacional



Desde el monumental Teatro Nacional, se podía ver al fondo de la avenida la comitiva que acompañaba al Presidente Juárez. Esta vista había sido imaginada ya por Francisco Abreu, su dueño, al poco tiempo de terminar de su obra. El gran Teatro, según pensaba su constructor, necesitaba de un paseo que permitiera lucir su arquitectura. Tres años después de haber concluido la construcción de su teatro, Abreu había solicitado en 1846 la apertura de una calle que diera continuidad a la calle de Arguillo y que terminara frente al Teatro.³ En aquel entonces, “el proyecto de Abreu no se hizo efectivo por la oposición de la Iglesia a que se destruyeran parte de los edificios del oratorio de San Felipe Neri y el convento de Santa

³ AHCM, *Ayuntamiento, Calles, Apertura*, vol. 451, exp. 17.

Clara".⁴ En 1861, ya durante el gobierno de Benito Juárez, y bajo el amparo de la ley de desamortización de bienes eclesiásticos, se procedió a la destrucción parcial de los conventos. Empero, no fue sino hasta el triunfo del gobierno liberal, en el año de 1867, que se inició la construcción de las calles de 5 de mayo.⁵

1. A lo largo del siglo XIX, y particularmente con la ayuda de las leyes de desamortización de bienes eclesiásticos, la Ciudad de México cambió radicalmente su trazo y forma. Muchos de los colegios religiosos y conventos, tanto de monjas como de frailes, fueron cercenados o derruidos en su totalidad. La ciudad reforzó su diseño reticular construyendo calles en varios de los grandes terrenos en los que las distintas órdenes religiosas habían establecido sus inmensos edificios.⁶ La Ciudad de México fue transformando su fisonomía, derruyendo viejos conventos que remitían a una sociedad corporativa: conventos de frailes, como el de San Francisco; de monjas, como el de La Concepción, o colegios como el de San Pedro y San Pablo fueron destruidos parcialmente

⁴ Ma. Dolores Morales, "Cambios en la traza de la estructura vial de la Ciudad de México. 1770-1855" en Regina Hernández Franyuti (comp.) *La Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*. 2 vol., México, Instituto Mora, 1998, t. I, p. 199.

⁵ Guillermo Tovar de Teresa, *La ciudad de los palacios: crónica de un patrimonio perdido*, 2 ed., México, Fundación Cultural Televisa, 1991, tomo 1, p. 72-73.

⁶ Durante la Colonia se había establecido una distribución territorial que articulaba a la población en torno de los conventos religiosos y en torno a divisiones parroquiales. Para una descripción de los modos en que las corporaciones religiosas formaron "unidades densamente pobladas de casi cerrados, que tenían probablemente una vida autosuficiente a nivel cotidiano", véase Alejandra Moreno Toscano, "Cambios en la estructura interna de la Ciudad de México", ponencia presentada en *XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1974 y Alejandra Moreno Toscano (coord.), *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, México, SEP-INAH, 1978.

para dar lugar a calles que continuaban la traza urbana. Aunque las transformaciones más importantes pueden apreciarse hasta la segunda mitad del siglo XIX, ya desde mediados del siglo anterior, como parte de las llamadas reformas borbónicas, se había iniciado un proceso que modificaría el modo en que se administraba a la ciudad. La transformación geográfica era resultado de una transición general de la administración del Estado.

Desde mediados del siglo XVIII, la Ciudad de México fue transformando su fisonomía, y la estructura que a lo largo de la Colonia organizó el espacio urbano dio lugar a un diseño más regular, a amplias calles, a espacios abiertos. La ciudad era el espacio natural donde el Estado debía ejercer su control por lo que, según señalaban las ordenanzas de policía, todas las actividades sociales debían realizarse en espacios visibles y susceptibles de ser vigilados. La ciudad era concebida como el espacio privilegiado de la nobleza novohispana, de modo que tenía que mantenerse como el territorio que diera el ejemplo del poder político, mantenerse como símbolo de control del reino.⁷ Esta concepción se extendió a todo lo largo del siglo XIX, insistiendo en que la administración urbana, y particularmente el Ayuntamiento, debía mantener la seguridad y tranquilidad con una ciudad visible y accesible, para lo cual el diseño

⁷ Michel Foucault se refiere a esta concepción como la del Estado Soberano. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 30. Testimonio de esta concepción en la Nueva España son las múltiples ordenanzas del Virrey Revillagigedo reunidas en F. de Solano (ed), *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana, 1601-1821*, Madrid, 1996, tomo II, p. 275-289.

de calles rectas y amplias era muy útil.⁸ El "Discurso sobre la policía en México", un documento anónimo de 1788, indica esta tendencia del pensamiento y el modo en que esta concepción de la autoridad debía intervenir en la transformación y uso del espacio urbano.⁹

Quizá sea Michel Foucault el que mejor explica la función social que pretendían alcanzar estas medidas de "policía", en tanto que disposiciones tácticas de política y administración urbana que forman parte de una estrategia global que dio forma, impulso y motivo a la construcción del Estado moderno. Nos parece necesario detenernos un momento en este punto, pues las reformas borbónicas que intervienen en la formación y transformación de la imagen urbana sólo pueden entenderse a partir de esta dimensión estratégica a la que Foucault llamó *razón de Estado*, y a partir de los mecanismos de intervención tácticos que se englobaron bajo la idea

⁸ Todavía en 1851, un proyecto de policía firmado por Pedro Vanderlinden afirmaba que, pese a que su acción abarca "tanto a la ciudad más populosa como al pueblo más pequeño" es en la ciudad donde la policía "debe fijar su asiento principal, porque en las ciudades reside la vida civil elemental". Pedro Vanderlinden, *Proyecto de creación de una intendencia general de policía*, AHCM, *Ayuntamiento, Consejo Superior del Distrito*, vol. 619, exp. 331. Citado en José Arturo Yáñez Romero, *Policía mexicana: cultura política, (in)seguridad y orden público en el gobierno del Distrito Federal, 1821-1876*, México, UAM Xochimilco-Plaza y Valdés, 1999, p. 140.

⁹ "Discurso sobre la policía en México" en *Antología de textos sobre la Ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788-1792)*, Sonia Lombardo de Ruiz, compiladora, México, INAH, 1982. Sobre éste discurso han trabajado, entre otros autores Sonia Lombardo de Ruiz, "Ideas y proyectos urbanísticos de la Ciudad de México, 1788-1850" en Alejandra Moreno Toscano, *Ciudad de México. op. cit.*, pp. 169-188 y Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 2001.

de policía.¹⁰ Esta racionalidad estaba orientada a fortalecer la estructura de administración y gobierno, de hacerla crecer y perdurar; pretendía delimitar el espacio de la acción gubernamental, una acción que, para poder intervenir en la sociedad de manera más efectiva, segmenta y organiza el conocimiento de las prácticas sociales. La razón de Estado construye el conocimiento sobre las condiciones de la vida cotidiana, y con él interviene y modifica los procesos de producción y reproducción social. A esta organización del conocimiento de lo social, y a la capacidad de intervención sobre las condiciones de vida se le llamó policía. Las reglas de policía permitieron desarrollar eficientemente el objetivo central 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 distintos ámbitos de la vida cotidiana formó parte de una estrategia general. La policía estaba encaminada a modificar el estado de cosas prevaeciente, el estado en que se encontraba el reino: se trataba de urbanizarlo. La policía pretendía, en última instancia, una transformación cultural. La policía es la "condición de existencia de

¹⁰ Hay que aclarar, sin embargo, 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. "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". Michel Foucault "Politics and reason" en Lawrence D. Kritzman (ed.) *Michel Foucault. Politics philosophy, culture. Interviews and other writings, 1977-1984*, New York-London, Routledge, 1988: 74. Para el caso de México, se puede ver el estudio de José Arturo Yáñez Romero *op. cit.*, 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.

la urbanidad”¹¹ o, como decía un documento del Ayuntamiento de 1851, “la más sólida base de la civilización”.¹²

Las modificaciones geográficas que, entre otras cosas, dieron lugar a la calle de 5 de mayo fueron resultado de una transformación en la forma de concebir la organización política del espacio urbano, una política urbana que, bajo el pretexto de regularizar la ciudad y de lograr una administración eficiente, lucharía constantemente contra la preponderancia de las corporaciones en el espacio urbano. Se trataba de abrir los espacios clausurados, con acceso limitado a los integrantes de la corporación. Abrir su privacidad y promoverlos al público, de modo que cualquiera pudiera acceder a ese espacio.¹³ El nuevo orden social que se pretendía establecer encontraba también en el diseño urbano su correlato.¹⁴

¹¹ Michel Foucault, “Politics...”, *op. cit.* p. 384.

¹² Pedro Vanderlinden, *op. cit.*

¹³ Está claro que estamos asumiendo una segunda definición del espacio público, difiere de la que planteamos en el capítulo anterior, “10 de la mañana”. En el sentido que ahora trabajamos, el espacio público se entiende como oposición a lo privado. La perspectiva de oposición entre espacios públicos y privados precede a la definición con la que habíamos trabajado. A diferencia de una interpretación que asume que el espacio público como un espacio visible y accesible a todos, y en el que esos todos que participan de ese espacio luchan por definir su significado, la oposición privado-público asume la necesidad de hacer público el espacio como una condición para el “libre” enfrentamiento por la definición de dichos espacios. Esta distinción, no sobra decirlo, va siempre de la mano con una definición del Estado como poder público, un poder que dirime su función y sentido en el debate entre todos los participantes. La oposición privado-público es parte del enfrentamiento por definir el significado y sentido del espacio, es una forma de evidenciar la parcialidad estatuida por los particulares, aunque no supone la libre participación de todos. Por el contrario, impone una lógica institucional diferente de la establecida por la privacidad, pero acota el espacio a la lógica institucional del Estado. Más adelante regresaremos a este debate.

¹⁴ La transformación urbana de mediados del siglo XIX en México se corresponde con la transformación urbana de París en las mismas fechas. Al respecto puede consultarse David Harvey, *Paris, capital of modernity*, New York y London, Routledge, 2003.

En un marco racional que pretendía controlar todo tipo de influjos, la ciudad debía ser un ejemplo de modelo de administración de influjos. La transformación del espacio urbano que trazaba calles rectas tenía al menos cuatro funciones administrativas: permitir la ventilación y así, con esa idea del siglo XVIII, se promovía la higiene; garantizar el comercio interior de la ciudad, su función económica; permitir la vigilancia, su función política,¹⁵ y evitar “las calles tortuosas y retorcidas” que eran comparables con las malas costumbres de sus habitantes, su función moral.¹⁶ La ciudad y sus calles se transformaba desde una concepción urbana que redefinía las prioridades entre las que queremos destacar las funciones económicas y, sobre todo, morales.

2. La calle de 5 de mayo, y que se inauguraba ese 1862, daba forma a la idea ilustrada que imaginaba calles rectas, amplias y perfectamente alineadas, limpias, empedradas, iluminadas, seguras y sin estorbo o distracción. El urbanismo contemporáneo ha llamado a estas calles *sendas*: son recorridos identificables y continuos que ayudan a mantener articulada a la ciudad. Para el diseño urbano estas sendas deben distinguirse unas de otras de modo que contribuyan a generar una imagen clara de la ciudad, tanto para los residentes como para los visitantes. De este modo, el urbanismo insiste en la necesidad de hacer que las sendas tengan orígenes y

¹⁵ Hasta aquí la caracterización de Michel Foucault, *Seguridad...*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶ Para el vínculo entre el concepto ilustrado de la ciudad y sus calles véase Ma. Dolores Morales, *op. cit.*

destinos definidos, frecuentemente conformados por *nodos*.¹⁷ Siguiendo esta terminología, tendríamos que decir que los más importantes *nodos* de la Ciudad de México fueron, sin duda, la Plaza de Armas (el Zócalo) y la Alameda; en consecuencia, la *senda* más frecuente: la que llevaba, por Plateros y San Francisco, de la Plaza de Armas a la Alameda y de regreso.

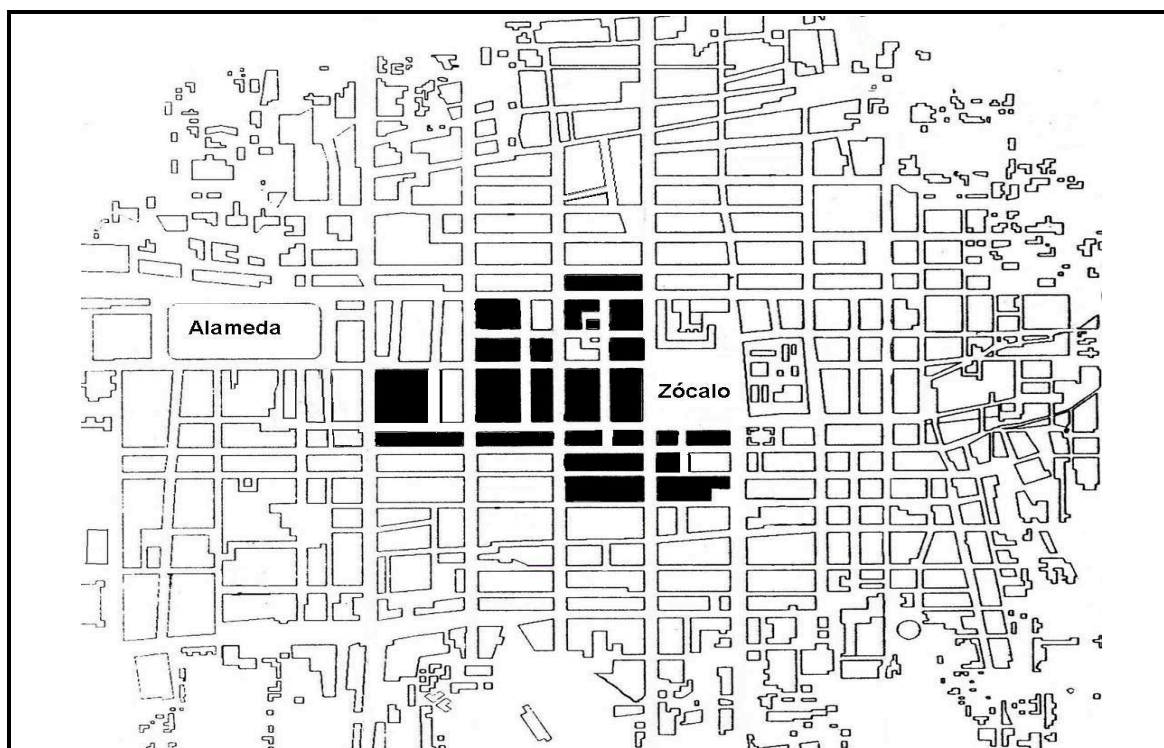
Las calles de Plateros y San Francisco, a lo largo de todo el siglo XIX fueron además el recorrido comercial más importante. Todavía en 1900, en la suma de impuestos pagados por los locales comerciales la calle de Plateros ocupaba el primer lugar, seguida por Capuchinas (dos cuadras al sur), Don Juan Manuel y San Bernardo (también al sur del Zócalo) y en quinto lugar las calles de San Francisco. La Avenida 5 de mayo ocuparía para entonces el 15° lugar en el pago de impuestos. 20 años después de su apertura, 5 de mayo se había consolidado como parte un espacio comercial de gran importancia, empujándolo hacia el norte, de modo que para 1900 había ayudado a ampliar la apretada zona comercial hasta abarcar las 23 manzanas que aportaban cerca de la mitad del impuesto

¹⁷ Las sendas, como hemos dicho, son los conductos que normal, ocasional o potencialmente sigue el observador. Los nodos, por su parte, están estrechamente vinculados con las sendas, pues suelen ser precisamente “acontecimientos en el recorrido”. La propia celebración del 5 de mayo muestra a la Plaza Mayor como un *nodo*: “Los nodos son los puntos estratégicos de una ciudad a los que puede ingresar un observador y constituyen los focos intensivos de los que parte o a los que se encamina. Pueden ser ante todo confluencias, [...] un cruce o una convergencia de sendas, momentos de paso de una estructura a otra”. Kevin Lynch, *La imagen de la ciudad*, Buenos Aires, Gustavo Gil, 2001, p. 62-63.

comercial cobrado por el gobierno de la ciudad de México.¹⁸ (Véase Mapa 2)

Mapa 2

Manzanas con las mayores contribuciones 1900



Mapa 2. Manzanas con las mayores contribuciones 1900.

Fuente: Mapa 1 de Carlos Aguirre Anaya, "Jerarquía y distribución de los usos del suelo no habitacionales en la Ciudad de México a finales del siglo XIX" en Carmen Blázquez Domínguez, *et. al.*, *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1996, p. 352.

No está de más señalar que buena parte de las 23 manzanas identificadas por Carlos Aguirre Anaya se encontraban entre la

¹⁸ Para 1900, Plateros era la calle que más impuestos pagaba al gobierno del Distrito Federal, seguida de las calles de Capuchinas, Don Juan Manuel, San Bernardo y por la calle de San Francisco. La senda de San Francisco y Plateros concentraba dos de las cinco primeras en el cobro de impuestos. Véase Cuadro 3 de Carlos Aguirre Anaya, "Jerarquía y distribución de los usos del suelo no habitacionales en la Ciudad de México a finales del siglo XIX" en Carmen Blázquez Domínguez, *et. al.*, *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1996, p. 343.

Alameda y el Zócalo y se organizan en importantes sendas que van de Oriente a Occidente y viceversa. Como puede verse, el Zócalo juega un papel fundamental en el orden comercial urbano.

Las calles principales de la ciudad siempre parten de la plaza pública. En ellas se encuentran las mejores casas, habitadas por familias acaudaladas. Aquí se realiza por las mañanas el comercio más intenso; los funcionarios públicos acuden presurosos a sus oficinas, los comerciantes a sus tiendas [...]¹⁹

La ciudad se diseña y se ocupa para satisfacer intereses económicos, políticos o administrativos, intereses que pugnan por establecer un diseño urbano acorde con sus necesidades, intereses que proponen una geografía de trazos premeditados. Pero la ciudad también es definida por el modo en que se usan esos espacios, por el modo en que se delimita socialmente esa geografía. Para entender esta dialéctica entre planeación y ocupación de la ciudad es necesario observar el modo en que la ciudad es también un lugar de conflicto, donde instituciones, grupos sociales, individuos destacados, inmigrantes, familias, negocios y parias, entre otros actores, pelean la posibilidad de ocupar el espacio urbano.²⁰

¹⁹ Carl Christian Sartorius, *México hacia 1850*, México, Conaculta, 1990, p. 193. Citado también en Claudia Negrete Álvarez, *Valleto hermanos. Fotógrafos mexicanos de entresiglos*, México, IIE, UNAM, 2006, p. 44.

²⁰ “[...] En este sentido, el urbanismo y la arquitectura de la Ciudad de México en el siglo XIX, pueden explicarse como ‘estrategias de poder’, es decir como manifestaciones del dominio de los grupos e individuos sobre el espacio urbano, a través de la posesión, uso y significado del mismo.” Es decir, existe un enfrentamiento entre las marcas impuestas desde la hegemonía, y con los mecanismos de dominación de los que se sirve, y aquellas marcas que se cuelan en el estricto orden impuesto y que, desde la resistencia, imponen su particular cariz. María Estela Eguiarte Sakar, *Urbanismo y arquitectura en México: catálogo de referencias hemerográficas, 1861-1877*, México, INAH, 1996, p. 13

El urbanismo ha insistido en que la ciudad marca a los hombres y mujeres que la habitan, pero ellos, una y otra vez, con cotidiana constancia, hacen de la ciudad un espacio propio. En 1960, Kevin Lynch propuso que las ciudades deben explicarse atendiendo el modo en que los elementos urbanos son utilizados por la población como marcas del espacio. El urbanista reconoce que la ciudad es un espacio habitado, vivido cotidianamente. La ciudad es un espacio que se transforma con el uso y que sólo puede ser aprehendida desde la fugaz percepción cotidiana. Las sendas y nodos son apenas formas de entender el modo en que la gente observa su ciudad, marcas que organizan y conectan los demás elementos ambientales.²¹

Hay testimonios literarios que exponen con mayor claridad lo dicho por Lynch. Recordemos la senda más importante de la Ciudad de México: Plateros era “la calle más hermosa de México, tanto por sus tiendas como por sus casas”, según afirmaba *Madame* Calderón de la Barca, en la crónica de su corta estancia en México, y por esta calle entró a la ciudad y a través de ella puede describir la ciudad en la que viviría los próximos dos años (de 1840 a 1842). Desde esta calle *Madame* Calderón observa la ciudad y se percata de “la falta de desproporción en sus edificios, el primor de tantas iglesias y viejos conventos; y ese aire de grandeza que reina por todas partes”.²²

También podemos encontrar a Plateros ocupando un papel destacado en *Los parientes ricos*, la novela más importante de Rafael Delgado. En ella se narra las desventuras de una familia provinciana que, a la muerte del padre, quedan en una relativa

²¹ Kevin Lynch, *op. cit.*, p. 62.

²² *Madame* Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Porrúa, 2003, p. 53. (Publicado originalmente en 1843).

situación de pobreza. Ante esta situación, la familia es acogida por unos parientes ricos de la capital. La llegada a la ciudad, quizá para resaltar el asombro provinciano, es narrada desde la perspectiva de Filomena, la doméstica de la familia. La entra a la ciudad la hace también por Plateros:

[...] la arteria principal, ruidosa, espléndida, deslumbrante, en la cual los carruajes, a cuál más hermoso, apenas cabían; tiendas magníficas; fondas aristocráticas; dulcerías soberbias que en sus aparadores ostentaban mil y mil prodigios de azúcar de colores; joyerías en que la riqueza competía con el aparato deslumbrador [...].²³

Las sendas y los nodos son urbanísticamente importantes, pues permiten compartir la vivencia de la ciudad, vuelven comunes las referencias urbanas. La ciudad se carga de significados sociales, calles de comercio, lugares de paseo, fronteras entre los barrios, casas y monumentos que marcan y delimitan el espacio. La ciudad es un espacio de tránsito, de habitación y permanencia, un lugar donde se reiteran las identidades y se reestablecen las fronteras sociales, pero el diseño de la ciudad ayuda a esta demarcación, a este modo social de ocupar el espacio.²⁴ Estas marcas, sin embargo, también son objeto de debate y lugar de conflicto. Las sendas son marcas que organizan el espacio y símbolos sociales con diversos significados en

²³ Quizá para exagerar la sorpresa provinciana de la ciudad, Delgado escoge narrar la llegada a la ciudad desde esta mirada inocente y espantada. *Los Parientes Ricos* fue publicada por entregas entre 1901-1902. Rafael Delgado, *Los Parientes Ricos*, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, 5a ed., México, Porrúa, 1982, p. 180.

²⁴ "La ciudad es realidad cambiante que impone a los hombres una forma de concebir el mundo de relaciones en que se encuentra. Una realidad de trazos urbanos y arquitectónicos, de espacios, señales y símbolos que constituyen el entrono del hombre urbano e influye en la conformación de su visión sobre el mundo y la vida". María Estela Eguiarte Sakar, *op. cit.*, p. 13

pugna. Con significaciones cotidianas que les permiten a los habitantes identificarse con y en la ciudad, las calles, los espacios, las construcciones, son también parte del entramado cultural en que se mueven sus habitantes.

Uno de los medios que tiene la historia para acercarse a este conflicto es la literatura. Los escritores se apropiaron de la ciudad al hacerla un escenario fundamental de sus novelas, cuentos y poemas.²⁵ Sirviéndose de la complicidad del lector, aprovecharon los símbolos sociales con los que se reconocían los habitantes de la ciudad y, sirviéndose de las referencias comunes, construyeron a sus personajes en la geografía urbana.

De este modo, Manuel Gutiérrez Nájera, en el poema más importante del modernismo mexicano, escrito hacia 1884, hace de Plateros el escenario donde se pasea la bella duquesa de Job. Plateros era famosa porque en sus edificios se exhibían grandes escaparates donde se desplegaba la moda y el arte de la joyería. En esa calle se pasea la duquesa de Job, quien pese a no usar alhajas, es respetada por las más afamadas modistas. Pese a no ser una mujer aristócrata, su paseo por Plateros nos permite reconocer un respeto que no es producto del consumo, sino del buen gusto.²⁶ Gutiérrez Nájera reitera las diferencias sociales vinculándolas a la geografía en una narración de 1883: "La pícara distinción de castas y de clases,

²⁵ A veces, incluso, la ciudad fue el personaje mismo de sus narraciones. "En 1851 aparecen una serie de obras que, a semejanza de *Los misterios de París* de Eugenio Sue, pretenden hacer de la capital un escenario protagónico. El incansable Nieto de Zamacois publica *Los misterios de México*, mientras el francés Edouard Rivière da a la luz *Antonio y Anita* o *Los nuevos misterios de México*. Por su parte José Rivera y Río da a conocer *Los misterios de San Cosme*". Vicente Quirarte, *Elogio de la calle. Biografía literaria de la Ciudad de México. 1850-1992*, reimp, México, Cal y arena, 2004, p. XI.

²⁶ Manuel Gutiérrez Nájera, "La duquesa de Job" en *Poesía modernista. Una antología general*, SEP-UNAM, 1982, pp. 51-55.

que trae tan preocupados a los pobres, existe entre los paraguas y las sombrillas. Hay paraguas de algodón y paraguas de seda, como hay hombres que se visten en los sepulcros de Santo Domingo, y caballeros cuyo traje está cortado por la tijera diestra de Chauveau" (que se encontraba en la calle de Plateros). (Ver Mapa 3)²⁷

Mapa 3

Sastrerías. Sepulcros de Santo Domingo-Calle de Plateros



La calle es un símbolo del que se apropian sus habitantes, aquellos que son saludados por sus habitantes, aquellos a los que se les reconoce pertenencia a ese espacio. La duquesa de Job era aceptada en ese espacio por su belleza y elegancia, mientras que

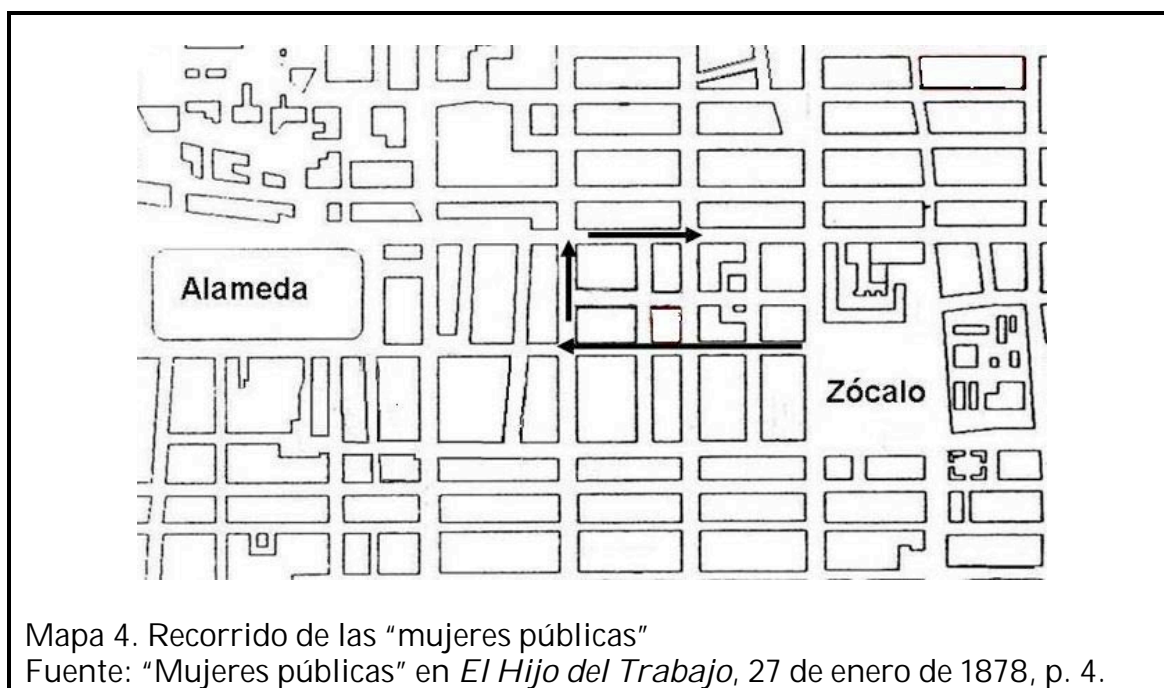
²⁷ Manuel Gutiérrez Nájera, "Memorias de un paraguas" en *Obras XII. Narrativa. II Relatos (1877-1894)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 419. Reproducido originalmente en *La Libertad*, 3 de junio de 1883.

otras mujeres, quizá haciendo lo mismo que la duquesa de Job, aunque haciéndolo a otra hora, eran señaladas por ocupar ilegítimamente ese espacio. [Ver Mapa 4]

Dice un periódico que causa ya escándalo el ver por las calles de Plateros, San Francisco, Vergara y Santa Clara, el número que de esas mujeres se pasean nocturnamente. / ¡¡¡Escándalo!!! ¿Y por qué? ¿Nada más porque se pasean? ¡Vaya una tontería!²⁸

Mapa 4

Recorrido de "las mujeres públicas"



Mapa 4. Recorrido de las "mujeres públicas"

Fuente: "Mujeres públicas" en *El Hijo del Trabajo*, 27 de enero de 1878, p. 4.

De hecho, más que una tontería, es la pugna por el espacio, por la legitimidad del uso del espacio urbano. Las calles son símbolos que marcan a los hombres y mujeres. Sólo por estar en ellas se aventuran juicios de la más diversa índole. En un espacio social en el que, según Marcos Arróñiz, "la mayor parte del año sólo se dejan ver

²⁸ "Mujeres públicas" en *El Hijo del Trabajo*, 27 de enero de 1878, p. 4.

las damas aristocráticas por las ventanillas de sus rápidos coches; ahora [en jueves santo] asoma su leve pie por entre el raso y terciopelo de sus ricos vestidos y honra las calles de la ciudad”, el escándalo es mayúsculo.²⁹ Aquel periódico que citaba *El Hijo del Trabajo* denunciaba a las mujeres que ocupaban ese espacio y sugería que esas mujeres se dedicaban a la vida galante. En eso radicaba el escándalo.

¿Y cómo nadie se ha escandalizado de los hombres públicos que por doquiera y a todas horas se pasean?³⁰

Claro, el espacio de la calle podía ser ocupado por los hombres a toda hora, mientras las mujeres sólo podían ocuparlo de día. Ahí, en la pugna por la posibilidad de ocupar la calle se desarrollaba un conflicto de género que excluye a las mujeres del espacio público. Llamarlas mujeres públicas es, paradójicamente, cancelarles la posibilidad de participar en el espacio común. Su presencia nocturna en el espacio está acotada a aquellas que son prostitutas. La calle y la hora le otorgan significado a la mujer que se ocupa la calle, que la transita. En consecuencia, “las mujeres decentes” no podrán estar en la calle de noche, a menos que estén dispuestas a poner en duda su honorabilidad. Su participación en la definición del espacio público, en el significado de la calle está, en principio, cancelada por la interpretación hegemónica y masculina del espacio. ¿Por qué no se les dice a los hombres públicos? ¿Por qué no hay escándalo con

²⁹ Marcos Arróniz, *op. cit.* pp. 146-147.

³⁰ “Mujeres públicas” en *El Hijo del Trabajo*, 27 de enero de 1878, p. 4.

ellos? Esa es la pregunta clave.³¹ La masculinidad ocupa el espacio y obliga a que toda mujer que transite de noche sea una mujer indecente, una mujer, a la larga, que está a su servicio y que no merece respeto alguno.

Los discursos de género y clase del siglo XIX pasan frecuentemente por la definición del espacio urbano. Las calles son símbolos que construyen la identidad de los hombres y las mujeres que en ellas habitan, que en ellas se pasean. Son marcas que cargan de significado al espacio y a la gente que lo ocupa. Son símbolos que sugieren una valoración. Las calles son símbolos morales y el lugar predilecto para el despliegue de las metáforas del orden social. Es necesario insistir en que como símbolos que son, las calles no son marcas con significados acabados ni son imágenes definitorias. Puestos en juego en el espacio social discursivo, los símbolos cambian de sentido con el debate y discusión en torno de ellos o con el simple uso.³² Como el significado está siempre transformándose, los grupos sociales reiteran una y otra vez el significado que ellos le

³¹ Escándalo no había, pero como veremos más adelante, los jóvenes ociosos fueron señalados constantemente. Para no alejarse mucho de la calle de Plateros, hacia 1880, se ponen de moda los llamados "lagartijos": "jóvenes ociosos que tomaban el sol afuera de los establecimientos públicos de la calle de Plateros y cuya presencia molestaba a las gentes decentes de la ciudad". Alicia Bustos Trejo, nota 2 a Manuel Gutiérrez Nájera, "Los amores del cometa" en *Obras XI. Narrativa, II. Relatos. (1877-1894)*, edición crítica e introducción de Alicia Bustos Trejo y Ana Elena Díaz Alejo, notas de Alicia Bustos Trejo, índices de Ana Elena Díaz Trejo, México, UNAM, 2001, p. 368.

³² Como puede verse en una desfachatada declaración en torno de la embriaguez, el conflicto no es sólo contra ciertas actitudes y vicios, sino en torno a quiénes y en qué momentos pueden tener esas actitudes y vicios. Combatida intensamente por la administración urbana en la segunda mitad del siglo XIX, la embriaguez horripilaba pero, como decía un artículo periodístico, "únicamente en el espectáculo del borracho callejero, medio desnudo, temulento. La borrachera discreta, bien vestida y paseada en coche, era cosa diferente, respetable y decente". Ricardo Pérez Monfort, *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas en el porfiriato tardío*, México, CIESAS-Plaza y Valdés, 1997, p. 168.

atribuyen a esos símbolos, pretenden con la reiteración acotar su significado. *El Hijo del Trabajo*, con cierta ironía, defiende el derecho de la mujer de transitar libremente sin ser catalogada de mujer pública. Los grupos sociales pugnan por el significado de los símbolos y no se contentan con las definiciones de otros, de modo que el significado de las calles nos permite entender el modo en que el espacio urbano se vuelve a convertir en lugar de conflicto, espacio en disputa.

Manuel Payno, por su parte, en *Los bandidos de Río Frío*, la novela más famosa del siglo XIX, se sirve de la calle de Plateros para el más descarnado encuentro entre clases sociales. En Plateros “un caballero vestido con elegancia, bastón de puño de oro y anteojos” se encuentra a un humilde carpintero llamado Evaristo, quien le quiere vender una almohadilla. Después de un inocente intercambio de expresiones, el aristócrata le dice “¡Bruto, bribón, lépero, insolente que con pretexto de vender baratijas vienes a injuriar a las gentes y tal vez a robarlas!”.³³ Tomándolo del cuello de la camisa, lo amenaza con meterlo en la cárcel. Evaristo se defiende, es tundido a golpes y llevado a la comisaría. El aristócrata apenas tiene que dar su dirección y con eso queda libre: “Soy una persona decente y nunca vamos a donde va la canallada”.³⁴ Este violento encuentro llevará a Evaristo, a dejar su honesto trabajo de artesano y convertirse en el líder de *Los bandidos de Río Frío*. Pese a que Payno muestra en su narración que el enfrentamiento de Plateros es dispar y hasta injusto, expone descarnadamente un evento que no resulta extraordinario, expone un orden social que enfrenta a las clases

³³ *Ibid.* p. 57.

³⁴ Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, México, Editores mexicanos unidos, 2005, p. 55 (Publicado en entregas entre 1888 y 1891)

sociales. En Plateros el artesano era un intruso y el aristócrata tiene derecho a golpearlo y expulsarlo de un espacio que considera suyo. El espacio del artesano es, según el propio discurso, el de la cárcel.

José T. de Cuéllar, en otra importante novela decimonónica, *Ensalada de pollos*, también se sirve de la calle para proponer su proyecto social: mientras "en la Avenida de los Hombres Ociosos, o sea calle de Plateros, no veamos cruzar mil blusas en vez de cien levitas, mil obreros en vez de cien pollos ociosos, no tenemos esperanza de remedio".³⁵ Cuéllar reitera el código, compartido como hemos visto con otros escritores, que hacía de Plateros el lugar de comercio, el lugar del lujo y el lugar donde se pasea la población económicamente pudiente. Pero a Cuéllar no le basta con caracterizar el espacio, ni con destacar el vínculo moral que existe entre el lujo y la ociosidad. En esta descripción vemos con claridad una característica propia de los escritores ilustrados y progresistas del siglo XIX. Sus discursos en torno del trabajo y de los trabajadores no son discursos que se emitan desde la posición de la clase trabajadora. En su discurso no son los trabajadores los que se redimen por medio de la lucha. Lo que se representa es el ideal burgués de una sociedad constituida por hombres productivos y no por una aristocracia ociosa. Son los trabajadores, los dignos

³⁵ José Tomás de Cuéllar, *Ensalada de pollos y Baile de Cochino*, México, Porrúa, 2005, p. 97. Como en todas sus novelas, Cuéllar expone en un tipo social que será útil en la exposición de su filosofía moral. En este caso, el *pollo* es descrito desde una oposición elemental: trabajo-ocio, oposición profundamente liberal por lo demás. José Tomás de Cuéllar, dice Carlos Monsiváis siguiendo a Antonio de la Peña, "no quiere que creamos a sus personajes, quiere que le creamos a él; no desea que su libro por sí solo nos deje una honda huella; él desea dejárnosla, y de aquí que corte el diálogo para entregarse a abstracciones metafísicas, raciocinios moralizadores, arrebatos de su espíritu". Carlos Monsiváis, "Las costumbres avanzan entre regañones" en Margo Glantz (coord.), *Del Fistol a la linterna. Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte*, México, UNAM, 1997, p. 16.

trabajadores los que, en masa, debieran ocupar el lugar de privilegio en la Ciudad de México.

Como era costumbre en las narraciones decimonónicas y con mayor frecuencia en los textos del propio Cuéllar, la imagen que propone se acompaña de un discurso que imagina *otro* orden social, el discurso moral de la redención social.³⁶ Su descripción comparte una imagen, pero al mismo tiempo la trueca, la transforma, le exige una realidad que no ocurre y la abre a una imagen posible. En esa nueva imagen de lo posible, los trabajadores juegan un papel fundamental en oposición a los hombres ociosos. El proyecto social de Cuéllar no es un discurso de clase, más bien es un discurso moral que hace del trabajo el valor que debiera articular a la sociedad.

³⁶ Dice Carlos Monsiváis, con su habitual tono irónico, que Cuéllar “[...] él moraliza sin cesar porque tal es su deber (escribir es predicar), y porque en su momento, es de suponerse, los lectores reciben la prédica con gratitud”. Carlos Monsiváis, *op. cit.*, p. 17. No sabemos si así lo recibían los lectores, pero los escritores pensaban sin duda que la literatura debía ser esa prédica. La literatura, decía Francisco Zarco en 1851, está “ansiosa de ser útil al país, y de generalizar los principios de la virtud y de la civilización entre la mayoría de nuestros conciudadanos”. Francisco Zarco, “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, UNAM, 1996, pp. 173-174. Unos años antes, en 1844, Luis de la Rosa afirmaba que “la literatura ha civilizado al mundo, y le ha conducido al estado de la cultura y de moralidad en que ahora se halla”. Luis de la Rosa, “Utilidad de la literatura” en *Ibid.*, p. 88.

Nuevos actores en el escenario político.

La comunidad nacional representada por la multitud

1. Cinco de mayo era una amplia calle de cuatro cuadras de largo que permitía el desahogo visual, así como un hermoso paseo que llevaba de la Plaza Mayor para encontrarse de frente con el Teatro Nacional y viceversa. Por esta calle y

a la hora fijada por el programa para la función del 5 de Mayo, se presentó [en el Teatro Nacional] el C. Presidente acompañado de los CC. Ministros, de los miembros del Ayuntamiento, de muchos CC. diputados, jefes y oficiales distinguidos, muchos particulares y una inmensa multitud de pueblo que llenaba los costados y centro de las calles contiguas, las de la calle 5 de mayo y su centro, en que las tropas engalanadas y sus bandas de música alegraban la vista [...].³⁷

³⁷ "La festividad de ayer" en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, 3. Énfasis nuestro. La "irrupción masiva de los ciudadanos" en las celebraciones patrias no toma lugar, como afirma Arnaldo Moya Gutiérrez, hasta 1883, momento en el que, según su cronología, con la aparición de las masas en las celebraciones cívicas, aparece el "espectáculo moderno". Dependiendo de las condiciones políticas y de las intenciones de legitimidad que buscara el gobierno en turno, las masas aparecen y desaparecen como centro de las festividades nacionales. Su irrupción no modifica la estructura ni el sentido de estas celebraciones, que por lo demás, y eso lo discutiremos más adelante, no son *cívicas*, en el sentido que no educan a la población en el ejercicio de la ciudadanía. Por lo demás, ya desde 1868, la necesidad de legitimación del gobierno de Benito Juárez y las condiciones políticas son propicias para realizar una convocatoria masiva en los eventos de ese 5 de mayo. La multitud ya se hace presente en estas celebraciones. Para la posición de Arnaldo Moya Gutiérrez, véase su artículo "Los festejos cívicos septembrinos durante el porfiriato, 1877-1910" en Claudia Agostoni y Elisa Speckman (eds.) *Modernidad, tradición y alteridad. La Ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*. México, UNAM, 2001, pp. 49-75.

La planeación urbana de la “ciudad regular” va de la mano con la redefinición del espacio público, del lugar común que es la calle, modificando su uso cotidiano. Ampliando la calle del Arguillo y, destruyéndose el oratorio de San Felipe Neri (que se encontraba en el convento jesuita de la Profesa) y parte del convento de Santa Clara, la flamante calle de 5 de mayo, bordeada de árboles que daban sombra y verdor, era el claro ejemplo de una amplia avenida.³⁸

En lugar de los conventos, un amplio camino que lleva inexorablemente al Teatro Nacional. La planeación urbana reconstruye el espacio social en torno de espacios civiles y rutas comerciales que se convierten en las nuevas marcas o mojones que organizan la geografía de la Ciudad de México.³⁹ Además de construir nuevos espacios, el simbolismo de un nuevo orden social se refuerza nombrando las calles y los lugares con referentes del México liberal. Nombrar el espacio urbano es otro modo de colonizar el imaginario de los residentes y visitantes de esta ciudad, es un modo de dar forma a un imaginario cívico indispensable para la formación del México moderno. Ponerle en 1843 el nombre de Santa Anna al principal Teatro de la ciudad fue apenas el principio de esta tendencia por hacer que los nombres de personajes civiles marcaran el espacio urbano. La calle 5 de mayo la continúa e inaugura la tradición de nombrar las calles con símbolos que

³⁸ Sólo para establecer una comparación que nos dé idea de la importancia de este paseo en relación con otras calles, digamos que mientras la calle de Zuleta, ya ampliada, medía 15 varas de ancho, las calles de 5 de mayo medía poco menos de 40 varas de ancho.

³⁹ Kevin Lynch habla de los *mojones* son, al igual que los *nodos*, un punto de referencia, pero a diferencia de éstos, los mojones son lugares a los que el observador no puede entrar, le son externos. Son un objeto definido en el paisaje urbano que sirve para organizar el espacio y para marcarlo, sirviendo de referente cuando se dan indicaciones, se hacen citas y, como vimos, cuando se organizan procesiones. Kevin Lynch, *op. cit.*, p. 63.

remiten a la historia patria. Las calles, los teatros, las festividades patrias, son elementos de un proceso más general que busca fundar y transmitir un imaginario nacional, compartido por una población heterogénea.

La regularidad y la visibilidad del diseño urbano, que tiene para 1868 en la calle de 5 de mayo su ejemplo mejor logrado, tiene también un correlato político. Se trata de ordenar y diseñar con precisión emblemas y sitios que mantengan presente la historia nacional, de hacer visible, de materializar en un diseño urbano el proceso de regularización de la política nacional.⁴⁰ Buscando construirse como una reafirmación del nuevo orden político, la planeación urbana de una “ciudad regular” reconstruye el lugar compartido de la calle y, más en general, el espacio público.

2. Habíamos dicho que el espacio público es el lugar donde se reconocen los actores sociales, donde se comparten experiencias, donde se intercambian modos de enfrentar las emociones cotidianas, el lugar donde los proyectos colectivos se vuelven compartidos, donde se hace común el proyecto social. En los últimos años se ha recurrido a la noción del espacio público pero precisando todavía más el concepto para trabajar sus potencialidades democráticas, asimismo se han advertido sobre las condiciones necesarias para que este espacio sea efectivamente democrático. A

⁴⁰ “[...] para ejecutarse, la regularidad política necesita de una participación masiva. Todos los actores están a la vista. No hay espacio para la disidencia pues [además de la estructura legal] la figura formal de un urbanismo simple, permite dentro de sus límites una ubicación para todos aquellos que componen el orden [...]”. Fernando Aliata, *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo 3010, 2006, p. 58.

esta discusión se alude cuando agregamos el adjetivo “moderno”. El espacio público moderno se caracteriza por ser un espacio en el que cualquiera de los integrantes de la comunidad puede participar en él en el ejercicio de una voluntad individual y con la libertad de hacer público aquello que, desde sus intereses particulares, consideran importante. Es, idealmente, la práctica en la que se participa sin ninguna coerción y sin restricciones corporativas.⁴¹

Más allá de su muy valiosa conceptualización normativa, nos parece que es pertinente estudiar al espacio público desde una óptica empírica: como un espacio históricamente construido y socialmente condicionado, y, en tanto que depende de un juego de fuerzas entre los diversos actores políticos que en él participan, es un elemento funcional del ejercicio político. Lo que proponemos es advertir sobre la existencia y función del espacio público en la cultura política del México decimonónico, y, explicando su función política, sugerir la importancia de su análisis en cualquier régimen, sea más o menos democrático, sea más o menos autoritario.

En una lógica de ocultamiento y exhibición, el espacio público es, habíamos dicho, el lugar donde la acción de los sujetos se hace visible. Si la transformación urbana hizo de las calles el espacio público privilegiado para entender el nuevo orden social, las celebraciones que las ocuparon, con su “liturgia ordenada”, como

⁴¹ La discusión sobre el espacio público moderno se inicia con la publicación en inglés del libro de Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gil, 1981. Es necesario destacar, entre otras discusiones, la crítica que realiza Nancy Fraser, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente” en *Debate feminista*, marzo, 1993, pp. 23-58. El texto de Fraser apunta precisamente a la necesidad de contextualizar social e históricamente el proyecto de Habermas.

llama George L. Mosse a estos rituales nacionalistas,⁴² reestablecieron la imagen política del espacio enseñando lo que entonces llamaban educación civil.

La convocatoria del Ayuntamiento se interesa por reiterar la noción colectiva y la imagen de la comunidad nacional. Si el espacio público se explica desde la dicotomía público-privado, si lo público se muestra y lo privado se oculta, la exhibición es un elemento central del espacio público.

La educación civil es al hombre, lo que el marco a un cuadro; realza su mérito, y lo hace más agradable a los ojos de sus admiradores.⁴³

Además de ser el lugar común, compartido por diversos sectores sociales, el espacio público es el lugar donde la identidad, como distinción y diferencia, se pone en juego. Visible e inaccesible, en el espacio público se designan, se ponen en práctica los mecanismos de exclusión, las reglas de admisión, las condiciones de la permanencia. Si en toda comunidad la amenaza de expulsión, de destierro, de desconocimiento funciona como una argamasa, las celebraciones y festividades, son rituales que pretenden, precisamente, articular a los sujetos en un cuerpo social común, cohesionarlos bajo una misma entidad colectiva. Son espacios públicos que representa a un "nosotros" que se reconoce en el marco ritual del festejo. Pero no sólo se trataba de una representación ritual de la comunidad, sino que implicaba reiterar un determinado

⁴² Goerge L. Mosse, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

⁴³ Anónimo, "Educación civil" en *El Iris. Periódico crítico y literario*, 12 de julio de 1826. Reproducido en *El Iris. Periódico crítico y literario. Por Linati, Galli y Heredia*, edición facsimilar, II tomos, México, UNAM, IIB, 1988, Vol. I, pp. 165-166. Énfasis en el original.

comportamiento de la población, actitudes y disposiciones que delinear los parámetros de la identidad y designan los espacios de exclusión. Las celebraciones son un lugar compartido, un lugar común en el que se puede recrear la imagen fantástica la unidad inquebrantable, de una comunidad sin fisuras.

La celebración del 5 de mayo, reiterando el “nosotros” de la comunidad, designando a cada uno en su lugar y su momento, pretende reiterar el nuevo orden político y, en el marco de estas nuevas condiciones, representar aquello que se piensa son virtudes ciudadanas.

Si el padre sabe gobernar su familia con orden, prudencia, cariño y firmeza; si el hijo sabe venerar a sus mayores, hasta el punto de besar la mano que lo castiga; si el miembro de la sociedad sabe obedecer las leyes y amar a su patria más que a sí mismo, si es incorruptible en lo que es justo, y útil a sus semejantes tanto por sus luces como por su condición, y por fin, si vive entre los hombres de tal suerte, que evite toda desavenencia, aunque ligera, causada tal vez por falta de cierta atención, o reglas de la buena crianza, lo debe a la educación civil.⁴⁴

Las celebraciones no son el momento donde se educa a los individuos, es el lugar donde se reitera el orden establecido. Tienen más el ritmo espectacular de una representación teatral, que el lento proceso de formación ética. En él, entonces,

más que la figura del ciudadano virtuoso, y lejos de la idea de la vida ética sustancial de la comunidad, parece predominar [...] la metáfora teatral: es el espacio en que los actores representan sus papeles públicos,

⁴⁴ *Ibídem*. Énfasis nuestro.

donde se da la puesta en escena y la actuación frente a un público de desconocidos.⁴⁵

La teatralidad no es, cabe señalarlo, falsedad; es representación. Es una representación del orden que nos permite ser, que nos da identidad, define lo que nos es común y lo que nos distingue de otros.

Y si decimos que era teatro no es para disminuir su importancia. Gran parte de la política y de la ley es siempre teatro; una vez un sistema social queda 'fijado', no necesita todos los días por medio de exhibiciones de poder (aunque de vez en cuando se harán manifestaciones de fuerza para definir los límites de la tolerancia del sistema); lo que es más importante es la continuación de un estilo teatral.⁴⁶

La teatralidad no es falsedad. La emotividad vivida y representada no es engaño. El espacio de las festividades abre la posibilidad de emocionar y sentirse emocionado, de presentar sentimientos al público, exhiben el modo en que percibimos y actuamos ante la emoción. Las festividades nacionales, apenas un tipo dentro de la diversidad de celebraciones comunitarias, a todo lo largo del siglo XIX, acotan la sensibilidad, permiten compartir la exaltación y dirigen la voluntad. La concentración emotiva que se vive en las celebraciones nos permiten articular un modo compartido de la percepción, y, ante la dosis de emotividad, las festividades presentan una acotada gama de comportamientos aceptables.

⁴⁵ Nora Rabotnikof, "Introducción" en Patricia Ramírez Kuri (coord.) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, México, Flacso -Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 22-23.

⁴⁶ E. P. Thompson, "Patricios y plebeyos" en *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 61.

Si hablamos de la metáfora teatral, asumamos lo que, según *El Iris*, conocido periódico literario de la época, es necesario observar en las representaciones teatrales: “La elección de los actores, el gesto, el modo de declamar, las acciones preferibles, su moralidad, nada debe sustraerse a las miradas indagadoras de quien tomará el cargo de tratar esta materia.”⁴⁷

Para 1868, la teatralidad ritual de los festejos no se limitaba al Ayuntamiento y a las figuras políticas destacadas. Al día siguiente del evento se publicó una muy escueta nota en *El Siglo Diez y Nueve*, quizá producto de la pluma de Francisco Zarco, entonces director y redactor del diario. En esta nota se reiteró la idea de una relación equitativa entre el presidente y las demás autoridades políticas con el pueblo mexicano: “El presidente de la república y casi todos los funcionarios públicos asistieron a las fiestas, confundiéndose con el pueblo”.⁴⁸ Las crónicas retratan un festejo donde el presidente parece sólo acompañar una celebración nacional. Integrantes de la comunidad, al fin y al cabo, la crónica presenta a las autoridades en igualdad de circunstancias con la multitud. Esta imagen se repetiría años después en las crónicas de Juvenal del 16 de septiembre:

[...] hoy lo que menos vale es el contingente del gobierno y lo que predomina es la acción del pueblo desarrollada por sus distintas agrupaciones y su espontáneo entusiasmo.⁴⁹

El espacio ocupado por las autoridades civiles vuelve a aparecer como un tema central en las celebraciones comunitarias.

⁴⁷ “El Iris. Periódico crítico literario. Prospecto” en *Águila Mexicana*. México, 13 de enero de 1826, p. 4.

⁴⁸ “El cinco de mayo” en *El Siglo Diez y Nueve*, 5 de mayo de 1868, p. 3

⁴⁹ *Juvenal* (Enrique Chavarri), en *El Monitor Republicano*, 16 de septiembre de 1885. Citado en Arnaldo Moya Gutiérrez, *op. cit.*, p. 61.

Sin embargo, a diferencia de los conflictos descritos previamente, y que se expresaron a finales de la Colonia y a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, el espacio de la autoridad no es un atributo de distinción. La crónica periodística expone una imagen distinta. El espacio parece democratizarse: en vez del movimiento concéntrico en torno del poder central, el espacio da lugar a un movimiento excéntrico donde la multitud, por su propia fuerza, hacía propia la celebración.

Para las crónicas de la época, la multitud fue el sujeto primordial de esta celebración. Lo que se observa es el movimiento de la muchedumbre, lo que debe llamar la atención es la conglomeración del pueblo: es la representación republicana del poder político lo que pretende reiterarse. En las crónicas, la celebración del 5 de mayo se presenta como un ritual de refundación comunitaria, como si la anónima multitud se reconociera bajo un nombre y bajo una forma constituyente, haciendo de México el nombre que los agrupa y de la república –la única forma política donde los representantes se confundían con la masa– su potencia, su forma esencial.

La celebración del 5 de mayo de 1868 continuaba el estilo teatral del poder que vimos hacia finales del siglo XVIII, pero la representación que se ponía en escena era muy distinta. La teatralidad del poder juega ahora con los elementos de la semejanza y la unidad, más que el de la diferencia y la distinción. En esta imagen republicana, la comunidad parece no requerir del poder central para reconocerse.

No hay que olvidar, sin embargo, que el Ayuntamiento se había dirigido al Palacio Nacional para acompañar, en vistosa comitiva, al Presidente en su recorrido al Teatro Nacional. Más aún, el evento en

el Teatro Nacional, según el protocolo republicano, no podía comenzar sin la figura presidencial. Las imágenes contenidas en estos signos periodísticos tienen una dimensión social y política que intenta crear códigos de identidad comunitaria, unificando las creencias y permitiendo la integración social, fundamentando y legitimando las estructuras sociales y políticas existentes.⁵⁰ Ese 5 de mayo, frente al Teatro Nacional todo era el gesto de teatralidad que hace al poder político un vínculo real, el simbolismo de su particular hegemonía. Las crónicas periodísticas retratan un nuevo arquetipo de la práctica y de la representación pública.

3. Para dar a conocer los festejos del 5 de mayo de 1868, como era costumbre, se distribuyó un cartel donde se presentaba el programa del día. Pegado en diversos lugares públicos desde el 1 de mayo, en esta hoja los ciudadanos podían leer:

El Ayuntamiento que elegisteis para ejercer vuestro mandato en este año, ha creído ser fiel intérprete de vuestros sentimientos y de vuestro patriotismo, solemnizando el aniversario del glorioso CINCO DE MAYO DE 1862.⁵¹

En 1868, a seis años transcurridos de aquel 5 de mayo, la batalla era todavía un recuerdo vivo, pero los sentimientos que esos recuerdos despertaban eran interpretados, explicados públicamente: el texto del Ayuntamiento muestra una labor por solidificar una memoria colectiva, por hacer una historia común y compartida por

⁵⁰ Julio Amador Bech, *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2004, p. 20.

⁵¹ AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1. Mayúsculas del original

todos los habitantes de la ciudad. Con esta convocatoria, el Ayuntamiento hacía uso de un cuidadoso manejo del tiempo y de su actualización. Mostraba su preocupación por la consolidación de una memoria colectiva en la cual se reconocieran todos los ciudadanos. “¿Quién no siente la necesidad de manifestar su amor a la patria?”

El Ayuntamiento de la Ciudad de México promovió el 5 de mayo de 1868 una celebración comunitaria. Con ella intentaba dar cauce a un sentimiento colectivo, promover una interpretación de aquella muy difícil y reciente experiencia. La batalla del 5 de mayo se presentaba ya como una inscripción en la memoria colectiva. A partir de entonces, esta fecha se convirtió en uno de las más importantes celebraciones que daban un sentido ritual a la vivencia de la Ciudad de México y permitían, en el marco de los festejos, reconocer a la comunidad que integraban.

En la segunda mitad del siglo XIX, como hoy en día, se puede apreciar cómo es que el recuerdo, al perder su diversidad y dispersión característica, adquirió el ritmo emotivo y sentimental del culto a la memoria. Sometido a un orden común y conocido, inscribiéndolo en una tesitura al que la comunidad está acostumbrada, el recuerdo ya no es el sobresalto, que en el más inesperado de los momentos, puede tomarnos por asalto. La memoria colectiva garantiza el mantenimiento del orden, confiriendo a los acontecimientos el carácter unívoco de una historia compartida, la historia oficial. Refuerza las prácticas que dan sentido a la colectividad y reitera la imagen que de sí misma tiene la comunidad. La memoria, con su particular trabajo sobre el tiempo, hace de la reiteración la estabilidad exigida; se sirve de los rituales para domeñar al recuerdo.

La memoria nacional, la memoria propia de la colectividad moderna, sin embargo, no sólo permite crear lazos simbólicos en una comunidad que de tan amplia tiene impedido su propio reconocimiento. La memoria nacional, desde su reiteración emotiva y simbólica, exige a todos y cada uno de los ciudadanos una actitud decidida y entusiasta. La memoria nacional es también memoria cívica: no sólo da forma a las comunidades imaginarias, demanda a los integrantes de la comunidad una misma y decidida actitud de respeto y veneración a los símbolos que dan forma a la estructura nacional. La memoria cívica es el modo en que la nación se convierte en una obligación personal.

Es necesario aclarar que el deber personal con la comunidad, antes de ser un resultado racional, es producto un conjunto de procedimientos mediante los cuales se promueven determinados sentimientos, actitudes y emociones, de una serie de mecanismos mediante los cuales los individuos son instados a actuar en un sentido específico y acotado: es a lo que llamamos construcción de la subjetividad. Las celebraciones, pues, articulan el papel de los individuos y el de la comunidad, promueven una subjetividad acorde a los valores y comportamientos que la comunidad espera de uno y refuerzan el sentido colectivo de las comunidades. Para explicar este doble sentido de lo cívico, nos parece indispensable hacer una distinción fundamental: La nación y la patria no son lo mismo, y a lo largo del siglo XIX remiten a diferentes cosas.

La nación es la estructura que permite la articulación de intereses compartidos, al tiempo que construye un vínculo de carácter obligatorio y excluyente, vínculo que a su vez está sujeto a una negociación que depende de las fuerzas en conflicto. La nación es entonces un concepto estrictamente político.

La patria, por su parte, es un vínculo metafísico que articula, no ya el interés compartido (que es siempre susceptible a ser modificado por medio de la negociación política), sino la identidad esencial, aquello que no es visto pero que, sin embargo, se imagina compartido por todos nosotros. La estructura política nacional sólo tiene sentido cuando se ejerce sobre el sustento metafísico de la patria. En el lenguaje decimonónico, la defensa de la patria era una causa santa y un deber sagrado. La secularización de lo divino se asienta en la imagen de la patria. Es ella quien nos colma de bendiciones, es ella el testigo de nuestras acciones y la única que nos acerca a la gloria. Así lo expone Benito Juárez el 15 de julio de 1867 cuando, tras haber derrotado a las fuerzas francesas y conservadoras, regresa a la Ciudad de México a reinstaurar la República. En un discurso que, como toda fuerza triunfante, fundamenta la indivisible unidad de la patria con el gobierno republicano, que insiste en que el gobierno liberal es la representación de la patria, Juárez expone esta sacra retórica:

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. [...] En nombre de la patria agradecida, tributo el más alto reconocimiento a los buenos mexicanos que la han defendido, y a sus dignos caudillos. 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.⁵²

En este discurso, la gloria militar se presenta como un abrigo simbólico, pero no es sólo la fuerza de las armas lo que otorga al gobierno republicano la legitimidad para representar a la patria. El triunfante gobierno liberal se define a sí mismo como auténtica representación de la patria en tanto que, durante la ocupación extranjera, observó lo que él mismo consideraba dos obligaciones fundamentales de todo gobierno: no abandonó el cumplimiento de sus deberes y se mantuvo dentro de los marcos territoriales y legales de la nación. La argumentación, como se ve, se extiende en los justos lindes que definen a las naciones modernas. En última instancia, territorio y ley son el parámetro único que consagra al gobierno nacional como digno y verdadero representante de la patria.

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.⁵³

En la formación de 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

⁵² José María Vigil, *México a través de los siglos. V. La reforma*. México, Cumbre, 1956, p. 856.

⁵³ *Ibídem*.

cual trabajaba y por la cual se sacrificaría; una comunidad que lo protegía, que también trabajaba por él.⁵⁴

Un pueblo debe tener la convicción de que sus manos está la prosperidad de su patria, y ser laborioso, sufrido, constante para conseguir el adelanto y perfeccionamiento de las artes, la industria y la agricultura, que son los elementos necesarios para la prosperidad de las naciones. Así llegará pronto al apogeo de su progreso nacional.⁵⁵

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 sus vínculos terrenales. Expuso con claridad el espacio de aceptación y las fronteras de lo que es intolerable. La patria permitía simplificar la ecuación de la exclusividad nacional, el código identitario fundamental: hay intereses, individuos y actitudes patriotas; hay otros que no lo son. La nación se sirve siempre de un territorio que delimita el espacio de interacción de los intereses válidos: los intereses nacionales.⁵⁶ El territorio, físico o simbólico, también define como intereses ilícitos

⁵⁴ Benedict Anderson señala que estas comunidades modernas se imaginan “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”. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997, p. 25

⁵⁵ Así lo afirmaba el periódico *El Pueblo*, 30 de diciembre de 1873 reproducido en *La voz de los trabajadores. Periódicos obreros del siglo XIX. Tomo 1*, México, Cehsmo, 1975, p. 9.

⁵⁶ Definidos, a partir del triunfo del gobierno de Juárez y el establecimiento hegemónico del partido liberal, 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.

aquellos que se expresan desde afuera del territorio. Una vez más estamos, como en todo discurso de identidad, en el establecimiento de fronteras, en el discurso que delimita y distingue la inclusión y la exclusión. La descalificación de intereses extranjeros o ilegítimos, la descalificación de todos aquellos intereses que eran ajenos a la comunidad delimitada por el territorio, es un elemento que importa destacar, pues si bien puede haber una negociación intensa e incluso violenta en torno de los intereses compartidos en el marco de la nación mexicana, no puede negociarse aquello que atenta contra la comunidad y contra la base identitaria de ésta: la patria. Esta identificación, junto con la permanente amenaza de otros individuos, otros cuerpos sociales u otras naciones fue uno de los mecanismos más efectivos para el control de individuos y colectivos sociales y es el fundamento del nacionalismo hasta nuestros días.

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. “Mas si osare un extraño enemigo profanar con su planta tu suelo, piensa ¡Oh Patria querida! que el cielo un soldado en cada hijo te dio”, reza el Himno Nacional mexicano, mostrando que la presencia extranjera en el territorio de la patria es no menos que una amenaza. El Himno Nacional, al igual que otros elementos del ritual patrio, buscan precisamente hacer compartido este sentimiento de afrenta.

Como dijo en su discurso del 5 de mayo José María Castillo Velasco, regidor escogido para hablar a nombre del Ayuntamiento:

Si no sentís ese amor [por la patria], alejaos de aquí, no podéis participar de esta fiesta nacional, en que el ciudadano se regocija con el regocijo del ciudadano, en que el amor a la patria hace de los corazones de todos los mexicanos un solo corazón para sentir las glorias

de México. Si no sentís ese amor, si esa gloria no os embriaga, alejaos, alejaos de aquí, por que quien no ama a su patria, quien no sufre cuando ella sufre, no se enorgullece cuando ella triunfa, es de raza de traidores.⁵⁷

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. Las festividades nacionales exponen el trabajo de generaciones pasadas, la obligación de las generaciones presentes y la grandeza de las generaciones futuras; hacen del tiempo cívico gloria compartida; explicaban la forma presente de la comunidad, exponían el destino común.

Durante el siglo XIX se estableció una ritualística festiva y celebratoria donde la patria, la nación y el gobierno intercambiaban y compartían signos y símbolos: se festeja a los héroes que dieron patria, se cantan loas nacionales, se interpretan himnos, se hacen honores a la bandera, se aplauden gobiernos, se reinterpretan constituciones.⁵⁸ Desde diversos frentes, y con diferentes intenciones

⁵⁷ Discurso de José María Castillo Velasco, regidor del Ayuntamiento al inaugurar la calle de 5 de Mayo. "El 5 de mayo" en *El Siglo Diez y Nueve*, 7 de mayo de 1868, p. 1-2.

⁵⁸ Los festejos habían sido pensados como elementos de gobierno desde finales del siglo XVIII. Para Jovellanos, por ejemplo, "las diversiones eran actividades significativas en las tareas de gobernar, pues eran útiles medios para mantener el orden y la paz. No basta, decía, que los pueblos estén quietos; además, era preciso que estuvieran contentos porque: 'Un pueblo libre y alegre será activo, laborioso y sujeto a la justicia. Cuanto más goce y feliz sea, más defenderá esa situación, tendrá más ansia de enriquecerse y aspirará a la felicidad. Conviene, pues, que el gobierno las proporcione inocentes y públicas, para separarlas de los placeres oscuros y perniciosos'. María José Garrido Asperó, *Fiestas cívicas históricas en la Ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto Mora, 2006, pp. 31-32.

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.

Pero al mismo tiempo se reiteró que, como toda distinción social, la ciudadanía se construía sobre precisos mecanismos de exclusión y las estrictas condiciones de aceptación. De nueva cuenta es Castillo Velasco el que, a nombre del Ayuntamiento, habla:

Vosotros los que sentís el amor por la patria, vosotros los hombres de almas generosas, los que al contemplar las glorias nacionales tembláis de emoción; vosotros los que os comprendéis capaces de morir por ella, venid, agrupaos en rededor de mí, porque celebramos un aniversario glorioso, saludamos al sol que alumbró la victoria de nuestras armas sobre los franceses el 5 de mayo de 1862 [...] ⁵⁹

Dando las específicas disposiciones al ciudadano, al tiempo que propone una comunidad y una interpretación del pasado, del presente y del futuro, la memoria nacional –queremos dejar en claro– postula inagotable el esfuerzo del ciudadano y supone inapelable su compromiso con la comunidad y su interpretación de la historia.⁶⁰ La memoria nacional se transforma en una memoria cívica que sugiere, promueve y acota las actitudes ciudadanas, de modo que, con estas intervenciones, se delinea el tipo de individuo que podrá ser llamado dignamente ciudadano.

⁵⁹ “El 5 de mayo” en *El Siglo Diez y Nueve*, 7 de mayo de 1868, p. 1-2.

⁶⁰ Muchos años después, en la lejana Alemania, E. M. Arndt afirmaba que el recuerdo de batallas pasadas, con “un festejo que rinda homenaje a los nobles muertos” eran muy efectivos para el fomento del sentimiento nacionalista pues con estas celebraciones “La historia entra en la vida y la propia vida se convierte en parte de la historia”. Citado en Goerge L. Mosse, *op. cit.* p. 104.

Los intérpretes de la comunidad nacional.

La construcción sentimental de la ciudadanía

1. Ante la presencia de un público diverso, entre oficial y espontáneo, conformado por artesanos, empleados, militares y curiosos, el Presidente escucharía un discurso del regidor José M. del Castillo Velasco –a la sazón redactor y editor de *El Monitor Republicano*– y un poema cívico del “joven poeta Justo Sierra” – estudiante de derecho que contaba para esas fechas con apenas 20 años.⁶¹ Se darían lectura además al “parte de la victoria dado por el general Zaragoza”, de lectura indispensable en todos los festejos del 5 de mayo del siglo XIX.⁶²

En la formación de esta memoria nacional del México decimonónico, el cuidadoso y detenido trabajo sobre el tiempo fue parte de una estrategia compartida por una diversidad de sujetos sociales, entre los que el Ayuntamiento de la Ciudad de México era apenas uno más de los promotores. La organización de las

⁶¹ Justo Sierra había participado, junto con el entonces regidor Rafael Martínez de la Torre, del que hemos hablado antes, con otros escritores en las veladas literarias de lectura de poesía que se habían realizado el año anterior y que fueron recogidas por Ignacio Altamirano en *Veladas literarias. Colección de poesías leídas por sus autores en una reunión de poetas mexicanos*, México, Imprenta de F. Díaz de León y S. White, 1867. En este libro se publicó un discurso de Rafael Martínez de la Torre en el que expuso el sentido que debía tener la poesía en esos tiempos: “Poetas de mi patria [...], a vosotros toca predicar la paz, con ella, vuestras páginas harían el libro de oro de la República.” Alicia Perales Ojeda, *Las asociaciones literarias mexicanas*, México, UNAM, 2000, p. 104.

⁶² Originalmente se había dispuesto que después de los discursos quedara “en seguida a disposición de los CC que quieran hacer uso de la palabra en conmemoración del suceso que se conmemora”. AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 3, foja 5. La convocatoria final no incluye esta posibilidad.

celebraciones del 5 de mayo, la reiteración ritual de los acontecimientos acaecidos en 1862, era apenas una parte de la decidida estrategia de reforzamiento de la memoria nacional. En el cartel con que se difundían los festejos del 5 de mayo se exigía a los habitantes de la ciudad un decidido compromiso con las celebraciones. Compromiso de carácter ciudadano en al menos dos sentidos: En primer lugar, la profusión de sentimientos patrios. En segundo, el mantenimiento del orden en ese torrente emotivo del que deben contagiarse todos los ciudadanos. Dos sentidos distintos y complementarios.

El Ayuntamiento invita a los habitantes de esta municipalidad a adornar las fachadas de sus casas e iluminarlas en la noche; y espera que los mexicanos correspondan a esta invitación, manifestando su regocijo de cuantas maneras les sea posible, sin turbar el orden público, como cumple a un pueblo civilizado y digno de la victoria cuyo aniversario celebra.⁶³

Con frecuencia los textos decimonónicos son más explícitos en sus pretendidos alcances de lo que la teoría podría extraer de ellos, y este es un ejemplo de ello. Leyendo la convocatoria se puede afirmar que la trascendencia del 5 de mayo no radicaba sólo, como lo hemos afirmado antes, en el recuerdo de una batalla que pretendía consolidarse como la memoria colectiva. La celebración no sólo era una forma simbólica de explicar la invasión francesa y esa larga guerra contra el gobierno del Archiduque Maximiliano de Austria. El objetivo es más ambicioso: la intensa y volátil trascendencia, la sutura, la reconciliación en el sentimiento de identidad colectiva. Como habían argumentado los regidores Mariano Riva Palacio y Rafael Martínez de la Torre apenas un años después en la defensa

⁶³ AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

legal que hicieran de Maximiliano: se trataba de no causar más heridas a un pueblo de por sí fracturado, heridas que después pudieran mostrarse incurables.⁶⁴

En la celebración del 5 de mayo no se trata entonces de fortalecer facciones. Aunque fuera un motivo de alcances políticos, no se esgrimían razones ideológicas para celebrar el acontecimiento. Se trataba de darle un sentido colectivo a la historia, pero sobre todo de encauzarla en una memoria cívica y, en ese sentido, hacer inofensivos los sentimientos patrios. Se trataba de inocular en una memoria colectiva e incluyente, tanto el recuerdo, como el entusiasmo a los que son tan propensas las multitudes. El segundo de los compromisos que en su manifiesto demandaba el Ayuntamiento a sus conciudadanos, al que nos habíamos referido anteriormente, se desprende de esta última afirmación, muy frecuente entre los políticos de la época. El Ayuntamiento solicitó a la población que, a lo largo de los festejos del 5 de mayo, mantuviera el orden público, "como cumple a un pueblo civilizado y digno de la victoria cuyo aniversario celebra".⁶⁵

2. Dentro de los compromisos ciudadanos enlistados por el Ayuntamiento, era tan importante la obligación de mantener el orden público como el de tener gratos y entusiastas sentimientos patrios.

⁶⁴ Ver las diversas argumentaciones esgrimidas por la defensa de Maximiliano en Mariano Riva Palacio, *op. cit.* Además, la comunidad francesa vecindada en México habían mostrado gestos de inquietud con la celebración, temiendo que pudieran desencadenar una serie de actos violentos contra franceses o contra sus comercios. "Debemos hacer notar que no [...] se sirvieron en el banquete costillas francesas, ni se bebió sangre extranjera. Decimos esto para que se vea que fueron infundadas e impertinentes las alarmas de ciertas gentes". "Cinco de mayo" en *El Siglo diez y nueve*, 6 de mayo de 1868, p. 3.

⁶⁵ AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

Para el Ayuntamiento, en la celebración del 5 de mayo, la profusión de sentimientos comunitarios era inseparable del mantenimiento del orden en ese torrente emotivo del que deben contagiarse.⁶⁶

Desde la óptica romántica, si bien se discute sobre quiénes, sobre qué sujetos son capaces de abrigar altos sentimientos como la gratitud y el amor, se comparte la idea de que estos sentimientos son expresiones prístinas del alma y que son gestos mediante los cuales se exponen la civilidad y dignidad de los personajes; que son, finalmente, signos inequívoco de humanidad. Para el mejor entendimiento del compromiso que demandaba el Ayuntamiento, debemos referirnos a esta forma social de la sensibilidad y de la cultura que llamamos romanticismo.

Permítasenos detenernos en este punto, pues las distintas concepciones del romanticismo obligan a acotar muy bien el sentido en que nosotros empleamos este concepto. No nos referimos en este caso al "hallazgo del término ciudadano y [a] la importancia concedida por el romanticismo al individuo, [que contribuye] decisivamente a [la] democratización en las formas de representación del usuario urbano".⁶⁷ No se trata del romanticismo que expone Vicente Quirarte en su *Elogio de la calle*, donde se destaca como principio cultural del romanticismo al individualismo y, más particularmente, a la conformación del ciudadano. No se limita sólo a la construcción de este sujeto social (el individuo), a la

⁶⁶ "Las unidades sociales a las que llamamos naciones se distinguen unas de otras en gran medida en función de su forma de organizar su economía afectiva, esto es, según los esquemas por los cuales se modela la vida afectiva del individuo a través de una tradición que se ha hecho institucional, así como a través de la situación actual." Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1994, p. 81.

⁶⁷ Vicente Quirarte, *Elogio de la calle. Biografía literaria de la Ciudad de México. 1850-1992*, México, Cal y arena, 2004, p. 63.

producción de esta subjetividad que promueve el deseo de buscar en cada personalidad el gesto de distinción y de diferencia. No nos referimos a una configuración de la subjetividad que tiende, desde una voluntad autoimpuesta, a esa realización personal que sólo puede ser reconocida en la unicidad diferenciada. No nos referimos, finalmente, al enaltecimiento que se hace del individuo, ni a su (aparente) consecuencia, la diversidad o la pluralidad de las formas sociales. Por el contrario, cuando nos referimos al romanticismo pensamos en la búsqueda desesperada, en el encuentro radiante, en una serie de actitudes y sensibilidades que tienen en la voluntad de la trascendencia su gesto común.

El romanticismo, en efecto, se sirve de una construcción ideal del individuo y, en la interpretación teórica de la política liberal, hace de este individuo el sustento de particulares formas de la organización social a las que los investigadores han llamado formas políticas modernas. De este modo, la forma de la subjetividad que postula la formación de individuos tiene además un correlato histórico: la modernidad y el tiempo anterior a ella. En el relato que hace del individuo el protagonista de la historia, que narra su emergencia y su progresiva consolidación, lo primero que se explica es la organización corporativa de la Nueva España: expone a esta sociedad organizada por cuerpos delimitados, con específicas y acotadas identidades, e inmediatamente después, como consecuencia del proceso de independencia política de México, la liberalización de las formas identitarias, su pluralidad y su diversidad. A estas identidades constitutivas, se le oponen identidades unitarias y diferenciadas entre sí: los individuos.

La serie de oposiciones que esta narración presenta se complementa con una pugna más amplia y abarcadora que se

establece entre los modos de la organización social corporativos y los presuntamente democráticos. Dependiendo de la configuración social, las formas democráticas sociales pueden ser plurales o diversas (lo que no es igual), pero desde esta propuesta narrativa, califican como práctica democrática la confluencia de las diferencias individuales en un espacio único. Esta confluencia de diferencias tiene, según el tono teleológico de estas narrativas, un efecto democratizador. De este modo, el individuo debe de mantener su especificidad, los elementos que lo distinguen de otros individuos, como un tesoro. La historia que se narra es siempre heroica y muestra el despliegue teleológico de las voluntades individuales por encima de las trabas impuestas por la colectividad, de la costumbre y tradiciones que tan celosamente protege la comunidad.

El despliegue de la individualidad, sin embargo, no explica cómo instaurar, cómo hacer posible una organización política entre estas identidades diferenciadas, entre los individuos que han podido desplegar su voluntad. Más concretamente, plantea una serie de problemas históricos que todavía hoy no termina por responderse: cuál es el proceso político que lleva a los individuos a convertirse en ciudadanos; cómo es que esas identidades diferenciadas, una vez reunidas, pueden asumir una propuesta de bien común; cómo esas especificidades pueden generar y compartir patrones normativos suficientes para promover el respeto al derecho ajeno, para impedir la arbitrariedad de uno o unos sobre los otros.

Cuando nos referimos al romanticismo no queremos profundizar en estas consideraciones que se desprenden de la postulación de la individualidad como forma privilegiada de la subjetividad. No nos referimos, pues, al deseo romántico de la subjetividad como obra de arte y como realización trascendente, y

mucho menos a la política (“democratizadora”) que el canon liberal ha supuesto el forzoso de este proyecto de subjetividad.

No nos referimos al romanticismo individualista cuya política presupone un orden armónico, pretende la unidad social desde la pluralidad de individuos. Pero tampoco nos referimos al romanticismo que exalta al pueblo como único protagonista de “la historia patria, depositando en él la reserva moral de la nación mexicana”, como expondría Carlos Illades para explicar la construcción del imaginario de liberales y socialistas.⁶⁸

En la construcción retórica del pueblo, esa figura amorfa y esencial, advertimos una escisión inexplicable entre la realidad existente y el sujeto de la acción. En esta narrativa el pueblo no busca su realización, como sí lo hace el individuo en la narración liberal: el pueblo, en tanto que es esencia de la historia, está ya constituido. La consolidación narrativa del pueblo presenta sus avatares en la consolidación, no de sí mismo, sino de una nueva realidad social. La realidad (ajena al pueblo, tal como el pueblo es extraño a ella) es el objeto intervenido. La historia narra entonces el proceso mediante el cual el sujeto “pueblo” interviene en la realidad social, transformándola hasta lograr la reconciliación, la identificación plena de la realidad social con un sentido inherente, esencial, contenido en el “pueblo”. En la narración que hace del pueblo el protagonista esencial, el sujeto narrado es presentado con un carácter metafísico, como un empuje que precede a la historia, como una realización que la trasciende y le impone un ritmo.

Narrar al pueblo como el (verdadero) protagonista de la historia, es asumir la idea de la identidad como superación de las

⁶⁸ Carlos Illades Aguilar, *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, México, Conaculta, 2005, p. 88.

diferencias que, esencialmente, impiden la realización del todo. En esa narración, como bien dice Illades, el pueblo encarna el carácter normativo que constituye el orden social. Su correlato histórico, al igual que el de la narrativa individualista de la que hablábamos con Quirarte, impone una concepción del tiempo y de la historia donde el presente es mera transición.

Discursos modernos al fin, ambas narrativas comparten una perspectiva de la realidad "como concreción en suspenso o potencial"; presentan a la modernidad, ese tiempo en potencia, esa concreción por realizarse, como la "forma ideal de la totalización de la vida humana".⁶⁹ Ambos relatos (el del pueblo y el del individuo) se presentan como proyectos y imponen un ritmo a la historia, un ritmo marcado por el compás de la concreción, en una cronología impuesta por la realización de la Unidad.⁷⁰ El presente está subordinado al futuro; la historia posible es aquella que narra la realización posible, aquella en donde se encuentran similitudes e identificaciones que anuncian apenas la identidad verdadera.

Mientras la historia del individualismo presenta la Unidad como resultado de la conglomeración (plural o diversa) de la diferenciación fundante, la historia del pueblo la expone como esencia presente, esencia que tendríamos que reconocer; ambas son estrategias para facilitar la identidad plena de la vida social, para dar forma a la Unidad, para instaurar la totalización de la vida humana. La primera es una historia de la individualidad y de la organización

⁶⁹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, p. 144.

⁷⁰ "[...] la historia como Unidad representaba concebir a aquélla como un ámbito moral. Esta concepción, en efecto, inscribe a la historia en una neutralidad, en una secuencia aséptica de hechos determinados por Ideas dominantes que emiten una imagen de la tradición, que es a continuación 'aplicada'." Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, México, Era, 1991, p. 40.

liberal del Estado; es la historia que promueve la veneración a la individualidad plena y el respeto irrestricto al complejo modo de integración logrado. La segunda, por su parte, es una historia del descubrimiento del valor moral manifiesto en las irrupciones populares y del orden interpretativo de sus desordenadas manifestaciones; es la historia que promueve la veneración a la historia de la colectividad esencial expuesta en cada estallido social.

Ambas narrativas forman parte de una misma experiencia cultural en el México decimonónico, por lo que, más que encontrar una oposición entre ambos discursos nos parece importante exponer el modo en que, no obstante sus diferencias y el modo en que se encarnan en específicas propuestas morales, encuentran un mismo espacio cultural y un marco de sensibilidades posibles y expectativas deseables que articulan una experiencia compartida.

En este sentido, parece necesario entender lo romántico no sólo como una concepción estética, sino como una forma particular de cultura. Pensar en el romanticismo, no sólo como una corriente artística, sino como una especie de *ethos* histórico, un conjunto de ideas y configuraciones que dan forma, al menos, a una época.⁷¹ Se trataría, entonces, de entender la cultura como “un proceso propiamente ‘político’ en el que el ser humano [da] forma a su propia sociabilidad y la cultiva ateniéndose a ella, ‘producir y consumir’ los modos de su convivencia, ‘trabajar y disfrutar’ las

⁷¹ Como plantearía Bolívar Echeverría en *op. cit.*, p. 33: “Se trata, sobre todo, de proponer una teoría, un ‘mirador’, al que he llamado *ethos histórico* [...]”.

figuras de su identidad".⁷² De este modo, se podría observar cómo el romanticismo, este *ethos* histórico, se valió de diversos recursos literarios e imaginarios para promover una identificación empática con sujetos esenciales, de modo que se justificaran las relaciones de dominación existentes y asegurar la producción y reproducción, así como la estabilidad del sistema social.⁷³

3. En el México decimonónico, en diversos ámbitos y sujetos a diversas formulaciones tácticas, nos podemos encontrar con una serie de dispositivos emocionales, sentimentales y de promoción de actitudes que se sirvieron de esta identificación empática, y que dieron forma a un largo proceso de educación sentimental al que llamamos romanticismo. Por muy distintos medios, a lo largo del siglo XIX y como parte de una estrategia general de construcción de subjetividades, de diversos modos y con distintos objetivos se promovió en México la *identificación empática* con sujetos trascendentes (ya sea el pueblo o el individuo plenamente diferenciado).⁷⁴ La educación sentimental del romanticismo promovió esta identificación con un estado de ánimo, con sus específicas formas de la voluntad, con sus particulares modos de percibir el mundo. Sirviéndose de distintas y alternativas

⁷² Se trataría de entender la cultura como "el cultivo de lo que la sociedad humana tiene de *polis* o agrupación de individuos concretos", como "aquella actividad que reafirma, en términos de la singularidad, el modo en cada caso propio en que una comunidad determinada –en lo étnico, lo geográfico, lo histórico– realiza o lleva a cabo el conjunto de funciones vitales [...]". *Ibíd.*, pp. 131-132 y 133, respectivamente

⁷³ "El verdadero medio de interesar no consiste en aterrar el alma sino enternecerla, y para ello es en ya de recurrir a la tentativa de excitar sus grandes pasiones, pues se debe poner en movimiento sus afecciones más blandas. Cuando hallamos el resorte de sensibilizarla, esto es de despertarle un interés acerca de un objeto y de ligarla con él en virtud de esta nueva relación; podemos lisonjearnos de que hemos dado con el verdadero modo de sujetarla y atraerla a nuestro partido." "Moral" en *El Iris*, 24 de junio de 1826.

⁷⁴ Sujetos sustancializados, les llama Bolívar Echeverría. La idea del romanticismo como una experiencia estética que hace de la identificación empática el modo de descubrir el significado profundo proviene del mismo autor. Bolívar Echeverría, *op. cit.*, pp. 166 y 169-170.

modalidades narrativas, de distintas prácticas y representaciones, el romanticismo cultivó un diverso pero acotado repertorio de respuestas sentimentales, emotivas y racionales que dio forma a un específico repertorio de actitudes imaginadas y permitidas.⁷⁵

En este contexto cultural, la profusión de sentimientos patrios que promovía el Ayuntamiento con la celebración del 5 de mayo de 1868 se presenta como uno más de los recursos románticos para promover la identificación nacional y la experiencia empática con la historia comunitaria. Sirviéndose de los recursos rituales y de instrumentos retóricos, el Ayuntamiento intentaba imponerle sentido a un evento que partía ya del supuesto de una experiencia empática en la comunidad:

¿Quién de vosotros no siente en su corazón la necesidad de manifestar en este día su amor a la patria, su gratitud a los valientes que conquistaron una corona de gloria para México? ¿Quiénes de vosotros no rinde un culto de entusiasmo a la memoria del INMORTAL ZARAGOZA?⁷⁶

Esta perspectiva general debiera advertirnos entonces de una estrecha vinculación entre las diferentes esferas de acción social, pese a que conserven su lógica y dinámicas propias. Esta idea,

⁷⁵ El primer periódico literario en México, *El Iris*, explicaba el modo mediante el cual debiera promoverse la moral entre la población. "Le presentamos el cuadro de las virtudes de los grandes hombres y le llevamos al pie de los sepulcros para darle lecciones de [126] moral: nos valemos de la elocuencia y del ascendente que tienen la muerte y la soledad sobre el alma del corrompido, y de esta suerte la aproximaremos a su principio espiritual, y procuraremos hacerla caer en saludables meditaciones. [...] nos dirigimos a él hablando en su propio lenguaje, esto es por medio del ejemplo y de la alegoría, lenguaje que le hiere, sin ensangrentarle, y que le hace derramar lágrimas de dulzura y no de desesperación y delirio. [...] Así que nuestros lectores no llevarán a mal que usemos de tales medios, y que la alegoría y el ejemplo vengan algunas veces en el artículo de moral." "Moral" en *El Iris*, 24 de junio de 1826.

⁷⁶ AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1. Mayúsculas del original

entonces, no es una hipótesis sino un método de trabajo. Por el momento esta perspectiva nos obliga a señalar, junto con Francisco Zarco, que para el siglo XIX

La literatura no tiene, pues un carácter pueril, ni de mera diversión; sus miras son elevadas, santas y salvadoras. Las letras intentan redimir a la humanidad, y en esta generosa empresa no son estériles sus afanes. En todo género de composición se busca la verdad y la filosofía, y las que de esta circunstancia carecen, son trivialidades inservibles en la época presente. Enseñar verdades luminosas, corregir los vicios nocivos para la humanidad, dar un poco de fe y de esperanza a los que padecen en la Tierra, es la misión grandiosa de la literatura de nuestros días.⁷⁷

El propio Francisco Zarco explicaría en 1851, en épocas en que era director y redactor del periódico *El Siglo Diez y Nueve*, este estrecho vínculo al exponer precisamente la función social de la literatura: “nadie puede negar la analogía que la política tiene con la literatura, porque es palpable la relación que tiene el bienestar de los pueblos con su ilustración”.⁷⁸

Pero más allá incluso del carácter civilizatorio de la literatura, “que siempre ha tenido por objeto generalizar la verdad y la moral”, Francisco Zarco expondría con una retórica marcadamente romántica. Lo que importaba de su expresión, no era su juicio atinado, ni su capacidad inventiva. Lo que justificaba la literatura de Zarco, según sus propias palabras era que

⁷⁷ Francisco Zarco, “Discurso sobre el objeto de la literatura” en *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo XIX*, México, UNAM, 1996, p. 173.

⁷⁸ Francisco Zarco, “La literatura nacional” en *Obras completas* y citado por Silvestre Villegas Revueltas, “La experiencia literaria en Francisco Zarco” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (ed.) *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen III. Galería de escritores*. México, UNAM, 2005, p. 303.

en el fondo de mi alma una veneración a todo lo bello, y que amo con entusiasmo las bellas letras, no sólo porque son el más dulce solaz, el más agradable entretenimiento, sino porque miro en ellas 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.⁷⁹

Como puede apreciarse, la valoración de la obra de Zarco, según el propio autor, no debe de realizarse por su calidad o su valor intrínseco, sino que tenía que ser evaluado en la medida en que apuntaba, con altas miras, a los principios de la moral y la virtud.⁸⁰ Teniendo en cuenta que esta argumentación forma parte de un tipo de retórica muy frecuente en la época, vale la pena preguntarse nuevamente si esta forma de expresión es un modismo o refiere a una visión más profunda de la realidad.

Illades apunta atinadamente a la noción abstracta y trascendente del pueblo, mientras que Quirarte nos advierte de la importancia del término ciudadano y de la noción de intérprete que se materializa en los individuos. Esto es lo que en última instancia permitiría articular ambas visiones: haciendo al individuo como único intérprete, el sujeto privilegiado que puede reconocer la fuerza y la verdad contenida en la expresión histórica del pueblo; el individuo pudiera hacer confluír en sí mismo la aparente contradicción de perspectivas románticas. Aunque desencadenaría al

⁷⁹ Francisco Zarco, "Discurso ..." *op. cit.*, p. 164.

⁸⁰ En este mismo sentido apunta Francisco Aduna cuando comentó un discurso de Díaz: "Nunca habíamos oído hablar tan felizmente al general presidente; y esto lo decimos sin que se crea que lo adulamos, porque ni nuestro carácter, ni nuestra posición que se encuentra tan abajo de la presidencia, nos lo permiten; pero sí, francamente gozamos mucho con descubrir en el fondo de sus palabras la sinceridad. En él no se encontrará la facilidad de la palabra, ni la elocuencia de los hombres de gabinete, pero sí se deja entrever desde luego la buena fe que le anima." Francisco Aduna, "Una fiesta del trabajo" en *El Hijo del Trabajo*, 7 de abril de 1878, p. 2.

menos dos tipos distintos de preguntas. Por un lado, en torno de la posibilidad de formar, reconocer y/o designar a los individuos que puedan acercarse a la *verdadera* interpretación y, por el otro, la pregunta colindante: ¿la verdad de la interpretación radica entonces en la plenitud del individuo o, más bien, en las técnicas hermenéuticas adecuadas para leer la expresión popular? A este tipo de preguntas Zarco responde desde otro lugar, uno donde los sujetos (ya sea el pueblo o el individuo) son secundarios. En el romanticismo no sólo trata del análisis de los sentimientos que se producen en el ser humanos y su fiel interpretación artística y social. También postula la existencia de sentimientos superiores y más refinados, sentimientos más complejos.

Es precisamente en esta complejidad donde vamos a encontrar la frecuente actualización de una visión eminentemente elitista de la que el romanticismo suele no desprenderse, pues con frecuencia, como en Zarco, lo bello va estrechamente ligado a lo verdadero y a lo bueno (al modo en que se codificaba una única forma de entender la moral).⁸¹ La retórica de Zarco, entonces editor y redactor del periódico *El Siglo Diez y Nueve*, apunta que estos valores se encuentran por encima de su propia obra, y que es por estar motivada por esos valores que su obra debe de ser apreciada.

⁸¹ Como señala Jürgen Habermas, criticando las visiones unitarias y exclusivas de la ética (y que pretenden ligar lo bueno a las otras dos esferas de valoración: lo bello y lo verdadero) y postulando, por su parte, la posibilidad de construir racionalmente una moral universal: "Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretejidos con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general." Jürgen Habermas, "¿En qué consiste la 'racionalidad' de una forma de vida?" en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 73.

En este mismo sentido apuntaba José María del Castillo Velasco, quien era en ese entonces editor y redactor del periódico *El Monitor Republicano*, al iniciar su discurso del 5 de mayo: “[...] venid, escuchadme, no porque mi voz sea elocuente, sino porque voy a recordaros una de las glorias nacionales, porque voy a hablaros del 5 de mayo”.⁸² Como se ve, ambos editores asumen que no es el autor el que promueve la trascendencia, sino que es el entusiasmo y la veneración a lo bello, a lo moral, a lo verdadero lo que da lugar a la trascendencia.

En el romanticismo podemos advertir que es precisamente ese entusiasmo y esa veneración a lo bello lo que la retórica romántica presentó como una justificación de toda actividad humana. Como habíamos apuntado con las visiones en torno al individuo o al pueblo, lo que rescata Zarco por encima del objeto que produce o es producido por el romanticismo es el movimiento hacia la trascendencia. El romanticismo se presenta entonces como un medio, como un vehículo sensible (que puede ser opuesto o complementario al racionalismo –pues no se trata de repetir la vieja dicotomía razón-sentimiento) que nos lleva a lo trascendente. En Zarco, el amor y la veneración, estos sentimientos dirigidos a lo bello, a la civilización y a “los principios eternos” de la moral y la virtud, son el medio para la trascendencia del ser humano, tanto en su trabajo como en la vida misma. Lo que importa en el romanticismo es el movimiento hacia la verdad y lo que es interpretado como sus expresiones: la moral y la virtud. Se trata de un planteamiento ético que señala con un corte lo que es bueno y lo

⁸² Discurso de José María Castillo Velasco, regidor del Ayuntamiento al inaugurar la calle de 5 de Mayo “El 5 de mayo” en *El Siglo Diez y Nueve*, 7 de mayo de 1868, p. 1-2.

que es justo, pero además, confundiendo las esferas de valoración, también lo que es verdadero.⁸³

Vinculando las diferentes esferas de valoración, José María del Castillo Velasco, quien en 1868, además de editor de *El Monitor Republicano*, era regidor del Ayuntamiento, en su discurso de inauguración de la calle de 5 de mayo, dijo:

El amor a la patria no se explica, como no se explica el amor a lo bello, la percepción de lo verdadero. ¿Por qué os acercáis trémulos de respeto y de amor prístino a besar la blanca cabellera de la anciana madre? ¿Por qué se enciende vuestro corazón y se acelera vuestro aliento bajo la mirada dulcísima de la virgen a quien amáis? [...] ¿Por qué? Porque el espíritu siente lo bello siente lo grande; porque el aliento del alma son la verdad y la gloria; y el amor a la patria es amor santo a nuestros padres, es el amor purísimo a nuestra amada, es el amor a nuestros hermanos, a los hijos de la misma patria, es el amor a la gloria de nuestra raza, a nuestro nombre.⁸⁴

El Ayuntamiento de la Ciudad de México, dando cuenta de una particular interpretación de lo que significaba la representación obtenida por las elecciones, se adjudicó el derecho de interpretar los sentimientos de los habitantes de la ciudad. Pero además de creerse fiel intérprete de los sentimientos de los ciudadanos –lo que lo legitimaba como una autoridad que sabe obedecer el mandato de los

⁸³ "Si definimos las cuestiones prácticas como cuestiones relativas a la 'vida buena' (o como cuestiones relativas a la 'realización de sí mismo'), las cuales se refieren al todo de una forma particular o al todo de una biografía individual, el formalismo ético actúa, en efecto, como un corte: el principio de universalización funciona como un cuchillo que establece un corte entre 'lo bueno' y 'lo justo', entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos." Jürgen Habermas, "¿En qué..." *op. cit.*, p. 73

⁸⁴ Discurso de José María Castillo Velasco, regidor del Ayuntamiento al inaugurar la calle de 5 de Mayo "El 5 de mayo" en *El Siglo Diez y Nueve*, 7 de mayo de 1868, p. 1-2.

electores—, consideraba indispensable dar contenido a los sentimientos. Haciéndose de los recursos literarios del romanticismo que hizo de los sentimientos y de la belleza las instancias privilegiadas de la verdad, el Ayuntamiento de 1868, al interpretar los sentimientos de los ciudadanos, se atribuyó también el derecho de la interpretación de la verdad y sus manifestaciones. La función de intérprete que se adjudicó el Ayuntamiento debe apuntar a los dos significados de la palabra: por un lado, recogía el sentir de la población, mientras que, por el otro, promovía también una forma particular de concebir y expresar dicho sentimiento.

Una de la tarde

Un banquete popular.

El pueblo tiene rostro y nombre

Pese a que la prensa recogió con insistencia el discurso del regidor José María del Castillo y Velasco, así como el poema de Justo Sierra pronunciados en el salón instalado frente al Teatro Nacional, lo más destacado de estas jornadas no se realizaría sino hasta la una de la tarde, hora en que la Alameda se engalanaría con la presencia del Presidente, “los miembros de los supremos poderes federales, autoridades del Distrito y comisiones de todas las profesiones, artes y oficios”.¹

Fue el “banquete popular” el evento que dio más de qué hablar en las crónicas publicadas en los días posteriores. Quizá porque en este festín no era la multitud anónima la participante. No era la multitud que se había reunido expectante frente al Teatro Nacional, no era la muchedumbre que había escuchado atenta los discursos que la administración había mandado a pronunciar para explicar la fiesta. En el banquete se presentó el pueblo con nombre y apellido y quizá fue eso lo que llamó la atención de los cronistas, siempre más cómodos en la crónica de sociales. Quizá les llamó la atención porque el banquete se presentaba como una forma enteramente nueva (y nunca más repetida a esta magnitud) de agrupar, en un

¹ Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

espacio acotado, una imagen amplia de la ciudadanía. En el “banquete popular”, las crónicas describían azoradas la intervención de los artesanos y trabajadores urbanos. Bajo la forma narrativa de la crónica de sociales, propia de los bailes de la alta sociedad,² las noticias que tenemos del “banquete popular” reiteran una imagen que no se limitaba a incluir a los representantes políticos sino que presentaba, además de a empleados gubernamentales e integrantes del ejército, a los trabajadores de la ciudad. Quizá porque el banquete reunió una amplia representación de la sociedad mexicana, el ágape fue el evento más comentado de las celebraciones del sexto aniversario de la Batalla de Puebla.

En la Alameda de la Ciudad de México, una amplia representación del pueblo mexicano se sentaría junta a departir como una gran familia. Los comensales serían agasajados con sabrosos alimentos, que serían servidos por 88 “criados y criadas” contratados para el evento. Para acompañar la comida, se compraron 60 pesos de pan y se contrató a tortilleras que se dedicarían a preparar, en comales contiguos, las tortillas que fuesen necesarias para saciar el apetito de los invitados. Además, para acompañar la comida y facilitar la digestión se compraron 100 pesos de pulque que tendrían contentos a los comensales. Este banquete popular, de eminente valor simbólico, mostró su importancia también en los gastos que representó al Ayuntamiento, absorbiendo

² Véase por ejemplo las crónicas reunidas y comentadas por Clementina Díaz y de Ovando, *Invitación al baile. Arte, espectáculo y rito en la sociedad mexicana. (1825-1910)*, México, UNAM, 2006.

cerca de la mitad de los 5 mil pesos autorizados para los festejos del 5 de mayo.³

1. En ese ágape nada improvisado, la autoridad nacional se encontró apenas con una representación de la sociedad mexicana. Al “banquete popular”, no cualquiera pudo asistir. Lo popular del evento se limitó a la presencia de algunos cientos de artesanos y trabajadores de diversos oficios, de empleados y militares, quienes – de algún modo que ignoramos– habían sido seleccionados para asistir al banquete. Fue un encuentro simbólico con el pueblo, con todo el peso de representación parcial, de imagen sugerente y no cabal que la palabra simbólico pueda tener; un encuentro simbólico, un encuentro con un grupo selecto del pueblo. El Ayuntamiento de la Ciudad de México invitó a una representación del pueblo en la Ciudad de México; una representación que daba cuenta de la imagen que se tenía de los habitantes de la ciudad y que, como toda imagen, contaba con límites claros. No contamos con información precisa sobre la cantidad total de invitados que asistieron al convite, pero sabemos lo que un cronista de *El Monitor Republicano* calculó con

³ Se pagó 500 pesos por la comida y, como hemos dicho, 100 por el pulque y 60 por el pan. El gasto para tortillas, incluyendo el pago de las tortilleras fue de 35 pesos. 88 pesos más se erogaron para el pago de criados y criadas (un peso por persona). Junto con los arreglos, la música que acompañaría el banquete y demás gastos no muy bien especificados, se desglosó un costo total de 2,408.50 pesos para el banquete popular. AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 3, foja 73-75.

toda la precisión que le era posible: “mil y más” fueron los convidados.⁴

Para refrendar el orden de la celebración del 5 de mayo de 1868, el Ayuntamiento repartió “billetes” que identificaran a aquellos habitantes que contaban con el privilegio de participar en el “banquete popular”. Los billetes identificaban a los sujetos que representarían al pueblo y garantizaban que cualquier interesado en asistir que no contara con invitación quedara fuera de la Alameda, que en ese entonces estaba cercada en todo su perímetro.

La Alameda, con “mil ciento cuarenta y cuatro varas de perímetro, tiene calles bien formadas y derechas”, según asentó Marcos Arróniz.⁵ Era un “espacioso jardín” que se había construido como un paseo en cuyas calles podían andar, decía Juan de Viera, hasta “1 000 coches, dejando libre camino a los que pasean a pie”.⁶ Una plaza que se había convertido en un paseo exclusivo desde que

⁴ “Ocurrencia notable” en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, p. 4. No resulta sorprendente la cantidad de invitados, los cronistas calculaban en el gran baile del 2 de febrero de 1854, que se realizó en Palacio Nacional y que el Conde de la Cortina y Castro obsequiaba al presidente Santa Anna, asistieron 1 500 personas. Clementina Díaz, *op. cit.*, pp. 73 y 75.

⁵ Marcos Arróniz, en una descripción de los paseos de la Ciudad de México expone que “La Alameda es el más antiguo de la ciudad. El virrey D. Luis Velasco, en el cabildo de 11 de enero de 1592, pidió a la ciudad formara de sus propios un lugar de recreo para el ennoblecimiento de México y desahogo de sus habitantes, y habiendo accedido el ayuntamiento, se escogió al efecto el terreno conocido por el Tianguis de San Hipólito. En efecto en aquel lugar había un mercado, y allí se empezó a trazar la Alameda, que tomó este nombre por estar plantada de álamos en su mayor parte; se construyeron algunas fuentes, y un cercado con puertas. En junio de 1730 contaba con mil álamos y sauces; su circunferencia es de mil ciento cuarenta y cuatro varas, y tiene calles bien formadas y derechas. Después de los últimos tiempos se han mejorado las fuentes, plantado camellones de flores y formando enverjados de madera teñida de verde.” Marcos Arróniz, *Manual del viajero en México o compendio de la historia de la ciudad de México, con la descripción e historia de sus templos, conventos, edificios públicos, las costumbres de sus habitantes, etc., y con el plan de la ciudad*, México, Instituto Mora, 1991, p. 113-114.

⁶ Juan de Viera, *Breve y compendiosa narración de la Ciudad de México*, México, Instituto Mora, 1992, p. 101. (Edición original de 1777).

el virrey Juan Francisco Güemes y Horcasitas, Conde de Revillagigedo, le impuso vigilancia militar para impedir la entrada de "gente de mantas o frazadas, mendigos, descalzos, desnudos o indecentes".⁷ Revillagigedo parecía compartir la idea ilustrada que afirmaba que no tenía sentido que las calles fuesen amplias, rectas y adornadas; si después los artífices y los vendedores de cada género pueden indistintamente estar en todas las calles y todas las plazas".⁸

La vigilancia de las plazas, y en particular de la Alameda, estaba dirigida a restringir el acceso a mendigos y gente indecente, pero en especial a las personas que no vistieran adecuadamente. Como se sabe, la vestimenta siempre ha sido un elemento característico de la distinción social y, en este sentido, ha estado marcada por los signos de la corrección: es un elemento que distingue la moralidad de los sujetos. Pero hacia el siglo XIX, además de un deber moral, se convirtió en una obligación legal. En 1799, el Virrey Azanza publicó un bando que mandaba a

que todos los habitantes se vistiesen con decencia y honestidad según su clase: en la inteligencia de que siendo, como es, indicio vehementísimo de ociosidad y malas costumbres la desnudez en los hombres, se

⁷ Los vendedores de dulces fueron permitidos a condición de que no los fabricaran allí y vinieran vestidos. "Ordenes para que exista vigilancia militar en los paseos de la Ciudad de México, se impida la entrada de mendigos y malvestidos y se regule el tráfico rodado por la alameda y el paseo nuevo de Bucareli, México, agosto de 1791" citado en Manuel Lucena Giraldo "El paraíso estropeado. Imágenes ambiguas de las ciudades americanas a finales del siglo XVIII" en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. X, núm. 218 (70).

⁸ Las palabras son del urbanista Vicenio Marulli, quien escribió a principios del siglo XIX y están citadas en Fernando Aliata, *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo 3010, 2006, p. 167.

tendría por suficiente para asegurar la cárcel a los que se presentasen en la calle sin el vestido adecuado.⁹

Es importante resaltar la expresión moral del bando: se trata de que todos los habitantes se vistan “con decencia y honestidad”. La vestimenta es ya un medio moral para el control de los individuos. Por medio de la vestimenta se podía catalogar y excluir a los sujetos. Los bandos gubernamentales forman parte de una racionalidad que pretende generalizar un tipo de comportamiento y unas específicas actitudes en los individuos, unas determinadas prácticas sociales, unos modos del comportamiento. La vestimenta exponía la jerarquía social, pero desde finales del siglo XVIII no bastará con hacer evidente la distinción. La vestimenta formará parte de “una serie de intervenciones estratégicas operadas sobre el cuerpo social”, formará parte de los dispositivos y políticas de la subjetividad moderna.¹⁰

En este sentido es necesario advertir que el propio bando hace una advertencia que restringe a los sujetos, no ya sólo por la forma de vestir, sino por la clase. La decencia y honestidad son elementos que deben adecuarse a una clasificación mayor: la de clase a la que pertenece el sujeto. Desde principios del siglo XIX, la identificación de los sujetos y su posibilidad de integrarse a determinados espacios, tales como el paseo de la Alameda, pasaba por el tipo de vestimenta que los sujetos tenían. Los bandos gubernamentales insistieron en modificar las vestimentas, actitudes y comportamientos de los habitantes de la Ciudad de México. Así, en una ordenanza

⁹ AHCM, *Ayuntamiento, Cédulas y Reales Órdenes*, vol. 2979, exp. 213, f. 223. Citado en Sonia Pérez Toledo, *Los hijos del trabajo. Los artesanos de la Ciudad de México, 1780-1853*, México, UAM Iztapalapa-Colmex, 1996, p. 95.

¹⁰ José Elías Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX*. México, FCE, 2005, p. 301.

consecuente, se especificaba que la vestimenta decente de los artesanos debía constar de camisa, chupa, algodón o chaleco, calzones, medias y zapatos; no se aceptaban "los trapos asquerosos e indecentes" como "mantas, sábanas, frazadas, jergas, o lo que llaman chispas o zarapes, u otro cualquiera jirón o trapo semejante".¹¹

Pese a que, hacia finales del siglo XVIII, para obligar a los artesanos y trabajadores urbanos a vestirse adecuadamente se esgrimía la amenaza de la cárcel, no obstante, en tanto que los maestros artesanos eran los encargados de reconvenir moralmente a sus trabajadores, así como, en general, de infundirles el respeto y la subordinación a la autoridad, fueron ellos los fueron obligados a hacer que los artesanos se vistieran con la camisa reglamentaria.¹² La misma ordenanza asentaba que la obligación de ver que estas reglamentaciones se cumplieran eran los maestros artesanos, quienes eran responsables del comportamiento de sus trabajadores.¹³ Más que la amenaza del castigo corporal, la medida extrema que toda legislación contiene, estos bandos descansaban en una estructura previamente construida que les permitía hacerlos efectivos mediante la vigilancia y obligación: a través de los gremios de artesanos las autoridades políticas pudieron aplicar efectivamente esta y otras reglamentaciones.

Casi cien años después de la ordenanza del virrey Azanza, continuaba el embate por definir la vestimenta de la población del

¹¹ AHCM, *Ayuntamiento, Artesanos, Gremios*, vol. 383, exp. 18, f. 61. Citado en Felipe Castro Gutiérrez, *La extinción de la artesanía gremial*. México, IIH, UNAM, 1986, p. 84.

¹² Véase Pedro Rodríguez Campomanes, *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, s.a., p. 201. Publicado originalmente en 1775.

¹³ AHCM, *Ayuntamiento, Artesanos, Gremios*, vol. 383, exp. 18, f. 61.

trabajador artesanal, pero, como a finales del siglo XVIII, la lucha no se limitaba al ámbito legal o al ejercicio de la autoridad. La lucha por definir la vestimenta de los artesanos no tomaba lugar sólo en las estructuras legales, sino que se definía en la valoración del comportamiento correcto, era una obligación moral.

Si a finales de la Colonia el responsable del comportamiento de los trabajadores era el maestro artesano, para mediados del siglo XIX la prensa asumía también parte de ese compromiso al aleccionar a los trabajadores “‘a desechar el mal’, tal como lo hace un padre al educar a sus hijos”.¹⁴ Como lo señalaba un artículo que hacía del indígena el sujeto de su atención, la transformación en los modos de vestir fomenta la civilización al promover en los individuos actitudes de consumo y, sobre todo, el deseo distinción:

Otra lucha ha sido necesario sostener contra la costumbre inveterada de los indígenas en el vestido. [Sin embargo,] La civilización las va transformando y creando necesidades que las obliga a ser consumidoras y a tener aspiraciones [...].¹⁵

En tanto que a lo largo del siglo XIX la prensa periódica se convirtió en un espacio privilegiado para la censura y la dirección moral, en repetidas ocasiones ella encaró el problema de la vestimenta. Por eso, en 1888, los articulistas se sentían con el derecho y la obligación de escandalizarse ante el modo en que los trabajadores vestían:

¹⁴ *Seminario Artístico*, 20 de julio de 1844, p. 1. Citado en Sonia Pérez Toledo, “Entre el discurso y la coacción. Las élites y las clases populares a mediados del siglo XIX” en Brian F. Connaughton coord., *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX*, México, UAM Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 325.

¹⁵ José María González y González, “En Chimalhuacán, Chalco” en *La Convención Radical Obrera*, 1 de enero de 1888, p. 1.

¿Es posible que el obrero, que lleva los pantalones rotos, la camisa sucia, los dedos de los pies fuera de los zapatos, el cabello saliéndosele por los agujeros del sombrero, en lugar de ir poco a poco reponiendo esas prendas de su vestido, se meta en la pulquería y esté en continuo estado de embriaguez durante 48 horas, todas las semanas?¹⁶

La ropa fue la marca social, la etiqueta pública que, por medio de la inhibición y la censura, ubicó a los individuos en el estrato social que le correspondía. "En la inteligencia" de que el vestido es indicio de decencia y honestidad, cuando la gente salía de paseo a San Ángel, a la Alameda o caminaba por Plateros, la marca social estaba determinada por el atuendo. Por medio de su vestimenta, los artesanos ocuparon un lugar destacado entre los habitantes de la ciudad, descollaban entre los de poca monta, es cierto, pero al menos la vista pública se detiene en ellos y los nombra. Así, si un cronista asumía la mirada pública y transcribía lo que observaba, podría reconocer a los artesanos por usar camisa y, en los eventos espaciales y paseos de domingo, chaleco, chaqueta o sencillo traje. Si en la sociedad se podían distinguir los grupos sociales a través de la vestimenta, entre los propios artesanos ésta fue un signo de estatus evidente a todos. La distinción en el vestido, aunque siguieran siendo artesanos, les permitía acercarse a puestos sociales de mayor valía. Y este ascenso social, como suele ocurrir en todas las sociedades, fue recibido con ironía. El famoso escritor Guillermo Prieto escribió que el artesano, en cuanto tenía chaqueta y más de

¹⁶ "Las clases obreras" en *La Paz Pública*. Reproducido en *La Convención Radical*, 4 de marzo de 1888, p. 1.

dos camisas pensaba ya en ingresar al club "y ser por lo bajo protestante, o regidor, o cuando menos, francmasón".¹⁷

Por todo esto, no es de extrañar que, cuando entre los empleados, abogados, militares y representantes de gobierno invitados al banquete del 5 de mayo, los 6 tapiceros, los 13 impresores y litógrafos, los 8 carniceros y los 6 aguadores dejaran sus vestimentas del diario.¹⁸ Es de suponer, además, que entre los trabajadores invitados, los 16 sastres y 14 sombrereros, que se dedicaba precisamente a la confección de prendas de vestir, los 10 barberos y peluqueros y los 3 retratistas, que se dedicaban a cuidar la apariencia, destacaran entre los demás artesanos.¹⁹

2. Al banquete popular que se organizó en la Alameda ese 5 de mayo de 1868, junto a abogados, militares y empleados de gobierno, asistieron "artesanos vestidos de gala".²⁰ Los invitados ingresaron a la plaza por la puerta "próxima al Puente de San Francisco", en su

¹⁷ Guillermo Prieto, *Viaje a los Estados Unidos*, citado en Moisés González Navarro, *El porfiriato. Vida social*, en Daniel Cosío Villegas coord., *Historia moderna de México*. Buenos Aires-México, Hermes, 1970, p. 156.

¹⁸ "El traje del aguador es característico en México, y este acuoso personaje vive por lo común en un cuarto de una casa de vecindad, o en una accesoria de un barrio. A las seis de la mañana se viste su camisa y calzón blanco de manta, y unas calzoneras de pana o de gamuza que sólo le llegan a la rodilla." Marcos Arróniz, *op. cit.*, p. 135. Hay también una descripción del aguador en José Tomás de Cuellar, *La linterna mágica*, México, UNAM, 1955, pp. 203-208.

¹⁹ No obstante, no hay que perder de vista que distinguirse socialmente era muy costoso. En la calle de Escalerillas # 18, anunciando "precios nunca antes vistos en México, o en Santo domingo # 1, un traje de casimir costaba 9 pesos. En Santo domingo, sin embargo, se podía comprar un traje de lienzo en 4 pesos, pero sin duda deslucía frente a los de casimir. Si se quería lucir distinguido, se podía comprar un levita de paño de 15 pesos o, una vez ya en gastos, gastar 20 pesos en un levita de paño "superfina, forrada de seda" en 20 pesos. *El Socialista*, 14 de julio de 1872, p. 4 y 25 de agosto de 1872, p. 4. Recuérdese que la renta de un cuarto de vecindad rondaba los 2 pesos al mes.

²⁰ "Todavía. La festividad del cinco de Mayo" en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1.

esquina sur oriental. Franqueando las cercas de la hermosa plaza arbolada, que en aquel entonces era el lugar privilegiado para el paseo, los afortunados convidados recorrieron el empedrado hasta llegar al centro de la Alameda, escenario donde tomaría lugar el banquete. Junto a la fuente principal y bajo toldos adornados con paxtle y heno, se extendían 20 largas mesas “que presidían el Presidente de la República, el de la Corte de Justicia, el del Congreso, el Ministro de Guerra y [demás] personas caracterizadas”; presidían mesas donde se representaban “todas las clases de la sociedad”.²¹

A los cronistas les había pareció, sin embargo, que “los mil y más convidados” había excedido la cantidad esperada. “Las mesas dispuestas para un determinado número de invitados, fueron ocupadas varias veces, y se sirvió comida para muchas más personas de las que estaban designadas”, diría unos días después la crónica de *El Monitor Republicano*.²² No deja de ser extraño que, aunque exhibiendo la generosidad festiva de los organizadores, el cronista exponga con cierta incomodidad por la práctica de servir, a lo largo de las fiestas, en un mismo lugar y sucesivamente a varios comensales. Llegaba a la conclusión de que habían sido demasiados los invitados aunque, tanto en Palacio Nacional, como en los pueblos

²¹ “El banquete popular en la Alameda” en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 3.

²² *Ibídem*.

circundantes a la ciudad, la sucesión de comensales era una práctica común de todo gran banquete y celebración popular.²³

El banquete popular organizado por el Ayuntamiento de la Ciudad de México muestra una vez más el espacio público como una geografía del poder, como un territorio presidido por la autoridad central. Mientras el movimiento de comensales es constante, permanecen inamovibles los tres poderes: el Presidente, la Corte, el Congreso; además del Ministro de Guerra. Las instituciones de la República encabezando este evento, organizando el espacio, presidiendo la reunión, permanecen impasibles, mientras el pueblo, la sociedad, se movía frente a ellos en una sucesión incesante de rostros y nombres.

Cada mesa, siendo una representación del pueblo, estaba al alcance de la mirada y escrutinio del poder, todas a la vista del Presidente, de la Corte, del Congreso y del Ministro de Guerra; todas atentas a lo que pasaba con el Presidente y demás autoridades de la República, a la teatralidad del poder. En cada mesa, diría una crónica del evento, se reiteraba la imagen de sociedad que promovía

²³ Así, por ejemplo, a finales de 1872, el corresponsal de *El Socialista* en Tlalpan (seguramente el obrero Carmen Huerta), quien había asistido a una comida para celebrar la candidatura de Sebastián Lerdo de Tejada, expone: "Después de haberse levantado los convidados, varios del pueblo, que aún no habían comido, ocuparon la mesa y fueron servidos sin distinción ninguna". "Banquete popular. Nuestra candidatura" en *El Socialista*, 1 de diciembre de 1872, p 3. Todavía más, en Palacio Nacional, "A la una empezaron los comisionados a llevarse a las señoras a la mesa de la cena, que constaba de ciento veintiséis cubiertos [...] Concluida a primera mesa se levantaron los manteles volviendo a cubrirse aquella de nuevo y a ocuparse por nuevas señoras, repitiéndose esto tres veces, concluido lo cual siguieron indistintamente los caballeros sin cesar hasta las cuatro de la mañana". "Baile" en *El Orden*, 4 de febrero de 1854, citado en Clementina Díaz, *op. cit.*, p. 74.

el evento: en cada mesa “en concordia íntima” se encontraban “artesanos, militares, empleados y gente trabajadora”.²⁴

A cerca de un año del retorno del gobierno liberal de Benito Juárez a la Capital de la República, en la imagen de una nación reunida en 20 mesas, los trabajadores representaban cerca de un tercio del total de los invitados. Autoridades civiles y militares, así como a los empleados de la administración dominaban la imagen de la nación que se reunía en torno del banquete y que se reiteró en las crónicas de los días posteriores al evento.

3. El pueblo mexicano se representó en el banquete popular del 5 de mayo. Claro que no todos fueron convidados. No cabían todos, de modo que las invitaciones fueron escogidas cuidadosamente, y aquellos que contaron con el honor de convivir con el Presidente de la República y demás autoridades políticas se convirtieron automáticamente en representantes de todos los demás. No sabemos cuántos asistieron al “banquete popular” que realizó en la Alameda ese 5 de mayo de 1868, pero de entre “los mil y más convidados” contamos con los nombres de 368 artesanos y trabajadores urbanos. Por las crónicas del evento, como hemos dicho, es de suponer que los otros cientos de invitados fuesen empleados, militares y autoridades civiles.

En este banquete, entre unos cuantos personajes anónimos y otros tantos conocidos, el poder se hizo acompañar de una idea: el pueblo mexicano. Una idea encarnada en unos cuantos invitados. 368 artesanos y trabajadores. Un número sin sentido ni regularidad

²⁴ “Todavía. La festividad del cinco de Mayo” en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1.

para un evento planeado con tanto detalle, un número absurdo. Los 368 trabajadores convocados a participar en el “banquete popular” fueron, al menos ese día, la representación del pueblo mexicano. Ellos dieron rostro y voz a la figura amorfa y esencial del pueblo, fueron la figura de su imposible presencia.

¿Cómo hizo el ayuntamiento para seleccionarlos a ellos y no a otros para invitados al convite? No lo sabemos. ¿Bajo qué criterios se invitaron a las 368 personas de las que conservamos registro? Los documentos que se guardan en el Archivo Histórico de la Ciudad de México relativos a la festividad no nos permiten saberlo. Son 25 hojas escritas por distintas manos que dan cuenta de 368 nombres de artesanos y trabajadores de 55 diferentes artes y oficios. Hacer un análisis puntual de estos invitados nos puede dar una idea que del pueblo tenía el Ayuntamiento de la Ciudad de México.

La convocatoria es desigual y no sabemos cuál fue el criterio que llevó a convocar a, por ejemplo, a 33 joyeros, 31 carroceros o a 28 carpinteros.²⁵ Tampoco sabemos por qué se invitaron a 13

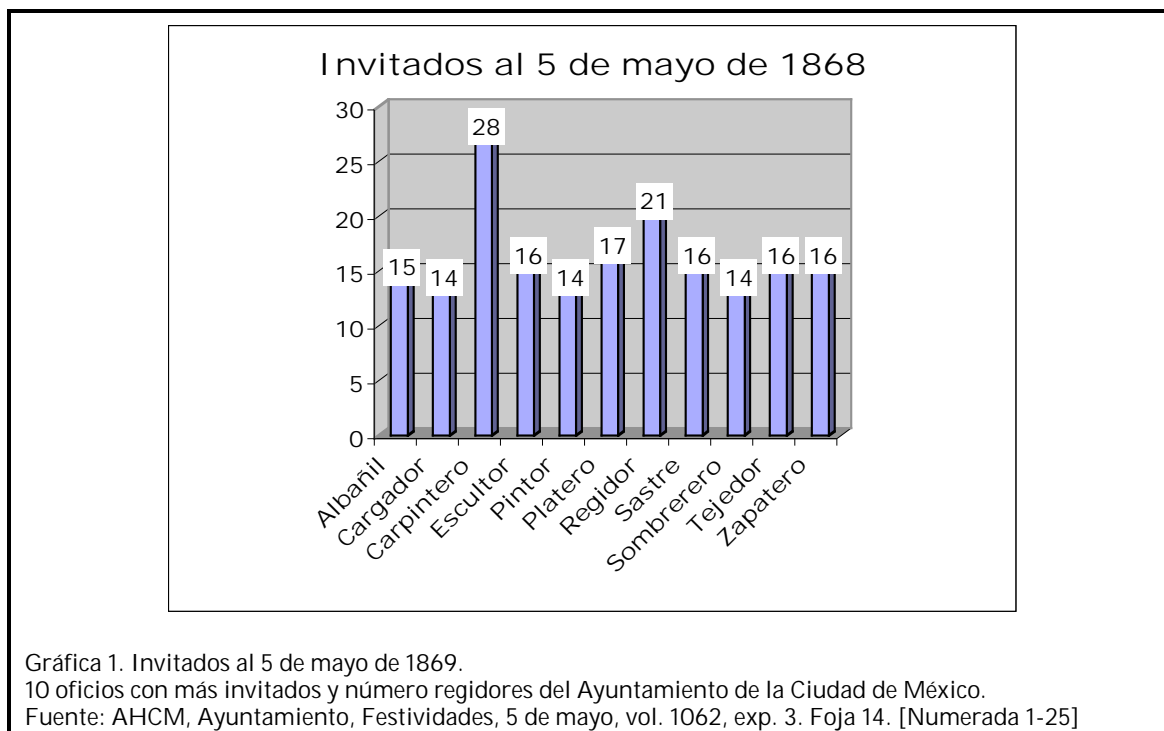
²⁵ Hemos excluido de este análisis a los carroceros por ser trabajadores cuya producción incluye una más diversa e intensa división del trabajo. , de modo que más que ser artesanos, forman parte de una actividad industrial que pertenecer a una producción que incluye diversos oficios. En la lista de los carroceros invitados algunos de los nombres se agrupan según su especialidad (herrero, tapicero, carpintero), pero no todos son distinguidos según el oficio al que se dedican en la producción de carros. ¿Incluirlos a todos como carroceros cuando no todos se identifican así? Más que un oficio, los carroceros pertenecen a una organización productiva más semejante a la producción industrial que a la gremial: diferentes trabajadores, con distintas habilidades se encuentran articulados en torno a la producción de un producto complejo, los carros.

impresores y litógrafos, 10 peluqueros o barberos, y sólo a ocho bordadores, seis aguadores, dos botoneros, dos cobreros y cuatro relojeros. En todo caso es importante insistir en que la representación de artesanos y trabajadores es mínima si se le compara con la presencia de autoridades políticas. Por ejemplo, si de oficios se trata, sólo el de carpintero sobrepasa la cantidad de

Los carroceros plantean, así, un problema sumamente importante para el análisis de los trabajadores urbanos en el siglo XIX: el desarrollo de la manufactura. 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 a partir de finales del siglo XVIII, cuando, por ejemplo, el gremio de los carroceros, que se había creado recientemente como parte de una lógica gubernamental que estaba por abandonarse y que obligaba a que toda producción urbana estuviera organizada en gremios y bajo estrictos reglamentos llamados ordenanzas, 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 adquirirían su producción y los habían reducido a una condición enteramente dependiente, propia de la manufactura a domicilio". Felipe Castro Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 117 y 59, respectivamente. Para completar esta imagen es necesario incluir la síntesis que Anthony Giddens 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) 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". Anthony Giddens, *Capitalism and the modern theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. London, Cambridge University press, 1971, p. 34. (La versión en español es mía). Para la lógica gubernamental de retener en gremios a los trabajadores puede verse la revisión de Miguel Orduña Carson, *Experiencias en transición: de la cofradía de San Homobono a la Sociedad de Socorros Mutuos. Cultura política de los sastres de la ciudad de México*, tesis de maestría. México, UNAM, 2004, particularmente "Gremios y cofradías".

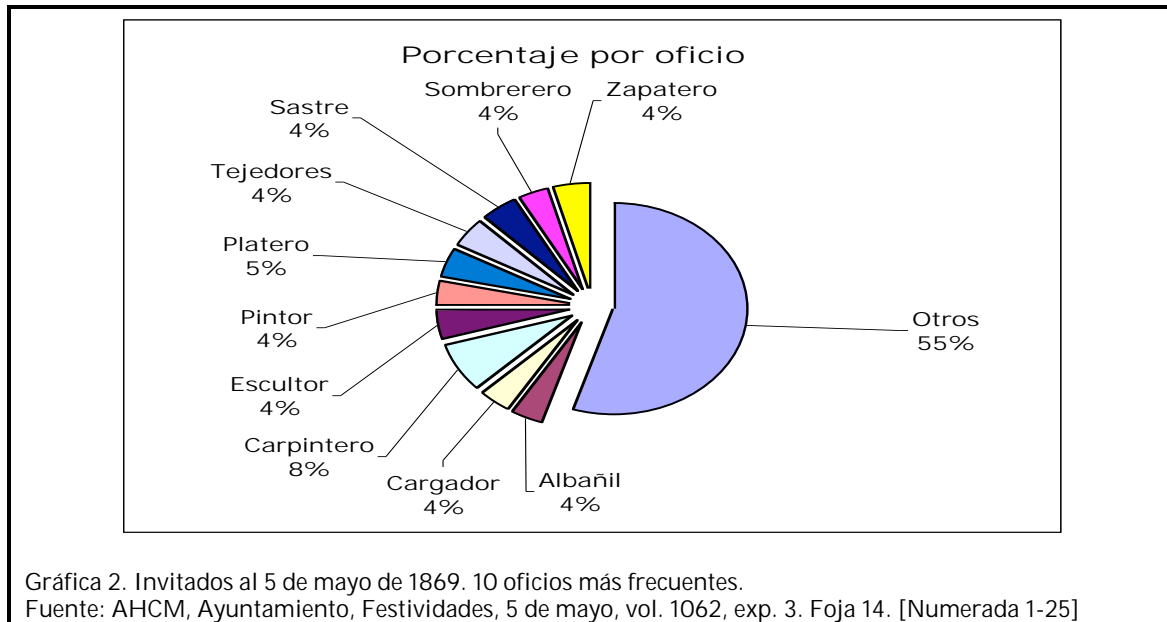
regidores electos para ese año y que asistieron a la celebración. (Ver Gráfica 1)

Gráfica 1



Si bien la representación de la mayor parte de los oficios es menor a los regidores activos en 1868, es indispensable hablar de cómo los diez oficios con los que hicimos el comparativo representan al 45% de los trabajadores invitados. (Ver Gráfica 2) Estos oficios, sumados a los trabajadores de la imprenta, a los herreros y a los barberos o peluqueros, 13 de los 55 oficios convocados, representan cerca del 50% de los trabajadores invitados.

Gráfica 2



¿El Ayuntamiento hizo con los invitados al “banquete popular” una representación numérica en relación al total de los trabajadores vecindados en la Ciudad de México? Es posible, aunque no podemos afirmarlo. Por los distintos datos con que se cuenta, nos parece que los plateros y escultores estarían sobrerrepresentados y que los sastres y zapateros tendrían un porcentaje menor al que representan como trabajadores urbanos, pero tampoco tenemos información suficiente para asegurarlo.²⁶ Mientras tanto, podemos examinar otra posibilidad: ¿se ponderó un criterio geográfico en la selección de los invitados?

²⁶ En proporciones muy distintas a las registradas por nosotros, Carlos Illades encontró que, en efecto, entre carpinteros (11.4%), escultores (1.7%), pintores (4.8%), plateros (1.8%), sastres (14.2%), sombrereros (2.7%), tejedores (2.5%), zapateros (14.5%), impresores (2.97%) y litógrafos (0.22%) cerca del 57% de los trabajadores artesanales vecindados en la Ciudad de México en el año de 1873. Illades, empero, no especifica si contabilizó albañiles, cargadores, herreros o peluqueros, por lo que sus porcentajes no pueden ser comparables. Lo que importa destacar, sin embargo, es la preponderancia de estos oficios por encima de otros. Ver Carlos Illades Aguilar, *Hacia la República del trabajo: la organización artesanal de la Ciudad de México, 1853-1876*, México, UAM Iztapalapa-Colmex, 1996, Cuadro 3, p. 40.

4. En la geografía de una ciudad ocurren muchas historias y cada historia tiene un modo de vivir la ciudad. La urbe es muchas experiencias y cada experiencia construye significados distintos. La ciudad está marcada por estos diversos significados. Para hablar de la Ciudad de México se requiere hacer un corte, fragmentarla a partir de las marcas que las diversas experiencias dejan en su geografía. La ciudad, en cada uno de sus cortes geográficos, es una muestra de la acumulación de experiencias. Una descripción de la ciudad, entonces, no puede ser más que una superposición de capas significativas y, al mismo tiempo, toda descripción es un modo de ocuparla. La geografía de la Ciudad de México está marcada por vivencias y descripciones variadas. Esas marcas dan forma a una ciudad vivida por una diversidad de personajes e instituciones.

Para acercarse a la ciudad y a sus pobladores, no basta con la selección que hizo el Ayuntamiento al convocar al “banquete popular”, pero no puede negarse que es un principio. De los 368 invitados, ya por estar incluidas en las listas o ya por buscar los nombres de los invitados en otras bases de datos, pudimos conseguir las direcciones de 52 trabajadores. La muestra es muy pequeña en relación al total de invitados al convite, aunque significativa en relación con los registros de trabajadores convidados que tenemos (el 14% de los 368). Con estas direcciones, se puede saber si hay una específica concentración territorial, o si hay una distribución equitativa entre las diferentes zonas en las que se organizaba administrativamente la ciudad para ver si se ponderó un criterio geográfico en la selección de los invitados. ¿La lista de invitados es una representación que pretende dar cabida a los porcentajes es

arbitraria o buscaba responder a algún tipo de representación geográfica?

Para poder responder esta pregunta, resulta interesante contrastar estos datos con información sobre la población total de la ciudad y su distribución por cuarteles.²⁷ Para realizar esta comparación hemos tomado como base el análisis que Sonia Pérez

²⁷ La primera visión general y objetiva de la ciudad fue construida por el Estado a partir del censo de 1753, primer censo general de la ciudad de México. En este primer intento por unificar la información de quiénes eran los habitantes de la ciudad y a qué se dedicaban, la necesidad de ubicar a los habitantes obligó a organizar la imagen de la ciudad: con el fin de que los magistrados encargados de realizar el censo pudieran hacer el recorrido por las calles que les correspondía, el virrey mandó a hacer una demarcación de la ciudad en cuarteles: cuatro centrales y tres periféricos, así como a dibujar planos de cada cuartel con las manzanas y calles que debían censarse. Tiempo después se redefinieron los Cuarteles que conformarían la organización administrativa de la ciudad: Los cuatro primeros cuarteles, ubicados en la zona central de la Ciudad de México, estaban divididos por un vértice marcado por la esquina de las calles Portal de Mercaderes y Primera de Plateros. Al Norte de la calle de Plateros se encontraba el Cuartel Mayor 1. Al Sur, el Cuartel Mayor 2. Este mismo Cuartel 2 se definía al Occidente del Portal de Mercaderes, mientras que el Cuartel Mayor 3 empezaba al Oriente de dicha calle. La Plaza Mayor y el Palacio Nacional se encontraban en el Cuartel Mayor 3, mientras que la Catedral y el Norte de la calle de Arzobispado y de la Estampa pertenecía al cuartel Mayor 4. De este modo, en torno al vértice de Mercaderes y Plateros, en un sentido opuesto a las manecillas del reloj se organizaba sucesivamente los Cuarteles Centrales. Cada uno de estos cuarteles fue subdividido en cuatro cuarteles menores, pero las fronteras de estos cuarteles menores cambiaron significativamente a lo largo del siglo. Confróntense los planos que se encuentran en "El censo del segundo conde de Revillagigedo en 1790" en Sonia Lombardo de Ruiz (coord.), *El quehacer de censar. Cuatro historias*. México, INAH, 2006, p. 66, "El padrón de la población de la ciudad de México en 1848" en *Ibidem.*, p. 83 y "El padrón de la municipalidad de México en 1882" en *Ibidem.*, p. 113. Los cuarteles periféricos, por su parte, no tenían un orden de distribución tan claro. El Cuartel Mayor 5 se ubicaba al Oriente del 3, justo donde se encontraba el convento de la Merced y las calles de la Quemada y de Jesús María. Al Norte de Machincuepa y Alegría, al Oriente de Venegas y Colegio de Guadalupe se encontraba el Cuartel Mayor 7, colindando al Sur con el 5 y al Occidente con el 4. En el extremo occidental de la ciudad se encontraban los Cuarteles Mayores 6 y 8. Teniendo como frontera con el Cuartel Mayor 2 la larga vialidad que empezaba con la calle de Niño Perdido y seguía por San Juan de Letrán, el Cuartel Mayor 8 se extendía al Sur de Corpus Christi y la Alameda, mientras que al Norte, incluyendo la alameda y el convento de Santa Isabel, se extendía el Cuartel 6, distinguiéndose al Occidente del Cuartel 1 por la misma calle de Santa Isabel.

Toledo hace del "Padrón de la municipalidad de México de 1842", realizado por órdenes del propio Ayuntamiento de la ciudad. Pese a que la Ciudad de México que estudia Pérez Toledo dista 25 años de la que ahora revisamos, sus datos son los únicos que podemos comparar con los nuestros, pues desglosa por cuarteles mayores tanto el número de hombres, como el de artesanos que habitaban en la ciudad. Debido a la coherencia entre los habitantes hombres y los artesanos, la comparación de porcentajes entre los habitantes y artesanos avecindados en cada cuartel, comparación que ella no hace, puede ser de gran utilidad. Pero, además de esta comparación, cotejar ambas series de datos con nuestra discreta muestra nos podrá dar una idea aproximada de la representación urbana que se presentó en el "banquete popular" del 5 de mayo de 1868, y si hay una correlación con el porcentaje de habitantes. (Ver Tabla 1)

Tabla 1

Cuartel	Habitantes ^a	Artesanos ^b	Invitados ^c
Mayor 1	15.2%	15.1%	17.3%
Mayor 2	15.8%	16.3%	23%
Mayor 3	14%	15.3%	5.8%
Mayor 4	17.4%	14.8%	28.8%
Mayor 5	9.2%	11.1%	7.7%
Mayor 6	9.3%	7.3%	9.6%
Mayor 7	7.3%	6.4%	3.9%
Mayor 8	11.8%	13.7%	3.9%
Total	100%	100%	100%

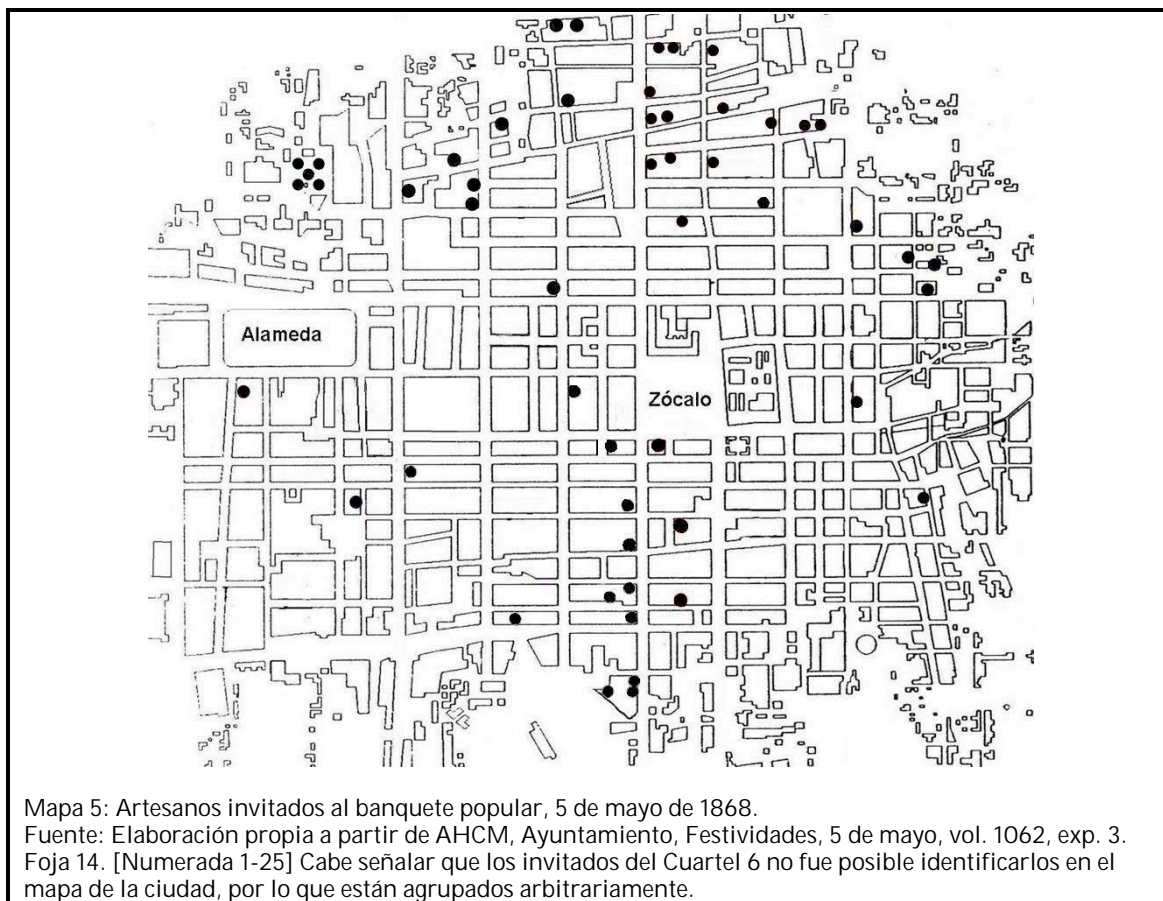
Fuentes: ^a Porcentajes calculados sobre los datos de Sonia Pérez Toledo (1996:45) Cuadro 2. ^b Sonia Pérez Toledo (1996: 130) Gráfica 4. ^c Elaboración propia a partir de AHCM, Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo, vol. 1062, exp. 3. Foja 14. [Numerada 1-25] y diversas fuentes. (Es necesario advertir que la lista de oficios invitados da cuenta de actividades laborales que Sonia Pérez Toledo no incluye entre los artesanos, tales como la de aguador y la de cargador.)

En la tabla comparativa es evidente que los Cuarteles 2 y 4, con 23% y 28.8% de invitados respectivamente, están sobrerrepresentados en cerca de 7 puntos porcentuales, para el caso del Cuartel Mayor 2 (cuya diferencia entre habitantes y artesanos es

menor a un punto, beneficiando a éstos últimos) y de entre 12 y 14 puntos porcentuales para el Cuartel Mayor 4 (con un porcentaje mayor de habitantes en relación con los artesanos de cerca de tres puntos, la mayor diferencia registrada en los datos de Pérez Toledo). De todos los cuarteles, el 4 es el menor población de artesanos tiene en comparación con el porcentaje poblacional que agrupa. No deja de ser significativo que sea el Cuartel Mayor 4 el que más artesanos invitados proporciona, particularmente si se toma en cuenta que en los otros cuarteles (con excepción del Cuartel Mayor 1, que tiene un porcentaje semejante) el porcentaje de artesanos rebasa al de población. Los Cuarteles 2 y 4, con mayor representación entre los invitados advierten dos tipos distintos de sobrerrepresentación. Mientras el primero tenía más artesanos que el resto de los cuarteles de la Ciudad de México, el segundo tenía más habitantes. ¿Qué representan los trabajadores invitados? ¿Representan a los artesanos o a los habitantes en general? ¿Cómo explicar, entonces, la sobrerrepresentación de los Cuarteles 2 y 4?

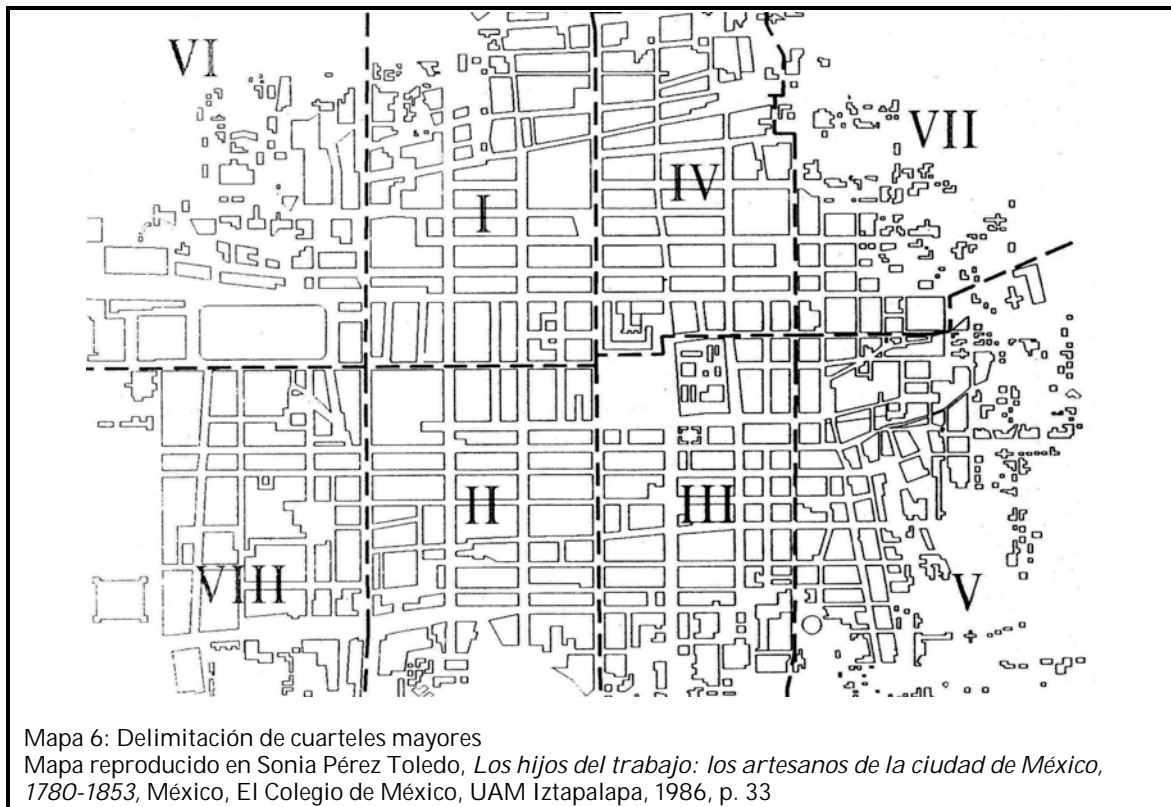
Veamos por un momento el mapa de la ciudad y despleguemos marcas en el espacio habitacionales de los invitados. (Ver Mapa 5)

Mapa 5 Artesanos invitados al banquete popular



Lo primero que salta a la vista es una fuerte presencia en el norte de la ciudad, haciendo una especie de media luna. Siguiendo la línea divisoria de las calles de Corpus Cristi, San Francisco, Plateros, La Estampa, Machincuepa y Alegría, se puede establecer una frontera entre el Norte y el Sur de la ciudad. En esta división se alcanza a percibir una más marcada diferencia: el Norte concentra 63.5% de los invitados, mientras que el Sur sólo el 36.5%. El otro núcleo de concentración se encuentra en torno de un eje de unas nueve cuadras del Zócalo hacia el sur. Estas dos concentraciones abarcan lo que administrativamente se identificaba como los Cuarteles 2 y 4. (Véase mapa 6)

Mapa 6
Delimitación de los cuarteles mayores



La Ciudad de México, sin embargo, no sólo se divide en distritos administrativos. La ciudad también tiene recorridos específicos. En el capítulo anterior vimos el recorrido que realizó el Presidente de la República acompañado del Ayuntamiento en la inauguración de la calle de 5 de mayo. Asimismo vimos que Plateros representaba una senda paralela y que ambas, junto con Capuchinas y San Bernardo, así como por Don Juan Manuel y San Agustín, formaban importantes corredores económicos que iban de Oriente a Poniente y viceversa. En esos ejes no encontramos artesanos invitados y son pocos los que habitan las 23 manzanas con mayor erogación de impuestos. (Compárese con Mapa 2, en página 58) Los artesanos invitados, pese a ser productores, no viven en la más importante zona comercial de la Ciudad de México. En este sentido

es que se puede afirmar que la representación de lo popular que hizo el Ayuntamiento al seleccionar a los invitados al banquete del 5 de mayo, pese a que no pasó por un criterio estrictamente geográfico, sí buscaba una representación de los sectores productivos que vivían en la periferia, más concretamente, una representación que buscaba a las clases marginadas y que, sin embargo formaban parte del espacio urbano de la distinción. Quizá por este mismo motivo es que nos encontramos una fuerte presencia de los sastres, quienes, pese a ser trabajadores artesanos, por las propias necesidades de su oficio, conocen los códigos de la distinción.

5. La lista de los 15 sastres invitados al “banquete popular” de 1868 nos advierte de la existencia de un sastre “comisionado”. Aunque no sabemos si era encargado de escoger a los invitados de su oficio, o sólo de repartir las invitaciones. Epifanio Romero fue el comisionado de los sastres. Él, junto con al menos otros nueve artesanos de distintos oficios, fue privilegiado con el cargo de comisionado.²⁸ ¿Por qué el Ayuntamiento los escogió a ellos?, una vez más lo ignoramos. Con excepción del comisionado de los escultores, José María Miranda, y del propio Romero, no encontramos referencia alguna de los otros ocho trabajadores. Sin embargo, los comisionados de los escultores y de los sastres son particularmente llamativos y hacen pensar que la selección de

²⁸ El albañil Gabino Villareal; el bordador Juan Iarsa; el carroceros José Fernández; el cohetero Severino Jiménez; el escultor José María Miranda; el hojalatero Luz García; el peluquero o barbero José A. Rodríguez; el sombrerero Manuel Barrera; el herrero, Adrián Gracilazo de la Vega. AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 3. Foja 11.

comisionados descansó en sujetos que habían sido representantes de su oficio en alguna ocasión.

De José María Miranda, famoso escultor de la época, sabemos que junto con otros artesanos, formó parte de la Junta de Fomento de Artesanos en 1844, organización que se estableció por mandato del presidente Santa Anna. Miranda había sido el presidente de la Junta Menor del ramo de escultura.²⁹ 17 años después formó parte de la Gran Familia Artística, organización que ayudó a fundar y que, como parte del proceso de secularización de los espacios religiosos y su transformación en espacios cívicos, tuvo sus instalaciones en lo que había sido el convento de Santa Clara.³⁰ Como no tenemos más información que la coincidencia de nombres, sólo podemos afirmar que, 24 años después, él o alguien con el mismo nombre fue el comisionado para convocar a los 15 escultores convidados al banquete popular (cuatro de los cuales llevaban su mismo apellido, posiblemente integrantes de la familia, lo que nos hablaría del

²⁹ Para la información sobre José María Miranda y la Junta de Fomento para Artesanos, véase Sonia Pérez Toledo, "VI. La Junta de Fomento de Artesanos y la Herencia corporativa" en *Los hijos.. op. cit.*, p. 189-222, especialmente p. 193. También puede verse José Villaseñor, "La Junta de Fomento de Artesanos, 1843-1845" en *Cuadernos del CELA*. México, UNAM-FCPyS-CELA, 1985.

³⁰ "Rasgos biográficos de artesanos mexicanos. Juan Cano" en *El Socialista*, 25 de agosto de 1872, p. 1-2

mantenimiento de una estructura familiar en la producción artesanal y en la representación social de la familia Miranda).³¹

El caso de Romero es mucho más concluyente. Podemos suponer que Epifanio Romero fue invitado y hecho comisionado de los sastres pues en enero pasado había sido designado presidente de la Sociedad Mutua del Ramo de Sastrería.³² Para 1868 no eran muchas las organizaciones mutualistas existentes en la Ciudad de México y la de sastrería es la única –con la excepción de la Sociedad Mutualista del Ramo de Hilados y Tejidos del Valle de México que incluye a los operarios de los pueblos fabriles cercanos a la ciudad– que agrupaba a los trabajadores de un oficio particular. Al parecer la mutualidad de sastres había sido establecida algún tiempo antes de la invasión francesa, pero sabemos por el "Reglamento general de la sociedad" publicado en *El Socialista* en 1874, que fue fundada

³¹ Tenemos información inexacta en relación con este personaje. En un censo de 1877 nos encontramos al escultor José María Miranda con 70 años de edad. Un censo posterior, de 1879, nos encontramos al mismo escultor con 50 años de edad. En este último censo se registran tres mujeres de apellido Miranda: Guadalupe, de 30 años; Manuela, de 17, y María, de 7. No hay registro de ningún hombre con apellido Miranda por lo que no sabemos si tenía hijos y cuántos. AHCM, *Ayuntamiento, Padrones, Municipalidad de México*, vol. 3422 y 3423, respectivamente. De los otros tres Miranda registrados para asistir a la festividad del 5 de mayo, sólo sabemos que uno se llamaba Pedro, de los otros sólo se registraron sus iniciales: S. y A. Para una explicación de estas irregularidades en los censos véase Miguel Orduña Carson y Diana Roselly Pérez Gerardo, "Imágenes públicas: el espacio urbano, las vecindades y los trabajadores en la Ciudad de México del siglo XIX" en Miguel Orduña Carson y Alejandro de la Torre Hernández coords. *Cultura política de los trabajadores (Siglos XIX y XX). Prácticas y representaciones. Trabajo y lucha de clases*, (en prensa).

³² La información de Romero como presidente de la mutualidad de sastres en 1868 proviene de Carlos Illades, *op. cit.*, p. 91.

formalmente el 20 de noviembre de 1864 y a partir desde entonces se mantuvo activa.³³

Durante la invasión francesa, Epifanio Romero, junto con otros artesanos que habían participado en la organización artesanal, ingresó a las filas militares en apoyo al gobierno de Juárez. Este también es el caso de Juan Cano, tapicero y carroceros, invitado al "banquete popular" como parte de la delegación de carpinteros (oficio en el que no se consigna a nadie como comisionado). En 1847 Juan Cano se había hecho artillero voluntario. Con 38 años a costas, a lo largo de la guerra contra los invasores estadounidenses ascendió en el escalafón militar hasta llegar a ser, al término de la guerra, teniente. Cano se hizo famoso entre los artesanos de la capital por haber destruido, en 1850, junto con otros carroceros, 59 coches que se habían importado de Europa y que, al parecer de los propios carroceros, hacían una competencia desleal con los producidos en México. En 1861, Cano, junto con otros artesanos (entre los que, como dijimos, estaba José María Miranda), fundó la

³³ "Reglamento general de la sociedad del ramo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1864" en *El Socialista*, num. 141, 12 de septiembre de 1875: 1-4. Varios autores insisten en señalar que, junto con la Sociedad Particular de Socorros Mutuos, la del Ramo de Sastrería fue una de las primeras mutualidades de artesanos. No se tienen muchos datos fidedignos que nos hablen de esta organización antes de la invasión francesa, pero José C. Valadés y John Hart dan a entender que la Sociedad Mutualista del Ramo de Sastrería se reorganizó en 1864, como parte de la influencia del Club Socialista de Estudiantes, integrado por Francisco Zalacosta, Hermenegildo Villavicencio, Santiago Villanueva, entre otros a los que había formado el emigrante griego Plotino Rhodakanaty. John Mason Hart, *El anarquismo y la clase obrera mexicana (1860-1931)*, México, Siglo XXI, 1980, p. 42. José C. Valadés, *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984.

Gran Familia Artística.³⁴ Con la invasión francesa, Cano también partió de la ciudad a defender por la vía de las armas al gobierno de Juárez y, junto con Romero, a su regresó a la capital, en 1867, participó en la organización de artesanos, dando forma al fugaz Conservatorio Artístico Industrial. Con estos dos personajes podemos aventurar ya que la representación “popular” que el Ayuntamiento pretendía se basaba en una estructura de militantes liberales.

Según sabemos por las investigaciones de José C. Valadés, este Conservatorio Artístico Industrial fue resultado de las pugnas de los artesanos que regresaban a la ciudad con el triunfo de Juárez (particularmente Epifanio Romero y Juan Cano) con los llamados estudiantes socialistas (Francisco Zalacosta, Hermenegildo Villavicencio, Santiago Villanueva).³⁵ Hart y Valadés califican al grupo de estudiantes socialistas como anarquistas y los definen así por haberse distanciado del cobijo gubernamental. En estas perspectivas, no sobra decirlo, el interés por identificar

³⁴ Gastón García Cantú, *Idea de México II. El Socialismo*. México, FCE, 1991, p. 469. Este autor señala que el edificio que se les concedió es el del antiguo colegio jesuita de San Pedro y San Pablo. El artículo en que se basa García Cantú para muchos de los datos de Juan Cano da una versión distinta: “En 1861, de acuerdo con el escultor Don José Ma. Miranda y otros honrados artesanos, [Juan Cano] ayudó a establecer la sociedad de la Gran Familia Artística, en el ex convento de Santa Clara, sociedad que enjugó muchas lágrimas y despertó entre los artesanos el espíritu de la asociación.” Otra duda que queda es el de la participación de Miranda. La redacción del artículo es engañosa y no nos deja en claro si se sabe el dato *de acuerdo con lo dicho* por Miranda o si fue *en acuerdo* con Miranda y otros los que llevó a formar la organización. En todo caso es necesario recordar que fue el propio Benito Juárez el que les concedió el ex-convento, después derruido, como hemos dicho, para construir la calle de 5 de mayo. “Rasgos biográficos de artesanos mexicanos. Juan Cano” en *El Socialista*, 25 de agosto de 1872, p. 1-2.

³⁵ José C. Valadés, *op. cit.* Esta misma idea es compartida por el historiador del anarquismo en México, John M. Hart en *op. cit.* Resulta importante decir que, según la biografía que hace García Cantú de Epifanio Romero, éste había sido, a los 20 años, fundador de la Sociedad Artístico Industrial de 1844. Gastón García Cantú, *op. cit.*, p. 475.

ideológicamente a las organizaciones marca la descripción histórica. Ellos, sin embargo, se llamarán a sí mismos socialistas. Esta nomenclatura identitaria se establece desde su primera organización: el Club Socialista de Estudiantes, formado en 1865.

Debido a la "actualidad" de las discusiones, puede parecerle al lector que este grupo era más "moderno". Sus lecturas y la guía de Rhodakanaty los hace estudiar con particular atención las consecuencias que genera la moderna producción capitalista, desarrollada rápidamente en Europa, mientras que en México se extiende con lentitud.³⁶ Los estudiantes socialistas se encargaron de promover la organización entre los trabajadores industriales y manufactureros del valle de México; fueron, en todo caso, los primeros agitadores del (incipiente) proletariado mexicano.

A mediados de la década de los sesenta, los obreros industriales de las primeras fábricas de textiles cercanas a la ciudad habían comenzado a identificarse con las formas de organización y las ideas que el artesanado, con sus sociedades mutualistas, difundía. Al poco tiempo de instaladas las mutualidades de sombrereros y sastres, los trabajadores de la industria textil fundaron la Sociedad Mutua del Ramo de Hilados y Tejidos del Valle de México, que se instaló formalmente el 15 de mayo de 1865. En la ceremonia de fundación asistieron, como testigos de la fundación,

³⁶ Para la posición de Rhodakanaty pueden verse Plotino C. Rhodakanaty, *Obras*, México, UNAM, 1998 y Plotino C. Rhodakanaty y Juan de Mata Rivera, *Pensamiento socialista del siglo XIX*, México, UNAM, 2001.

Villanueva y Villavicencio.³⁷ Con el proyecto y la estructura societaria de la ayuda mutua, en 1866, pudieron articular a los distintos oficios artesanales y trabajos industriales una organización denominada Sociedad Artístico-Industrial, organización que fue un referente fundamental en la historia de la organización artesanal, se constituyó en un icono fundamental.³⁸

Valadés ha insistido en que el regreso de los personajes como Epifanio Romero y Juan Cano, junto con el apoyo de Benito Juárez, representó, además de un evidente enfrentamiento político, una confrontación ideológica. Según explica Valadés, Epifanio Romero estaba inconforme "con que el nombre de la Sociedad quedara en manos de Villanueva y su grupo de amigos" de modo que se dedicó a

³⁷ John Mason Hart, *op. cit.*, p. 42. Al poco tiempo de instaurada la mutualidad de Hilados y Tejidos, los trabajadores de las fábricas organizadas estallaron en huelga en protesta contra la rebaja de jornales. Los fondos de la mutualidad sirvieron, en éste y en otros tantos casos similares, para poder mantener las huelgas que los trabajadores industriales comenzaron a realizar como uno de los más importantes mecanismos de lucha. Los artesanos por su parte, como se verá posteriormente, también se servirán de la huelga para poder negociar mejores salarios.

³⁸ La fecha de instalación proviene de Juan Felipe Leal, *Del mutualismo al sindicalismo en México: 1843-1910*, México, El Caballito, 1991, p. 21. José Valadés afirma que la instauración de la Sociedad Artístico-Industrial fue, de hecho, una re-instauración. Nos dice que ésta se fundó en "años anteriores" y fue organizada por Epifanio Romero, sastre. (José Valadés *op. cit.*, p. 29. John Hart, *op. cit.*, p. 61 lo secunda en la afirmación.) Carlos Illades, 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. Para 1855, el ayuntamiento de la Ciudad de México se hace cargo de la asociación para promover la instrucción de los artesanos y "la moralización de ella [la clase industrial que integran los artesanos], 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 adquiriera crédito y, con él, prosperidad y bien estar". (AHCM. *Artesanos y gremios*, vol. 383, ff 47-52, 18 de noviembre de 1855. Confróntese con Carlos Illades, *op. cit.*, p. 89). Ante la contundencia de los documentos, cabe sólo cuestionarse sobre si el nombre es lo único que identifica una organización. Para la importancia simbólica que, a lo largo del siglo XIX tuvo esta asociación de 1866, ver la valoración de Los Obreros Imparciales, "La Sociedad Artístico-Industrial", *El Socialista*, 8 de junio de 1873.

constituir una nueva asociación que se opusiera a la de ellos.³⁹ Con este objetivo, para el mes de diciembre de 1867, Romero convocó en su nombre y en el de Juan Cano a una “asamblea mutualista que se efectuó en el Teatro Nuevo México”, donde se resolvió fundar una sociedad con el nombre de Conservatorio Artístico Industrial. “Se nombró presidente honorario a Benito Juárez y vicepresidente honorario a Francisco Mejía, connotado miembro del partido liberal. Igualmente se recibió un donativo del coronel Miguel Rodríguez, por dos mil pesos para establecer una escuela y se dio a conocer una carta del ciudadano F. Muñoz Ledo, ofreciendo obsequiar una biblioteca a la naciente agrupación.”⁴⁰

La organización duró cerca de un año, hasta que Epifanio Romero y Juan Cano pudieron integrar formalmente la Sociedad Artístico Industrial. Es importante hacer notar, que la pugna por los espacios de influencia sobre el artesanado, más que ideológica, era generacional: mientras los artesanos que acompañaban al gobierno liberal habían nacido en la década de los veinte del siglo y para 1867 contaban con cerca de cuarenta años, los dirigentes con los que se encontraron no alcanzaban todavía los treinta años de edad.⁴¹ Es necesario decir, además que tanto Villavicencio como Zalacosta eran estudiantes de la Escuela Nacional de Medicina cuando conocieron a Rhodakanaty, aunque, según Hart, “todos se convirtieron en

³⁹ José Valadés, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁰ *Ibidem*. Esta historia también se encuentra en Juan B. Villareal, “¡Justicia! ¡Justicia!” en *El Hijo del Trabajo*, 3 de septiembre de 1876, pp. 2-3.

⁴¹ Del primer grupo, Epifanio Romero nació en 1824, mientras que Juan Cano en 1829; del segundo, Santiago Villanueva había nacido en 1838, mientras que Villavicencio y Zalacosta en 1842 y 1844, respectivamente. Zalacosta fue hijo de un oficial del ejército y quedó huérfano a temprana edad.

artesanos al salir de la escuela".⁴² Cabe señalar que, mientras que Epifanio Romero y Juan Cano estaban en la lista de convidados, ninguno de los "estudiantes socialistas" fue invitado al banquete en la Alameda. Más aún, por lo que sabemos, el Ayuntamiento no convocó a ningún trabajador industrial.

Más allá del caso de Epifanio Romero, según sabemos por los registros que tenemos de los años siguientes, ninguno de los otros nueve "comisionados" (incluyendo a José María Miranda) volvió a destacarse en alguna actividad pública, por lo que nos parecía extraño que fueran ellos quienes decidieran quienes serían los invitados al convite de la Alameda. Pero recordemos que en el registro de los invitados, sólo las listas de nueve oficios especificaron a un comisionado.

La lista de los carpinteros, por ejemplo, no menciona a nadie comisionado y, sin embargo, entre los carpinteros invitados se encontraba el destacado artesano Juan Cano. Asimismo, entre los invitados nos encontramos otro tipo de artesanos, como el carpintero Manuel Pérez de León, quien era dueño de un taller en la Calle de la Puerta Falsa de Santo Domingo.⁴³ Este carpintero fue, en 1875, vicepresidente de la Sociedad Fraternal Amistosa de Carpinteros y, en 1876, participó en la Asociación Artístico-

⁴² Fue además director del periódico *La Internacional*. Las biografías de los personajes se encuentran tanto en este texto de José Valadés, *op. cit.*, como en Gastón García Cantú, *op. cit.* Sobre Santiago Villanueva además de ser ebanista y, luego, escultor, así como de haber estudiado en la Escuela de San Carlos, desconocemos si tuvo alguna relación de parentesco con el Santiago Villanueva, pintor que fue, en 1844, vicepresidente de la Sociedad Mexicana de Artes y Oficios, organización que se construyó de manera paralela e independiente de la Junta de Fomento de Artesanos. Para esta organización véase Sonia Pérez Toledo, "Una organización alternativa de artesanos: la Sociedad Mexicana Protectora de de Artesa y Oficios, 1843-1844" en *Signos Históricos*, enero-junio, núm. 009, UAM-Iztapalapa, México, 2003, pp. 73-100.

⁴³ Carlos Illades, *op. cit.*, pp. 101-102.

Industrial Balderas, López y Villanueva.⁴⁴ Manuel quizá fuera hermano del pintor Rafael Pérez de León, quien, en 1868, junto con Villanueva y Villavicencio, ayudó a formar una mutualidad para los trabajadores de la fábrica La Fama Montañesa, dando lugar a la Unión Mutua de Tejedores. Rafael estuvo muy activo por esos años. Estaba adscrito a la Sociedad Artístico-Industrial desde 1866 y hacia principios de 1871 firmó la convocatoria para formar una organización general de los trabajadores, de modo que, a finales del mismo año, cuando se integró el Gran Círculo de Obreros fue nombrado cuarto secretario del Círculo.⁴⁵

Otro caso interesante lo presenta el relojero Vicente Pagaza, quien se destacaría entre los artesanos por ser el primero en proponer, junto con Juan B. Marmolejo, una Confederación Obrera, lo que sería el antecedente del Congreso Obrero. Pagaza era relojero público, encargado de darle mantenimiento a los relojes del gobierno nacional y local en la Ciudad de México, fue, además, tesorero del Círculo de Obreros en 1876 y fungió como representante de la Particular de Socorros Mutuos ante el Congreso Obrero de 1876.⁴⁶ En 1879 se convirtió en regidor de la Ciudad, por lo que renunció temporalmente a su puesto de relojero público, gesto que le mereció el aplauso en la opinión de los artesanos.⁴⁷

Hemos dicho que, en 1868, Epifanio Romero era presidente de la Sociedad Mutualista del Ramo de Sastrería (también lo fue en al

⁴⁴ *Ídem.* y *El Hijo del Trabajo*, 14 de diciembre de 1876, p. 2.

⁴⁵ José Valadés, *op. cit.*, pp. 49 y 53.

⁴⁶ Juan de Mata Rivera, "Confederación Obrera" en *El Socialista*, 2 de febrero de 1873, p. 3, José C. Valadés, *op. cit.*, p. 118, "Lista de los ciudadanos diputados al Congreso Obrero Constituyente cuyas credenciales han sido aprobadas" en *El Socialista* 11 de junio de 1876, p. 2-3.

⁴⁷ "Renuncia" en *El Hijo del Trabajo*, 5 de enero de 1879, p. 3

menos 1872 y 1875)⁴⁸ , de modo que no sorprende encontrar entre los sastres convidados al "banquete popular" otros integrantes de la mutualidad que en años posteriores ocuparon puestos dirigentes en la mutualidad: Eligio Villegas (presidente en 1887 y 1888)⁴⁹, Victoriano Mereles (encargado de la primera cooperativa de sastres de la Ciudad de México),⁵⁰ Teófilo Álvarez (secretario en 1872 y 1875),⁵¹ Ventura González (fundador de la sociedad; representante de la mutualidad en el Congreso Obrero de 1876),⁵² Manuel Huerta (segundo secretario en 1872 y 1873),⁵³ José María Moreno (tesorero en 1872 y presidente de la Sociedad Unionista de sombrereros en el mismo año),⁵⁴ José Romero (propuesto por el periódico *El Socialista* para ser secretario y, además, fue representante de la mutualidad ante el Congreso Obrero de 1876)⁵⁵ y Manuel Montes de Oca (quien fue propuesto por *El Socialista* para ser presidente de la mutualidad en 1872)⁵⁶. Por su parte, José María Tornel había sido integrante de la Junta Patriótica que se había encargado de las celebraciones del 16 de septiembre y en al menos dos ocasiones, 1827 y 1840, había

⁴⁸ "La Sociedad de Sastres" en *El Socialista*, 15 de diciembre de 1872, p. 4 y Carlos Illades, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁹ "Directorio de sociedades" en *La Convención Radical Obrera*, 15 de enero de 1888, p. 3

⁵⁰ Rosendo Rojas Coria, *Tratado de cooperativismo mexicano*, México, FCE, 1984, pp. 230-239

⁵¹ "La Sociedad de Sastres" en *El Socialista*, 15 de diciembre de 1872, p. 4, Carlos Illades, *op. cit.*, p. 101.

⁵² "Reparto de acciones" en *El Socialista*, 17 de noviembre de 1872, pp. 3-4, "La Sociedad de Sastres" en *El Socialista*, 15 de diciembre de 1872, p. 4 y "Lista de los ciudadanos diputados al Congreso Obrero Constituyente cuyas credenciales han sido aprobadas" en *El Socialista* 11 de junio de 1876, p. 2-3.

⁵³ "La Sociedad de Sastres" en *El Socialista*, 15 de diciembre de 1872, p. 4 y "Secretaría de la Sociedad Mutua del ramo de Sastrería" en *El Socialista*, 16 de marzo de 1873, p. 2

⁵⁴ "La Sociedad de Sastres" en *El Socialista*, 15 de diciembre de 1872, p. 4

⁵⁵ "Una candidatura" en *El Socialista*, 1 de diciembre de 1872, p. 4

⁵⁶ *Ídem.* y "Lista de los ciudadanos diputados al Congreso Obrero Constituyente cuyas credenciales han sido aprobadas" en *El Socialista* 11 de junio de 1876, p. 2-3.

sido orador en el evento.⁵⁷ Esto es, además de Tornel, quien tenía una trayectoria previa y a quien no encontramos participando de la mutualidad, nueve de los 16 sastres invitados serán activos integrantes de la Sociedad Mutualista del Ramo de Sastrería e importantes activistas del movimiento artesanal de los siguientes años. Más todavía, cuatro de ellos están incluidos en la lista de los doce fundadores del Círculo de Obreros, referente indispensable de la política obrera y artesanal mexicana de la segunda mitad del siglo XIX: Mereles, Álvarez, González y Epifanio Romero.⁵⁸

Al menos en la selección de sastres que fueron invitados al banquete, en la convocatoria nos encontramos con un grupo de artesanos que formarán parte de una generación que, en la década siguiente, encabezará la reivindicación social de los artesanos. Epifanio Romero (con 45 años de edad para entonces), además de invitar algunos decanos, como el propio Tornel y Bonifacio Arellano, quien contaba con 52 años, se hizo acompañar de una nueva generación de sastres (González tenía 32 años; Mereles, 28; Huerta, 27; Montes de Oca, 25, y Álvarez, 24)⁵⁹ que se encargaría de transformar su entorno, impulsando la organización mutualista de

⁵⁷ Michael Costeloe, "The Junta Patriótica and the celebration on Independence in Mexico City, 1825-1855" en Beezley, William H. y David E. Lorey (eds.), *¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia! Celebrations of september 16*, Wilmington, SR Books, 2001, cita 47.

⁵⁸ Cuatro de los cinco sastres que se asientan, el resto son impresores. El número 12 es también simbólicamente importante. 12 fueron los fundadores del Círculo, como doce fueron los apóstoles. Como era común usar una retórica cristiana, tiempo después se llamará a los fundadores los apóstoles del trabajo. La lista de los integrantes está en Gastón García Cantú, *op. cit.*, pp. 182-183, la misma lista se encuentra en Rosendo Rojas, *op. cit.*, p. 197-198. En el Círculo también participaron José María Moreno (secretario en 1872 y tesorero al año siguiente). José C. Valadés, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁹ Datos provenientes del Censo de 1873. AHCM, *Ayuntamiento, Padrones*, vol. 3416.

su oficio pero también promoviendo la formación de nuevas organizaciones que representaran a la comunidad de artesanos.

El banquete es también espacio público.

Lugar donde se reitera y se reinventa la comunidad

1. El 5 de mayo de 1868, los artesanos formaron parte de esa representación simbólica del pueblo ocupando un destacado lugar en las 20 largas mesas que se encontraban en la glorieta central de la Alameda. La celebración materializa una potente imagen: el pueblo mexicano se encuentra, como nunca antes, unido bajo la égida de la figura de Zaragoza. La imagen se presentó en la convocatoria del Ayuntamiento y se reiteró en las crónicas periodísticas del evento. Se presentaba una imagen donde todos los habitantes de la ciudad, engalanados para el evento, se mostraban emocionados y conmovidos. Era una imagen que se presentaba en la Alameda, y se repetía en toda la ciudad. La imagen que reiteraba, en una descripción emocionada, la formalidad y el entusiasmo de la ocasión:

esos artesanos vestidos de gala, esas damas más apuestas que nunca, esa juventud orgullosa, esos labios prorrumpiendo en vivas, esos niños juguetones gritando viva Zaragoza.⁶⁰

Los alimentos y el pulque animaban la convivencia y propiciaba la expresión de agradecidos y esperanzadores brindis. Pronunciados con una bebida en la mano y el corazón en la garganta, los brindis reiteraban el sentido de la celebración.

El brindis era una práctica fundamental en los ágapes y reuniones públicas, era una singular característica de la sociabilidad

⁶⁰ "Todavía. La festividad del cinco de Mayo" en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1.

decimonónica. En las celebraciones públicas, cumplía con la tradicional función política de la tribuna. Al igual que los discursos oficiales pronunciados en las fiestas patrias, el brindis reiteraba los objetivos trascendentes de la celebración reforzaban la identidad nacional y el sentido comunitario del festejo. No obstante, a diferencia de los discursos elaborados por hombres instruidos, que frecuentemente eran además funcionarios del Estado, el brindis podía ser pronunciado por todo aquel que quisiera tomar la palabra. Era una práctica que permitía ocupar el espacio público; la palabra estaba dispuesta a cualquiera que se atreviera a hacerse de ella. En los banquetes, la comida y la bebida se aderezaban con las sentidas palabras de espontáneos oradores que se esforzaban en hacer de las reuniones espacios significativos para la comunidad.

Venid a esta Alameda, mexicanos,
De entusiasmo, vigor y gozo llenos,
A disfrutar pacíficos, serenos,
De vuestro afán los frutos soberanos.⁶¹

El brindis era una práctica que caracterizó la sociabilidad decimonónica y donde el romanticismo mantuvo su alto contenido de emotividad y su deseo de trascendencia. Altamirano explicaría, algunos años después, la función de la tribuna en las celebraciones del 16 de septiembre:

Para impedir el funesto olvido de la historia y para que la fiesta patriótica no degenerase en una vana diversión popular, nuestros padres quisieron que ante todo se levantara la tribuna cívica en medio de la muchedumbre y que en ella un hombre instruido en

⁶¹ Poema de Pedro Cevallos reproducido en "La festividad de ayer" en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, p. 3.

las cosas pasadas, ora autorizado por la aureola de la vejez o iluminado por el entusiasmo de la juventud, narrase ante la multitud silenciosa la historia siempre renovada del origen de nuestra independencia.⁶²

Los discursos oficiales pronunciados en las fiestas patrias debían reforzar la identidad nacional y el sentido de la reunión. Aquellos discursos eran pronunciados por hombres instruidos y “autorizados”. Los brindis, por el otro lado, podían ser pronunciados por todo aquel que gustara tomar la palabra. Las reuniones públicas hacían de la mesa una tribuna dispuesta a cualquiera que se atreviera a tomarla, y la comida y la bebida se aderezaban con las sentidas palabras espontáneas oradores que se esforzaban en hacer de las reuniones espacios significativos para la comunidad. Los brindis de hacer del ágape una práctica placentera, hacían que estas reuniones adquirieran el tono distintivo de las celebraciones colectivas.

Los guisos nacionales, el jugo de nuestras llanuras de Apan [el pulque], y más que todo el entusiasmo que por todas partes se desbordaba y que las músicas sostenían oportunas, exaltó los ánimos, y a poco cada asiento era una tribuna, cada hombre un orador, un poeta, un órgano de regocijo universal.⁶³

Esta estructura social de la oratoria que hacía de “cada hombre un orador” caracteriza los festejos decimonónicos e inaugura una nueva forma de la experiencia festiva. La experiencia es acontecimiento personal que se cifra socialmente: se vive en la epidermis de cada persona, pero se interpreta y se expresa siempre según los códigos sociales que le dan lugar y sentido. La Alameda se

⁶² Ignacio Manuel Altamirano, en *El diario del Hogar*. 16 de septiembre de 1882. Citado en Arnaldo Moya Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁶³ *Ibidem*.

convirtió en una plaza tomada por la opinión pública. Cualquiera de los presentes podía hacer uso de la palabra, mientras los demás lo escucharían con atento oído. Cualquiera que abatiera la vergüenza y el pudor, que tuviera la gallardía de presentarse ante este auditorio, podría expresar sus ideas y sentimientos.⁶⁴ Aquel 5 de mayo se escenificó el respeto mutuo, en la Alameda se representaba el teatro de la igualdad liberal.

En la fiesta liberal se pretende trascender la condición pasiva del espectador y convertir la expresión oral en una experiencia compartida. En eso radica su novedad: la práctica del brindis democratizaba la experiencia de la palabra. No obstante, mientras unos oradores tenían que luchar contra la vergüenza y el sentimiento de nulidad, otros lidiaban con la admiración y hasta el fanatismo que causaba su don de palabra. Es el caso del famoso escritor y político Guillermo Prieto quien, paseando en la Alameda en “aquella atmósfera patriótica y entusiasta, en que se había rendido homenaje [a] Zaragoza”, se encontró con “uno de esos grupos animados con aliento patriótico” que se precipitó a él “para saludarlo con efusión sincera, para estrecharlo en sus brazos, para rogarle que pronunciara unas palabras”.⁶⁵ Prieto era un afamado orador, pero también era un paradigma al que había que ver y escuchar, era un modelo a emular.

⁶⁴ Podían ser rebatidos o criticados después de ser enunciados, pero los brindis se escuchaban siempre con respeto. Un cronista comentó la fiesta de cumpleaños de Santa Anna, el 10 de junio, que tomó lugar en el Palacio de Minería, de la siguiente forma: “Reinó en el baile y en la cena el orden y la compostura que eran de esperarse de la escogida sociedad que allí se había reunido. Sólo un *caballero* de esos que no faltan en las concurrencias más selectas, tuvo la peregrina idea de insultar con un brindis impolítico, a los ciudadanos de una nación con quien estamos en relaciones; pero esta torpeza fue vista con el mayor desprecio”. “Baile en Minería” en *El Ómnibus*, 15 de junio de 1853. Citado en Clementina Díaz, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁵ “Ocurrencia notable” en *El Monitor Republicano*, 6 de mayo de 1868, p. 4.

Si bien el brindis compartía la experiencia de la oratoria, en ella también se cifran las condiciones que cada persona tenía que cumplir para hacer uso de la palabra. La experiencia es origen y lugar de revitalización de los valores y de los vínculos valorativos de una sociedad, y el brindis no era más que una experiencia compartida donde se mostraba el autocontrol exigido por la estructura hegemónica del México decimonónico.⁶⁶ La práctica y los contenidos del brindis resaltan el discurso hegemónico, la reglamentación implícita a la que se tenían que someter todas las expresiones sociales.

Como parte de la buena educación que se promovía y de la que se hacía enardecida defensa, cualquiera que de manera decente pidiera la palabra, podía pronunciar un brindis.⁶⁷ Todos los presentes pudieron hacer uso de la palabra sin restricciones y con el atento oído de los otros. La Alameda se convertía así en una plaza tomada por la opinión pública.

Para entender la importancia de esta afirmación, permítaseme detenerme un instante en los trabajos de Jürgen Habermas que, con

⁶⁶ Hans Joas afirma que la potencia de interpretativa de Durkheim descansa precisamente en el valor que tienen la experiencia en la producción y reproducción de los valores sociales. Nuestro análisis sigue a Joas en su lectura de Durkheim. La experiencia es registrada bajo determinados códigos. La experiencia de la modernidad promueve precisamente el autocontrol de los sujetos y se les pone a prueba constantemente para que demuestren su capacidad de autocontrol. Éste es apenas uno de los códigos que se agruparan bajo la noción general de la civilización Hans Joas, "La génesis de los valores" en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM-Instituto Goethe, 2002, p. 34.

⁶⁷ Años después, a finales de 1872, haciendo una evaluación de los progresos que había logrado la asociación de sastres, se señaló que "Se introdujo la grandísima mejora intelectual de que en las noches de sesión ordinaria se pronuncien discursos por oradores nombrados al efecto. Esta brillante idea, además de instruir y desarrollar la inteligencia, proporciona a los individuos desembarazo para hablar en público". Juan de Mata Rivera, "La sociedad de sastres" en *El Socialista*, 15 de diciembre de 1872, p. 1-2.

un claro carácter normativo, han insistido en la necesidad de revalorar a la comunicación intersubjetiva como la práctica mediante la cual se pone en juego una negociación de valores y se da lugar a la formación de moralidades. De un primer acercamiento a la filosofía de Habermas, queremos destacar algo que es fundamental en su perspectiva, y que cabe tener presente desde ahora: su concepción de la moral y la ética.⁶⁸ Para distinguir y mejor trabajar con estas nociones, es necesario tener presente que la primera refiere a lo correcto, mientras que la segunda lo hace a la idea de la "buena vida". La ética, por un lado, se encuadra en tradiciones culturales específicas y concretas; las éticas son imágenes inamovibles del mundo desde donde las culturas se afirman a sí mismas, son una suma de concepciones sobre lo bueno y ante las cuales se muestran profundamente intransigentes. Por el otro, la moral es producto de constantes negociaciones, resultado de distintas coyunturas y de diversos contextos. Como la moral se refiere a lo correcto, su lugar le permite, le obliga incluso a dar respuestas que sean aceptadas por todos los que están involucrados en esa decisión. La moral es el lugar de la autoconcepción en el marco de relaciones con el entorno social, es el lugar donde se ponen en juego valores, ideas sobre la justicia, sentimientos de injusticia, de desprecio y exclusión; donde nos ponemos a prueba con actitudes comprometidas, cínicas, desprendidas y/o con las justificaciones que se elaboran para defender esas y otras actitudes. De este modo, la moral puede constituirse como un espacio deliberativo.

⁶⁸ Véase especialmente Jürgen Habermas, "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead" en *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, pp. 188-239.

Antes de que desarrollara plenamente su planteamiento filosófico, en su tesis doctoral, *Historia y crítica de la opinión pública*, como se tradujo al español, Habermas presenta una investigación histórica sobre la formación de la opinión y del espacio público.⁶⁹ Como la tesis central pretende construir al espacio público como un lugar de libre negociación, se ha dicho ya que para leer este texto resulta fundamental tener clara la distinción entre el modelo normativo y la descripción empírica de la esfera pública.⁷⁰ Rescatando el modelo ilustrado de la democracia, Habermas insiste en la posibilidad de que la democracia pase por una discusión moral en la que los involucrados se hagan responsables de las decisiones tomadas.

Sirvan estas advertencias normativas para poder entrar a la discusión histórica en la cual, sin duda, José Elías Palti, es un referente indispensable. Para el caso de México, este autor ubica históricamente el planteamiento de Habermas entre los años 1854 y 1900, etapa de la historia del discurso político a la que llama modelo estratégico de la sociedad civil.⁷¹ Palti señala que en este modelo, estamos ante un momento en la opinión pública mexicana donde se admite que la verdad no es evidente. En consecuencia, los fundamentos morales y políticos tienen que ser puestos a discusión.

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gil, 1981.

⁷⁰ “[...] la esfera pública no es simplemente una herramienta descriptiva de la sociología y la historia, sino que también tiene implicaciones normativas basadas en el uso de la racionalidad de los actores. Para existir, aunque sea como ideal, la esfera pública debe implicar el objetivo de obtener acuerdos a través de medios no coercitivos y racionales.” Pablo Piccato, “Introducción: ¿Modelo para armar? Hacia un acercamiento crítico a la teoría de la esfera pública” en Cristina Sacristán y Pablo Piccato (coords.), *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*, México, Instituto Mora, Instituto de investigaciones Históricas, UNAM, 2005, p. 19.

⁷¹ José Elías Palti, *op. cit.*, pp. 291-466.

"[...] los valores y normas fundamentales que constituyen la vida comunal, que es la precondition para toda deliberación pública, no pueden, sin contradicción, volverse ellos mismos materia de debate público".⁷²

2. La distinción social y el reconocimiento público se construyen siempre sobre precisos mecanismos de exclusión. La estructura jerárquica de la sociedad que sustenta a la autoridad política se sustenta bajo este mismo principio. La legitimidad, caro concepto de la filosofía política, cuando no es garantizada por una sólida estructura jerárquica que distinga entre los incluidos y los excluidos de cada nivel o estrato social, es mantenida con un muy precario equilibrio. El orden hegemónico de la sociedad se refuerza precisamente para garantizar la permanencia de la legitimidad política.

Durante la Colonia la organización gremial se había encargado de mantener la estructura jerárquica de la sociedad por medio de un complejo aparato administrativo en el que participaban los dueños de los talleres, el Ayuntamiento y la Corona.⁷³ 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: los maestros de oficio eran la representación de cada una de

⁷² José Elías Palti, *El tiempo de la política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 177.

⁷³ Véase al respecto Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial. Nueva España, 1521-1861*, México, Ediapsa, 1954; Carlos Illades, *op. cit.*; Sonia Pérez Toledo, *Los hijos.. op. cit.*; Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, FCE-UNAM, 2004. Para una revisión más amplia de lo que en este apartado abordamos, véase Miguel Orduña Carson, *Experiencias...*, *op. cit.*

las unidades productivas. No obstante, los maestros no sólo eran los dueños de los talleres, también lo eran del conocimiento del oficio (sabían cómo hacer su trabajo). Este particular conocimiento les permitía distinguirse, al tiempo que el tener un taller les permitía mantener su privilegiada posición. Con estos elementos los maestros artesanos pudieron mantener su poder sobre el resto de los artesanos. Poseedor de los valores materiales y simbólicos del trabajo, el maestro aglutinaba y organizaba a la comunidad artesanal: ocupaba por eso la más alta jerarquía de la comunidad de artesanos.

Los gremios veían por la distinción social de los maestros artesanos, pero también por el mantenimiento y la reproducción de su comunidad. Establecían una estricta organización jerárquica, pero también designaban 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. Esta estructura de mando y la promesa de poder acceder al conocimiento del oficio y, posteriormente a un taller propio justificó que el maestro ejerciera una autoridad personalizada sobre sus trabajadores. En efecto, y en la medida de sus posibilidades, el maestro artesano ejercía una autoridad personalizada sobre sus trabajadores.

Las ordenanzas, definiendo y justificando la autoridad del maestro, también imponían límites. La vigilancia y control que el maestro artesano ejercía sobre sus trabajadores se correspondía 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. Establecían las condiciones dentro de las cuales el contrato se llevaba a cabo, y 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.⁷⁴

Es importante recalcarlo: 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, y por medio de estas autoridades, se podía evitar la competencia entre

⁷⁴ Los gremios regulaban la producción, controlaban la calidad y precio de los productos. De modo que no sólo controlaron el mercado, sino que, 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 semejante de trabajadores en cada taller. La figura del veedor es sumamente representativa del tipo de organización política de mutua responsabilidad y vigilancia en la que descansó su poder la autoridad de 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. La relación que establecía el gremio con el Ayuntamiento se beneficiaba de estas multas al recibir una tercera parte de estas multas cada uno. 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. Por medio de este contrato todos los participantes salían beneficiados, pues las multas que recolectaba el gremio se destinaban a gastos que tenía que erogar a nombre de la comunidad de artesanos. Felipe Castro Guitiérrez, *op. cit.*, p. 65.

los talleres e impedir a toda costa que la comunidad se diversificara y fuera amenazada con la desintegración.

A lo largo del periodo colonial, a través de la figura de los gremios, el Ayuntamiento de la Ciudad de México pudo vigilar estrechamente a un amplio número de trabajadores urbanos, así como regular la producción, controlar la calidad y precio de los productos, así como un estándar de calidad de los productos. Además, la organización gremial, al obligar al maestro artesano de la educación de los infantes a su cargo, mantuvo y difundió la estructura jerárquica del taller. Había cumplido así con funciones fundamentales en la formación de los artesanos como sujetos integrados a un orden más amplio, garantizando la concordancia de imágenes y prácticas del orden jerárquico y paternalista de la sociedad colonial. Los gremios de artesanos fueron un elemento central para el orden hegemónico de finales del siglo XVIII.

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, el gremio articuló y expresó el interés de la élite artesanal. Los gremios fueron el mecanismo que garantizó el orden de los trabajadores urbanos, la creación de una comunidad de maestros artesanos y una representación colectiva de sus intereses.

Paralelamente a la organización administrativa, los gremios organizaron cofradías de oficio por medio de las cuales otorgaron ayuda médica y espiritual a los artesanos y sus familias. El gremio estaba comprometido, de esta manera con el cuidado físico y espiritual de sus integrantes, pero les exigía "mudar de vida y

costumbres, mejorándose en todo”.⁷⁵ Todavía más, gracias a la estructura religiosa en la que se inscribían las cofradías, los artesanos aprendieron, por un lado, la responsabilidad comunitaria mediada por el aporte económico de las limosnas,⁷⁶ además de, por el otro, el valor de la caridad y el sentido profundamente político de ésta. La caridad es un gesto de benevolencia que reivindica el orden jerárquico, es un gesto de conmiseración con el débil, pero también es una obligación del poderoso para con el entorno social; es un sacrificio mediante el cual los hombres agradecen los bienes que obtienen.⁷⁷ Durante la Colonia, pues, los maestros de los diferentes oficios fueron quienes, bajo el sustento legal de las ordenanzas de sus gremios, asumieron esa figura paternal con sus trabajadores. Con el apoyo del Ayuntamiento de la Ciudad de México y la autoridad moral que lograron mantener por medio de las cofradías de oficio, los maestros controlaron, regularon y administraron la distinción social, el reconocimiento y el respeto a la jerarquía.

Como hemos dicho, a lo largo de la Colonia, los artesanos novohispanos se organizaron por medio de los gremios, pero para 1868 los gremios han desaparecido, de modo que las “comisiones de

⁷⁵ Así lo exigía la Archicofradía de la Santísima Trinidad. Citado en Asunción Lavrín, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual” en Ma. del Pilar Martínez López-Cano, *et. al.* (coords.), *Cofradías capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, 1998, p. 50.

⁷⁶ Las limosnas “son aquellas en las que los cofrades dan al tiempo de su ingreso un peso y de dos a cuatro reales cada mes y la cofradía es la que se obliga a dar a cada uno cuando fallece 25 pesos o más para la mortaja, paños, entierro, misas y velas”, Archivo General de la Nación (AGN), *Cofradías y archicofradías*, vol. 51, año de 1794, s/f, y citado en Alicia Bazarte, “Las limosnas de las cofradías: su administración y destino” en *Ibidem.*, p. 67.

⁷⁷ “Es una prueba de la honra y reverencia que Dios les merece y una manera de pedirle las cosas necesarias para la vida.” Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, FCE-UNAM, 2004, p. 25. Esta reverencia a Dios, en el marco de la organización social novohispana representa la posibilidad misma de mantener el cuerpo social. *Ibidem.*, p. 51-66.

profesiones, artes y oficios” que asistieron a un “banquete popular” no parecían estar organizadas bajo el criterio gremial. Las comisiones de 1868 tienen un tufo de artificialidad, aunque conservan el profundo significado político. Recuerdan más bien el tono agradecido que en 1843 se escuchó al establecerse la Junta de Fomento de Artesanos.⁷⁸ Esta organización, además de promover la ayuda mutua entre los diversos oficios, de dar clases de perfeccionamiento artístico y de fomentar la industria, le sirvió a Santa Anna para hacerse de cierta legitimidad entre los artesanos. Al menos así lo planteaba el acta de inauguración, en donde el gobernador de la ciudad, general Ignacio Inclán, explicó “con la efusión más sincera del verdadero patriotismo, manifestando el júbilo que estaba poseído al ver secundadas con tan noble entusiasmo las benéficas y grandiosas ideas del Exmo. Sr. General presidente D. Antonio López de Anta Anna a favor de la industria nacional y ofreciendo secundarla [...] a fin de seguir la marcha que en tan gloriosa carrera le había trazado tan ilustre jefe.”⁷⁹

⁷⁸ 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. Aquella Junta, quizá por su carácter dependiente del gobierno de Santa Anna, no es el referente al que acuden los artesanos. En todo caso, este proyecto, que alcanzó a inscribir a 318 artesanos de distintos oficios, inaugurada el 27 de diciembre de 1843, duró apenas un año. El número de artesanos inscritos lo da Juan Felipe Leal, *Del mutualismo al sindicalismo en México: 1843-1910*, México, El Caballito, 1991, p. 14. 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.

⁷⁹ *Semanario Artístico*, 1 de febrero de 1844, citado también en Rosendo Rojas Coria, *Tratado de cooperativismo mexicano*, México, FCE, 1984, p. 69.

3. Una de las formas frecuentes que se emplean para teorizar las transformaciones políticas y sociales que se vivieron a lo largo del siglo XIX es la oposición histórica y de matiz positivista entre el Antiguo Régimen y la Modernidad. Esta oposición, es necesario reiterarlo, proviene del propio discurso moderno y comparte sus premisas: el proceso que lleva a la modernidad se describe 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 (donde las decisiones sean producto de la argumentación enunciada por los expertos ante un público amplio esto es en la práctica pública de la razón).

Presentándose como alternativa a la organización política que se sostenía en prácticas y creencias signadas por la autoridad del dogma, la modernidad se enfrentó a una realidad donde la costumbre era un espacio de continuidad irracional y la tradición una certidumbre creada y controlada por el poder eclesiástico. En este relato del pasado colonial, las resistencias al cambio serían explicadas como agónicos gestos de la sociedad tradicional.⁸⁰

La representación que la modernidad hizo del Antiguo Régimen fue útil para la mejor postulación del proyecto moderno: el establecimiento de libertades políticas y económicas, el Estado laico y el fomento de las ciencias experimentales como mecanismos para derrotar al dogma y la superstición. Pero además de estos elementos de la cultura moderna, es necesario resaltarlos, el proyecto exigía el concurso de amplios sectores de la población, y particularmente de los trabajadores. Como había dicho el destacado escritor liberal

⁸⁰ Luis Chávez Orozco, *La agonía del artesanado mexicano*, México, CEHSO, 1977.

Ignacio Manuel Altamirano en 1875, en un discurso dirigido a los artesanos impresores de la ciudad de México:

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. [...] para servir de apoyo a las instituciones; ahora sí, no es el engaño el que hará [al artesano] participar 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.⁸¹

Este tono recuerda un texto de Vicente Rocafuerte en el que hace un recuento de la historia de la independencia de México. Rocafuerte afirmaba, apenas un año después de consumada, que ya había pasado “la época del embuste, del engaño y del origen divino de los gobernantes; hoy todo sabe, se indaga, se analiza y se calcula”.⁸²

En el segundo aniversario de la Sociedad de Socorros Mutuos de Impresores, Altamirano continuaba explicando las nuevas formas discursivas mediante las cuales se explica el poder político.

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

⁸¹ 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, p. 2.

⁸² Vicente Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México desde el grito de Iguuala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Edición facsimilar de la de 1822, México, Porrúa, 1983, p. IX.

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.⁸³

Identificando los grupos sociales privilegiados contra los que luchó el liberalismo (el clero, el ejército y los ricos), Altamirano afirmaba la necesidad de fundar la política en la “organización de las clases pobres”. En la Colonia, “la época del embuste, del engaño y del origen divino de los gobernantes”,⁸⁴ se 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.

Un régimen liberal democrático es aquel donde no hay distinciones legales entre los individuos y cada uno es respetado en sus 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

⁸³ 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, p. 2.

⁸⁴ Vicente Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, México, Porrúa, 1983 (edición facsimilar de la de 1822), p. IX. Citado en María José Garrido Asperó, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto Mora, 2006, p. 21

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 jenízaros. 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.⁸⁵

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 y que se fueron transformando a lo largo del siglo XIX. Los elementos no desaparecieron. En su lugar se instauraron las ideas de nación y el sentimiento patrio, la autoridad moral de las ideas que se debatían en el espacio público y la responsabilidad compartida con la tranquilidad pública; nuevos

⁸⁵ 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.

símbolos y procedimientos para mantener la jerarquía y justificar la autoridad.⁸⁶

A diferencia de los gremios de la época colonial, la organización decimonónica de los artesanos se conformó en torno a instituciones privadas llamadas sociedades de socorros mutuos o mutualidades. 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 ni 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", tal y como lo habían hecho las cofradías de oficio.⁸⁷ 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, pero las mutualidades no tenían ningún tipo de vínculo religioso. La relación con la administración pública (que había sido el fundamento principal de los gremios), y la vinculación con las autoridades eclesiásticas (que había sido el fundamento de las cofradías de

⁸⁶ A la muerte de Benito Juárez, él mismo se convirtió en una especie de santo, cuyo sacrificio daba sentido a la comunidad. El sastre Victoriano Mereles, a nombre del Gran Círculo de Obreros, dijo en los festejos fúnebres del presidente: "Juárez, nombre venerado que las generaciones presentes y futuras pronunciarán con respeto. Vedlo ahí; él fue el predestinado por Dios para poner muy 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". "Los funerales del Sr. Juárez" en *El Socialista*, 28 de julio de 1872, p. 1

⁸⁷ "Reglamento general de la sociedad del ramo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1864" en *El Socialista*, 12 de septiembre de 1875: 1-4, reproducido también en *Historia obrera*. segunda época, num. 10, 10 de octubre de 1977: 21-33.

oficio), en una estructura jurídica que empujaba hacia el espacio privado a toda asociación civil, estaba cancelada.⁸⁸

Las mutualidades, a diferencia de los gremios –integrados exclusivamente por los maestros artesanos– no distinguían en la jerarquía laboral y sólo tenían dos restricciones para su ingreso: ser artesano (el oficio suele ser un mote de referencia para la asociación, no un rótulo de exclusividad) y ser, además, una persona honrada. Requisito para acceder a las mutualidades, la honradez era reconocida socialmente una vez que se entraba a una de estas sociedades.

Los artesanos urbanos que integraban alguna mutualidad se presentaban dignamente ante la sociedad, con una autoestima garantizada por la corporación, con la seguridad de ser un orgullo en su comunidad. Destacar socialmente, obtener "las consideraciones de la sociedad", que tan afanosamente buscaron los artesanos, era posible en la medida que sus organizaciones podían promover modos eficientes para participar del sistema de valores vigente, de la estructura de prestigio y reconocimiento públicos de una sociedad liberal y, finalmente, por medio de los mecanismos que, supuestamente, estarían garantizados por la estructura de un Estado liberal. Así lo expone por ejemplo el manifiesto del Congreso Obrero, organización que logró aglutinar a la gran mayoría de asociaciones de artesanos y trabajadores de la época:

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

⁸⁸ En las mutualidades quedaba "absolutamente prohibido toda iniciación, acuerdo o discusión que trate de cuestiones políticas o religiosas". Al menos así lo señala el reglamento de la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería, reglamento sirvió de ejemplo a otras mutualidades. *Ibidem.*, p. 21.

del salario, por la miseria y por la deuda; si, por último renuncia, con punible indiferencia, a ejercer por la vía legal, ante las autoridades públicas debidamente constituidas, las facultades constitucionales de imprenta libre, de asociación y petición.⁸⁹

Las mutualidades eran espacios de moralización, ejemplo de aquellas clases sociales que, según apreciaba la opinión pública de entonces, "comprenden perfectamente, sin grandes explicaciones, todas las ventajas que ofrece una sociedad".⁹⁰ Y así lo asumían los propios artesanos.

Estamos llamados, sin que se crea orgullo necio, a ser el ejemplo de la comunión de obreros, honra y provecho de la patria, y puesto que nadie puede negarnos esta honra, que redundará precisamente en bien de toda la sociedad que forma el pueblo mexicano, denigrado tantas veces, ¿desoíremos la voz de la razón?⁹¹

En los discursos pronunciados en las celebraciones y reuniones de las mutualidades nos encontramos la referencia al sujeto moral que asume las riendas de su destino, un sujeto que logra combatir la ignorancia y el vicio, permitiendo la reconstrucción moral de la clase.

Con la instrucción se aviva en un pueblo el sentimiento de su dignidad, comprende mejor la valía de ese objeto querido y sacrosanto que se llama patria, y el amor por ella llega al entusiasmo. Con la instrucción contrae un

⁸⁹ "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, 1974, p. 17

⁹⁰ "Sociedades Cooperativas", en *La Sociedad Mercantil*, reproducido en *La Convención Radical*, 5 de agosto de 1888, p. 1.

⁹¹ Juan N. Serrano, "Nuestra Sociedad", en *La Firmeza*, 30 de enero de 1875.

pueblo hábitos laboriosos y sentimientos de moralidad; y con ella adquiere las virtudes cívicas, y la conciencia de ese deber que le hace combatir con gusto y morir con entusiasmo por sus creencias, por su estandarte, por su patria.⁹²

Se promueve un sujeto que, con la instrucción y la moralidad, se reconfigura, pero también hay una propuesta política y social que se articula con el argumento de la patria: "Instruyámonos pues y moralicémonos, y a la vez que así seremos más dignos de nuestros derechos, daremos prosperidad, grandeza y lustre a la patria".⁹³ Se propone un modo de integrarse al nuevo modelo de interacción social, una aceptación del modelo moderno que había creado sus propios símbolos y un específico sistema de relaciones.⁹⁴ Se trata, en una palabra, de una propuesta de transformación que llevaría a conformar ciudadanos.

Desde 1826, el primer periódico literario de México, *El Iris*, señalaba claramente, aunque bajo el nombre de educación civil, las restricciones sociales y el tipo de comportamiento que se esperaba de los individuos en una sociedad independiente y moderna:

La educación civil es [...] un convenio tácito de la sociedad, por el cual según el lugar en que cada uno se halla, conoce el respeto que debe, y el que es debido. Si el padre sabe gobernar su familia con orden, prudencia, cariño y firmeza; si el hijo sabe venerar a sus mayores, hasta el punto de besar la mano que lo

⁹² Luis G. Rubin, "Patria y pueblo" en *El Socialista*, 27 de octubre de 1872, p. 1.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Las formas de reconocimiento mutuo están siempre institucionalizadas. En consecuencia, habría que entender el orden moral de la sociedad como una estructura frágil de diversas y jerarquizadas relaciones de reconocimiento. Véase Axel Honneth, "Redistribution as recognition. A response to Nancy Fraser" en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Londres-Nueva York, Verso, 2003, pp. 110-197.

castiga; si el miembro de la sociedad sabe obedecer las leyes y amar a su patria más que a sí mismo, si es incorruptible en lo que es justo, y útil a sus semejantes tanto por sus luces como por su condición, y por fin, si vive entre los hombres de tal suerte, que evite toda desavenencia, aunque ligera, causada tal vez por falta de cierta atención, o reglas de la buena crianza, lo debe a la educación civil.⁹⁵

4. Como ideología y como proceso concreto, la modernidad supone la formación de un tipo particular de subjetividad: un modo general de actuar y de pensar; un modo específico de reconocimiento de las identidades sociales; una forma de presentarse ante los semejantes, ante lo diverso, ante la otredad y ante la naturaleza.⁹⁶ Aunque se ha insistido en que la modernidad es un proceso inacabado, en este trabajo hablaremos de la modernidad como un modelo que tuvo una concreción específica en la sociedad decimonónica de la Ciudad de México y llamaremos subjetividad moderna a esta particular formación. La subjetividad es la formación de la persona en tanto sujeto social. Es, en consecuencia, una construcción atravesada por

⁹⁵ "Educación civil" en *El Iris*, México, 12 de julio de 1826. Reproducido en *El Iris. Periódico crítico y literario. Por Linati, Galli y Heredia*, México, UNAM, 1988, Vol. II, p. 166.

⁹⁶ El concepto de subjetividad es una traducción de lo que en inglés se denomina *self*. Una bibliografía tentativa: Julia Kristeva, "Psicoanálisis y libertad" en *El porvenir de la revuelta*, México, FCE, 1992, pp. 31-53. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pretextos, 1988, y "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, 1983, pp 208-216. Sobre la conformación de la subjetividad en la modernidad ver Michel Foucault, "What is critique?" en James Schmidt (ed.), *What is Enlightenment?* New York, Pantheon Books, 1996, pp. 382-398 y "What is Enlightenment?" en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault reader*, New York, Pantheon, 1984, pp. 32-50. Sobre la subjetivación, o el proceso de formación de la subjetividad como una construcción intersubjetiva, ver Jürgen Habermas, "Individuación...", *op. cit.*

diferentes condicionamientos sociales e históricos. En este sentido, la subjetividad moderna, es un referente conceptual que puede ayudarnos a entender, en el marco de procesos de mediana y larga duración, la formación específica de los individuos, los aparatos institucionales y los modelos de producción y distribución de riquezas del México decimonónico. La subjetividad, en los términos antes planteados, tiene sin embargo una diversidad de manifestaciones que pueden estudiarse exponiendo y acotando el amplio y diverso marco de sus relaciones sociales en las que los distintos sujetos interactúan. La subjetividad moderna da lugar a distintos modos según los cuales los individuos se reconocieron como integrantes de sus distintas comunidades, siempre y cuando cumplan con lo establecido en la comunidad nacional y con las leyes, esto es, la obediencia al Estado.

La subjetividad moderna tiene, entre otros elementos encadenados, 1) la idea de que todo vínculo social es estrictamente una relación entre individuos; 2) que toda relación entre individuos se sostiene en la razón instrumental, una racionalidad interesada y calculística, una racionalidad de acuerdo a fines; 3) que esta racionalidad puede dar forma a una racionalidad general que articule armoniosamente los intereses particulares en un interés general, y, finalmente, 4) que este interés general es el que define la relación con el entorno social y natural, relación que está siempre sometida a la idea del progreso social. Con la mirada del liberalismo, estos elementos se presentan como parte del proceso histórico y se extiende un discurso que impone sentido a los acontecimientos. Se construye un paradigma del hombre fundado en la libertad individual de escoger sus vínculos sociales. La voluntad individual se constituye como el máximo valor social y la cultura política se

caracteriza por el *intercambio* de perspectivas y propuestas que permitan, con la confluencia de los intereses particulares, satisfacer el interés común. Este intercambio debe realizarse en el espacio público y la opinión pública será el resultado de dicho intercambio.

Con la argumentación liberal se permite explicar que la supresión de las desigualdades artificiales fue producto de una transformación directa de las relaciones con y entre los individuos (liberalización del individuo con respecto a las coerciones sociales, liberalización del individuo con respecto de las limitaciones para la participación política y liberalización tanto de las personas y su trabajo, como del capital y las mercancías, de toda restricción para concurrir al mercado).

En primera instancia, la transformación jurídica que llevó a la disolución de los gremios exigía que la organización artesanal pasara al ámbito privado y se limitara a satisfacer las necesidades particulares de los asociados. En este proceso se conformó lo que se denomina la moral privada. Garantizando la libertad de individuos y asociaciones de asumir cuales valores quisieran, se permitiría la pluralidad de moralidades, siempre y cuando no intervinieran con la política nacional. En segundo lugar, se fomentó la individualización de la organización política. De este modo, mientras se pretendía garantizar que la participación en cualquier tipo de organización o asociación social fuera estrictamente voluntaria, se restringió la representación política al ámbito individual, ya que serían las personas particulares y no las asociaciones quienes, por medio de la votación individualizada, designarían a sus representantes políticos. Finalmente, la tercera instancia del proceso de la modernidad política buscó garantizar la igualdad bajo el presupuesto de que los poseedores de mercancías concurrían libremente al mercado

(incluido por supuesto el mercado laboral), donde nadie sería sometido a obediencia y donde las decisiones se tomarían con base en criterios de rentabilidad, bajo la lógica del intercambio justo. Igualdad en el marco de un mercado que se regula por una racionalidad económica que le es inherente y que tiene origen en las leyes del equilibrio propias de la naturaleza.⁹⁷

La individualización de la sociedad era el código de este proceso de transformación. Se trataba de promover una particular forma de la subjetividad: el individuo entendido como un ser autónomo y sin restricciones corporativas; como alguien que ejerce su voluntad libremente. Sin embargo, no todos las personas podían participar en la selección y elección de los representantes. La libre voluntad se encontraba limitada sólo a aquellas personas que accedían a la condición de ciudadano, esto es a una condición donde se garantizaba que las personas compartieron el interés común de la nación. Debido a que ésta se definía como una organización económica, sólo participaban en la democracia aquellos que promovían su progreso económico.⁹⁸ Los artesanos no entraron en estos parámetros. Lucas Alamán lo decía explícitamente: "Nuestros trabajadores adolecen del mismo espíritu de imprevisión, y tienen

⁹⁷ La definición de las características del mercado se encuentra en Jürgen Habermas, *Historia y crítica...*, *op. cit.*, p. 83.

⁹⁸ Hay un factor importante para aquilatar el particular proceso mexicano de modernización: a diferencia de lo que ocurría en varios países, la propiedad no es la exigencia para obtener el status de ciudadanía. En México bastaba con demostrar que el individuo tenía "un modo honesto de vivir" (lo cual podía demostrarse al comprobar que se contaba con un trabajo estable) para integrarse como un ciudadano activo.

las mismas tendencias a la disipación de que en todas partes está desgraciadamente notada esta clase de la sociedad".⁹⁹

En este contexto, los artesanos expresaron amargamente: "¡No nos comprenden!" Los artesanos, por medio de sus periódicos expusieron lo que les parecía una injusticia social. Reclamaban que, pese a participar del entramado moral propuesto por la transformación moderna de la sociedad, pese a asumirse como ciudadanos y ser sujetos productivos, pese a sus habilidades y talentos, todavía se percibiera al trabajador como "sinónimo de pobreza y degradación".

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.¹⁰⁰

La posibilidad de participar en la política decimonónica, ya como representante o como simple ciudadano estaba acotada a aquellas personas que cumplieran con las condiciones de la subjetividad moderna. Los individuos tenían que conocer los marcos legales que conformaban al Estado, conocer sus derechos individuales y cumplir con sus obligaciones cívicas y morales. Esto es, para poder participar de la estructura política y ejercer sus derechos individuales, la persona tenía que cumplir un código de buen comportamiento. Como ocurre en todas las sociedades, el cumplimiento de la moralidad hegemónica era un elemento

⁹⁹ Lucas Alamán, "Apéndice Número 4. Cajas de ahorros" en *Memoria sobre el estado de la agricultura e industria de la república* que la dirección general de estos ramos presenta al gobierno supremo. En cumplimiento del artículo 26 del decreto orgánico de 2 de diciembre de 1842, México, Imprenta de Lara, 1843, p. 69.

¹⁰⁰ Mariano García, "Necesidad de la asociación", en *El Socialista*, 16 de julio 1974, p. 1.

constitutivo de la estructura política decimonónica. El *Reglamento para las elecciones del Ayuntamiento de la Ciudad de México* lo expone claramente: para participar en la democracia electoral, para votar y ser votado, se requería no ser ni haber sido “preso, fraudulento, tahúr profesional, alcohólico consuetudinario o vago”.¹⁰¹

Ya entrado el siglo XIX, cuando se requería saber leer y escribir, contar con 21 años de edad y tener “un modo honesto de vivir” para poder ejercer con el derecho al voto, la *Ley para corregir la vagancia*, de 1865, llegó a incluir a los propios artesanos al consignar como vagos a “los jornaleros o artesanos que sin justa causa trabajan solamente la mitad o menos de los días útiles de la semana, pasando ordinariamente los restantes sin ocupación honesta”.¹⁰² Una definición semejante incluye Guillermo Prieto en sus *Memorias* al advertir que el lépero (imagen de la decadencia humana) “es hábil artesano, pero flojo, estafador y amigo de la vagancia y el juego”.¹⁰³ Por eso, en respuesta a esta legislación, y como resultado del desprecio al que se veía amenazado, el artesano insistía en distinguirse de léperos y vagos al reivindicar una identidad honrosa. Expresiones como la del sastre Victoriano Mereles nos reafirman lo que estaba en juego con el orgullo de ser llamado artesano:

Desde que el hombre abandona el trabajo para entregarse al vicio de la embriaguez, el juego u otros,

¹⁰¹ AHCM, *Elecciones, Ayuntamiento*, vol. 864, exp. 51.

¹⁰² AHCM, *Vagos*, vol. 4786, exp. 620. En Carlos Illades, *op. cit.* se puede encontrar el desarrollo de las legislaciones de la vagancia y su relación con los artesanos.

¹⁰³ Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*. México, Porrúa, 1996, p. 128.

pierde el derecho al honroso nombre de artesano y se hace acreedor al de vago.¹⁰⁴

¿Podemos hoy, a la distancia, entender esta difícil pugna social por el estatus de estos individuos? Estamos frente al problema de la identidad, una identidad colectiva, *el artesano*, como una forma de resistencia al poder hegemónico. Una forma de poder que establece asociaciones significativas y descalificaciones (cadenas de significación),¹⁰⁵ un poder que se manifiesta incluso en las más diversas expresiones y al cual respondieron los artesanos al preguntar, en palabras del sastre José María González:

Los sabios, los modelos de moralidad, los que nos llaman léperos, plebe, canalla, etc., ¿han descendido alguna vez hasta nosotros para indagar el origen de esa que llaman nuestra degradación? ¿Se han acordado siquiera de que vivimos en torno de ellos con las mismas aspiraciones y los mismos derechos? No.¹⁰⁶

Esta expresión era un grito que exponía la profunda injusticia de la sociedad decimonónica. La falta de respeto, sugirieron algunos artesanos, era "consecuencia forzosa de esa barrera, de ese abismo que media entre las clases afortunadas y los desheredados, de este aislamiento en el que se tiene segregado al obrero para que no represente un papel en la cosa pública". La falta de reconocimiento del artesanado se debía a que "lo que no se conoce, se cree generalmente que nada vale".¹⁰⁷ Como respuesta a un artículo

¹⁰⁴ Victoriano Mereles, "Remitido", en *El Amigo del Pueblo*, 12 de agosto de 1869.

¹⁰⁵ Véase Ernesto Laclau y Chantal Muffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2004, pp. 170-177.

¹⁰⁶ José María González, "Nuestras ideas", en *El Hijo del Trabajo*, 3 de septiembre de 1876, p. 2.

¹⁰⁷ E. Parga, "La clase obrera", en *El Hijo del trabajo*, 30 de junio de 1878, p. 2.

publicado en el periódico el *Defensor Cristiano*, Juan Aguilar, “un artesano, aunque miembro de dos sociedades”, expuso su incredulidad ante las injustas críticas a los artesanos que celebraron el aniversario de una mutualidad:

Si este *santo* barón hubiera reflexionado antes de escribir su párrafo, él dirigiría su crítica a personas instruidas, a abogados, a borlados (pues también de los edificios más altos suelen caer piedras) entonces sería la lucha igual, pues con la igualdad de las armas, la suerte decidiría, pero, ¡censurar los actos de incultos y humildes hijos del pueblo, que no tenemos más conocimientos que el de nuestras profesiones, de donde, con el sudor de nuestra frente, ganamos la subsistencia para nuestras familias! ¡Censurarnos, repito, cuando apenas estamos comenzando a adquirir ese valor civil del que carecemos, para poder hablar en público!

Y concluye el artesano con gallardía y elegancia:

Mejor sería señor articulista, que ya que notáis la suma ignorancia de los artesanos, nos comunicarais algo de vuestras luces, y de esta manera, os aseguro que os granjearíais el aprecio general, no sólo de los artesanos, sino también de las personas sensatas y amantes del progreso: si quisierais tener tal amabilidad y filantropía, podéis comenzar por mi humilde persona; estoy a vuestras ordenes en la Calle del Arco de San Agustín, número 1, para recibir las lecciones que gustéis darme; por supuesto, hablamos de lecciones de elocuencia y no de pugilato, porque era fácil que en el aprendizaje quedáramos sin dientes con costillas rotas.¹⁰⁸

No obstante este altivo y digno gesto, que desde la humildad encara sus faltas y revierte el, en general, la estrategia para luchar contra la injusticia que significaba el ser objeto de burla, el ser

¹⁰⁸ “Remitido” en *El Socialista*, 22 de septiembre de 1872, pp. 2-3.

despreciado, el no ser reconocido socialmente, consistió en presentar a los trabajadores como personas decentes, personas que cumplían cabalmente con los parámetros morales del México decimonónico. No debe extrañar que los artesanos hicieran uso de los argumentos de la hegemonía para defender su particular identidad. Para poder exponer la validez de sus reclamos, nos dice Axel Honneth, los miembros de una sociedad deben de justificar el modo en que satisfacen una determinada cantidad de criterios normativos.¹⁰⁹ En el entendido de que cumplir exigencias modernas y difundir sus capacidades se habían convertido en condiciones indispensables para obtener la estima social, ante la falta de reconocimiento, los artesanos dieron cuenta de cómo se adaptaban a los parámetros de la subjetividad moderna.

Lo que se pone en evidencia es una estructura que excluye sistemáticamente a los artesanos. La respuesta a esta exclusión reforzó la identidad comunitaria. Paralelamente, y en tanto que podían participar en el espacio público, trataron de modificar la concepción que se tenía del artesanado, pero también intentaron redefinir los términos de la estructura política y social del México decimonónico.

Estos antecedentes son importantes para entender el tipo de subjetividad que se promueve en las celebraciones públicas del México decimonónico, pues como en éstas se definen los símbolos que dan sentido al orden social, también e inevitablemente, son un lugar de conflicto y negociación. De este modo, las festividades públicas de la segunda mitad del siglo XIX exponen el modo en que la sociabilidad moderna se construyó bajo las específicas

¹⁰⁹ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 128.

condicionantes sociales y en los términos establecidos por la dominación cultural, pero muestran también los espacios de negociación posibles. Una de las prácticas que dan forma a esta sociabilidad, uno de los espacios de la negociación simbólica que tomaba lugar en las celebraciones del siglo XIX es el brindis.

5. El 5 de mayo de 1868, durante los brindis que se pronunciaron para celebrar “la segunda independencia de México”, el Presidente y demás comensales del banquete popular escucharon las disculpas del representante de los carroceros:

Quisiera tener la elocuencia de un Zarco, un Iglesias, un Zamacona, un Altamirano para expresar el contento inefable que experimenta mi corazón este día.¹¹⁰

Ya fueran leídos o improvisados, los brindis ponían en práctica la condición ciudadana de poder hablar y el derecho a ser escuchado: en ellos se jugaban las posibilidades del reconocimiento social. La habilidad en la oratoria permitía que, en la reiteración de las ideas que daban cohesión a la colectividad, los ciudadanos fueran tomados en cuenta. Si el orador lograba exaltar los sentimientos de la audiencia, bien podía ganarse el respeto y admiración de la colectividad. Y, no obstante las posibilidades abiertas a todos los sujetos, en los discursos y brindis pronunciados por “la gente común”, era frecuente escuchar una disculpa por el atrevimiento de tomar la palabra. La disculpa, pronunciada de muchas formas, personificaba la humildad y el respeto (valores de gran estima en la

¹¹⁰ Zerecero, “La festividad de ayer”, en *El Monitor Republicano*, 6 de mayo de 1868, p. 3.

esfera pública decimonónica), pero también exponía la lucha interior, mostraba lo difícil del desafío de presentarse ante un auditorio expectante. Con ese preámbulo, el orador ganaba tiempo y podía asentar en sí la confianza necesaria para hablar:

Mi exigua capacidad y la conciencia de mi propia nulidad debieran imponerme silencio. Sin embargo, alentado por la indulgencia del digno mexicano a quien nuestro voto elevó a la primera magistratura, me permito expresarle los sentimientos de amor y gratitud con que los artesanos lo distinguen.¹¹¹

El discurso de Zerecero reitera que los sentimientos otorgan la indulgencia, el perdón de cualquier persona que se sienta obligado a hablar. Sustentándose en los sentimientos de *amor y gratitud*, cualquier individuo podía hacer uso de la palabra. Los brindis ampliaban el espectro ciudadano; bajo el argumento sentimental, abrían las posibilidades del sujeto para practicar el lenguaje político moderno, el lenguaje de la comunidad, del bien común y de la nación celebrada.

Al pronunciar un brindis se tenía asegurada la atención de los asistentes, pero si se hacía bien, podía uno ganarse el respeto y admiración de sus escuchas.¹¹² Ya fueran leídos o improvisados, los brindis ponían en práctica la condición ciudadana de poder hablar y el derecho a ser escuchado: en ellos se jugaban las posibilidades del reconocimiento social. Pero, mientras unos oradores tenían que luchar contra la vergüenza y el sentimiento de nulidad, otros lidiaban con el respeto, la admiración y hasta el fanatismo que

¹¹¹ *Ibídem*.

¹¹² En sus memorias, José Juan Tablada hace ver que, incluso en el Colegio Militar, el modo que tenían los alumnos de destacar entre sus iguales era por medio de sus habilidades en la oratoria. José Juan Tablada, *La feria de la vida*, México, Conaculta, 1991, p. 85.

causaba su don de palabra. Es el caso de Guillermo Prieto quien, paseando en la Alameda, en “aquella atmósfera patriótica y entusiasta, en que se había rendido homenaje [a] Zaragoza”, se encontró con “uno de esos grupos animados con aliento patriótico” que se precipitó a él “para saludarlo con efusión sincera, para estrecharlo en sus brazos, para rogarle que pronunciara unas palabras”:

Nuestro orador y poeta popular, no sabía qué hacer, porque lejos de ir preparado para perorar, estaba enfermo, agobiado de calor y de atenciones; pero como nada de lo que decía podía disculparlo, ni menos dispensarlo de decir algo encomiástico al héroe del Cinco de Mayo, tuvo que subirse a una banqueta del paseo, y que improvisar una linda, sublime y muy elocuente peroración conque reseñó los servicios de Zaragoza, y deificó su abnegación por la patria. Esto puso en estado de combustión al auditorio que era todo de impresionables, quienes repitieron sendos aplausos, ganando nuestro redactor su gala [...].¹¹³

Estas expresiones públicas tenían sus grandes exponentes. En forma respetuosa y como práctica retórica, los declamadores no dejaban de mencionarlos, disculpándose por imitarlos, aunque insistían en no ser comparados con ellos.

Los brindis ampliaban el espectro ciudadano. Pero no nos dejemos confundir. El espacio público que se abre en torno a la práctica de brindar en comidas y cenas, frente a la comunidad reunida, no refiere a la exposición libre de ideas, a la proyección de una subjetividad cultivada por la realización de proyectos personales y enunciaciones propias. El ritual, la específica celebración que reúne a la comunidad, impelía el tema y el tono de los brindis. La

¹¹³ “Ocurrencia notable” en *El Monitor Republicano*, 6 de mayo de 1868, p. 4.

fecha que se conmemora obligaba al brindis a exponer el sentido simbólico de los eventos acaecidos y el sentido emocional de este entusiasmo tan decididamente cultivado.

El brindis tenía que explicar los acontecimientos, fomentar un sentimiento irrefrenable, un éxtasis emocional que se traducía en el entusiasmo nacionalista. El brindis era una representación teatral en torno del que se reunía a la comunidad, donde se reiteraba su permanencia en el tiempo y se ratificaban sus instituciones, su jerarquía, sus mitos fundadores. Su carácter ritual impone al brindis el tema, el contenido y su particular tono exaltado.

Sólo bajo el argumento sentimental se abrían las posibilidades al sujeto para practicar el lenguaje político moderno, el lenguaje de la comunidad nacional decimonónica. Los brindis compartían un mismo tono, un lenguaje grandilocuente. Como dice Durkheim del discurso religioso, "el demonio de la elocuencia" se apodera del orador y sus ideas tienden a la desmesura y a la exageración. Una fuerza lo desborda, lo supera. Es una fuerza moral la que lo lleva al *autoextravío*, reitera Durkheim. La práctica del brindis comparte estas características del ditirambo religioso. Pero hay que insistir todavía en que este *autoextravío* no es una pérdida sin retorno, sino un ejercicio de exhibición de la subjetividad, es la expresión de un yo limitado, es la pasión de la autocontención, es ejemplo de la búsqueda desesperada del yo por la sociabilidad que lo constituye y que lo transforma. Su *autoextravío* es "el supuesto constitutivo de todo vínculo social portador de una carga afectiva con otros individuos, con un colectivo o con los valores".¹¹⁴

¹¹⁴ En este párrafo seguimos la interpretación que hace Joas de los textos de Durkheim. Hans Joas, *op. cit.*, p. 36

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, el brindis se consolidó como la práctica privilegiada para hacer de los encuentros sociales un espacio público. El brindis, el género breve de la oratoria, comparte con ésta sus calidades discursivas. Al igual que la oratoria, propaga “con un lenguaje de persuasión y de dulzura la caridad y la benevolencia” promueve los derechos del hombre, al tiempo que inspira en los hombres la virtud, como decía en 1844 el escritor Luis de la Rosa.¹¹⁵ Para este autor, la oratoria era “uno de los principales ramos de la literatura”, de modo que compartía con ella el deber de fungir como guía del hombre: “la peregrinación del hombre sobre la tierra sería muy triste si no tuviese otra guía que la severa doctrina de la verdad [...]”.¹¹⁶ El brindis era un acto onde se afirmaba la fortaleza e identidad de la nación.

Ese 5 de mayo de 1868, los brindis compartieron el mismo tono que el empleado por el Ayuntamiento en su convocatoria y el de las crónicas publicadas días después. Todos insistieron en mantener y promover ese entusiasmo abrasador que llevaba, por ejemplo, a demandar a Prieto que expresara palabras que mantuvieran dicho estado de exaltación. Causar ese entusiasmo, esa viva emotividad, era el principal objetivo de la retórica de estas celebraciones, es la finalidad misma de dichos festejos. Esta era parte de la práctica ritual, del contrato implícito que habían firmado todos los que participaban del evento. Eso demandaba, si le creemos al cronista, el grupo de escuchas que obligó a Prieto a soltar esa perorata de tan

¹¹⁵ Luis de la Rosa, "Utilidad de la literatura en México" en *Ateneo Mexicano*, México, Imprenta de Vicente G. Torres, 1844, vol. 1, pp. 105-211. Reproducido en *La misión del escritor*, *op. cit.*, la cita proviene de pp. 90-91.

¹¹⁶ *Ibidem*. p. 87. Apenas dos años después de publicar estas ideas en el *Ateneo Mexicano*, Luis de la Rosa fue el encargado de emitir el discurso celebratorio en los festejos de la Independencia en 1846. Michael Costeloe, *op. cit.*, p. 62.

buenos resultados.¹¹⁷ Para ese 5 de mayo parecía una necesidad imperiosa otorgarle sentido a esa intensa emoción. Y a la par de dicho entusiasmo, siempre la demanda, siempre la obligación de un disfrute pacífico y moderado.

La crónica que un par de días después publicó *El Monitor Republicano*, dando parte a la sociedad y a la autoridad, reiterando la exigencia que había hecho el Ayuntamiento en su convocatoria, atestiguaba que ese espectáculo donde “la palabra brotaba ardiente con el sentimiento de la patria” se había mantenido sin “un dicterio al francés, ni a los traidores un muera, ni un desmán en las clases más ínfimas del pueblo”.¹¹⁸

“A disfrutar pacíficos, serenos / vuestro afán los frutos soberanos”, había solicitado el ciudadano Pedro Cevallos en su primer verso de su brindis, sólo para continuar la convocatoria a “deponer los aceros”, a detener la guerra y hacer del 5 de mayo un encuentro entre hermanos. Sin avanzar mucho, el texto de Cevallos exhibía su objetivo: se trataba, como lo proponía el título de estos versos, de promover *La Unión* entre los mexicanos y darle un claro contenido a dicha unión.

Sea nuestra asociación la más discreta

Obediente a la ley y a las autoridades.

¹¹⁷ Como comentaba nuestro anónimo cronista al hablar de Prieto: “Ya está visto que nuestro redactor produce sensaciones extraordinarias siempre que tiene esos arranques de varonil elocuencia en prosa y en verso. Los elogios que ayer recibió del pueblo, deben tenerlo muy satisfecho y muy agradecido.” “Ocurrencia notable” en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, p. 4.

¹¹⁸ “Todavía. La festividad del cinco de Mayo” en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1. En este mismo sentido apunta el brindis pronunciado por el ciudadano Zerecero, aunque con un tono de advertencia que condiciona esta actitud pacífica: “el pueblo mexicano demostró al mundo que es consecuente con el dogma liberal que profesa, estima y respeta al extranjero pacífico e industrial”. Zerecero, “La festividad de ayer” en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, 3.

No en rebelión pública o secreta.
Intenten desafiar las potestades.
Que si en la unión y la ley Anahuac se conecta;
Serán eternas nuestras libertades.¹¹⁹

El discurso de Cevallos advierte ya los dos pilares de la unidad nacional, señala ese matrimonio extraño y permanentemente en pugna que dio forma, al menos, a la segunda mitad del siglo XIX: en un estricto orden de prioridades, ley y libertad. Pero más que el contenido, queremos destacar aquí la estructura discursiva a la que apelan los textos que enmarcan una celebración de este tipo.

Tanto las crónicas del *Monitor* y la convocatoria del Ayuntamiento, como el muy breve discurso en verso de Pedro Cevallos comparten una serie de elementos que van más allá de las reglas de la retórica. En estos textos nos encontramos con tres elementos comunes que advierten del sentido de la celebración popular.

Primero, todos los textos despiertan en nosotros emociones y sensaciones diversas, nos colocan en el centro de un universo sensible y emotivo. Pero, más que sensaciones, emplazan sentimientos complejos. Promoviendo el placer, inspiran el amor; pasando por la emotividad, convocan a la gratitud. De variadas formas se imaginan como interlocutores espíritus trémulos, dispuestos a la experiencia desconcertante de la emoción.

En un segundo lugar, despertando el entusiasmo y poniendo en alerta el sentimiento, estos discursos convocan a una contención de la emotividad y a una renuncia del placer. Como diría Sigmund Freud, el último de los grandes filósofos morales del siglo XIX, estos

¹¹⁹ Poema de Pedro Cevallos reproducido en "La festividad de ayer" en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, p. 3.

discursos sugieren posponer la satisfacción de los placeres y convocan a sublimar estas sensaciones y emociones por medio de sentimientos dirigidos a la colectividad.¹²⁰ Se trata de promover las reglas generales de conducta en relación con nuestras pasiones. Si asumimos que la estructura de estos textos da claridad al sentido del evento, podemos afirmar que las celebraciones públicas, encaminadas a promover la sensibilidad, ayudan a dar pautas para lidiar con esa emoción y con esas sensaciones cuando “espontáneamente” sucedan. Recrean emociones y sensaciones para dar forma a las reglas generales de comportamiento. Es el engaño, como diría Adam Smith, que permite “la concurrencia de los sentimientos de todos los hombres” y la respuesta colectiva a dichos sentimientos.¹²¹

Finalmente, y para que pueda desbordarse la emoción contenida, se le otorga un sentido a dicha emotividad, un sentido que se encuentra contenido generalmente en específicos valores abstractos que permiten ordenar la realidad social, como democracia, libertad, ley, etc.

De este modo, tenemos en todos estos discursos una emotiva convocatoria; una propuesta de conducta social, es decir, un esquema moral de comportamiento, y, también, un proyecto ético o de valores trascendentes que permite articular a la comunidad en torno a nociones compartidas y los suficientemente abstractas como para poder articular, dentro de la comunidad, diferentes interpretaciones matizadas por la experiencia. Partiendo de esta

¹²⁰ Ver para el concepto de sublimación y su importancia para el proceso civilizatorio, Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 7- 92.

¹²¹ Particularmente ilustrativo de cómo funcionan las reglas de conducta es la compilación de textos de Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

estructura, se puede hacer una primera afirmación: el sentido emocional y simbólico de los discursos y de las conmemoraciones de acontecimientos históricos ponen en evidencia el contenido ideológico a estas celebraciones colectivas.¹²²

Las celebraciones públicas permitieron ordenar y dar forma a una particular sociabilidad urbana del siglo XIX. Estructurada por tradiciones y novedades, las celebraciones reiteran la estructura social, el tipo de comportamientos y vestido que se espera de los individuos: las celebraciones reiteran el orden establecido y los límites dentro de los cuales ese orden se ejerce. Las celebraciones hacen del espacio público un territorio político de conquista. En consecuencia, en ellas se pueden ver claramente los procedimientos y los lugares donde se extiende la dominación de los sujetos, donde se cifra la hegemonía.

6. Como en las festividades públicas definen los símbolos que dan sentido al orden social, también, e inevitablemente, es un lugar de conflicto y negociación. Las festividades públicas muestran la estructura de la sociabilidad urbana de la segunda mitad del siglo XIX, exponen el modo en que esta sociabilidad se construye bajo las

¹²² Cabe una importante advertencia conceptual, en la que trabajaremos posteriormente: es necesario usar el término ideológico en su amplio sentido político y no en su reducida interpretación fácilmente asimilada a la lucha entre facciones. Como diría Elías Palti siguiendo a Michel Foucault: "La articulación de las identidades colectivas subjetivas (v. g., la conformación de una sociedad civil) podrá revelarse entonces como el resultado de una serie de intervenciones estratégicas operadas sobre el cuerpo social, lo que demandaría, a su vez, una serie de dispositivos y políticas de la subjetividad. La tarea ya no será interrogar cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden los sujetos aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo se producen concretamente las relaciones de subordinación". Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005., p. 301.

específicas condicionantes sociales y en los términos en que se reiteran las condiciones de la dominación cultural, pero muestran también los espacios de negociación posibles.

La adaptación al sistema político y a un modelo social que se impuso con el triunfo liberal, y que, poco a poco, se fue convirtiendo en una realidad inevitable de la vida cotidiana, fue indispensable para reconstruirse como comunidad. La adaptación a la subjetividad moderna permitió que los trabajadores urbanos pudieran mantener relativos espacios de resistencia, tanto la formación y mantenimiento de sus organizaciones, como en la definición misma de su identidad como *artesanos*. Frente al resto de la sociedad decimonónica, los artesanos sustentaron su propia identidad en los brindis, en la prensa, en todos aquellos lugares donde expresaban sus ideas. Durante el proceso de la modernidad, la moralización de las prácticas sociales que emprendieron las mutualidades fue sin duda útil para extender patrones de convivencia y para enseñar un modo de comportamiento político. Fue, es cierto, un mecanismo que promovía la obediencia y la subordinación a la hegemonía del México decimonónico. Con el sólo hecho de participar en la esfera pública, por ejemplo, aceptaban ya las condiciones de la subjetividad moderna del México decimonónico. No obstante, la aceptación de las prácticas y conductas hegemónicas permitió que los artesanos extendieran su universo de referencias y fortalecieran sus posiciones. En el amplio marco del poder hegemónico, los artesanos se disculpaban de ocupar el espacio público, pero haciéndolo reiteraban su identidad, promovían sus valores y solidaridades; hacían evidentes los modos y causas de la exclusión social.

Ocupar con la palabra el espacio público era expresar la voluntad de formar parte de la política y cultura modernas. El

carácter romántico, el carácter civilizatorio y el carácter político se encuentran en todos los discursos y brindis que se escuchan en las celebraciones públicas y privadas. El contenido de las intervenciones podía modificarse sutil o sensiblemente, pero mantenía siempre su función como discurso que articulaba lógica e indiscutiblemente el pasado, el presente y el futuro como una sucesión de etapas; su decidida promoción emotiva y sentimental, y la voluntad de explicar el motivo de la reunión, dirigiendo esa emoción hacia la propia colectividad, y la proyección de esfuerzos en pos de específicos objetivos abstractos (en pos de la consolidación de determinados valores sociales). Todos los elementos antes señalados los encontramos también en el brindis pronunciado por el ciudadano Zerecero, a quien habíamos citado antes.

Práctica social con la que, con las armas de la elocuencia (esa extraña combinación entre la elaboración de convincentes mensajes y la sencillez de palabra), el brindis reitera y también transforma el sentido de los signos. En su propio discurso, pero también en la interacción con su auditorio (suponiendo y construyendo con sus interlocutores el sentido de lo dicho) el brindis fue, durante el siglo XIX, el mecanismo privilegiado de la negociación simbólica. El brindis era uno de los precarios espacios públicos del México decimonónico, donde la comunicación intersubjetiva era posible. El representante de los carroceros, el ciudadano Zerecero, pronunció un brindis mediante el cual pudo dirigirse directamente al presidente Juárez:

Sabéis bien que la popularidad es el único apoyo firme del Gobierno en un país libre como el nuestro, vos la tenéis, la habéis conquistado con vuestros eminentes servicios y por la heroica constancia con que

conservasteis en vuestras manos el estandarte de la Independencia.¹²³

Zerecero explicaba las razones del entusiasmo, y tal como lo había hecho la convocatoria del Ayuntamiento, aunque sustentándose en diferentes ideas. Explicaba que las razones del entusiasmo se sustentaban en *la justicia* de la estructura de mando y obediencia, esto es, por el cumplimiento de las condiciones trascendentes (éticas, si se nos permite) bajo las cuales ese mando puede legitimarse y sobre las cuales no hay motivo para negar la obediencia y el respeto. En estos matices, el brindis es discordante con los otros discursos pronunciados en la ocasión. Una diferencia fundamental se expresa: Juárez es respetado, no por ser el Presidente, sino por el reconocimiento que el pueblo le concede. El discurso reitera que la identificación de los ciudadanos con sus autoridades no se daba de manera natural o espontánea, sino que era resultado de una acción intencional, voluntaria. Es el claro ejemplo de cómo se pensaba que "sólo la voluntad de los sujetos le proveía un fundamento de legitimidad a los gobiernos".¹²⁴ La popularidad del gobierno de Juárez, según el discurso de Zerecero, no se debía al título de presidente que gallardamente exhibía, sino a que las actitudes que tuvo en tiempos de la invasión francesa se apegaron a principios trascendentes, aceptados por el pueblo como principios éticos de su comunidad, principios como la independencia nacional y la defensa de la patria. El discurso del carrocerero pronunciado ese 5 de mayo reiteraba el orden moderno que se había impuesto a lo largo del siglo XIX, pero al mismo tiempo

¹²³ Zerecero, "La festividad de ayer", en *El Monitor Republicano*, 6 de mayo de 1868, p. 3.

¹²⁴ José Elías Palti, *El tiempo... op. cit.* p. 160.

intentaba resaltar que el poder en el México decimonónico debía sustentarse en la legitimidad que el pueblo, y destacadamente los artesanos, le otorgaban a sus autoridades.

Venís hoy a celebrar el día de la patria, fraternizando con vuestros hermanos, los hijos del pueblo, por eso ellos os acogen con entusiasmo y os respetan.¹²⁵

En las celebraciones se expresaba el poder hegemónico, pero en los brindis de los grupos subalternos también se pueden advertir sus fracturas y sus contradicciones. Los festejos patrios fueron un lugar de negociación donde también se expresan discursos alternativos, donde se exhibían el combate político y la lucha de clases que la hegemonía intenta ocultar.

En este sentido, Zerecero advertía: la celebración popular acepta la figura del Presidente Juárez porque él no olvidaba su origen y eso lo convertía en un verdadero demócrata. El brindis insistía en que buena parte del respeto que los artesanos le tenían a Juárez se debía a su humilde origen social. La pobreza es, reiteraba el carroceros, un principio de legitimidad política. Reiterando el origen humilde de Juárez, el discurso construye una parábola que cifra la legitimidad del presidente en la misma condición material de los trabajadores, de modo que propone como un parámetro de legitimidad del poder público una de las características de los artesanos: la pobreza era lo que le permitía a Juárez ser un verdadero demócrata.

El brindis de Zerecero, pese a cumplir con los parámetros de la decencia, enuncia un fuerte conflicto. Por un lado, la legitimidad del poder, según dijo, proviene de *nosotros*, nosotros los artesanos a

¹²⁵ Zerecero, "La festividad de ayer", en *El Monitor Republicano*, 6 de mayo de 1868, p. 3.

quienes los poderosos no comprenden. Por el otro, a nosotros, pese a cumplir con todo lo que la hegemonía exige, se nos sigue excluyendo. Se nos excluye por ser pobres y ser pobre no forma parte del código de exclusión acordado y compartido. La exclusión, entonces, es injusta y estamos dispuestos, no sólo a demostrarlo, sino a exigir que el poder se funde en la humildad, en la pobreza misma.

Zerecero señala, además, no la vocación pacífica y de unidad nacional de la celebración, sino que acota las condiciones del respeto a la autoridad y postula una hermandad “universal” al expresar que “a nombre de los artesanos y, especialmente de los carroceros, de esa clase humilde pero siempre digna” solicita a sus conciudadanos a que

hoy, que celebramos el triunfo más glorioso de nuestras armas, consagremos un recuerdo a los liberales del viejo mundo, a Mazzini, Favre, Picard y Garibaldi: que pronto luzca para ellos el divino sol de la libertad. Artesanos brindemos, en fin, por la fraternidad universal.¹²⁶

Podemos entender la presencia de este discurso y, más aún, su publicación en la prensa periódica como una voz discordante y, en consecuencia, como resultado de la libertad de expresión. Nos parece, sin embargo, que esta perspectiva dejaría de lado lo que parece más importante del brindis como estructura social. El brindis reivindica el orden y construye también los espacios donde se regulariza la disidencia. Zerecero podía reiterar en su discurso el

¹²⁶ Zerecero, “La festividad de ayer” en *El Monitor Republicano*. 6 de mayo de 1868, 3. Se refiere al político italiano Giuseppe Mazzini (1805-1872) y a Giuseppe Garibaldi (1807-1882) luchadores por la independencia de Italia. Así como, seguramente, a Jules Favre (1809-1880), diputado republicano francés y opositor a la política colonialista de Napoleón III. No sabemos a qué Picard se refiere.

particular contenido que para los artesanos tenían de nociones tales como nación, autoridad y hermandad. Pero también en su discurso ponía en práctica lo que constituía a las celebraciones cívicas (lo que Palti ha dado en llamar el modelo estratégico de la opinión pública): “la adhesión social voluntariamente asumida al orden establecido”.¹²⁷

¹²⁷ José Elías Palti, *La invención... op. cit.*, p. 299.

Cuatro de la tarde

Se abren las puertas de la comunidad nacional.

Los artesanos y las nuevas formas de sociabilidad

El proyecto liberal, que el 5 de mayo de 1868 celebraba la reinstauración de la República, restringió el acceso al “banquete popular” que organizó en la Alameda a sólo unos cuantos representantes de artesanos y profesionistas. No sería sino hasta “las cuatro de la tarde [que] volverán a abrirse las puertas, y en la glorieta principal se situarán cuatro músicas de cuerda, que tocarían piezas de baile, para que disfrutaran todas las personas que gustasen hacerlo”.¹ Después del “banquete popular”, se abrían las puertas de la Alameda, permitiendo entrar a todo interesado a escuchar música y continuar la celebración. La fiesta nacional volvía a ser, otra vez, de todos. La reapertura de la Alameda es una imagen con un profundo significado político y una reminiscencia simbólica con el proceso de liberación del trabajo artesanal a principios del siglo XIX.

1. El 7 de enero de 1814 se estableció el libre ejercicio de “cualquiera industria u oficio útil, sin necesidad de examen, título o incorporación a los gremios respectivos, cuyas ordenanzas se derogan en esta parte”,

¹ Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

rompiendo la estructura institucional que durante la Colonia había permitido que los gremios controlaran la reproducción de la comunidad del trabajo.²

Institución fundamental para el mantenimiento de un orden comunitario, tanto entre los trabajadores, como para la Ciudad de México, con el gremio los artesanos habían podido establecer ventajosas relaciones económicas y políticas con el Ayuntamiento, la autoridad que, en representación del rey, se encargaba del orden y la justicia social en la Ciudad de México. Por su parte, como a la autoridad de la Ciudad de México le interesaba regular el abastecimiento de enseres suficientes para cubrir las necesidades de la población, con el monopolio productivo a los gremios había ordenado la producción de los bienes de consumo que requería la urbe. Más todavía, en tanto que el Ayuntamiento se veía precisado a regular la jerarquía social y organizar la distinción social, es decir, administrar políticamente a la ciudad, los gremios satisficieron la necesidad gubernamental de organizar la población en cuerpos sociales que se autorregularan, que establecieran jerarquías internas y que garantizaran el orden social.³

Por medio de sus ordenanzas, los gremios protegieron y controlaron las condiciones del trabajo artesanal, establecieron

² En relación al bando, Carlos Illades Aguilar, "De los gremios a las sociedades de socorros mutuos: el artesanado mexicano, 1814-1853" en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, México, UNAM, 1990, p. 30.

³ Felipe Castro señala que durante la Colonia el trabajo artesanal "recibió la atención de los regidores [capitalinos], deseosos de asegurar el abastecimiento de manufacturas en su justo valor y calidad. Así, cada vez que un oficio comenzaba a desarrollarse y a multiplicar sus obradores, procuraban reducirlo a gremio. Otras veces eran los mismos artesanos quienes, deseosos de los honores y probables beneficios de la agremiación, se prestaban a las autoridades para solicitarlo." Felipe Castro Gutiérrez, *La extinción de la artesanía gremial*, México, IIH, UNAM, 1986, p. 42.

restricciones para acceder a la maestría y para poder establecer un taller, definieron la duración del aprendizaje y el número de oficiales que podía contratar un maestro, controlaron en última instancia, la propia existencia del trabajador como integrante de la comunidad.⁴

Con esta institución laboral, por medio de su reglamentación y con el apoyo del Ayuntamiento, los artesanos mantuvieron un estricto control del monopolio de la producción en beneficio de los agremiados. Comunidades con personalidad jurídica en la estructura administrativa de la ciudad, los gremios se permitieron el lujo de contar con instrumentos para exigir a los artesanos 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 ejercieran el oficio contraviniendo los establecido por las ordenanzas del gremio.⁵ Pero, paralelamente, al pertenecer al gremio, respetar la disciplina laboral y el escalafón jerárquico (maestro, oficial o aprendiz), y al ganarse además el reconocimiento gremial, los trabajadores artesanales pudieron ser reconocidos social y comunitariamente, pudieron con orgullo llamarse *artesanos*. En el marco de la estructura

⁴ "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. A la vez, cuidaban la correcta formación profesional y moral de los aprendices y el mantenimiento de relaciones paternales entre oficiales y maestros." *Ibidem.*, p. 142.

⁵ Para el establecimiento de las ordenanzas era necesaria la anuencia del Rey, no obstante, desde 1548 la necesidad de reglamentar de manera expedita las condiciones en las que se realizaba el trabajo artesanal llevó a que la autoridad regia depositara este atributo en el virrey de la Nueva España. AHCM, *Cédulas*, vol. 426-A, 1 de septiembre de 1548, f. 41-44. Citado en *Ibidem.*, p. 42.

de prestigio que imperaba durante la Colonia, formar parte de un gremio le redituó al artesano en al menos dos aspectos fundamentales de su vida cotidiana: por un lado, recibía importantes beneficios económicos al tener garantizado un lugar de trabajo y una estabilidad en el mercado productivo, mientras que, por el otro, contaba con un honrosa presencia social y una posición política reconocida por las autoridades coloniales y, en última instancia, por el rey mismo.

Es cierto que los reglamentos confirmaban al gremio como una proyección del sistema jerárquico colonial. En los términos de una estructura paternal caracterizada por la convivencia y el modo de producción del taller artesanal, el gremio articuló y expresó el interés de la élite artesanal. El gremio fue una institución en la que se representaban las unidades productivas existentes, de modo que, en tanto legítimos representantes de éstas, sólo los maestros de oficio participaban de la toma de decisiones.⁶ Pero, en última instancia, los gremios no sólo eran el reflejo legislativo e ideológico de las relaciones sociales que imperaban en los talleres, también fueron ejemplo de las relaciones sociales y políticas que establecía el gobierno colonial con

⁶ Ver Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial. Nueva España, 1521-1861*, México, Ediapsa, 1954. José Sesma explica el surgimiento de los gremios de trabajadores manuales 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." José Ángel Sesma Muñoz, "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, 1993, pp. 26-27.

sus gobernados, relaciones que, con las llamadas reformas borbónicas, comenzaron a cambiar radicalmente.

En la época colonial, para lograr reconocimiento social y mantener su presencia pública, los artesanos de la Ciudad de México no sólo se organizaron en torno de los gremios, sino que tuvieron una presencia social en las prácticas religiosas por medio de sus cofradías. Si bien no todos los oficios formaron cofradías, el vínculo entre la asociación que organizaba el trabajo y aquella que se dedicaba al culto religioso sí fue constante: la administración de los distintos gremios lo tenía bastante claro, por lo que una parte importante de sus ingresos estaba destinada a que la cofradía cumpliera sus funciones. Con frecuencia, pues, los gremios asumían una responsabilidad patriarcal con la comunidad de trabajadores y sus familias al promover, con los fondos obtenidos por los impuestos del gremio e incluso dirigiendo los destinos de la cofradía, el cuidado de sus integrantes, tanto en la vida como en 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, el cuidado médico en la enfermedad y la compañía para facilitar la recuperación del cuerpo enfermo; la asistencia monetaria cuando el sujeto está inhabilitado para trabajar; el pago del entierro cuando acaece la muerte, así como la protección de

aquellos que dependían económicamente del difunto.⁷ No obstante, en esta descripción desatendemos una de las funciones fundamentales de la cofradía en el universo cultural de la Colonia: la protección espiritual.

La Cofradía cumplía con una serie de obligaciones en el mantenimiento de las iglesias que albergara al santo patrono del oficio y, cuidando de la iglesia, se garantizaba que a la muerte de cualquiera de sus miembros se oficiaran misas en su honor (la cofradía de San Homobono, cofradía de los sastres, por ejemplo, promovía el oficio de 88 misas en la iglesia de la Santísima Trinidad para la salvación del alma de los finados). De modo que, en el contrato comunitario que promovía la solidaridad entre sus integrantes, la Cofradía se aseguraba de que todos cumplieran con la obligación de hacer más corta la estancia en el purgatorio y hacer que el alma de los difuntos pudiera

⁷ Una realidad que alcanzaba a todos los artesanos, tanto durante la Colonia, como en el México independiente. Las cofradías intentaban responder a la frecuente situación en que una persona entra en crisis: "Hay épocas amarguísimas y terribles en la existencia del hombre; épocas en la que el hombre honrado, el hombre de pensamientos nobles y elevados; el hombre que cifra sus dorados sueños en el trabajo, que mira retratada en el sudor de su rostro la fantástica imagen del porvenir: llega un tiempo, sí, un tiempo fatal en que esa alma grande y soñadora, ve derribarse y hundirse en el abismo de la orfandad y la miseria sus mágicas ilusiones; llega un tiempo, repito, en que agobiado por una larga y penosa enfermedad, decaídas sus fuerzas, menoscabada su salud, se ve imposibilitado de trabajar, no ya tan sólo para asegurar ese porvenir, sino para adquirir el necesario sustento para él, y tal vez para toda su familia. ¿Y cuál sería su fin en tan crítica situación?, ¿cuál su paradero? Tendría que alejarse de su familia, de los seres más queridos de su corazón, para ir a alojarse bajo las sombrías y silenciosas bóvedas de un hospital". "Banquete" en *El Socialista*, 14 de febrero de 1875. Reproducido en *La huelga de los sombrereros. México 1875*, México, CEHSMO, 1980, pp. 23-24.

acceder al cielo. El contrato comunitario era también metafísico: se extendía más allá de la muerte.⁸

De este modo, a los artesanos les bastaba con estar formalmente vinculados a un taller para hacerse del cuidado solícito de la comunidad. Por medio de los gremios podían responder a las necesidades materiales, mientras que con la integración de las cofradías se hacían de la protección física y espiritual de la comunidad para su beneficio y la de los suyos, pues la cofradía extendía su manto protector a las familias de los artesanos. Los gremios y las cofradías debían calmar las inquietudes individuales de los artesanos y sus familias al facilitarles la integración social; retribuyendo su obediencia con el cuidado y el sacrificio con la solidaridad, debían apaciguar su ansiedad y ahuyentar sus miedos.⁹

Hacia finales del siglo XVIII, comenzó a expresarse desde España la exigencia de modificar la legislación del imperio en lo relativo al trabajo y la administración pública. Una primera medida que modificaría la percepción de los trabajadores artesanales y su vínculo

⁸ 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 sombra de la Iglesia”. Manuel Carrera Stampa, *op. cit.*, p. 79.

⁹ En los tiempos de la Colonia, el conocimiento y respeto a la estructura jerárquica del taller había sido bastante aprendizaje para incorporarse a otras relaciones sociales que estaban marcadas también por la égida de la figura suprema del monarca. La organización social colonial, que era estrictamente corporativa, fomentó que las articulaciones entre las distintas corporaciones se establecieran teniendo como único vértice simbólico al poder central monárquico, en tanto representante absoluto del bien común. Las cofradías también tenían la anuencia del rey, quien firmaba sus constituciones. Véase Miguel Orduña Carson, *Experiencias en transición: de la cofradía de San Homobono a la Sociedad de Socorros Mutuos. Cultura política de los sastres de la ciudad de México*, Tesis de Maestría, México, UNAM, 2004.

con el poder administrativo es la que se establecería en 1785, cuando el rey Carlos III, mediante cédula real, se declaró la honestidad y honradez de todos los trabajos manuales, con lo cual se abría la posibilidad para los artesanos de ocupar puestos administrativos en el Ayuntamiento.¹⁰ Luchando con lo que la historiografía liberal ha llamado “el viejo prejuicio castellano del trabajo manual, la tradición de los cargos como fuente de enriquecimiento [...] hace de los empleos públicos la ocupación más honorable para la ‘gente decente’”,¹¹ la modernización del aparato burocrático no sólo implicó el lento cambio de percepción en torno del ejercicio de la administración pública,¹² sino que significó una profunda transformación de las relaciones políticas en el marco de una administración de dependencia mutua y responsabilidades compartidas.

¹⁰ Véase Carlos Illades Aguilar, *Hacia la República del trabajo: la organización artesanal de la ciudad de México, 1853-1876*, México, Colmex-UAM Iztapalapa, 1996, p 72 y Sonia Pérez Toledo *Los hijos del trabajo: los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853*, México, Colmex-UAM Iztapalapa, 1996, p. 93. Manuel Carrera afirma que los artesanos llegaron a ocupar puestos de regidor incluso antes de la cédula real, lo cual es poco creíble debido a la importancia de quienes pugnaban por obtener dichos puestos y por la falta de pruebas que apoyen su argumento. Manuel Carrera Stampa, *op. cit.*, p. 155

¹¹ François-Xavier Guerra, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*. México, FCE, 1995, t. I, p. 310.

¹² Esto es, su profesionalización: el establecimiento de una burocracia asalariada, con un ejercicio sujeto a leyes escritas y a un ámbito de atribuciones específico según funciones previamente establecidas; dependiente de una estructura jerárquica con facultades de regulación e inspección, con una estructura de mando directo, impersonal y que se ejerce bajo un criterio de legitimidad sistémica, donde cada una de las partes tiene que funcionar en beneficio del sistema burocrático mismo. Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1999, pp. 174 y 176. Véase también Max Weber, *¿Qué es la burocracia?*, edición electrónica www.elaleph.com, 2000.

¹³ Cortes de Cádiz, *Diario de discusiones y actas de las Cortes*, vol. XIX, p. 408, citado en Felipe Castro, *op. cit.*, p. 131

Como efecto del desarrollo y difusión del proyecto liberal de la administración pública de los reinos de España, para la segunda década del siglo XIX, en las Cortes de Cádiz, recibieron una propuesta de proyecto de reforma legal que se aceptó en la sesión del 31 de mayo de 1812 y se convirtió en decreto publicado por el virrey de la Nueva España, Félix María Calleja, el 7 de enero de 1814. Con ella, como dijimos, se decretó la libertad de establecer industria o taller artesanal “sin necesidad de permiso ni licencia alguna”, con tal de que cumplan con los reglamentos de policía y salubridad vigentes. Asimismo, permitían el libre ejercicio de “cualquiera industria u oficio útil, sin necesidad de examen, título o incorporación a los gremios respectivos, cuyas ordenanzas se derogan en esta parte”.¹³ Con esta determinación, el poder que los gremios detentaban sobre la producción y el trabajo quedaba definitivamente cancelado.

Este decreto obligó a una redefinición de la administración pública, por lo que fue considerado, por la historiografía liberal como el momento de quiebre del sistema corporativo de la sociedad novohispana. La supresión de los gremios anunciaba el auge del ciudadano, de los individuos como únicos interlocutores del Estado.

Hay un matiz argumentativo en el decreto que resulta indicativo de los objetivos de los reformadores. Los gremios ataban a la industria e impedían su desarrollo, pero la propuesta respetaba la existencia de estas corporaciones. Simplemente se propuso que “en adelante no se sujete a ninguno que se haya de agregar o examinar, ni pedir licencia a

cualquier arte. El que quiera tener ese título, ese honor, lo solicitará; pero el que no guste de esto, trabajará del mismo modo".¹⁴

Ante estas nuevas circunstancias, hacer valer los derechos civiles y productivos de la comunidad artesanal y representar ante el Ayuntamiento los distintos talleres como unidades productivas familiares, resultaba más bien absurdo. De hecho, el proceso de crisis de los gremios se había presentado desde años antes, según se puede apreciar en las constantes quejas que los artesanos elevaron al Ayuntamiento sobre trabajadores que no cumplían con lo establecido en las ordenanzas.¹⁵ El Ayuntamiento había dejado de cumplir con la obligación de proteger al gremio y garantizar su monopolio algunos años antes del decreto de 1814.¹⁶ En consecuencia, y en tanto que una institución comienza a perder sustento cuando ya no es útil a la comunidad o cuando sus mecanismos de representación social ya no son comúnmente aceptados, los gremios dejaron de tener el control del artesanado urbano.¹⁷ Las principales funciones del gremio –la de representar a la comunidad y la de ser intermediario entre la

¹⁴ Cortes de Cádiz, *op. cit.*, vol. XX, p. 39.

¹⁵ Al respecto puede verse AHCM, *Gremios de Artesanos*, vol. 383.

¹⁶ "Es de notarse que en la ciudad de México, aun antes de que se discutieran en las Cortes [de Cádiz] el decreto que establecía la libertad industrial, la mayoría liberal del Cabildo había suspendido el funcionamiento de los gremios; y posteriormente, a pesar del retorno al poder de los conservadores en España y de los esfuerzos de algún funcionario, logró que la situación permaneciera incambiada hasta la proclamación de la Independencia." Felipe Castro (1986: 148).

¹⁷ Sonia Pérez contrasta datos por ella obtenidos con otros resultados de la investigación de González Angulo. Los datos muestran una disminución de los artesanos agremiados, sin dejar de ser un porcentaje importante número de agremiados. En "1788 el número de artesanos agremiados alcanza 83%, en 1794 sólo llega a 56%". Los gremios dejaron de tener la importancia que sus propias ordenanzas definían, aún desde antes de que las medidas legales se efectuaran. Sonia Pérez Toledo, *op. cit.*, p. 77.

administración y la comunidad— para principios del siglo XIX carecían ya de sentido.

A lo largo del siglo XIX, junto con el proceso de transformación del pequeño taller artesanal y la proliferación de pequeñas y grandes fábricas manufactureras, ocurre una profunda transformación social que lleva a la destrucción, o al menos a la crisis de las relaciones patriarcales e idílicas que daban rumbo a los artesanos urbanos: Con el triunfo del proyecto liberal, el poder administrativo central, introdujo la idea de relaciones equitativas entre los ciudadanos disminuyendo considerablemente sus funciones de mediador social y obligando a los sujetos a asumir por cuenta propia las prácticas y símbolos que les permitieran reconocerse mutuamente y así promover la convivencia social.¹⁸

En una lectura de amplio alcance, y suponiendo la existencia de un proceso lineal, la disolución de los gremios que permite *liberar* el mercado del trabajo y de las mercancías es apenas la primera de las primeras medidas de un proyecto político y jurídico que se extiende plenipotenciario hacia la modernidad. Según esta perspectiva, las formas *antiguas* de sociabilización imponían al individuo una serie de vínculos sociales que no le eran *naturales* sino, por el contrario, intrínsecamente ajenos. Las medidas administrativas que suprimieron a los gremios artesanales se entienden, entonces, como el empuje que

¹⁸ “Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”. Karl Marx y Frederick Engels, *El manifiesto del partido comunista*, Beijing, Ediciones en lenguas extranjeras, 1980, p. 37. (Hemos modificado ligeramente la traducción)

libera, tanto al individuo, como a la economía de las trabas y sometimientos que les imponían las relaciones sociales corporativas. Son parte de un proceso de modernización que se propone permitir la satisfacción, no ya de los intereses de algunos grupos sociales, sino de todos los individuos que integran la sociedad.

Una nueva figura idílica vino a sustituir los referentes patriarcales: el ciudadano libre fue la imagen fundamental de un nuevo modelo de organización social. Este modelo cívico suponía que la organización social podía ser perfectible en la medida en que todos los sujetos obedecieran los patrones de comportamiento que llevaban a una negociación pacífica de las propuestas políticas. Siempre en el entendido liberal de que el delegar la representación política de la nación en el presidente, en los gobernadores y en los congresistas, este modelo supuso la voluntaria participación en las estructuras de mandato y obediencia. El modelo cívico que promueve la igualdad jurídica de todos los individuos, contaba además con la característica de que la negociación de mejores condiciones políticas para un determinado sector social repercutía en la ampliación de los derechos para toda la ciudadanía. En consecuencia, las reivindicaciones de los trabajadores –de sus particulares prácticas, de los elementos que conforman su dignidad e identidad, de sus derechos civiles y laborales– tuvieron entonces que presentarse en una negociación abierta, en un ámbito supuestamente neutral, el ámbito público, y donde los distintos sectores y clases de la sociedad presentaban sus respectivas reivindicaciones dando lugar a la lucha política en los términos públicos del debate y la discusión.

2. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX los artesanos se organizaron en torno de sociedades de socorros mutuos o mutualidades. Estas instituciones, a diferencia de los gremios, ya no eran públicas: no tenían ya vinculación con la autoridad estatal, ya no pertenecían a la administración del Estado. Por el contrario, en el marco de una estructura jurídica que empujaba a toda asociación civil hacia el espacio privado (a un acuerdo entre particulares que no requería de la vigilancia del Estado), la organización decimonónica de los artesanos se conformó en torno a instituciones privadas (donde los individuos aceptaban de manera voluntaria reunirse con otros individuos con el fin de llevar a cabo intereses compartidos, intereses privados y donde quedaba “absolutamente prohibido toda iniciación, acuerdo o discusión que trate de cuestiones políticas o religiosas”).¹⁹ La relación con la administración pública, que había sido el fundamento principal de los gremios, estaba cancelada.

Según la legislación de la época, las mutualidades eran asociaciones privadas, esto es que estaban formadas por acuerdos contractuales entre individuos para satisfacer bienes específicos y de interés privado (en este caso, promover la solidaridad entre los contratantes, así como protegerse en la enfermedad y en la muerte, tal

¹⁹ Así lo señala el reglamento de la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería, reglamento 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. “Reglamento general de la sociedad del ramo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1864” en *El Socialista*, 12 de septiembre de 1875, p. 1.

y como lo habían hecho las cofradías de oficio).²⁰ Como en tiempos de la Colonia, para poder brindar este auxilio se formaba una caja de ahorros con la aportación monetaria mensual de todos los asociados, pero las mutualidades no tenían ningún tipo de vínculo religioso. La relación con la administración pública (que había sido el fundamento principal de los gremios), y la vinculación con las autoridades eclesiásticas (que había sido el fundamento de las cofradías de oficio) estaban canceladas en sus reglamentos.

La desvinculación de los gremios en 1814 había modificado considerablemente la presencia social del artesanado. No obstante, la necesidad gubernamental de agrupar a los trabajadores en organizaciones se mantuvo durante mucho tiempo después, incluso hasta la tardía industrialización de México. Los propios reformadores que pugnaban por la apertura del mercado de trabajo y de comercio, habían insistido en la necesidad de mantener las organizaciones artesanales: consideraban de fundamental importancia la ayuda social que los artesanos se prestaban recíprocamente y aprobaron el ejemplo moralizador que representaban ante la sociedad. Además, admitían que la organización artesanal era útil tanto para el mantenimiento de las relaciones sociales jerárquicas, el respeto a la autoridad y el control del

²⁰ En la celebración del 9° aniversario de la Sociedad Fraternal, un orador expuso: "El único y principal objeto de esta Sociedad es el auxiliarse mutuamente, el socorrer a sus hermanos en esas horas supremas de angustia, para que cuando el ángel de la muerte tienda sus negras alas sobre sus pálidas frentes, darles digna y debida sepultura, evitándoles así que vayan a hacer en un hospital el vil sarcasmo de la ciencia; así, exhalando su último suspiro en el seno de su familia, podrán al menos recibir el adiós de un hermano, la caricia de una esposa o el postrer beso de una solícita madre". "Banquete" en *El Socialista*, 14 de febrero de 1875. Reproducido en *La huelga de los sombrereros, op. cit.*, pp. 23-24.

artesano, como para la creación de fondos que aseguraran la seguridad social.

El pensador ilustrado Pedro Rodríguez Campomanes, por ejemplo, un año después de haber señalado lo que consideraba nefasto de los privilegios gremiales, escribió que “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”.²¹ Aplicando una misma racionalidad que había empleado Campomanes, reforzando los mismos intereses del Estado, en 1829, por ejemplo, el Ayuntamiento intentó a crear un “padrón general de esta ciudad, en que se especifiquen quiénes de los habitantes viven con destino u ocupación conocida”.²² Esta instancia de gobierno seguía pensando que era necesario tener un control de la población, en general, y de los trabajadores, en particular.

Durante la Colonia, como dijimos, los gremios habían sido una institución fundamental para que la administración urbana tuviera un conocimiento pormenorizado de los trabajadores y de los procesos de producción, así como para el control de las relaciones sociales; las cofradías, por su parte, habían sido instituciones sociales encargadas de ver por la salud, la enfermedad y la muerte, así como por la religión

²¹ Pedro Rodríguez Campomanes, *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, s.a., p. 221.

²² 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 Arturo Yáñez Romero, *Policía mexicana: cultura política, (in)seguridad y orden público en el gobierno del Distrito Federal, 1821-1876*, México, UAM Xochimilco-Plaza y Valadés, 1999, pp. 106-107.

y la moral de los individuos. Con importantes funciones para la administración, las organizaciones de artesanos se encargaban, por un lado y por medio del gremio, de ser el rostro político y social, de negociar y pugnar en el espacio público por mejores condiciones económicas para la comunidad, mientras que, por el otro y a través de la cofradía, veían por el cuidado personal e individualizado de todos miembros de la comunidad, de saber las debilidades de cada integrante, de cuidar de su salud y su bienestar emocional.²³ Ambas instituciones se complementaban en la guía, educación y la formación integral de los trabajadores (tanto de maestros como de oficiales y aprendices). Preocupaciones similares se mantuvieron hasta bien entrado el siglo XIX.

Si bien para la segunda mitad del siglo XIX, las condiciones de los talleres artesanales se habían modificado sustancialmente, seguían siendo un referente simbólico al que se acudía para explicar el orden social. El taller se mantendría como referente simbólico de la sociedad,

²³ Ejercían lo que Michel Foucault llama el poder pastoral. Véase Michel Foucault, "*Omnes et singulatim*. Hacia una crítica de la razón política" en *El poder: cuatro conferencias*, México, UAM Azcapotzalco, 1989, pp. 39-74. Sobre la idea de que el gremio y la cofradía son una misma institución con dos rostros, véase Miguel Orduña Carson, "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, UNAM, 2000, pp. 243-260.

referente que permitía explicar las jerarquías sociales.²⁴ Merced a la importancia del sistema de valores y jerarquías que el artesanado propagaba, a lo largo del siglo XIX, el taller sería también el espacio que garantizara la coherencia social. En consecuencia, el gobierno de la Ciudad de México se aprovechó de la estructura de autoridad artesanal para facilitar las medidas de policía.

Dos referencias, una de finales del siglo XVIII y otra de 1834 ilustran esta particular forma de organización social sancionada por el Estado y convertida en un mecanismo de la administración social, en una voluntad de gobierno. Por un lado, una ordenanza de gremio de algodoneros signaba que

el maestro (como muchos lo hacemos) 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 no consentirles libertinaje ni malas compañías, pues estamos mirando que de no hacerlo vienen los vicios a que se entregan desde mozos.²⁵

Por el otro, una legislación de 1834 estipuló puntualmente lo que varios años después quedaría sólo como una práctica cotidiana no

²⁴ El sastre Manuel María Romero escribió, en 1887: "En el taller veo un símbolo del cuerpo humano, lo veo en una fábrica, lo veo en toda negociación en que se reúnen hombres con un fin común y forman un ser social. [...]. El maestro, el empresario, el jefe, la *cabeza* en una palabra, organiza y da impulso, los *brazos*, digamos el barrilete, el administrador, el segundo jefe distribuye y ordena, comienza el movimiento de avance del taller, de la fábrica, de la negociación, y miembros inferiores *piernas* y *pies* según el símil, llevan a cabo la obra." Manuel María Romero, "Comunidad de intereses" en *El Socialista*, 18 de julio de 1887, p. 2.

²⁵ La figura paternal cargaba, como hemos visto, con las responsabilidades de la educación de sus trabajadores, pero la comunidad, mediante el vínculo social y espiritual que representaban el gremio y la cofradía, se encargaba de recordárselas constantemente. Así lo manifiesta claramente este proyecto de ordenanzas de algodoneros de finales del siglo XVIII que se encuentra en AGN, *Industria y comercio*, v. 18, f. 154r-155a. Citado en Felipe Castro Gutiérrez, *op. cit.*, p 42-43.

legalizada: “los maestros serán los responsables de la conducta de sus oficiales y aprendices mientras duren en los talleres”.²⁶

En dos momentos distintos, separados por cerca de 40 años, se puede encontrar el mismo ejercicio de la autoridad. Se promueve la misma práctica hegemónica, la misma actitud de protección, enseñanza y cuidado. Se mantiene vigente el modelo del taller artesanal: la vigilancia de los maestros sobre sus trabajadores. Todavía para 1865, según se asienta en la “Ley para corregir la vagancia”, era necesario el testimonio de “los maestros o amos con quienes trabaja” el acusado. Según instrucciones gubernamentales, la relación jerárquica, el respeto y la obediencia a la autoridad del maestro del taller artesanal debía seguirse manteniendo en la vía pública. De este modo, en 1866 un maestro artesano se presentó ante el Tribunal de Vagos para dar testimonio en favor de unos trabajadores de su taller, quienes fueron detenidos por haber estado libando alguna bebida embriagante en plena calle, por estar acompañados de algunas pívilas [prostitutas] y haber causado consecuente escándalo público. Dando testimonio de su trabajo constante, el maestro los defendió de manera paternal, sabedor de la falta cometida, siendo comprensivo con las debilidades humanas: acababan de recibir su raya y “se dieron un poco a la bebida”. Pese a que los artesanos habían cometido una falta, a la autoridad le bastó con el indulgente testimonio del maestro artesano. Haciéndose cargo de sus trabajadores, el maestro logró que la autoridad los liberara.²⁷ La estructura patriarcal del taller se extendía, con pleno derecho, más allá

²⁶ La ley corresponde al año de 1834 y a la instancia de gobierno denominada Tribunal de Vagos. AHCM, *Vagos*, vol. 4154, exp. 148.

²⁷ El episodio lo narra Carlos Illades Aguilar, *Hacia...*, *op. cit.*, pp. 44-45.

del taller artesanal: era un mecanismo que garantizaba el orden público.

Resulta contradictorio que para la segunda mitad del siglo XIX, ante un modelo de legislación que promueve la noción del individuo sobre la comunidad, se acepte e incluso se fomente que el maestro artesano, como figura paternal de los trabajadores, sea responsable del comportamiento de los individuos que laboraban con él, pero la obligación legal que establecían las ordenanzas de gremios hacia finales del siglo XVIII, en tanto que era una efectiva medida de control social, se mantuvo a lo largo del XIX como una obligación moral en el México decimonónico.

Siguiendo esta lógica, en 1857 y con un gobierno liberal, el Ministerio de Gobernación de la República mexicana afirmaba su decidido apoyo para que los artesanos se organizaran en mutualidades y que, con ellas, los artesanos administraran un fondo para prevenir desgracias; 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 la 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 [...].²⁸

Esta idea nada tenía de novedosa en el ámbito gubernamental. Lucas Alamán ya había señalado, en 1843, la importancia que las cajas de ahorro tenían para la promoción de la moralidad y el orden público:

Las cajas de ahorros son el origen de las virtudes morales y del espíritu del orden, especialmente para las clases laboriosas. Ellas estimulan en efecto al trabajo, dan medios de emprenderlo y concurren a multiplicar los establecimientos industriales [...] y enseña a las gentes de poca fortuna a valerse de sus propios recursos contra los accidentes de las enfermedades y de la vejez. Las cajas de ahorro [...] hacen gustar a las personas de poca fortuna de la satisfacción agradable que nace de la propiedad.²⁹

De hecho, Alamán escribió el primer reglamento para Cajas de Ahorro, donde señalaba que los dueños de minas, fábricas y haciendas podían establecerlas en beneficio de los trabajadores. La administración y dirección de toda caja de ahorros debía de ser gratuita y colectiva, "no pudiendo estar a cargo un solo individuo, sino de juntas, cuyos miembros se distribuirán los trabajos administrativos", siempre y cuando no sean "las cajas de las minas, de las fábricas y de las haciendas, que pueden estar regidas y administradas por los dueños

²⁸ *Memoria del Ministerio de Gobernación*, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1857, p. 97-98.

²⁹ Lucas Alamán, "Apéndice Número 4. Cajas de ahorros" en *Memoria sobre el estado de la agricultura e industria de la república que la dirección general de estos ramos presenta al gobierno supremo. En cumplimiento del artículo 26 del decreto orgánico de 2 de diciembre de 1842*, México, Imprenta de Lara, 1843, p. 67.

del establecimiento o sus administradores".³⁰ Cabe destacar que en los artículos 6° y 10° de dicho reglamento se establecía la obligación de publicar, por medio de los periódicos, el establecimiento de las juntas directivas, así como los estados de cuenta que se tengan a final del año. Este reglamento, más que obligación legal, se convirtió en práctica hacia el último cuarto del siglo XIX.

La promoción de mutualidades fue una constante en las décadas de los setenta y ochenta. Esta nueva forma de organización que no tenía una vinculación con el Estado, que era una iniciativa independiente de un grupo de ciudadanos, agrupó, con lo que en la época se llamó el *espíritu de asociación*, a una gran variedad de habitantes de la ciudad y, muy destacadamente a los artesanos urbanos. Institución fundamental para la organización social en el espacio de una estructura política y legal liberal, las sociedades mutualistas promovieron la ayuda en un amplio sector social. Si bien no contamos con datos para saber cuántos habitantes de la ciudad estaban organizados en este tipo de asociaciones, sí podemos afirmar que agrupaban a una población diversa y que, muy destacadamente, congregaban a artesanos y clases medias urbanas.

Para 1881, por ejemplo, tenemos registradas a 40 asociaciones. 18 (45%) agrupaban a trabajadores de un mismo oficio, 12 de las cuales (el 30%) son explícitamente de artesanos (Torneros, Tablajeros, Sastres y Sombrereros, por mencionar sólo algunas), mientras que las otras 6 más son de oficios diversos (Músicos, Ingenieros, Dentistas, Meseros, Agentes de negocios, Corredores). Las otras asociaciones registradas

³⁰ *Ibídem.* p. 71.

tienen fundamentos muy diversos: hay 5 que agrupan a trabajadores en general sin que especificar oficio (Círculo de Obreros, Templo del Trabajo, por ejemplo), 2 asociaciones literarias o educativas (Liceo Hidalgo y la Sociedad Científica, Artística y Literaria), 4 asociaciones de extranjeros (Círculo Francés y los Casinos Alemán, Español y Francés).³¹ Las 11 restantes (poco más del 27%) son asociaciones mutualistas que no tienen una identificación de oficio (Los 33; Luz y constancia; Estrella del Porvenir, y Fe, Esperanza y Caridad, por ejemplo).³² Si bien las asociaciones registradas no son todas mutualidades, cerca del 60% lo son y más de la mitad de éstas son de artesanos.

De las cuarenta registradas, contamos con la dirección de 17 asociaciones. 9 de ellas (poco más del 50%) son mutualidades de artesanos. Cabe destacar que las asociaciones que no son de artesanos

³¹ Para una historia de las asociaciones literarias, puede verse Alicia Perales Ojeda, *Las asociaciones literarias mexicanas*, México, UNAM, 2000. En este texto, Alicia Perales Ojeda incluye a la sociedad Estrella del Porvenir como una asociación literaria cuando no lo es. Sabemos de esta organización por una breve nota incluida en el periódico *El Hijo del Trabajo*, donde se advierte que esta "sociedad de señoras que con tanto tino supo encarrilar por el sendero del progreso la inteligente Carolina Poulet, está para concluir, por la mala inversión de sus fondos, según se nos informa". Y continúa el artículo exponiendo una de las debilidades con las que frecuentemente se encontraron este tipo de sociedades: "Por los datos que hemos adquirido, parécenos pesan graves cargos sobre la junta directiva de La Estrella del Porvenir, la que, entre paréntesis se halla repartida en toda una familia. ¿Y aún se nos dirá que la sociabilidad no es ramo de especulación para ciertas gentes?" "Otra asociación menos" en *El Hijo del Trabajo*, 5 de mayo de 1877, p. 5. En todo caso parece que la sociedad pudo superar ese mal momento y recomponerse para seguir activa en 1881. Hay que decir también que Carolina Poulet integró otras asociaciones que se dedicaba exclusivamente a promover la literatura, tales como la Sociedad Literaria La Concordia, Sociedad Dramática Alianza. Alianza Perales Ojeda, *op. cit.*, pp. 145 y 146.

³² "Lista de las asociaciones existentes en 1881", AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1063, legajo 2, exp. 20. foja 11.

tienen una distribución que las agrupa, casi exclusivamente, en una franja que va de Este a Oeste, abarcando dos o tres cuadras de ancho entre el Zócalo y la Alameda, al norte de San Francisco y Plateros y al sur de Santa Clara y San Andrés. Por su parte, las organizaciones de artesanos tienen una distribución mucho más amplia, aunque se concentran mayoritariamente en la zona norte de la ciudad, donde nos habíamos encontrado a la mayor cantidad de invitados al “banquete popular” del 5 de mayo de 1868. De hecho, se repite la media luna de la que hablamos en el análisis del Mapa 5. (Cabe señalar que en el edificio de San Pedro y San Pablo, donde el Círculo Obrero había consolidado un centro de organización artesanal, hay tres organizaciones de artesanos). (Ver Mapa 7)

Mapa 7 Asociaciones en 1881



Más allá de que estén incluidas sociedades de convivencia y esparcimiento, llama la atención que de las 40 sociedades existentes en la ciudad haya un 30% de las sociedades que mantienen al oficio artesanal como característica fundamental de su organización. De este modo se puede afirmar que si bien no eran exclusivas de los trabajadores urbanos, no obstante, las sociedades de socorros mutuos fueron la institución que permitió a los artesanos continuar manteniendo la comunidad de los trabajadores de un oficio, la institución que les permitió reivindicar su identidad de trabajador

honrado. Y es precisamente ese código de no exclusividad el que fomentó su integración con ámbitos comunitarios más amplios.

Los artesanos que se organizaron en torno de mutualidades reconfiguraban una especie de contrato moral, difundían las responsabilidades “mutuas” de cada una de las personas que integraban la comunidad, y dibujaban la permanencia de valores tradicionales y comunitarios según los cuales se promovieron la distinción social y la ayuda en caso de desgracia.³³ Esto es, los trabajadores por medio de las mutualidades reafirmaron los vínculos de solidaridad al tiempo que reinventaban sus comunidades de trabajo; con ellas se vincularon entre sí, construyeron modelos de

³³ Las mutualidades descansaron su mantenimiento económico exclusivamente sobre las cuotas de sus integrantes. No contaban ya con los mecanismos estatales que le habían garantizado 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. Los artesanos que quisieran formar parte de una mutualidad estaban obligados a pagar cuotas de inscripción, mensuales, anuales y extraordinarias que permitían a la corporación satisfacer sus funciones. Por causa de 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 sobrevivencia de la corporación exigiría 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. Ver, por ejemplo, "Reglamento general de la sociedad del ramo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1864" en *El Socialista*, 12 de septiembre de 1875, pp. 1-4. En la presentación del Reglamento 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 contaban con recursos que les garantizaran una cierta estabilidad económica.

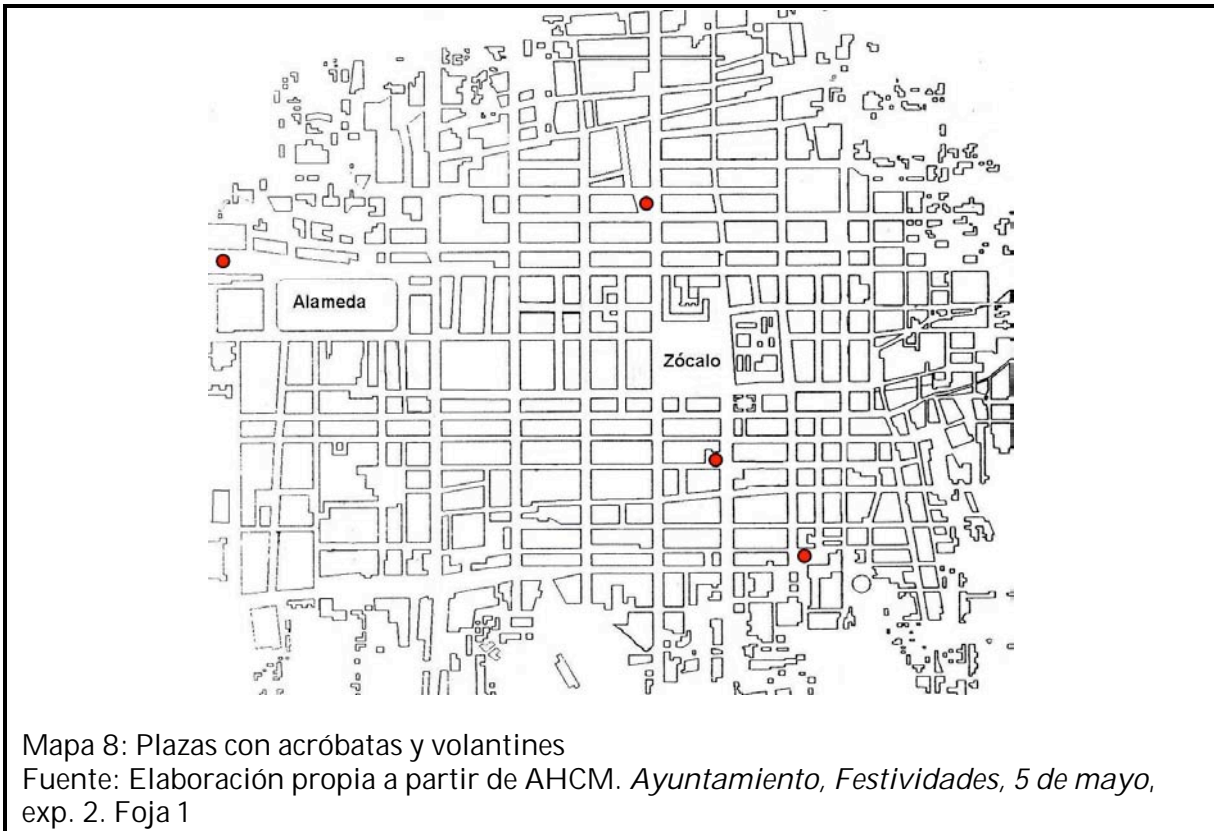
comportamiento y construyeron modelos imaginarios que les permitieron formar parte de una comunidad más amplia: la nación.

Las organizaciones de artesanos y la política nacional.

La pugna por la representación

En la Alameda, ese 5 de mayo de 1868, a las cuatro de la tarde volvían a abrirse las puertas y la población podía asistir a escuchar y bailar las piezas que las “cuatro músicas de cuerda” interpretarían. Además, según establecía el programa de las celebraciones elaborado por el Ayuntamiento: en las plazuelas de Santo Domingo, San Fernando, San Jesús y San Pablo habría funciones de acróbatas y volatines. La celebración no sólo abría las puertas de la Alameda, sino que se extendía a la ciudad, intentando vincular a la población en esta nueva celebración nacional, el Ayuntamiento promovía espectáculos en algunas plazas de la ciudad. (Ver Mapa 8). Se multiplicaban la festiva convivencia y los gozos patrióticos la celebración invadió todos los rincones de la ciudad.

Mapa 8 Plazas con acróbatas y volantines



Al tiempo que en la Alameda “se dispersaban los grupos bajo los árboles: formaban conjuntos repentinos en que la palabra brotaba ardiente con el sentimiento de la patria; y en todo esto ni un dicterio al francés, ni a los traidores un muera, ni un desmán en las clases más ínfimas del pueblo”, como decía una crónica publicada en *El Monitor Republicano*, “sucedió lo propio en las calles, en los tívolis, en las fondas y cantinas, en los zaguanes y bajo los árboles, era una ovación perpetua de miles de almas a los héroes de la independencia”.³⁴ La

³⁴ “Todavía. La festividad del cinco de Mayo” en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1.

celebración sólo mostraba cómo, con los diversos recursos oratorios, con las festividades y con las nuevas prácticas de sociabilidad, se había ido construyendo la comunidad nacional.

1. Se sabe que algunos años antes del Segundo Imperio se habían instalado ya algunas sociedades de socorros mutuos de artesanos. No obstante, las primeras mutualidades de la Ciudad de México se desarticulaban sin 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; no es sino hasta después de 1867 que la prensa comienza a prestarles atención y dejar testimonio de su existencia.³⁵ Por este medio sabemos que las organizaciones laborales expresaban de manera muy clara las prioridades de los artesanos y trabajadores en general: educación e ilustración de los trabajadores. Por medio de estas referencias periodísticas se puede reconstruir la historia de las mutualidades y descubrir su mayor o menor influencia social. Por el mismo medio sabemos que los artesanos no sólo se organizaron en mutualidades, sino que establecieron organizaciones con las cuales pudieron gestionar ante el Estado medios suficientes para promover las artes, la educación entre los trabajos y el mejoramiento moral de la clase trabajadora. Junto a las mutualidades

³⁵ La primera nota periodística aparecida sobre las mutualidades, en 1868 en el periódico *El Globo*, trataba de una reunión de la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería, lo que pone en evidencia, ya desde entonces, su importante presencia pública. Leticia Barragán, "Ensayo: el mutualismo del siglo XIX" en *Historia obrera*, segunda época, num. 10, 10 de octubre de 1977, p. 8.

aparecieron diversas iniciativas que pretendían articular a las distintas mutualidades en una organización superior. La Sociedad Artístico Industrial, el Círculos de Obreros y el Congreso Obrero pretendieron, en distintos momentos, fungir como organizaciones que representaban a todas las mutualidades y, en este mismo sentido, se asumían como los auténticos representantes de los intereses del pleno de los trabajadores urbanos. El Manifiesto del Congreso General de Obreros, la más importante iniciativa de organizar a las mutualidades, exponía 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.³⁶

El Congreso Obrero fue una iniciativa que pretendía aglutinar a la mayoría de las asociaciones laborales. De hecho, sólo extendió el 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

³⁶ Prisciliano M. Díaz González, "Congreso General de Obreros de la República Mexicana. Dictamen aprobado" en *El Socialista*, 23 de abril de 1876, p. 1. Reproducido también en *Congreso obrero de 1876*, México, CEHSMO, 1980, p. 117.

Círculo procura auxiliar al individuo en vida, en plena salud, ayudándole a reivindicar sus derechos.³⁷

Estas organizaciones compartieron la necesidad de convertirse en instrumentos políticos que permitieran que los trabajadores pudieran reclamar sus derechos políticos en el marco de las nuevas condiciones políticas. Así lo exponía el manifiesto inaugural del Congreso Obrero, quien se asumía como un promotor entre los artesanos de las vías legales de interlocución política, esto es, garantizando “las facultades constitucionales de imprenta libre, de asociación y petición”.³⁸ No obstante, según afirmaba que el Congreso no “aspira a convertirse, ni se convertirá nunca en club político”.

Si alguna vez el Congreso tratare de política, será siempre dentro de la esfera legal, y cuando lo hicieren necesario, ya la integridad, independencia y felicidad de la patria, ya los intereses generales y colectivos de los obreros.³⁹

Pese a que la elección de las respectivas dirigencias se realizaba anualmente, tanto en las mutualidades como en estas organizaciones de perfil marcadamente político, en los puestos directivos nos encontramos con una no muy larga lista de nombres que se repiten. Son varios los personajes que participan activamente en las organizaciones de artesanos, personajes que estarán en una y otra organización, enfrentándose a veces, apoyándose otras, pero siempre

³⁷ “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.

³⁸ Prisciliano M. Díaz González, “Congreso General de Obreros de la República Mexicana. Dictamen aprobado” en *El Socialista*, México, 23 de abril de 1876, p. 1. También en *Congreso... op. cit.*, p. 118.

³⁹ *Ibidem*.

en un mismo espacio de interacción social.⁴⁰ Pese a que hablamos de algunos de ellos en el apartado anterior, nos parece importante entrar en detalle para identificar a los más importantes activistas y poder describir trayectorias y vínculos, para poder señalar algunas de las características sociales en las cuales se desarrollaron.

2. Dentro de las organizaciones de artesanos hubo frecuentes enfrentamientos por el control y administración de las asociaciones. Con frecuencia hemos visto estos conflictos como resultado de distintas perspectivas ideológicas. Un recorrido detallado debiera advertirnos, más que de las diferencias ideológicas, de un tipo de prácticas políticas que todos los grupos artesanales compartieron. De entre las asociaciones que, a diferencia de las mutualidades, sí tuvieron un perfil

⁴⁰ No es de extrañar que esto ocurra. El espacio de esta sociabilidad organizada en la Ciudad de México no era muy amplio y en él participaban una lista no muy larga de personas. Ocurre lo mismo en las otras asociaciones, particularmente en las sociedades literarias. No sólo escritores, que no eran muchos, sino también un grupo reducido de amantes de la literatura se encuentran en diversas asociaciones. Más todavía, entre el grupo que encontramos integrando las asociaciones de artesanos también hay personas que forman parte de las sociedades literarias, tal es el caso de Miguel Sánchez de Tagle, Eliseo Aguilar Medina, Carlos Larrea y Agapito Silva, quienes, además de integrar organizaciones artesanales, como el Círculo y el Congreso Obreros, también formaron parte de la Sociedad Artística y de la Literaria El Porvenir. Alicia Perales Ojeda, *op. cit.*, p. 143.

político, la primera en destacarse fue la Sociedad Artístico Industrial.⁴¹ Como dijimos en el apartado anterior, después de fundarse, la Sociedad Artístico Industrial será el lugar de la pugna entre grupos artesanales que habían permanecido en la ciudad durante el gobierno de Maximiliano de Habsburgo y los que llegaban después de haber peleado junto con Benito Juárez. Para 1868, por concesión presidencial, la Artístico Industrial se hará del control del antiguo colegio jesuita que se encontraba en la calle de San Pedro y San Pablo, donde desarrollarían escuelas, talleres. El 5 de mayo de 1869, por ejemplo, se inauguró una escuela para niñas en esas instalaciones, que también albergaban un taller de imprenta, uno de encuadernación y

⁴¹ Según afirma el historiador José C. Valadés, la Artístico-Industrial se fundó en 1866. Sin embargo, los festejos de aniversario remiten a 1868 como fecha de fundación. José C. Valadés. *El Socialismo libertario mexicano (Siglo XIX)*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984, p. 29. De los fundadores mencionados por este historiador, junto a Santiago Villanueva y Hermenegildo Villavicencio, de los que no tenemos más información de la vertida en el apartado anterior, nos encontramos en 1971 a Rafael Pérez de León firmando la convocatoria a establecer el Gran Círculo de Obreros y a Evaristo Meza lo encontraremos en 1876 como integrante del "comité de dirección" de La Social, organización promovida y dirigida por Plotino Rhodakanaty, y de la Asociación de Tapiceros, donde desempeñaba el cargo de "Hospitalario". *El Hijo del Trabajo*, 20 de agosto de 1876, p. 3 y *El Hijo del Trabajo*, 13 de agosto de 1876, p.4. Valadés menciona además a Miguel Ibarra, del quien no sabemos nada, y a Juan Fragoso era escultor, del que sólo sabemos que tenía un homónimo (quizá su padre) en la Junta de Fomento de Artesanos, pero éste último era curtidor. Sonia Pérez Toledo, *op. cit.*, p. 193. En contradicción con lo dicho por Valadés, un recuerdo periodístico explicaba que esta asociación se había fundado en 1868, cuando "el genio progresista del C. Francisco Herrera Olguín, organiza la Sociedad, dándole unas bases provisionales, reglamentando en seguida su marcha normal, y dándole ser definitivamente con el pomposo nombre de Asociación Artística Industrial, Balderas, López y Villanueva", como también sería conocida la organización. Así lo recuerda el tonelero, Juan B, Villarreal en "¡Justicia! ¡Justicia!" en *El Hijo del Trabajo*, 3 de septiembre de 1876, p. 3.

otro más de litografía.⁴² Ahí mismo diversas organizaciones artesanales tendrían su lugar de reunión. Además de las instalaciones, el gobierno federal le otorgó 200 pesos mensuales para su mantenimiento y, un tiempo después, en el entendido de que la asociación realizaba actividades útiles a la ciudad, el Ayuntamiento le daría 20 pesos mensuales.⁴³

Para este entonces la organización tenía como presidente a Luis F. Muñoz Ledo, quien en esos años también era regidor del Ayuntamiento de la Ciudad de México. Es probable que esta vinculación con el Ayuntamiento le haya permitido a la Artístico-Industrial desarrollar con tanto éxito sus actividades. Con Muñoz Ledo de presidente de la asociación se reestablecía, aunque de manera informal, el vínculo que durante la Colonia habían tenido las organizaciones de artesanos con el Ayuntamiento. Si bien las relaciones con el poder político se habían suspendido con la desincorporación del gremio de la administración urbana, hay que recordar que hacia 1844, durante un periodo presidencial de Santa Anna, se había establecido la Junta de Fomento de Artesanos, que pretendía organizar a los artesanos para reestablecer las relaciones institucionales entre las autoridades políticas y los artesanos. Para 1872, con Muñoz Ledo como presidente de la Artístico Industrial y regidor del Ayuntamiento se reforzaba estas inestables relaciones.

⁴² Juan de Mata Rivera, "Rasgos biográficos de artesanos mexicanos. Juan Cano" en *El Socialista*, 25 de agosto de 1872, p. 2. También para esos años, la Sociedad Artístico Industrial apoya una publicación llamada *Lecturas para el Pueblo* en la que participan Ignacio Manuel Altamirano, Alfredo Bablot, José Tomás de Cuéllar, Manuel Payno, Ignacio Ramírez, Justo Sierra y Vicente Riva Palacio, entre otros. Alicia Perales Ojeda, *op. cit.*, pp. 120-121.

⁴³ "Sociedad Artístico Industrial" en *El Socialista*, 18 de agosto de 1872, p. 3.

Un par de años más tarde, se presentaron a la elección de la mesa directiva de la Sociedad Artístico Industrial dos planillas.⁴⁴ La planilla derrotada, a la que los 16 votos obtenidos no le fueron suficientes para hacerse del triunfo, incluía a los conocidos sastres Teófilo Álvarez, Victoriano Mereles, Epifanio Romero, así como también al relojero Juan B. Marmolejo. La planilla triunfadora, en cambio, estaba integrada por empleados y estudiantes que no volvieron a tomar lugar en el movimiento de trabajadores urbanos. En ambas planillas participó Francisco Mejía, el entonces ministro de hacienda del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada y quien buscaba reelegirse como presidente de la asociación. Según afirmaba en una crónica del evento, los artesanos votaron “fijándose en él [...] para que por el alto puesto que hoy ocupa, con su influencia haga algo en beneficio de la Sociedad”. Ante esta elección, Victoriano Mereles, uno de los candidatos derrotados, expresó su desazón por la elección de la planilla que acompañaba al nuevo presidente de la Artístico: “es de sentirse que los artesanos u obreros en círculos tan pequeños sirvan de instrumento a los hombres de posición nada elevada y que sólo quieren medrar a costa de las clases obreras o en su nombre”.⁴⁵

Para 1876, Francisco Mejía volvió a ser electo presidente de la Artístico Industrial. Según se señala en el breve comentario que hacía público el nombramiento, la elección había ocurrido en un momento en que había un fuerte enfrentamiento entre facciones al interno de la

⁴⁴ En la elección de la nueva dirección de la sociedad, en la que sólo podían votar los miembros quienes habían sido aceptados tras haber sido recomendados por al menos dos integrantes.

⁴⁵ Ambas citas de Victoriano Mereles, “La Sociedad Artístico Industrial” en *El Socialista*, 7 de julio de 1872, p. 3.

asociación y que la llevaban a una situación crítica, “víctima de los ataques y de la especulación de tres o cuatro empleadomaniáticos [sic], camina a su fin, por el abandono [...]”.⁴⁶ Unos meses después, sin embargo, en las instalaciones de San Pedro y San Pablo, celebró su octavo aniversario. La festividad contó con la presencia del presidente Sebastián Lerdo de Tejada. Hubo un ambiente de concordia en el que los artesanos opositores, “olvidando por un momento los motivos que nos han obligado a alejarnos de esa sociedad”, según señala el cronista, José María González, se comportaron “con la sinceridad de hombres de honor, que nos ha llenado de regocijo el recuerdo del natalicio de la Artístico Industrial”.⁴⁷

A finales del año 1876 se designó un nuevo presidente de la asociación. Francisco Mejía había dejado el cargo de presidente de la Sociedad Artístico Industrial cuando, ante el acoso militar del general Porfirio Díaz, junto con el presidente Lerdo de Tejada, abandonó la Ciudad de México. En su lugar, la Artístico Industrial designó a Vicente Riva Palacio, un reconocido porfirista (hijo, por cierto, de Mariano Riva Palacio, el regidor de 1868 del que hablamos antes) y quien ya había empezado a estrechar sus relaciones con los artesanos desde al menos 1873, cuando el periódico *El Socialista* “obsequió” a sus “numerosos lectores el retrato del candidato del pueblo para la presidencia de la

⁴⁶ “D. Francisco Mejía” en *El Hijo del Trabajo*, 30 de julio de 1876, p. 3.

⁴⁷ J. M. G. [José María González], “La Artístico Industrial” en *El Hijo del Trabajo*, 15 de octubre de 1876, p. 4.

Suprema Corte de Justicia, C. general Vicente Riva Palacio".⁴⁸ Con Riva Palacio, la asociación mantendría su relación con figuras públicas que tenían influencia en el gobierno federal para fomentar sus actividades.

En esta elección participaron 21 miembros y, junto con Riva Palacio, fueron electos para formar la mesa directiva de la Artístico Industrial: como vicepresidente al tonelero Juan B. Villareal;⁴⁹ como secretarios a Juan Colin y López, quien había fungido como presidente provisional tras el abandono de Mejía;⁵⁰ al escultor Pedro Terrazas;⁵¹ al impresor José Muñúzuri, quien era dueño y editor de *El Hijo del Trabajo*,⁵² y al carpintero Justo Pastor Muñoz. Como tesorero se nombró al pintor Benito Castro.⁵³ Además, el tenedor de libros Juan

⁴⁸ Francisco de P. González, "Obsequio" en *El Socialista*, 9 de febrero de 1873, p. 3. Sobre esta relación véase Francisco Aduna, "Un viaje a Contreras. Inauguración del Gran Círculo" en *El Socialista*, 16 de febrero de 1873, p. 1-2, y Francisco Aduna, "'El proteccionista' del día 13" reproducido en *El Hijo del Trabajo*, 16 de junio de 1876, p. 4.

⁴⁹ Juan B. Villanueva fue colaborador de los periódicos *El Amigo del Pueblo*, *El Hijo del Trabajo*; en los años siguientes sería presidente de la asociación El Templo del Trabajo (1878) y del Congreso Obrero (1880).

⁵⁰ Colin había participado activamente en las organizaciones artesanales. Había sido parte del Comité de dirección de La Social y, en ese puesto, había participado como delegado en el Congreso Obrero de 1876. En este año se hizo de la presidencia de la Artístico Industrial y al año siguiente había sido electo secretario de la misma. Para 1877 formaba parte de la redacción de *El Hijo del Trabajo* y había sido propuesto por "el pueblo", en una lista publicada en este periódico, para integrar ese año el Ayuntamiento de la Ciudad de México.

⁵¹ Pedro Terrazas fue integrante de La Social y de la Fraternal de Torneros

⁵² José Muñúzuri era integrante destacado de La Social, fue el fundador del periódico *El Hijo del Trabajo* que después pasaría a manos de Francisco P. González

⁵³ Benito Castro había sido fundador de La Social y era integrante de la Fraternal de carpinteros. Había sido nombrado secretario del Círculo de Obreros en su primera mesa directiva, la de 1871 y sería nombrado responsable de la comisión de hacienda del Congreso Obrero de 1880.

Serralde, fue electo presidente de la comisión de fondos.⁵⁴ Todos los representantes, con excepción de Riva Palacio, eran integrantes de La Social, organización que había fundado un activo promotor de ideas socialistas, el griego Plotino Rhodakanaty. Todos, además, habían sido redactores de *El Socialista*, hacia 1873, y lo eran ahora de *El Hijo del Trabajo*.

Un par de años después, con excepción de Pedro Terrazas, ninguno de los mencionados estaría en la mesa directiva de la Artístico Industrial. En lugar de Vicente Riva Palacio, había asumido la presidencia el regidor Abraham Olvera, quien había pertenecido al Ayuntamiento al menos en los años 1868 y 1874.⁵⁵ Pese a que los artesanos que integraban la Artístico Industrial mantuvieron un modelo según el cual había que tener como presidente a personajes vinculados con el poder político, con Olvera sin duda habían de disminuir su influencia, sobre todo si se le compara con la que había logrado con Francisco Mejía. Es notable que la estrategia de vincularse con figuras políticas le había redituado a la asociación una partida presupuestal federal y otra local, así como del uso del edificio de San Pedro y San Pablo. Sin embargo, también implicaba el riesgo de que fuesen esas figuras las que dirigieran los destinos de la asociación. Todavía más, y como veremos adelante, el uso del edificio así como las

⁵⁴ Juan Serralde era integrante de la Sociedad Fraternal de Torneros y fundador de La Social.

⁵⁵ Tras ser designado regidor, el periódico *El Pueblo* había manifestado: "bastante nos complacemos de [su nombramiento], porque nos son conocidas las ventajas que trae a la capital el nombramiento de concejales" como él. "Los señores Abraham Olvera y Emilio Islas" en *El pueblo. Periódico independiente y consagrado a promover todo lo que interese a los artesanos e industriales*, 28 de diciembre de 1873, p. 3.

partidas gubernamentales estuvieron sujetos a las condiciones políticas nacionales. La estrecha vinculación con el poder federal, de la que gozaron durante el gobierno de Lerdo se vio notablemente deteriorada en los primeros años de Porfirio Díaz como presidente de la república.

Con un espacio otorgado por el gobierno federal, instalando talleres y escuelas para beneficiar a la población de trabajadores urbanos, la Artístico Industrial se pudo consolidar durante un tiempo como la principal organización del activismo social de los artesanos de la Ciudad de México. Debido a su importancia, las pugnas por participar de la dirección de esta asociación fueron constantes y muestran claramente las tendencias que caracterizan el activismo de los artesanos de la ciudad de México. En primer lugar, un grupo de sastres, vinculados originalmente por la mutualidad de su oficio, y que, con el apoyo del ministro de Hacienda del régimen lerdistista, logra hacer un frente unitario para controlar, en una primera época, la asociación. Poco después, y aprovechando el reacomodo político de 1876, un estrecho grupo de integrantes de La Social y vinculados a un órgano periodístico, *El Hijo del Trabajo*, con apoyo moral y político de un destacado porfirista, tomará el control de la asociación. En ambos casos, la vinculación a una asociación permitió la consolidación de un proyecto unitario, pero resulta difícil aceptar que se trate de posiciones diferenciadas por la ideología. Ambos casos asumen la necesidad de que la Artístico Industrial se apoyara en el respaldo de prominentes figuras políticas para promover talleres, escuelas de instrucción y mantener las instalaciones de San Pedro y San Pablo para la realización de reuniones artesanales. Ambos también luchaban en contra de la tendencia a que participaran en la dirección personajes que, o no eran

artesanos, o sólo buscaban el prestigio de la asociación para beneficio personal.

Además de la vinculación con la clase política, las organizaciones de artesanos tuvieron una estrecha relación con dueños y editores de periódicos, quienes buscaban vincularse con las asociaciones para tener un público que comprara sus publicaciones. Junto con José Muñúzuri, Juan de Mata Rivera (director y dueño de *El Socialista*), Francisco de Paula González⁵⁶ (quien compra *El Hijo del Trabajo* a Muñúzuri) serán personajes que encontraremos vinculados a diversas asociaciones de artesanos. Esto mismo puede verse en 1878, cuando la Artístico-Industrial eligió como vicepresidente a Ignacio Bustamante, quien, entre octubre de 1874 y enero de 1875, había sido editor de *La Comuna Mexicana*.⁵⁷ Ese año, sin embargo, con excepción del pintor Francisco

⁵⁶ Francisco P. González, fundador de *El Socialista*, nació en Morelia, donde se educó en una escuela lancasteriana. Para 1857 vivía en la ciudad de México y ya estaba registrado en la Sociedad de Sastres. Fundó con Blas F. Acosta el periódico de corta vida *El Artesano*. En 1877 lo encontramos como editor propietario de *El Hijo del Trabajo* y, al parecer, también formaba parte de la Sociedad Unionista del Ramo de Sombrerería. Unos años después prestó sus servicios en el gobierno nacional al convertirse en Oficial Mayor de la Secretaría de Fomento. Llegó a ser diputado federal y terminó trabajando en la imprenta de la Secretaría de Fomento. Información recabada por Mario Gijón, "Ensayo: La sociedad unionista del ramo de sombrerería" en *Historia obrera*, México, segunda época, num. 22, abril de 1981, pp. 2-11; Pedro Siller, "Ensayo. El hijo del trabajo" en *Historia obrera*, México, num. 3, diciembre de 1974, pp. 20-25, y Pedro M. Pórriz "Francisco de P. González" en *El Socialista* 28 de octubre de 1877, pp. 1-3.

⁵⁷ *La Comuna Mexicana* era una continuación de *La Comuna*, periódico que se publicó el año anterior y que se desintegró por un desacuerdo entre los editores. Carlos Larrea, quien fuera fundador de la Artístico Industrial, fue director de *La Comuna* y de *La Comuna Mexicana* en su primera época, dejando desde octubre la dirección a Ignacio Bustamante. La publicación que se editaba en la Tipografía de la Sociedad Artístico Industrial, que se encontraba en el edificio de San Pedro y San Pablo.

Montiel,⁵⁸ la mesa directiva fue integrada nuevamente por personajes poco destacados en el ámbito de la organización artesanal: Prisciliano Flores, Pedro Terrazas, Mariano Solís y el pasamanero Juan Palomino.⁵⁹

3. La política de vinculación con el gobierno federal y local no sólo la ejerció la Artístico Industrial, sino también el Círculo de Obreros, y dio lugar a una muy importante pugna durante el gobierno de Porfirio Díaz, haciendo evidente que el vínculo con la clase política dirigente era fundamental para mantener, al menos por un tiempo, el control de las instalaciones y de los recursos gubernamentales.

Ya desde la llegada de Porfirio Díaz a la capital, las instalaciones de la Artístico-Industrial habían sido ocupadas por el ejército, convirtiéndolas, durante algún tiempo, en cuartel militar. No fue sino hasta mayo de 1877 cuando estas instalaciones fueron devueltas a la Artístico-Industrial.⁶⁰ No obstante, al año siguiente, por disposición del ministro Protasio Tagle, las instalaciones de San Pedro y San Pablo fueron entregadas, al Círculo de Obreros.⁶¹ Ante esta abierta intervención del gobierno en la administración de las instalaciones, *El*

⁵⁸ Francisco Montiel era redactor de *El Hijo del Trabajo* y presidente de la Sociedad de Tapiceros y primer secretario de la Sociedad Esperanza de Zapateros, ambos cargos desempeñados desde 1876 y hasta 1877, también sería secretario del Congreso Obrero de 1880 y primero prosecretario de la Sociedad Mutua de Sombrereros.

⁵⁹ Sólo tenemos información de Juan Palomino, quien fue invitado al banquete popular del 5 de mayo de 1868 y, para 1876, fue delegado de la Artístico Industrial en el Congreso Obrero de 1876.

⁶⁰ Gastón García Cantú, *El socialismo en México, Siglo XIX*, México, Era, 1986, p. 477.

⁶¹ "Despojo" en *El Hijo del Trabajo*, 27 de enero de 1878, p. 3.

Hijo del Trabajo escribió un breve resumen histórico donde narraba cómo habían sido entregadas las instalaciones a la Gran Familia, organización en la que estaba Juan Cano, y cómo después fueron concedidas durante 15 años a la Artístico Industrial por medio de un decreto. *El Hijo del Trabajo* concluía:

Mientras dirigieron a sus Sociedades verdaderos obreros, ella caminó por la vía del engrandecimiento; pero apenas se introdujo [Francisco Mejía] se abrió la puerta al abuso y todo lo adelantado se perdió. Se formaron partidos, se dilapidó la subvención, el producto de los talleres, el de los arrendamientos y toda cantidad que entraba a la tesorería de la Sociedad. La guerra encarnizada que se han hecho los partidos allí formados dio por resultado la pérdida de la subvención, porque un señor tesorero no ha querido rendir cuentas ni entregar varios documentos de importancia; la clausura de los talleres y de la escuela, el extravío de útiles de los mismos, la intervención vergonzosa del ministro de Hacienda del Sr. Lerdo, la introducción de un cuerpo de infantería que destruyó y se robó cuanto pudo, y por último, la pérdida del edificio, cedido de una manera violenta al Círculo de Obreros, sin que la Sociedad Artístico Industrial sepa por qué.⁶²

Como lo explicó José María González, el recinto era, al mismo tiempo, emblema y práctica de la sociedad:

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 podría 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

⁶² "El ministro de justicia, el Círculo de Obreros y la Sociedad Artístico-Industrial" en *El Hijo del Trabajo*, 3 de febrero de 1878, p. 2.

presupuesto general la subvención que el Congreso le acuerda cada año, y sin uno ni otra, esa sociedad deja de existir muy pronto.⁶³

Para ese entonces, el sastre Teófilo Álvarez, del que hemos hablado antes, dirigía la Artístico Industrial, pero había pedido licencia y su lugar había sido ocupado por Miguel Sánchez de Tagle, quien encargó al secretario de la asociación, Juan Colin y López, que entregara las instalaciones al ministro Protasio Tagle.⁶⁴ De Miguel Sánchez de Tagle, ese mismo año, se dijo: "Este ciudadano regidor vitalicio, al fin saldrá del Ayuntamiento este año, después de siete consecutivos que llevaba de desempeñar ese cargo, si no con aplauso de

⁶³ 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.

⁶⁴ Algunos años antes, Miguel Sánchez de Tagle había participado en el Congreso Obrero de 1876, representando a la Sociedad Progresista de Toluca. Para 1877 *El Hijo del Trabajo* hizo eco de lo dicho el periódico *Bandera Negra*: "'Este individuo, uno de los héroes de la revolución, el primero que arrojó el proyectil sobre el gobierno de Lerdo, el más defensor de D. Porfirio Díaz y sus partidarios, el enemigo cruel de los reeleccionistas, el verdadero amigo de todo lo útil, el que protestó contra los que el círculo de obreros, se vendieron en cuerpo y alma a Lerdo, el que jamás pidió nada al gobierno que huyó el 20 de noviembre, el único que en la tribuna no elogió a Gochicoa y Mejía, el que está escribillado [sic] a balazos, por las innumerables acciones de guerra, a que ha concurrido en tiempos de la Noria y Tuxtepec, y por último, el inventor de la sopa de frijoles, ha sido agraciado con el empleo de valuador de las casas de empeño, sustituyendo a un hombre digno, honrado y probo'. Nosotros sólo agregaremos que el párrafo anterior debe entenderse al revés, pues nos consta que ese Sr. Tagle fue un hidrófobo reeleccionista en tiempos del Sr. Lerdo". "Miguel Sánchez de Tagle" en *El Hijo del Trabajo*, 15 de julio de 1877, p. 3.

todos, sí con la conciencia de un hombre honrado".⁶⁵ En 1878, en contra de lo esperado, Sánchez no dejó el cargo de regidor. Más todavía, a partir de ese año se hizo del puesto de evaluador de empeños del gobierno local.⁶⁶

Los integrantes de la Sociedad Artístico-Industrial protestaron agriamente la decisión de entregar las instalaciones al Círculo de Obreros y, como parte de su defensa José María González explicó cómo un regidor del Ayuntamiento de la Ciudad de México, Juan Mata de Rivera, el director de *El Socialista*, sabedor de que el Círculo no podía realizar su tarea se decidió por el despojo:

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 a sus compadres los del Círculo de Obreros *grandes, grandísimos*, y éstos le dijeron que sólo eran dignos de

⁶⁵ Continúa el artículo reforzando el tono irónico: "De seguro que si entre nosotros se tratara de escoger, nos hubiéramos decidido siempre por el ingeniero Álvarez en lugar de un *comerciante* sin comercio como Sánchez de Tagle y de un *talabartero* sin clientela como Escartín, que de seguro se adherirán al ayuntamiento hasta 1880, pues regidores de ese pelo se necesitan para entonces, por aquello del escamoteo". "Manuel Álvarez" en *El Hijo del Trabajo*, 15 de diciembre de 1878, p. 2. Énfasis en el original. En relación a Escartín, cabe decir que fue representante en el Congreso Obrero por parte de la Sociedad Constancia e Industria de Talabarteros en 1876, asociación de la que era presidente, fue, además de regidor en al menos 1877 y 1878, secretario del Ayuntamiento en 1880 y 1881, así como regidor de nueva cuenta en 1897. Cabe señalar que ya desde 1863 había participado como elector del Ayuntamiento junto con 212 ciudadanos, entre las que se destacan prominentes figuras del liberalismo como Juan José Baz, Sebastián Lerdo de Tejada y Abraham Olvera, del que ya hablamos anteriormente

⁶⁶ AHCM, *Ayuntamiento*, vol. 885, exp. 96.

poseerlo; en consecuencia, al Círculo de Obreros fue hecha la concesión.⁶⁷

El Círculo de Obreros, como la Artístico Industrial, también tiene distintas historias de origen. García Cantú señala que entre los 12 fundadores del Círculo estaban los sastres Epifanio Romero, Ventura González, Victoriano Mereles, Teófilo Álvarez y a los impresores Juan de Mata Rivera, Francisco P. González, Carlos Larrea y Luis G. Miranda.⁶⁸ Pese a esta lista, la primera mesa directiva, la de 1871,

⁶⁷ José María González "Dos meses" en *El Hijo del Trabajo*, 10 de febrero de 1878, p. 1. Énfasis en el original. El historiador José Valadés, *op. cit.*, p. 118, expone una versión algo diferente de este enfrentamiento, explicándolo como un enfrentamiento entre "dos grupos los que se disputaban la dirección política del proletariado. El uno manejado por Francisco de P. González, desde las columnas de *El Hijo del Trabajo*, el otro, dirigido por Vicente S. Reyes, teniendo como órgano *La Unión de los Obreros*", mientras que *El Socialista* mantenía una actitud de neutralidad. "El 15 de septiembre [de 1876], el grupo de González llegó al triunfo reorganizando el Gran Círculo de Obreros, bajo el nombre de Gran Círculo Nacional de Obreros de México. La mesa directiva quedó integrada como sigue: presidente, Carlos Larrea; vicepresidente, Diego León; primer secretario, Miguel Sánchez Tagle; segundo secretario, J. P. Gallardo y tesorero Vicente Pagaza. Reyes, no conforme con la constitución del Círculo Nacional, al abrigo de la sociedad de sastres, reinstaló el Gran Círculo, así, en el mes de octubre existían dos grandes círculos, integrados por no más de cien socios cada uno. "Larrea se dirigió al presidente de la República a fin de que ordenara la desocupación del edificio de San Pedro y San Pablo y fuera entregado a los trabajadores, ya que era una donación hecha en la época del presidente Juárez. pero al mismo tiempo, Reyes hizo otro tanto, aduciendo que el Círculo que él representaba era el verdadero y que, además, contaba con el apoyo de la Sociedad Artístico Industrial, que había sido la agrupación objeto del donativo presidencial". Decidió el gobierno, según orden del ministro de justicia, entregar el edificio al Círculo que dirigía Reyes. Era el 17 de enero de 1878.

⁶⁸ Gastón García Cantú, *Idea de México II. El Socialismo*, México, FCE, 1991, p. 209.

estaba encabezada por Santiago Villanueva, como presidente, y Epifanio Romero, como vicepresidente.⁶⁹

No debe de extrañar que esta dupla, aparentemente enfrentados por sus diferencias políticas, como vimos anteriormente, estuviera en la dirigencia. Las supuestas diferencias ideológicas que los historiadores han insistido en establecer como único parámetro de interpretación se muestra poco convincente en este tipo de situaciones.⁷⁰ Nuestra descripción ha intentado mostrar que las dinámicas organizacionales del artesanado no fueron afectadas por supuestas pugnas ideológicas. Por el contrario, los artesanos organizados estaban inmersos en una ideológica liberal cuya ascendencia abrazaban con verdadero entusiasmo y que implicaba, en los términos de la cultura política de la época, una vinculación con los gobiernos liberales en un afán de reconstruir las relaciones sociales, duramente golpeadas después de años de guerras civiles, e imponer un nuevo parámetro de convivencia.

El debate giró en cambio en torno a los sujetos que se hacían del control de las organizaciones y el sentido con el que encabezaban dichas asociaciones. Puede afirmarse que los reclamos que se hacen unos a otros es, a fin de cuentas, un mismo reclamo: que unos y otros se sirven del puesto para beneficio personal y, sobre todo, ahí se

⁶⁹ Además de Romero y Villanueva, en la dirección del Círculo estaban Rafael Pérez de León, quien según Valadés había formado la Artístico Industrial en 1866; el pintor Benito Castro, integrante de La Social en 1871 y quien participaba intensamente en la Sociedad Fraternal de Carpinteros entre 1872 y 1882; Alejandro Herrera, de quien no sabemos más, y los impresores Juan de Mata Rivera y Francisco P. González, entonces propietario y redactor de *El Socialista*.

⁷⁰ Sin duda ayuda a estas interpretaciones que Santiago Villanueva para el año de 1872 hubiese ya muerto, pues no se enfrentó a las situaciones que estaban por venir en la cada vez más estrecha relación con los gobiernos nacional y local. Francisco de Paula González, "Biografía" en *El Socialista*, 15 de septiembre de 1872, p. 3.

unifican frentes, se reprocha que los líderes de las organizaciones no sean artesanos.⁷¹

Un año después de integrado el Círculo, en 1872, Epifanio Romero fue electo presidente y su lugar en la vicepresidencia fue

⁷¹ De este modo, en 1876, *El Hijo del Trabajo* presentó una lista de sus colaboradores incluyendo el oficio que desempeñaban para mostrar así la legitimidad de su publicación.

ocupado por el relojero Juan B. Marmolejo.⁷² Repitieron en sus puestos como secretarios Francisco P. González y Juan Mata Rivera, y se incluyó a los sastres José María Moreno,⁷³ Teófilo Álvarez y Victoriano Mereles. (Por cierto que Mereles había sido designado por el Círculo

⁷² En su discurso de toma de posesión, después de advertir su sorpresa y, como era costumbre, pedir disculpas por sus cortas capacidades ("Al ser nombrado por uds. para desempeñar al cargo de Presidente interino, de este Gran Círculo, fue muy grata la emoción que sentí, al verme honrado a tal grado; pero mucho más grande fue el sentimiento que sucedió a esta, causado por la falta de cualidades y conocimientos que pudieran hacerme digno de él"), Epifanio Romero centra su atención en el sentido que debe tener el Círculo Obrero: "no desmayemos en la filantrópica empresa que hemos comenzado; que continuemos con constancia nuestros trabajos reglamentarios, que serán, a no dudarlo, los que nos darán la debida organización; ellos harán comprender a los tímidos que el Gran Círculo de Obreros de México no es una reunión de comunistas, enemigos del capital, del propietario y de los extranjeros; sino la reunión de hombres libres que haciendo uso de nuestro legítimo derecho y conforme al pacto constitucional, nos reunimos para procurar por medios justos y legales nuestro mejoramiento político y social". El discurso intenta reforzar el sentido de una organización que, como explicaremos más adelante, no pretende atacar a la propiedad: "respetamos y respetaremos siempre la propiedad: nuestra conducta y nuestros hechos desmentirán las calumnias de nuestros gratuitos enemigos, y les patentizarán, que los Obreros Mexicanos no quieren otra cosa que el progreso en el trabajo y asegurar los principios sacrosantos de la fraternidad." El Círculo de Obreros no insiste en las diferencias de clase, aunque reitera a la huelga como un recurso legítimo, pues "no podemos simpatizar con los que, olvidando los deberes de la gratitud y abusando de nuestra generosidad, vienen a enriquecerse a nuestra costa y a explotar nuestro trabajo y después... nos humillan y nos desprecian." En cambio, pretende promover un prestigio de los artesanos y trabajadores, en general, enfrentarse a la humillación y al desprecio con que son tratados. "Llegará un día en el que los que tal dicen tengan que confesar, muy a su pesar, que en todo tiempo los Artesanos de México, han sido dignos de estimación general," advierte el discurso de Romero. El camino para llegar a la *estimación general* está contenido en la conclusión de su discurso: Para conseguirlo, se hace preciso la constancia y la unión, cualidades indispensables para el adelanto de toda asociación: también es necesario para su desarrollo, saber enfrentar por nuestra parte las exigencias de nuestro amor propio y cultivar con empeño la más firme abnegación". Epifanio Romero, "El Gran Círculo de Obreros de México" en *El Socialista*, 25 de agosto de 1872, p. 1.

⁷³ José María Moreno había sido invitado a las celebraciones del 5 de mayo de 1867. En 1872 había sido presidente de la Sociedad Unionista de Sombrereros y para 1879 sabemos que tenía instalada una sedería, "La Concha", que se encontraba en el Portal de las Frutas. "Juan Yarza" en *El Hijo del Trabajo*, 6 de julio de 1879, p. 1-2.

para pronunciar un discurso frente a la tumba de Benito Juárez en 1872).⁷⁴ Es necesario hacer notar que esta mesa directiva estaba integrada por los mismos que, ese mismo año, habían peleado por la dirección de la Artístico Industrial, perdiendo ante Francisco Mejía y “un grupo de empleados”. Este mismo grupo, que se había distanciado de la Artístico Industrial para participar en el Círculo de Obreros, permanecería en la mesa directiva hasta 1874. Por cierto que Álvarez, Moreno, Romero y Ventura González también ocuparían en 1872 puestos de dirección en la mutualista de sastres.⁷⁵

Para 1876, sin embargo, y como ocurrió con la Artístico Industrial, los sastres serán desplazados por un grupo integrado por el también fundador del Círculo, el impresor Carlos Larrea, de 43 años y quien había sido director de *La Comuna*, periódico que se publicara en 1874; por el zapatero Diego León, quien fuera elector del Ayuntamiento en 1863 y representante al Congreso Obrero en 1876 por la Sociedad Esperanza de Zapateros, de la que era además tesorero; por el comerciante y arquitecto Miguel Sánchez de Tagle, uno de los que se responsabilizó por su desempeño en el enfrentamiento con la Artístico, y quien quedaría en la mesa directiva del Círculo durante algún tiempo, y, finalmente, por relojero Vicente Pagaza, integrante de la Sociedad

⁷⁴ En su discurso, siguiendo la senda discursiva del liberalismo decimonónico, rindió pleitesía a la figura del extinto presidente: “Juárez, nombre venerado que las generaciones presentes y futuras pronunciarán con respeto. Vedlo ahí; él fue el predestinado por Dios para poner muy 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”. “Los funerales del Sr. Juárez” en *El Socialista*, 28 de julio de 1872, p. 1.

⁷⁵ La Sociedad Mutualista de Sastres contaba hacia esas fechas con 435 socios. Juan de Mata Rivera, “La sociedad se sastres” en *El Socialista*, 15 de diciembre de 1872, pp. 1-2.

Particular de Socorros Mutuos, de quien hemos hablado antes, pues fue invitado a la celebración del 5 de mayo de 1868. Por cierto que Pagaza, junto con Juan Marmolejo había propuesto, ya desde 1873, organizar una confederación de asociaciones o mutualidades, idea que daría pie al Congreso Obrero que se organizaría ese año de 1876.

Interesa destacar a los integrantes de este grupo, no sólo porque serán quienes promuevan más activamente el Congreso Obrero, sino porque, con excepción de León, todos ellos participarían en la administración pública. Sánchez de Tagle y Pagaza (quien por cierto era el relojero público) serían regidores en los próximos años y, quizá por la influencia de sus compañeros, Larrea se convertiría en 1878 en administrador de mercados.⁷⁶ Sánchez de Tagle y Larrea, junto con Juan Mata de Rivera, serán parte de la mesa directiva del Congreso Obrero, primero, y después integrantes de la comisión para escribir su Constitución. Un par de años después del congreso de 1876, en *El Hijo del Trabajo*,⁷⁷ que estaba dirigido por el mismo Francisco P. González (y quien había trabajado con Juan de Mata Rivera en *El Socialista* como redactor en jefe) se publica el siguiente sardónico comentario:

Se nos comenta.\ Que Carlos Larrea, en pago de sus grandes (?) servicios, ha sido o va ser nombrado segundo administrador de Mercados.\ Ocurramos a la lógica:\ Protasio Tagle quién sabe qué cosa es de D. Porfirio Díaz, y por eso es ministro.\ Luna sabe qué será de D. Protasio, y por eso es regidor.\ Larrea quién sabe qué es de Luna, y

⁷⁶ Larrea, junto con Sánchez de Tagle, Pagaza, Amado Escartín y el general Hermenegildo Carrillo, sería además integrante del colegio electoral de 1879.

⁷⁷ En 1877, el editor y dueño de *El Hijo del Trabajo*, José Muñúzuri, vendió el periódico a Francisco de Paula González, quien se había mostrado en contra de la reelección de Lerdo de Tejada. *El Hijo del Trabajo* fue suspendido algunos años después, al parecer por intervención del gobierno federal.

por eso va a ser administrador de Mercados.\ Luego..., no, no decimos nada... solamente que estos individuos son eslabones de una cadena.\ ¿Y Riverita... cuándo [se] colará?⁷⁸

De esta época proviene también el amargo reclamo porque el Círculo de Obreros se ha hecho del control de las instalaciones de San Pedro y San Pablo:

Al Círculo de Obreros se le alquiló un salón para que celebrase sus sesiones, no para que conspirase contra la Sociedad Artístico; y decimos conspirase porque desde que el Círculo entró al edificio, todo cambió de aspecto. Al poco tiempo de introducido allí, consiguió que el gobierno le diese el salón en propiedad y que muchos de sus socios se inscribiesen en la Artístico para estar más seguro de su triunfo. Esos socios, la mayor parte empleados, no hacían más que introducir el desorden con objeto de desesperar a los artesanos que de buena fe iban a trabajar en el engrandecimiento de la Clase Obrera, dando por resultado que se separasen o viesan con indiferencia la Sociedad, y dejasen el campo libre a los que llevaban miras nada nobles ni caballerosas.⁷⁹

⁷⁸ "Se nos asegura" en *El Hijo del Trabajo*, 17 de febrero de 1878, p. 4. El Luna al que se refiere el texto es Agustín Luna, quien fue regidor en 1877 y 1878, representante ante el Congreso de 1876 por parte de la Sociedad Esperanza de Zapateros, de la que era su presidente, al menos desde 1875. Para 1879, en la misma sociedad de zapateros se realizó la elección anual en la que participaron 26 de los "más o menos 100 socios", pero "como el resultado del escrutinio no fue a gusto del Luna, por no haber obtenido un solo voto para algunos de sus paniaguados, desde luego se propuso intrigar a fin de nulificar aquel acto sancionado por la mayoría de los socios, y así lo hizo, en efecto, organizando en medio del silencio un simulacro de elección, que dio [otro] resultado", quedando como presidente Diego León.

⁷⁹ "El ministro de justicia, el Círculo de Obreros y la Sociedad Artístico-Industrial", *El Hijo del Trabajo*, 3 de febrero de 1878.

Exactamente un año después de este reclamo, un importante sector de los trabajadores de la Ciudad de México se organizaron para desconocer la mesa directiva del Círculo de Obreros, argumentando que los fines que se habían planteado en su fundación (“establecer una Asociación que relacionada con las demás de su género en el país, vigilase por los intereses del Trabajo y por la mejora de las clases Obreras y proletarias”) habían sido “torcidos, primero, y olvidados después por la actual Mesa directiva del Gran Círculo de Obreros, que arbitrariamente ha tomado y toma el nombre de Corporación para realizar miras particulares, con mengua del decoro social, sacrificando frecuentemente ante los gobiernos, en cambio de mezquinas sumas de dinero o de algún empleo público o encargo concejil”.⁸⁰ Se ha repetido muchas veces en la historiografía sobre la época que este desconocimiento tomó lugar en momentos en que ocurría una nueva elección presidencial y que los 129 artesanos firmaron también en apoyo al gobernador de Zacatecas, general Trinidad García de la Cadena, en contra del candidato porfirista Manuel González. Más allá de esta coyuntura los argumentos esgrimidos son muy similares a los que se habían hecho anteriormente. Se trataba de dar forma a una nueva organización que pudiera romper la dinámica de sometimiento que el Círculo había establecido con los gobiernos locales y federales. En todo caso, la iniciativa de una nueva organización de artesanos fracasó estrepitosamente, teniendo como mediata consecuencia la desaparición de *El Hijo del Trabajo*, y obligando a un grupo de artesanos vinculados a este periódico a perder su influencia política. Un

⁸⁰ "Desconocimiento del Gran Círculo de Obreros de México" en *El Hijo del Trabajo*, 3 de febrero de 1879.

poco después, también desapareció *El Socialista*. El Círculo de Obreros se diluyó, dando lugar a la Convención Radical Obrera y al Congreso Obrero que se organizaría hacia 1880, en una convocatoria general que no tendrá el impacto ni la importancia del de 1876, negándose a consolidar una constitución y, en lugar de esto, estableciendo a la larga una organización más o menos estable, que tendrá actividad hasta finales de la década de los ochenta.⁸¹ En este Congreso y la Convención nos volveremos a encontrar a Benito Castro, Francisco Montiel, Trinidad Espíndola, Francisco de Paula González, Juan María Olvera, José María González y Carmen Huerta, quienes habían participado en el desconocimiento del Círculo y a los zapateros Fortino Dhiosdado y Pedro Ordóñez, quienes asumirán un rol protagónico en estas organizaciones.

4. A lo largo de la década de los setenta, el Círculo de Obreros fue un centro de difusión de ideas y de organización de diferentes asociaciones.⁸² El esfuerzo de organización se vería coronado con la

⁸¹ Resulta importante señalar que entre los congresos de 1876 y en la primera época de 1880, pese a que sólo median 4 años, no encontramos más que 6 delegados que repiten en ambos congresos: Manuel Chacón, Pedro Ordóñez y Fortino Dhiosdado, que más que artesanos eran comerciantes, los tres dueños de zapaterías; el tejedor Carmen Huerta; Jesús Venegas (quien probablemente era carpintero pues integraba la Sociedad Fraternal de Carpinteros, en la que impartía clases nocturnas de dibujo), y el tonelero, Juan Villareal.

⁸² En la instalación del Círculo de Obreros estuvieron representadas las siguientes organizaciones 1) Unionista de Tejedores del Distrito de Tlalpan, 2) Mutualista de las Fábricas La Colmena y San Ildefonso, 3) Unionista de Canteros, 4) Mutua del ramo de Sombrerería, 5) Unionista y de Resistencia de Carpinteros, 6) Mutua del ramo de Sastrería, 7) Artístico Industrial, 8) de Tipógrafos Mexicanos, 9) Sociedad Unionista de Sombrereros y el cuerpo de redacción de *El Socialista*. La lista de las asociaciones participantes proviene del texto de José C. Valadés, *op. cit.*, p. 53

realización de un Congreso Obrero en el año de 1876.⁸³ Pese a que se organizó un nuevo congreso en 1880 y que a partir de entonces el Congreso Obrero se constituiría en una organización estable, a la manera del Círculo y de la Artístico Industrial, el Congreso de 1876 fue la convocatoria más amplia que llevaron a cabo los trabajadores urbanos a lo largo del siglo XIX. Este congreso tenía la intención de formar una organización representativa y federal de los trabajadores,

⁸³ Una iniciativa anterior había sido hecha en 1873, sin mucho éxito, por los relojeros Pagaza y Marmlejo. A esta iniciativa El Socialista respondió: "Hace algún tiempo que germina en nuestro cerebro esta misma idea, aunque con algunas modificaciones; pero deseáramos que se reglamentaran primero lo mejor posible esas benéficas asociaciones en donde el obrero encuentra recursos en sus enfermedades, instrucción en sus bibliotecas, amor entre sus coasociados. Uniformemos y perfeccionemos esos focos de caridad, que a despecho de los egoístas y de los indiferentes, progresan y se enriquecen cada día más y más. Formemos sociedades cooperativas que movilicen nuestros ahorros y den trabajo y utilidad a nuestros hermanos. Establezcamos un Bazar en que se reciban todas las obras de los trabajadores, rematándolas al mejor postor, o al precio que sus dueños marquen. Criemos cajas de Ahorros en que las personas que, según sus reglamentos, tengan derecho a recibir préstamos, al solicitarlos los reciban inmediatamente, y no a las seis u ocho semanas... Y después... tiempo tendremos para nombrar diputados, congresos y demás cosas, anexas a la confederación." Juan de Mata Rivera, "Confederación obrera" en *El Socialista*, 2 de febrero de 1873, p. 1.

tanto de la ciudad como a nivel nacional.⁸⁴ Esta organización pretendía convertirse en un importante interlocutor político que permitiera a los trabajadores constituirse en un grupo de presión lo suficientemente fuerte como para que los gobiernos hicieran caso a sus demandas. Un exaltado articulista llegó a afirmar que con el Congreso Obrero: “podría decirse que son tres las Cámaras de Representantes del Pueblo; una de ellas, el Congreso Obrero, compuesto de individuos del pueblo, legítimamente autorizados, puesto que las sociedades se han convertido en colegios electorales para hacer su nombramiento”.⁸⁵

Las reuniones se realizaron a lo largo de varios meses y si bien a la inauguración del Congreso asistieron sólo 35 delegados, terminaron

⁸⁴ En el Manifiesto del Congreso General de Obreros, se declaraba que éste había sido convocado: “para alcanzar la autonomía, la exaltación y el progreso de la gran familia; 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 legue a un centro, en todo lo relativo a los intereses generales de la Gran Confederación.\ 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. [...] 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. "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, num. 3, diciembre de 1974: 16, 17-18.

⁸⁵ Vicente S. Reyes, “Conversación en familia” en *El Socialista*, 19 de mayo de 1876, reproducido en *Congreso Obrero de 1876*, México, CEHSMO, 1980, pp. 71.

registrándose 163 representantes de 68 asociaciones.⁸⁶ De las organizaciones representadas, un grupo importante de asociaciones no eran de la capital (el 29%), lo cual se explica precisamente por el interés de hacer del Congreso Obrero una organización nacional. Hay un dato, sin embargo, que llama la atención de este Congreso. Entre las asociaciones representadas, sólo 24 (35%) tienen un título donde se especifique el oficio al que se dedican sus integrantes. Más todavía, por los datos con que contamos, sólo pudimos identificar a 36 de las 68 asociaciones representadas (el 52%) como organizaciones de trabajadores, el resto son sociedades filantrópicas, mutualidades y sociedades que promueven la lectura y las bellas artes. Entre los delegados también nos encontramos una amplia lista de personas que nos son obreros, sino que se dedican a los llamados oficios liberales: escritores, ingenieros, maestros de música o idiomas y, por supuesto,

⁸⁶ Los datos provienen de la "Lista de los ciudadanos diputados al Congreso Obrero Constituyente cuyas credenciales han sido aprobadas" en *El Socialista*, 11 de junio de 1876, p. 2-3. Incluimos además a la Sociedad Fraternidad y Constancia del ramo de Peluquería, de donde provenía Francisco Zambrano, quien sería el primer presidente del Congreso. Los representantes por asociación podían llegar a 5 delegados, pero sólo 10 de las organizaciones mandaron este máximo de delegados: la Artística Industrial, el Círculo y las sociedades de Sastres, Impresores, Empleados, Encuadernadores, Torneros, Talabarteros, la Mutua y la Unionista de Sombrereros y la Cooperativa del Porvenir.

funcionarios de gobierno.⁸⁷ Asimismo, entre los delegados hay al menos dos dueños de empresas artesanales: los zapateros Pedro Ordoñez, dueño de El pie de Sílcide y Gabriel Chacón, quien era dueño de El Borceguí. Pero además de esta fuerte presencia de una clase media urbana, nos volvemos a encontrar al compacto grupo de activistas que estaban promoviendo la organización de los trabajadores urbanos: los sastres Epifanio Romero, Ventura González, Victoriano Mereles y Teófilo Álvarez; los impresores Carlos Larrea, Juan Mata de Rivera y José Muñúzuri, así como Ricardo Velatti, Carmen Huerta, Juan B. Villareal, Juan Serralde y Plotino Rhodakanaty, por sólo mencionar algunos.

El destacado papel de los dirigentes del Círculo Obrero se puede advertir en la crónica de inauguración del Congreso de 1876, donde, después de describir el modo en que el "Círculo presentó sus salones

⁸⁷ Entre los delegados nos encontraremos a 12 personajes del ámbito literario y periodístico tales como Gustavo Baz, Enrique Capdevielle, Francisco Aduna los tres editores de periódicos, y José Martí, Juan de Dios Peza, Luis G. Rubín, Carlos Olagibel y Arista y Gerardo y Agapito Silva, todos ellos escritores. Muchos de los representantes habían sido o serían integrantes del gobierno, particularmente del Ayuntamiento de la Ciudad de México, este es el caso de los mismos Agapito Silva, quien fuera regidor y diputado, y Carlos Olagibel y Arista, regidor al menos en 1878, así como Antonio Carbajal, diputado al menos entre 1877 y 1879; Amado Escartín, regidor al menos de 1878 a 1881 y en 1897 (de Escartín hablamos en la nota 76); Agustín Luna, regidor al menos en 1877 y 1878 (de Luna hablamos en la nota 88); Silvestre Olguín, quien había sido cabo de vigilancia hacia la década de los sesenta, elector en 1862 y regidor al menos en 1874 y 1882; Vicente Pagaza, regidor en 1879, Luis Muñoz Ledo, regidor en 1869, y el ingeniero Emilio Dondé, quien fuera regidor al menos en 1878. Además de los mencionados, nos encontramos como delegados al famoso ingeniero Antonio García Cubas, al maestro de primeras letras Manuel Cervantes, al abogado Francisco de P. Vera y al profesor de idiomas Francisco Zambrano de la Portilla.

con el lujo que en otros casos ha sabido desplegar”,⁸⁸ explica que en el salón principal estaban

reunidos treinta y cinco diputados; tuvieron lugar excesivamente, la lectura de la acta de la junta preparatoria, la entrega de credenciales y el nombramiento de los señores Díaz González, Ordóñez y Vera, para introducir al salón al honorable ciudadano Romero, Presidente del Gran Círculo de Obreros, quien después de ocupar su respectivo asiento, en un pequeño pero elocuente discurso, manifestó la necesidad que tienen los obreros de una constitución que dé garantías al trabajador, que hasta hoy ha vivido bajo el yugo de la opresión y la tiranía.⁸⁹

El formalismo mantenido en la ceremonia a la que asistieron sólo 35 delegados nos presenta, con la seriedad debida, el código de distinción que estaba en juego al dirigir el Círculo Obrero. (Organización que por cierto estaría a cargo de pagar los gastos que tuviera el Congreso, gastos entre los cuales estaba esta fastuosa

⁸⁸ Otra crónica de un par de años después, con cierto tono burlón se refiere a este mismo recinto: “Una enorme araña se ostentaba en el centro; muebles al estilo del renacimiento; columnas de mármol sosteniendo infinidad de estatuas del más exquisito gusto clásico; Teófilo Gautier se hubiera quedado perplejo ante un espectáculo como este. Juvenal, el galano escritor de los salones, no sabría qué hacerse en este mare magnum de hombres tan grandes; ¡luces, alfombra pérsica que se hundía bajo nuestras toscas plantas, un tanto aligeradas por el entusiasmo; el artesanado deslumbrado con sus reflejos titilantes; las lunas de Venecia prolongando en lontananza eterna las ventanas de aquel salón; los moriscos cortinajes cubriendo por completo las persianas y extendiéndose hasta los divanes a la Pompadur; mesas noruegas, mesas de pulido eucalyptus; allí la puerta que conduce al *sancta sanctorum* de la fiesta; allá el pasillo que conduce al comedor [...]. L. A. O. “El que se fue” en *El Hijo del Trabajo*, 6 de enero de 1878, p. 2.

⁸⁹ Crónica de Gallardo y Rihonda reproducida en Vicente S. Reyes, “Conversación en familia” en Congreso Obrero de 1876, México, CEHSMO, 1980, pp. 43-47.

ceremonia).⁹⁰ Como todo evento de la época, la primera sesión del Congreso Obrero terminó con un banquete:

Concluido el acto oficial, todos los concurrentes se dirigieron a un salón de la parte alta del edificio, en donde verifica sus sesiones la sociedad Artístico-Industrial.\ Allí se perdió la justa gravedad; una mesa sencilla, pero con manjares suculentos, esperaba al cuerpo de representantes.\ Los señores Mata Rivera y Romero, convertidos en nuestros anfitriones, se encontraban continuamente aquí y allí, como un buen jefe de ejército en las horas del combate, exhortando a los combatientes.\ Siguieron los brindis entusiastas, llenos de fe en el porvenir de los obreros, desbordando las protestas en el cumplimiento del deber para con el hermano, la sociedad, la familia y la patria, los sentimientos fraternales y los de adhesión mutua, y en medios de nutridos aplausos, del entusiasmo por el adelanto y engrandecimiento del pueblo trabajador terminó esta grave fiesta de la familia obrera.⁹¹

5. El problema de la representación social y política de los artesanos abarcó varios niveles. En primer lugar la demanda de unos por estar ahí, en el lugar del otro. La representación es una pugna política que se sirve de diversos argumentos ideológicos pero que no son, necesariamente, enfrentamientos de ideas, o de diferentes modos de comprender a la sociedad y de promover cambios en ella. En segundo lugar, y este sí fue un reclamo compartido por todos los grupos de

⁹⁰ Vicente S. Reyes, "Conversación en familia" en Congreso Obrero de 1876, México, CEHSMO, 1980, pp. 46.

⁹¹ Crónica de Gallardo y Rihonda reproducida en Vicente S. Reyes, "Conversación en familia" en Congreso Obrero de 1876, México, CEHSMO, 1980, pp. 43-47.

artesanos, la representación de los trabajadores debía ser asumida por individuos que fueran trabajadores. Este reclamo, aunque general, admitía excepciones. Podían ser representados por autoridades, pues su vinculación con ellas permitía que los intereses de los trabajadores pudieran tener buen resguardo.⁹² No obstante, las organizaciones no debían pertenecerles a gente que sólo quería servirse de ellas para su mejoramiento personal, para hacerse de cierto reconocimiento en el ámbito de la administración pública. En este sentido está claro que las

⁹² Todavía en 1988 esta era una carta de presentación de toda asociación que pretendiera erigirse en representante de los intereses de los trabajadores. La reivindicación de una organización conformada sólo por artesanos se repite: "La Convención Radical, compuesta UNICAMENTE [sic] de obreros, guiada con mucho tino por hombres oscuros, es cierto, pero de un patriotismo acrisolado, al ir efectuando su evolución ha necesitado del auxilio eficaz de funcionarios de elevada categoría, y por fortuna los ha hallado en los generales Hermenegildo Carrillo y José Ceballos quienes, con la mejor voluntad la han relacionado con el sr. Presidente de la República y con su digno Ministerio, obteniendo ventajas que nunca hubiera obtenido estando aislada". José María González y González, "Gratitud y justicia" en *La Convención Radical*, 22 de enero de 1888, p. 1-2. La Convención Radical hizo su aparición en 1886 y tuvo una vida de 17 años y fue, junto con el Congreso Obrero centro de las mutualidades y sociedades laborales a lo largo del periodo finisecular. El origen de esta asociación se explica en un manifiesto dirigido a los obreros que fue publicado en 1888: "Del concurso de todos los mexicanos se necesitaba para establecer definitivamente la Paz en la República y dar estabilidad al gobierno. Estas fueron las causas que obligaron al Congreso Obrero a tomar una participación activa en la política y a organizar un grupo de ciudadanos, todos liberales y amigos del progreso de México [...] ese grupo se denominó Convención Radical [...].\ Dos años fueron necesarios para obtener la reforma constitucional y la reelección del actual Jefe del Ejecutivo, y en esos dos años el Congreso Obrero y la Convención Radical no descansaron ni un momento [...] hasta ver triunfantes esos dos principios, únicos que deben conducir a la patria a su progreso y felicidad". El manifiesto concluye diciendo: "una vez consolidada la paz y reelecto el gobierno de orden y honrado [sic.], a cuyo frente se halla el benemérito ciudadano Porfirio Díaz, el Congreso Obrero se retira de la política, se dedicará en lo sucesivo a las cuestiones sociales y económicas, objeto principal de sus afanes". "Manifiesto a los obreros" en *La Convención Radical*, 16 de diciembre de 1888, p. 1. La Convención Radical contó, además, con un periódico que vino a representar el papel de los antiguos periódicos artesanales, de los cuales ya no quedaban muchos con vida.

organizaciones no pudieron crear mecanismos para evitar ser cooptadas por empleados o funcionarios. Particularmente hacia finales del siglo XIX, las organizaciones políticas de artesanos fueron controladas por generales, políticos y uno que otro artesano económicamente bien posicionado.⁹³ Esta debilidad política ha sido tratada con insistencia por la historiografía social, la cual muestra que los artesanos fracasaron en no poder establecer una organización independiente, lo cual dio lugar a una estructura clientelar que le sirvió al gobierno de Porfirio Díaz para consolidar su régimen político.⁹⁴ En relación a esta interpretación histórica, nuestro argumento sólo quiere señalar que la supuesta incapacidad política era consecuencia de la estructura y cultura políticas decimonónicas, no de una incapacidad propia de los artesanos o de un error de estrategia de los trabajadores urbanos. De hecho, esta vinculación era asunto cotidiano de todas las asociaciones. Desde la Academia Nacional de Ciencias y Literatura, vinculada tan estrechamente al ministro José María Lafragua que, una

⁹³ Es el caso de la Convención Radical Obrera, cuyo presidente era el general Hermenegildo Carrillo y del Congreso Obrero, cuyo presidente era Pedro Ordóñez, quien era dueño de la zapatería "El pie de Sílcide", en la calle de Vergara, a media cuadra del Teatro Nacional. En estas asociaciones nos encontramos a dos destacados activistas: José María González, integrante de La Social y principal polemista por parte de la Artístico Industrial contra el Círculo de Obreros por las instalaciones de San Pedro y San Pablo, y a Carmen Huerta, del que hablaremos más adelante. Ordóñez, por cierto, según afirma Valadés, fue también partidario de Santiago Villanueva hacia 1868. De él sabemos que fue representante de de la Unionista de Sombrereros al Congreso de 1876; presidente de la Mutua de Sombrereros y vicepresidente de la Sociedad Esperanza de Zapateros en el mismo año; de estas dos últimas asociaciones sería presidente hacia 1879 y será vicepresidente del Congreso Obrero de 1880, además de frecuente vicepresidente de la Convención Radical.

⁹⁴ Véase al respecto el reciente trabajo de María Florencia Gutiérrez, *El mundo del trabajo y el poder político. Integración, consenso y resistencia en la Ciudad de México a fines del siglo XIX*, México, Colmex, 2006 y la interpretación de Carlos Illades Aguilar, *Hacia..., op. cit.*

vez que éste muere, termina por diluirse, hasta el Liceo Hidalgo que, por mandato presidencial, en 1875 se había instalado como tribunal de piezas teatrales, en las asociaciones de toda índole la presencia gubernamental se hacía sentir, tanto en su impulso, como en su desgracia.⁹⁵ Además, no era extraño encontrar a funcionarios de toda índole en la lista de miembros honorarios.⁹⁶ Todos los grupos de artesanos siguieron la misma lógica, una lógica institucional donde los

⁹⁵ "Sin orgullo inducido y patrocinado", dice Carlos Monsiváis, "es imposible, dada la gran indiferencia social, creer en el trabajo literario y cultural. Por eso, en el ir y venir de gobiernos y caciquea, se politiza la Ciudad Letrada [...]." Aunque la idea central de que es la indiferencia social lo que los obliga a la vinculación política es muy discutible, Monsiváis señala esta constante como inevitable hacia el siglo XIX. Carlos Monsiváis, "Del saber compartido en la ciudad indiferente. De grupos y ateneos en el siglo XIX" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen I Ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*, México, UNAM, p. 91.

⁹⁶ Véase en relación a los vínculos gubernamentales con las asociaciones literarias a Alicia Perales Ojeda, *op. cit.* Para los ejemplos que hemos mencionado, las pp. 122 y 138.

vínculos con los gobiernos federal y local eran asunto cotidiano y, si bien no era promovido por todos, sí era aceptado por todas las partes.⁹⁷

Finalmente, el tercer problema de la representación al que se enfrentaron los artesanos radicaba en lograr una posición en las estructuras administrativas y de gobierno, poder convertirse en regidores o diputados. Sin embargo, como lo señalaba un artículo de 1874 haciendo ver que si bien “en el Ayuntamiento están representados los artesanos por dos o tres de ellos que han figurado casi siempre en dicha corporación; pero es un hecho también que las comisiones de más importancia, son confinadas a otros munícipes que no son artesanos, porque a estos o se les subalterna o de les dan comisiones de poco interés”.⁹⁸

Si bien estos tres niveles de la representación política requieren ser expuestos en sus diferencias, nos parece que en todos los niveles, así como en los enfrentamientos políticos entre trabajadores urbanos

⁹⁷ Si bien *El Hijo del Trabajo* encabezó un movimiento de opinión contra las subvenciones gubernamentales, es importante decir que ésta campaña empezó cuando el gobierno federal le retiró su apoyo a la Artístico-Industrial. “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. Si bien dentro de la prensa se había encontrado ideas semejantes, el momento en que más fuerte se habla contra los vínculos gubernamentales es cuando estos ya no redundan en beneficio de los artesanos. Ver también “El Socialismo” en *El socialista*, 6 de agosto de 1871, pp. 1-2.

⁹⁸ “El Ayuntamiento de 1874” en *El Pueblo*, 4 de enero de 1874

no es el contenido final de los proyectos políticos, sino la distinción social lo que se pelea. Lo que estaba en juego era el problema del reconocimiento. Las pugnas por el control de las organizaciones giraron en pos del control económico, pero también y sobre todo en torno del prestigio social e influencia que los puestos permitían.

6. Los conflictos que se dieron en las asociaciones tuvieron un espacio privilegiado para dirimirse: los periódicos. La prensa fue un lugar que sirvió para hacer públicos los enfrentamientos donde se debatía, no la relativa capacidad de ejercer el poder político, sino la legitimidad sobre la que descansaba dicho ejercicio: ahí se señalaban las faltas morales de unos y otros. Y en este mismo sentido, hablando de las elecciones para nombrar al Ayuntamiento de 1873, un cronista afirmaba: “tenemos sobrada razón para creer que los Ayuntamientos representan las necesidades de los pueblos, y por esto es muy necesario y conveniente que los puestos municipales sean ocupados por personas ajenas a la política, y confiados proporcionalmente a todas las clases sociales”.⁹⁹ Sin embargo, “duele ver el abandono que el pueblo muestra en el ejercicio de sus más caros derechos, y la indiferencia en que le han hecho caer desde hace algunos años, varios jefes de determinados

⁹⁹ Es necesario aclarar que, pese a que se ha señalado la existencia de dos posiciones encontradas, una a favor de la participación electoral y otra en contra, lo que está claro es que en el debate público y entre los trabajadores pugnaban por una transformación, por una revolución social y no política; en el debate común, los políticos eran aquellos que participaban en las elecciones y tomando puestos de administración gubernamental con intereses personales. De ahí que la cita hable de la necesidad de representantes de las clases sociales y que desprecie a los políticos. Una cosa más, cuando el articulista habla de clases sociales, no se refiere a la lucha de clases sino sólo a una distinción social.

círculos, que dirigen caprichosamente las elecciones".¹⁰⁰ Dirigir caprichosamente las elecciones es una acción que tiene una intención política, pero es precisamente la condición caprichosa, de beneficio e intención personal, lo que hace que esta acción sea moralmente despreciable. De estas críticas ninguno se libró.¹⁰¹

En estos enfrentamientos se trataba de exhibir a los oponentes en sus *verdaderos* intereses: "no [vacilamos] en seguir quitando caretas a muchos que pregonando fraternidad, sociabilidad e igualdad, sólo aspiran a crear una reputación usurpada para embaucar a los incautos".¹⁰² Epifanio Romero, por ejemplo, quien en 1875 había sido regidor del Ayuntamiento, fue señalado por el poco claro manejo del taller que, con los recursos de la mutualidad de sastres, se puso en la calle de Monterilla, pero sobre todo por detentar la presidencia de la

¹⁰⁰ "El Ayuntamiento de 1874" en *El Pueblo*, 4 de enero de 1874.

¹⁰¹ Francisco Aduna, en el periódico *El Proteccionista* expuso la historia de *El Socialista* y de Mata Rivera y P. González: "este órgano de las clases trabajadoras, único en su especie entonces, cumplía fielmente su misión, pero el tiempo transcurría, y sus fundadores, unos desmayaron en la idea; otros, por cuestiones que no son del caso referir, se separaron, y sólo quedaron dos al frente de él. \ Aquí empezó la vida turbulenta de este semanario. Estos dos socios no caminaban de acuerdo: a uno lo guiaba el amor a sus hermanos y el estricto deber de cumplir con el programa del periódico [Francisco de P. González]; y al otro, el apartarse de sus tendencias y la especulación por norma, era su sueño dorado [Mata Rivera]. \ En este predicamento, y sin seguir escrupulosamente todos los pasos del *Socialista*, se presenta por desgracia la lucha electoral para presidente de la Suprema Corte entre los señores Iglesias y Riva Palacio. \ ¿Qué hizo el socialista? ¿Qué hizo este *órgano* de la clase obrera? Recibir del Sr. Riva Palacio una pequeña imprenta y poner en sus columnas la candidatura de éste, repartiendo además su retrato entre los obreros...". Francisco Aduna, "El proteccionista' del día 13" reproducido en *El Hijo del Trabajo*, 16 de junio de 1876, p. 4.

¹⁰² "Epifanio Romero" en *El Hijo del Trabajo*, 24 de diciembre de 1876, p. 2-3.

mutualidad de sastres durante largos años.¹⁰³ Para 1876, *el Hijo del Trabajo*, decía burlescamente: "Llore ud. D. Epifanio, pues acabó el cacicazgo".¹⁰⁴

La prensa solía ser ácida más que crítica. Con un gusto por el escarnio público, frecuentemente inventaba escenas en las que conocidos personajes, sin ser nombrados, eran descritos con todo detalle. A principios del años de 1878, *El Hijo del Trabajo* publicó una crónica del desfile fúnebre del año viejo. Un narrador pasea por la ciudad en los primeros minutos del año nuevo y, junto con su *alter ego*, se encuentra una procesión. El primer personaje que aparece en el desfile es Miguel Sánchez de Tagle, a quien se le describe de la siguiente manera:

Míralo bien. Su barba poblada y negra como la noche; su cabeza blanca y negra (y tal vez por eso unos pícaros muchachos amigos míos, le llamaban el joven-viejo o el hombre de las dos épocas); pues a ese, que pertenece al círculo de los *industriales humanos*, se le puede llamar

¹⁰³ "[...] se han defraudado nada menos que dos mil pesos, en el taller de sastrería que puso en la calle de Monterilla, y en la Caja de ahorros que administraba no sabemos quién." "Sociedad de sastres" en *El Hijo del Trabajo*, 17 de diciembre de 1876, p. 4. De hecho, por información publicada en la misma fuente, sabemos que fue Victoriano Mereles el responsable de los malos manejos. Así lo presenta una satírica impostación discursiva donde el propio Mereles diría: "el modo brusco y violento en que me levanté con el santo y la limosna de esta corporación, consistentes en su primer taller de sastrería; pero la fogosidad de mi carácter, la fuerza de mi palabra y lo elevado de mis ideas, me llamaban a otro *taller* en que, si no encontré obreros, al menos hallé marchantes que compraran hasta mi conciencia (si es que la he tenido) y que presentándome a otras *planchas* que no eran por cierto las que usaba para dar vista a mis chalecos, me hicieron soñar en mi engrandecimiento, y capaz de alcanzar el grado 33 de perfectibilidad, aunque para ello tuviese que renegar de mi pasado y del círculo trabajador que sólo por consideración me cedió hace tiempo un asiento entre la sociedad culta". L. A. O., "El que se fue" en *El Hijo del Trabajo*, 6 de enero de 1878, p. 2.

¹⁰⁴ "Sociedad de sastres" en *El Hijo del Trabajo*, 17 de diciembre de 1876, p. 4.

propiamente pancista; es albañil [...]. La ingratitud parece ser una de las cualidades características de este individuo. Él, como muchos, siempre ha querido vivir del presupuesto, no habiendo *colado* antes porque no había concluido su carrera; pero parece que hoy algo ha adelantado esta *entidad*, [...] cayó en gracia con el gobierno, que más que agradecido que él le dio una colocación de visitador de empeños, por sus *empeñosos* trabajos electorales.¹⁰⁵

El tono no deja de ser fuerte. A Sánchez de Tagle se le llama pancista en un contexto en que sobre este personaje se cernía una marca moral, como lo explica Alejandro de la Torre: “el pancista era caracterizado también por su gordura y el lujo de su indumentaria, y señalado por beneficiarse económicamente del indolente desempeño de cargos públicos, bajo el mandato no de su conciencia o de sus principios políticos, sino en función de su bienestar personal”.¹⁰⁶ La descripción hace patente la noción de pancista. Pero además de llamarle así, la crónica dice de él que es albañil, cuando él se presentaba como arquitecto. Más allá de la evaluación de sus actividades, podemos afirmar que, además de haber sido en repetidas ocasiones regidor del Ayuntamiento, Sánchez de Tagle terminó sus días

¹⁰⁵ L. A. O., “El que se fue” en *El Hijo del Trabajo*, 6 de enero de 1878, p. 1. Énfasis en el original.

¹⁰⁶ Alejandro de la Torre Hernández, “Ilustraciones de combate: imágenes del capitalismo en la prensa libertaria hispanoamericana. Un ensayo de iconografía política” en Miguel Orduña Carson y Alejandro de la Torre Hernández (coords.) *Cultura política de los trabajadores (Siglos XIX y XX). Prácticas y representaciones. Trabajo y lucha de clases*, México, UNAM, 2008, p. 252.

como “valuador de empeños” del Gobierno del Distrito Federal, puesto que le garantizaba un salario nada despreciable.¹⁰⁷

Detrás de Miguel Sánchez de Tagle, el cronista alcanza a observar a Epifanio Romero.

¿Ves ese otro, bajo y regordete que pasa frente a nosotros? Pues ese es entre los pobres artesanos el genio del mal. Ha estudiado del pé al pá en la escuela de la intriga y la chicana. Su carácter aparenta casi siempre una serenidad que tal vez no tiene. En política no es hombre de principios fijos. En su corta existencia política ha sido santanista, imperialista, juarista, lerdista, y tal vez hoy hace la barba al porfirismo para lo que se ofrezca en el Ayuntamiento. También es periodista y le gusta mucho dividir para... revolver. Pues como este tenemos muchos, pues de ellos hay un Gran Círculo.¹⁰⁸

Junto a Romero, iba Juan B. Marmolejo, quien se destaca por su altura y por su humor, tantas veces comentado en las numerosas crónicas de los aniversarios de mutualidades y las sesiones de las organizaciones artesanales. En este caso, el cronista espeta:

Su sonrisa es *agradable*, su charla satírica y punzante, aunque cansada y fastidiosa como la de un *payaso*. También éste quiso en una época ser periodista, y le sacó un pico al gobierno para publicar un periódico de defensa de... EL PUEBLO (léase estómago).¹⁰⁹

Carlos Larrea y Victoriano Mereles también serán ridiculizados, pero lo que destaca entre todos éstos, entre los “tantos defensores

¹⁰⁷ En este puesto en el que 125 pesos al mes y que, a su muerte, le fue dado a Ernesto Sánchez de Tagle. AHCM, *Ayuntamiento, Empleados. Defunciones*, vol. 905, exp. 125.

¹⁰⁸ L. A. O., “El que se fue” en *El Hijo del Trabajo*, 6 de enero de 1878, p. 1.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

nuestros; es decir, de los obreros”, lo que resulta común en la descripción de estos personajes es que todos comparten, tanto el juego político donde se dicen auténticos representantes de los trabajadores, como el deseo de satisfacer sus intereses personales, deseo siempre caracterizado por el estómago, símbolo frecuente en la sátira de la época y de indudable inmoralidad, pues representa el egoísmo y la gula, esa incapacidad de saciarse.

Siguiendo con la crónica, después del desfile y del entierro del año 1877, la procesión llegaba al Casino del Círculo de Obreros, en el edificio de San Pedro y San Pablo, donde se realizaría un banquete de año nuevo. Ahí, animados por la curiosidad, entraron también el cronista y su acompañante: “Tan luego como pisamos los umbrales de San Pedro y San Pablo, se nos borró por completo la tétrica impresión que experimentáramos ante el cortejo fúnebre”.¹¹⁰ En las elegantes instalaciones del Casino Obrero, el cronista da rienda suelta a los brindis de cada uno de los personajes que, para esta altura de la narración ya tienen nombre y apellido. Marmolejo es burlado por bebedor y embaucador de los trabajadores de Puebla; Mereles por haber faltado a la confianza de los sastres y haber establecido un taller propio con los dineros de la cooperativa; Larrea por decirse representante de obreros cuando a los únicos que representaba era a relojeros y albañiles (en clara alusión a Marmolejo y Sánchez de Tagle). Y después una caracterización de todos los líderes de los trabajadores donde cada uno brinda según su conveniencia y gusto:

¹¹⁰ *Ibídem.*

En fin, cada uno fue brindando con más o menos gracia, con más o menos ingenio; pero nadie se quedó sin beber. \ Riverita brindó porque se alivie Pepe Muñuzuri y porque llegue a ser regidor su socio Mucio López, persuadido de que él ya no puede verse en ese espejo.¹¹¹ \ Tagle brindó por el establecimiento de telares y por la credulidad de los tejedores de las fábricas del Valle. \ Vicente Reyes brindó por los editores del *Hijo del Trabajo y Siglo XIX*.¹¹² \ Epifanio Romero por el taller de la Sociedad de Sastres. \ Luis G. Rubín lo hizo por la Escuela de artes para mujeres y sus bellas discípulas.¹¹³ \ Trinidad Espíndola brindó por la *Humanidad* y por los cigarros de la "Unión de las Banderas".¹¹⁴ \ José M. González, nuestro erudito y concienzudo compañero de redacción brindó por Juan Cano. \ Jesús A. Laguna, brindó por Ignacio Bustamante, Pancho Vargas y

¹¹¹ Mucio López había asistido al banquete popular del 5 de mayo de 1868. Fue delegado en el Congreso Obrero de 1880 y participó, junto con Mata de Rivera, el Riverita de la crónica, en el desconocimiento del Círculo de Obreros en 1879.

¹¹² Vicente Segura Reyes había sido secretario del Congreso Obrero de 1876 y fundador del periódico *La Unión de los Obreros* que había circulado en 1877. Sería presidente del Círculo de Obreros en 1878 y dirigiría el periódico *La Bandera del pueblo*, abiertamente lerdistas: "nos llaman la *Bandera de D. Sebastián*; aceptamos el título, nos congratulamos de él [...] el aceptarlo es la mejor prueba de que a D. Sebastián Lerdo de Tejada lo reconocemos como verdadero amigo del pueblo". *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876 (Parte I)*, México, UNAM, 2003, p. 95.

¹¹³ Luis G. Rubín era poeta y había participado en el Congreso Obrero de 1876 como representante de la Sociedad científica, artística y literaria el Porvenir. Fue socio de la Artístico Industrial hacia 1876 y colaborador de *El Socialista*. En 1879, Rubín sería presidente de la Unionista de sombrereros, elección que suscitó el siguiente comentario: "Nos complace hacer notar que la Sociedad Unionista es casi la única que, abandonando el espíritu de exclusivismo que domina en las demás, año por año viene poniendo sus destinos en manos de hombres que sin pertenecer al ramo de sombrerería, abrigan las más buenas intenciones por la conservación y progreso de una Asociación modelo como la referida". "Sociedad Unionista de Sombrereros" en *El Hijo del Trabajo*, 26 de enero de 1879, p. 2

¹¹⁴ Hacia esos años, Espíndola trabajaba en el periódico *Humanidad* y pugnaba por la conciliación de los grupos que se había enfrentado con motivo de la reelección de Lerdo y el levantamiento de Tuxtepec, de ahí el comentario de los cigarros la unión de las banderas.

Mariano Villanueva.¹¹⁵\ Juan B. Villareal lo hizo por José el carpintero y los apóstoles de sublime creencia.¹¹⁶\ Benito Castro, por el petróleo y la Comuna.¹¹⁷\ José M. Andrade, por su compadre Isidro Hernández y la Sociedad Unión y Concordia.¹¹⁸\ Pancho Vera brindó por las exposiciones en la Capital de la República.\ José L. Acevedo, el joven incorrupto, lo hizo por el desprestigio de la Asociación en México.¹¹⁹\ Y por último, nuestro editor, que se había escusado hasta entonces de brindar, lo hizo por todos los suscriptores de su *Hijo*, deseando todo género de felicidades a los obreros de todo el universo, así como el positivo progreso de la Humanidad.

Los redactores de un periodiquito así llamado, que como aerolitos cayeron allí al amanecer, creyéndose aludidos por el brindis de nuestro editor, comenzaron a insultar a los artesanos todos, llamándolos comunistas, imbéciles, jesuitas y quién sabe cuántas otras cosas, y todo porque no han encontrado quien los haga formales;

¹¹⁵ Este brindis tiene como motivo el mostrar las relaciones que vinculan a unos activistas con otros. De Cano hemos hablado mucho. Habría que decir que Laguna que era cajista y colaborador de *El Hijo del Trabajo*. Por su parte, Bustamante había sido y era todavía una figura importante en la Artístico Industrial, fue director del periódico *La Comuna Mexicana*, que se editó entre 1874 y 1875 en la imprenta de *El Socialista*, así como de *La Justicia*, editado en 1875; Vargas había sido delegado de los plateros al Congreso Obrero de 1876; Villanueva era impresor e integrante de la Sociedad de Sastres, además de ser director de *La Bandera Nacional* en 1878.

¹¹⁶ Alusión a sus creencias religiosas.

¹¹⁷ Alusión a sus creencias políticas, siendo el petróleo símbolo del fuego provocado, de la violencia y la Comuna, símbolo de una posición política, particularmente fresca en esos años.

¹¹⁸ Nueva referencia a las relaciones personales. Isidro Hernández era un importante activista y presidente al menos de 1877 a 1880 de la Sociedad de Meseros Unión y Concordia, una de las más numerosas de la ciudad. (Para 1882, esta sociedad tendría cerca de dos mil socios y tres años después 3 mil quinientos, según afirma Moisés González Navarro, *El porfiriato. Vida social*. Buenos Aires-México, Hermes, 1970, p. 347.) Andrade, por su parte, era el vicepresidente y, además de ofrecer las comidas de los banquetes en el Círculo, tenía un restaurante en la calle de Aquillo #6, llamada La Republicana.

¹¹⁹ Acevedo, tenedor de libros, había sido delegado al Congreso Obrero de 1876. Pertenecía a las Sociedades Particular de Socorros Mutuos y Literaria Juan Díaz Covarrubias. Era, además, socio fundador de la Sociedad de los 33.

y Pancho González, que no aguanta pulgas, arremetió a los susodichos con un “rompe nervios”, transformándose aquello en un rebumbio de sillazos y botellazos que daban miedo [...].¹²⁰

Cada uno de los invitados brinda por lo que cree más valioso, lo que identifica como suyo, lo que lo caracteriza. Uno brinda por sus amigos, otro por las asociaciones a las que pertenece, uno más por los ideales que lo mueven a la acción; cada uno de los invitados departe con todos y comparte lo que le resulta más importante. Y entre los invitados vemos a integrantes de todas las facciones, representantes de todos los grupos conviviendo juntos. No obstante, a media reunión se presentan unos intrusos y, después de la refriega:

Rendidos los contendientes por la fatiga, los brujos se instalaron debajo de las mesas, saliéndose tomados... del brazo Marmolejo y Riverita, Epifanio Romero y Pancho González.¹²¹

El editor de *El Hijo del Trabajo* y el de *El Socialista*, acompañados por dos de los más importantes activistas del movimiento de trabajadores, salen a la Ciudad acompañándose unos de otros, sin separarse.

Esta crónica, publicada cerca de un año antes del desconocimiento masivo del que fue objeto el Círculo Obrero de 1879 y poco antes del Congreso Obrero de 1880, nos muestra el enfrentamiento que entre estos sujetos había, pero también nos muestra cómo el enfrentamiento no era lo suficientemente fuerte como

¹²⁰ L. A. O., “El que se fue” en *El Hijo del Trabajo*, 6 de enero de 1878, p. 2.

¹²¹ *Ibídem*.

para romper definitivamente. En esta reunión imaginaria estaban los más destacados activistas de finales de la década de los setenta. Todos ellos participarían del desconocimiento del Círculo, todos formaron (y de hecho formaban) un mismo frente.

Prensa y espacio público.

Los artesanos ante el proyecto liberal

Al terminar la tarde, según anunciaba el programa de los eventos de ese 5 de mayo de 1868, “terminarán estas diversiones y una salva de artillería saludará de nuevo el pabellón nacional”.¹²² Con el atardecer la ciudad se aletarga y, al sonido de las armas, los recorridos de la ciudad vuelven a concentrarse en torno a la bandera nacional.

1. Las organizaciones fueron una de las herramientas de la que se sirvieron los artesanos para poder convertirse en efectivos interlocutores de los sucesivos gobiernos. Fue una institución que tenía una doble función social: le garantizaba al gobierno el apoyo social y, al mismo tiempo, le exigía mejoras en las condiciones cotidianas de vida: “el gobernante que desee la paz, debe proteger al obrero”.¹²³ Empero, la interlocución con el ámbito presidencial había encontrado, como durante la Colonia, al Ayuntamiento como la instancia fundamental de intermediación. El Ayuntamiento, decía un artesano, es “la autoridad más inmediata al pueblo, y de consiguiente debe estar en contacto con los habitantes de las ciudades [...]”. Pero a diferencia de épocas anteriores, los artesanos de finales del siglo XIX asumían al Ayuntamiento como un espacio político que podía pertenecerles. Era

¹²² AHCM. *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2. Foja 1

¹²³ Luis G. Miranda, “La voz del obrero” en *El Socialista*, 28 de julio de 1872, p. 1.

una institución que, además de solucionarles problemas, debía conformarse como un lugar donde pudieran ser representados:

es una exigencia social que en el municipio estén representadas todas las clases, a fin de que las necesidades de éstas puedan ser atendidas debidamente; pues de no ser así, es decir que el ayuntamiento se forme únicamente de personas de elevada posición, vendrá a dar por resultado que muchas necesidades permanezcan ignoradas, y no se aplique por lo mismo el remedio oportuno.¹²⁴

No obstante, si bien los artesanos habían logrado establecer vínculos estrechos con algunos de los regidores del Ayuntamiento de la Ciudad de México, e incluso llevar a algunos de ellos a ser electos regidores del Ayuntamiento, la exigencia de mejoras de sus condiciones de vida no se limitó a este espacio de la representación popular en el gobierno. La nación liberal, establecida definitivamente tras el triunfo sobre las fuerzas francesas y la derrota definitiva de las fuerzas de los conservadores, hizo de la prensa el recurso político para que las distintas facciones del poder se expusieran y confrontaran. En la prensa se realizó el debate que definía y afianzaba el proyecto ideológico del liberalismo como proyecto nacional. En consecuencia, y marcadamente a lo largo de las décadas de los setenta y ochenta, uno de los medios a los que recurrieron los artesanos fue la prensa.

Con tirajes limitados, la prensa periódica estaba dirigida a lectores selectos que compartían de antemano las ideas del diario, asistían a los eventos reseñados, conocían a los personajes de los que se

¹²⁴ Ambas citas de "Elecciones del Ayuntamiento" en *El Pueblo*, 14 de diciembre de 1873, p. 1.

hablaba, compartían las quejas que se publicaban, en una palabra, la prensa recreaba una comunidad, ampliando y reforzando la convivencia cotidiana. Esta vinculación con los lectores era uno de los objetivos fundamentales de la prensa de y para los trabajadores, pues necesitaba tener suficientes suscriptores necesarios para garantizar su edición semanal o quincenal (pocos eran los diarios).¹²⁵ La prensa decimonónica se especializó en asuntos políticos coyunturales y en la crónica de los eventos sociales acaecidos, como los banquetes, bailes y celebraciones oficiales. La prensa participaba así de la serie de códigos que intentaban, como vimos antes, otorgarle sentido a la estructura social, a las celebraciones comunitarias y al orden jerárquico. En esta prensa abiertamente subjetiva, con más discursos y opiniones que consignación de acontecimientos, se inicia lo que será el constante comentario sobre las organizaciones laborales y sus prácticas.

A partir de 1869 habían comenzado a publicarse noticias relativas a las organizaciones de artesanos, y poco después aparecerán los periódicos donde escribían los artesanos o se hará eco de sus opiniones y actividades.¹²⁶ Entre éstos (25 publicaciones registradas) es necesario destacar *El Amigo del Pueblo*, fundado en 1869; *La Firmeza*, en 1874;

¹²⁵ Como resultado de este vínculo, los periódicos se asumieron representantes políticos de sus suscriptores, representación política que se reiteraba con la suscripción misma. Francisco P. González, en relación a las elecciones del Ayuntamiento de 1873 afirma que "¡*El Socialista*, en unión con sus 2, 000 suscriptores, votará porque el día 31 de diciembre de 1872, se vayan a su casa los antiguos concejales con todos los honores de Ordenanza!\ ¿Aprobado?\ ¡¡¡Sí, sí, sí, sí, sí!!!" Francisco de P. González, "El Ayuntamiento de 1882" en *El Socialista*, 3 de noviembre de 1882, p. 4.

¹²⁶ Leticia Barragán, *et. al.*, "Ensayo: el mutualismo del siglo XIX" en *Historia obrera*. segunda época, num. 10, 10 de octubre de 1977, p. 8 identifica la primera noticia referente a la Sociedad Mutua de Sastrería, una de las más importantes organizaciones laborales, en el periódico *El Globo*, año de 1869.

El Obrero Internacional, en 1874; *El Socialista*, en 1871; *El Hijo del Trabajo*, en 1876, *La Internacional* y *La Revolución Social* en 1878.¹²⁷

El más longevo de estos periódicos fue *El Socialista*, que circuló durante más de quince años,¹²⁸ convirtiéndose en uno de los principales voceros de las organizaciones artesanales.¹²⁹ En este periódico, editado inicialmente en la imprenta de *El Federalista*, trabajaban Juan de Mata Rivera y Francisco de Paula González, y

¹²⁷ El registro es de Guillermina Bringas y David Mascareño y está citado en Juan Felipe Leal y José Woldenberg, *Del estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista*, México, Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1980, pp. 179-180. Para una reciente revisión descriptiva de estos textos, véase Isnardo Santos y Everardo G. Carlos González. "Usos, formas y contexto de la prensa destinada a los trabajadores en la ciudad de México en el siglo XIX" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.) *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen II Publicaciones periódicas y otros impresos*. México, UNAM, 2005, pp. 159-169.

¹²⁸ Carlos Illades afirma que este "periódico recuperaba por lo menos una parte de los gastos de impresión y apoyaba su distribución con el concurso gubernamental. En algún momento, el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública llegó a poseer quinientas suscripciones, que distribuía entre las sociedades mutualistas de la capital. Además, a los gobernadores de los estados se les exhortaba para que adquirieran ejemplares del periódico y los distribuyeran gratuitamente entre los trabajadores". Carlos Illades Aguilar, *Hacia...*, *op. cit.*, pp. 184-185. En todo caso, *El Socialista* se promovió entre los gobiernos de los estados, por medio de cartas dirigidas a cada uno de los gobernadores, en los siguientes términos: "Comprendiendo las nobles tendencias del único periódico, exclusivamente dedicado a la ilustración de las clases trabajadoras de la república, es de esperar de usted se sirva tomar el mayor número de suscripciones del Socialista, a fin de hacerlas repartir (gratis) entre los numerosas artesanos, obreros y agricultores del estado que tan acertadamente dirige, y sirviéndose contestar a ésta oportunamente". "Carta de la dirección general de *El Socialista*" en *El Socialista*, 27 de febrero de 1876, reproducido en *Congreso...*, *op. cit.*, p. 16.

¹²⁹ La redacción de *El Socialista* lo explica con sus propias palabras: "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 [sic] gran cantidad de números, y con orgullo vemos en nuestras listas de suscripción los nombres de los principales miembros de esas sociedades". "A nuestros lectores" en *El Socialista*, 23 de junio de 1872, p. 1.

aunque el segundo fue fundador del periódico, muy pronto Mata se apropiaría de éste haciendo que González trabajara de redactor.¹³⁰ Hacia 1876, Francisco González compraría a José Muñúzuri el periódico *El Hijo del Trabajo* y con él, empezaría una pugna por hacerse del prestigio y los suscriptores que había logrado *El Socialista*.¹³¹ Ambos periódicos se consideraban los *verdaderos* representantes de la clase trabajadora, y como parte del ríspido debate

¹³⁰ La historia personal de estos personajes recuerda vagamente a lo narrado por Emilio Rabasa en *El cuarto poder*, donde Sabás Carrasco nos explica su vida: "Llegué a México sin saber cómo vivir; encontré a un diputado paisano que me conocía, y de recomendación en recomendación llegué a colocarme en una imprenta [...]. Gané un poco de confianza, y un día noté que cuando faltaba material para *La Columna* y el jefe no estaba de humor para escribir, encomendaba este trabajo a un cajista, el cual lo despachaba pronto y bien, con media docena de párrafos. Me atreví yo también; el jefe vio mi empeño y buena voluntad, y asado un mes, escribía yo la mitad de la gacetilla. Otro día escribí un artículo sobre lo sagrado que son los derechos del hombre, y el jefe me elevó otro poquito, señalándome tres pesos semanarios de sueldo. Ahora escribo yo casi todo el periódico, que es bisemanal, y he llegado a alcanzar cinco pesos cada semana, con los cuales vivo ya descansadamente". Emilio Rabasa, *El cuarto poder y Moneda falsa*, México, Porrúa, 1998, pp. 22-23. Francisco de P. González había llegado a la capital de Michoacán, su estado natal, vinculándose pronto al trabajo en imprentas y al tiempo decidió establecer un periódico propio, primero con *El Artesano* y, a partir de 1871, *El Socialista*. Mata de Rivera, por el contrario, nació en la Ciudad de México, pero al poco tiempo de ingresar al trabajo de imprenta, se unió a González en *El Socialista*. Ambos impresores fueron responsables de la imprenta de *El Federalista*. Mata Rivera lo fue de mediados de 1872 hasta mediados de 1876 y a partir de entonces González tomaría la imprenta, justo en el periodo en que se hace del control de *El Hijo del Trabajo*. Los datos biográficos provienen de Gastón García Cantú, *Idea... op. cit.*, pp. 470-471 y 473. Sobre el trabajo en *El Federalista*, véase *Publicaciones... op. cit.*, pp. 303-304. Cuando Mata Rivera deja *El Federalista*, se dedicará de lleno a *El Socialista*. *Ibidem.*, pp. 542-550.

¹³¹ Resulta muy interesante que es en esta época cuando los delegados del Congreso Obrero, Agapito Silva y Mata Rivera proponen a *El Socialista* para que se convierta en órgano oficial del congreso. A cambio de esta distinción se proponen a regala 100 suscripciones del periódico. La propuesta fue aceptada. Vicente S. Reyes, "Conversación en familia" en *El Socialista*, 2 de abril de 1876, reproducido en *Congreso... op. cit.*, p. 88.

periodístico de la época, su trato fue bastante agresivo y poco conciliador.¹³²

La estructura de estos periódicos era muy similar. La primera plana estaba ocupada por uno o varios editoriales que trataban temas políticos y sociales, las páginas interiores de esta prensa contenían algunos artículos sobre el trabajo y la organización laboral. Además, en la sección de Gacetilla, se incluían informaciones diversas que se referían, de forma breve y escueta, a las sociedades mutualistas y demás asuntos de la comunidad laboral, tales como fiestas, eventos e iniciativas de organización y protesta. Tanto los artículos como la información de gacetilla estaban destinados a fortalecer las organizaciones laborales. Una buena parte de los artesanos sabía leer, pero además se acostumbraba realizar lecturas en voz alta dentro de los talleres para amenizar las arduas horas de trabajo, lo que permitía la difusión de lo escrito en estos periódicos.¹³³

Los artículos que se publicaban contenían un doble sentido que permitía fomentar y mantener una identidad común entre los trabajadores, al tiempo que demostraba su presencia social. Así, por un lado, informaba de las condiciones laborales y difundía las demandas y

¹³² De este contexto vienen las expresiones irónicas de *El Hijo del Trabajo*: "El Socialista como el Papa, es infalible, y si le negásemos sus verdades, tendríamos que caer en pecado mortal y marchar al infierno, que nunca pensamos visitar". "Al 'Socialista'" en *El Hijo del Trabajo*, 22 de mayo de 1876, p. 3. No obstante y como veremos más adelante, ambos estuvieron en el desconocimiento del Círculo de Obreros de 1879.

¹³³ Julio Bracho consigna: la prensa "no sólo era el medio de comunicación pública por excelencia, cuya lectura se propaga en voz alta en los talleres, sino que surgía de los más variados centros de expresión artesana y daba lugar a un espacio público cotidiano de los trabajadores de las más diversas profesiones". Julio Bracho, *De los gremios a los sindicatos. Genealogía corporativa*, México, UNAM, IIS, 1990, p. 116.

las luchas obreras, caracterizaba al trabajador y difundía una valoración positiva del trabajo, mientras que, por el otro, exponía el tipo de asociación, así como los mecanismos y las formas que los trabajadores debían de seguir para fortalecer su organización y negociar exitosamente sus demandas. La prensa de los trabajadores se constituyó en un elemento fundamental para la construcción de una novedosa identidad laboral, una identidad que se insertaba en los más amplios espacios de la identidad nacional. Esta prensa, además, frecuentemente publicaba artículos que no trataban asuntos políticos, sino que eran análisis o descripciones de las condiciones sociales de vida, de lo que entonces se llamaba la *cuestión social*. Tocando problemas de incumbencia general, la prensa se definiría, así, como el lugar idóneo para el debate retórico en torno de lo social; donde se mostraba diversa a la opinión pública, lo que el historiador Elías Palti ha llamado el momento estratégico de la sociedad civil.¹³⁴

Las organizaciones de artesanos además de extender su presencia social por medio de la figura liberal de la sociedad de socorro mutuo y de participar en instancias de intermediación política, como el Ayuntamiento, se subieron a la tribuna periodística. De este modo comenzaron a formar parte del debate público. “Nos hemos lanzado al estadio de la prensa, sin pretensiones personales, con la mejor buena fe y con la esperanza lisonjera de que las manifestaciones que se hagan al gobierno por conducto de nuestro periódico, serán escuchadas”, decía

¹³⁴ Elías José Palti, “Parte II. El Modelo estratégico de la sociedad civil (1854-1900)” en *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005, pp. 291-465.

en su primer número el periódico *El Pueblo*.¹³⁵ La prensa, consideraba este periódico, sería un espacio para pugnar por la educación del pueblo, “bajo el doble aspecto de cívica y privada”. En efecto, la prensa se expresaba siempre ante dos interlocutores, mantenía un diálogo permanente con la sociedad (que incluía al gobierno) y con los propios trabajadores. Por un lado, pugnaba “por la defensa de sus intereses” ante el gobierno y la sociedad en general. Eran parte un espacio público mediante el cual se ponían en juego los debates políticos y donde se mostraban las diferencias o similitudes de perspectiva y de aproximación a los problemas, donde se conformaban facciones, donde se renegociaba el contrato social, donde se redefinía el acuerdo social. Por el otro, y como ya dijimos en el capítulo anterior, el periódico se encargaba de educar al pueblo, o para ponerlo en términos de *El Pueblo*, “de inculcarle principios de sana moral, y de dilucidar algunas cuestiones modernas que le pongan en aptitud de ser un pueblo digno y civilizado”.¹³⁶ Se encargaba de educar a los ciudadanos para que pudieran participar del espacio público moderno.

2. En la construcción social del espacio público moderno, la opinión publicada es la medida exacta de los asuntos nacionales. En la prensa se publican las desavenencias políticas, se describen las distintas condiciones sociales; se exponen las carencias y las necesidades, así como se proponen las imágenes ideales del país y de la ciudad. La

¹³⁵ *El Pueblo* era editado por el relojero Juan B. Marmolejo, quien además era el redactor responsable.

¹³⁶ Todas las citas provienen de “Nuestro programa” en *El Pueblo*, 30 de diciembre de 1873, p. 1.

prensa es el lugar donde, al tiempo que se resuelve el imaginario de lo común, se define el devenir público.

El papel de la prensa en la construcción del espacio público moderno resulta de suma importancia, no sólo porque a través de ella *se resuelve el imaginario de lo común*, sino también porque ella participa en la delimitación de aquello que es lo público. Si se concibe al espacio público como “un campo de los hechos”, como el lugar donde se colocan, en su sitio y en su tiempo, a los sujetos y a las ideas, éste sería un medio para conocer el modo en que se organiza, se jerarquiza y se justifica una sociedad. De este modo, el espacio público no se define sólo según el ordenamiento de los intereses particulares en beneficio del interés común; se conforma, también, desde un lenguaje que es compartido, según un sistema de significación común.

En los discursos ilustrados se suele decir que el uso público y libre de la razón es el mejor mecanismo de la obediencia, porque se asume que en el debate los principios políticos responden a la razón universal. No obstante, esta razón universal está marcada por los presupuestos del bien común burgués (en el sentido de liberalidad económica), el progreso industrial, las actitudes y prácticas civilizadas.¹³⁷ Por esto, el espacio público —donde se debaten las perspectivas particulares y se conjuga el interés común— cuenta también con el sentido inverso. Al definir, mediante de las discusiones morales que alberga, el contenido y la forma del ser humano civilizado,

¹³⁷ Lo que Habermas llama *Humanität*, Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gil, 1981, p. 85.

designa la correcta concepción y práctica de la vida privada.¹³⁸ El espacio público que construye la publicidad ordena las prácticas y expresiones privadas, las encamina en beneficio del interés común, pero también define, sitúa, delinea las fronteras dentro de las que se actúa y se interactúa. Al autorizar ideas y expresiones, niega aquéllas que no concuerdan con el *bien común*, que no son *civilizadas*, que van contra el *progreso*. Las ideas y expresiones que no pertenecen al sistema de significación que organiza al espacio público quedan fuera del *lugar* donde se desarrolla la negociación del interés común.

La prensa decimonónica se comprometió de este modo con la creación imaginaria de una ciudad y un país que se adaptaba a la modernidad. Fue una prensa que se plegó al ideal liberal como práctica política. El escritor Manuel Gutiérrez Nájera la dibujó de esta manera:

Así es la prensa. La gran caldera devora siempre las rajas de leña que van transformándose en calor, en vapor y en

¹³⁸ "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. *Ibidem.*, p. 89.

Por nuestra parte, nos parece indispensable señalar un tercer elemento de la *publicidad burguesa*: el de la creación y conformación de identidades "identidades imaginarias", tales como la nacional, la laboral o la del liberalismo. En palabras de Benedict Anderson, la prensa "[...] permitió que un número rápidamente creciente de personas pensarán 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'." Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993, pp. 62 y 63. 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, *op. cit.*, p. 61.

movimiento: la prensa traga también como un gigante monstruo apocalíptico, ideas, palabras, vidas y cerebros. Ese combustible que requiere para marchar por los carriles del Progreso. La personalidad se desvanece: ¿quién pregunta de qué leño brotaron los vapores que hacen girar la rueda motriz de la gran fábrica?¹³⁹

El espacio público, que teóricamente se define según la práctica política, social y cultural de los distintos individuos y grupos, como el lugar de encuentro y como el resultado de la confrontación civilizada de las diferencias entre estos individuos y grupos, es también el lugar desde donde se garantiza la estabilidad del sistema. Siendo el espacio público el resultado de la confrontación de las diferencias, una vez constituido, exige que se cancelen las particularidades. Que se admita un solo modo de la discursividad, una sola forma de representación pública.

El espacio público, al situar, al designar y consignar, hace patentes las determinantes sociales, políticas, temporales y geográficas. En última instancia, el espacio público localiza los discursos. Esta localización significa historicidad.¹⁴⁰ El espacio público expone la historicidad que engloba el análisis, las ideas y valoraciones de cada época; contextualiza los modos del habla, las formas del discurso, las posibilidades del disenso.

En el caso de la última mitad del siglo XIX, con un poder ejecutivo que, dependiendo de la conveniencia del momento político,

¹³⁹ Manuel Gutiérrez Nájera, "La prensa" en *La Libertad*, 21 de febrero de 1883, reproducido en *Manuel Gutiérrez Nájera*, México, Ediciones cal y arena, 1996, pp. 44-45.

¹⁴⁰ Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 99.

permite o limita las libertades de la prensa y la opinión pública (por sólo mencionar algunas de las libertades reguladas), la negociación de los derechos ciudadanos es cotidiana y está signada por la amenaza y la cautela. De este modo, el espacio público siempre estuvo marcado por el conflicto político. Se convirtió en un lugar de combate, “en el ámbito donde se enfrentan lo verdadero y lo falso, [donde] todo acontecimiento, con mayor razón toda divergencia social masiva entre los valores de las sociedad y los valores de las élites [es imputada] a la acción de fuerzas conocidas y personalizadas”.¹⁴¹ El espacio público ponía en escena política a la ideología. A final de cuentas, la prensa se convirtió en uno de los lugares donde se escenificaba la imposición más o menos efectiva del poder político y la ideología de los liberales.¹⁴²

En la categoría de publicidad representativa, Jürgen Habermas expone un tipo de publicidad que no se realiza ni por, ni para el pueblo, sino ante él. La publicidad representativa no constituye una esfera de la comunicación política, la discusión que “una vanguardia burguesa de la capa media instruida aprende en el arte del raciocinio público realiza

¹⁴¹ “La ideología no conoce límites, sólo oponentes,” concluye François-Xavier Guerra, *op. cit.* t. I, p. 397.

¹⁴² “[...] el ámbito público en su forma madura incluye suficiente participación y suficiente representación de intereses y perspectivas múltiples para permitirles a la mayoría de las personas, la mayoría del tiempo, reconocerse a sí mismas en sus discursos. Las personas que finalmente están en desventaja a causa de la construcción social del consentimiento se las arreglan aun así para encontrar en los discursos del ámbito público representaciones de sus intereses, aspiraciones, problemas de vida y angustias, lo suficientemente cercanos para resonar con sus propias representaciones vividas, identidades y sentimientos. Su consentimiento hacia la dominación hegemónica es asegurado cuando sus perspectivas culturalmente construidas son tomadas en cuenta y articuladas con otras perspectivas en los proyectos socio-políticos hegemónicos”. Nancy Fraser, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente” en *Debate feminista*, Marzo de 1993, pp. 32-33.

con el 'mundo elegante', con una sociedad cortesano-aristocrática"¹⁴³ gira en torno de la literatura y las artes. Es, lo que llama Habermas, un embrión de la publicidad políticamente activa. En esta explicación sobre el proceso de conformación de la publicidad representativa en Europa, se asume que, en la medida en que la ciudad significa un contrapeso a la corte, y en la medida en que el aparato estatal se distancia de la esfera personal del monarca, este tipo de publicidad da pie a la publicidad burguesa, donde los individuos discutirán e intercambiarán opiniones en condición de iguales. Para el caso de México, la publicidad representativa se convirtió en un modelo que daría forma al proyecto liberal. No obstante, este modelo está marcado por la estructura política del México finisecular, por el modo en que se había venido estableciendo en la sociedad una particular forma de poder hegemónico.

Manuel Gutiérrez Nájera, con una narrativa marcadamente romántica, continúa su caracterización de la prensa finisecular:

Algunos [...]contribuyen al bien común y hacen marchar la máquina: son los héroes desconocidos. Pero otros — ¡pobres errabundos que andan buscando a tientas su camino!— se debilitan y se mueren sin haber logrado más que el mendrugo de pan que aplacó su hambre y la gota de agua que calmó su sed [...] les falta resignación, tenacidad y paciencia. Pasajeros tardíos, entran al vagón y encuentran todos los asientos ocupados. Es fuerza, pues, que vayan de pie. Su ambición impaciente se rebela, y quieren ganar por la fuerza el deseado asiento. Buscan [...] su minuto triste de celebridad. Reparten bastonazos a diestra y siniestra, gritan, aúllan, hasta que el conductor

¹⁴³ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 67.

los obliga a bajar, o un iracundo pasajero los echa de cabeza por la ventanilla.¹⁴⁴

En la publicidad representativa, las distinciones de estatus existentes siguen custodiando su papel en el mantenimiento del orden social, de modo que el atributo de la persona no se limita a las habilidades discursivas o a las capacidades retóricas. La publicidad decimonónica está más cercana al modo de reproducción cortesano que del modo burgués. Siguiendo la metáfora de Gutiérrez Nájera, la condición del sujeto de interlocución sigue ligado a insignias (a asientos y títulos de conductor) y a gestos (bastonazos, gritos y aullidos, ciertamente no pertenecen al tipo de gestos adecuados).

Es necesario insistir, entonces, en que la permanencia de estas estructuras de la distinción y el reconocimiento no se deben una debilidad inherente, a un problema de falta de cultura política democrática o a que la construcción del Estado moderno no estuviese como objetivo de nadie. Simplemente la prensa estaba íntimamente ligada al orden político existente y funcionaba en beneficio de su reproducción. El modelo teórico de la publicidad representativa, para que pueda servir en la explicación histórica, tiene que exponer las condiciones históricas que lo ponen en juego, que lo utilizan como ideal, que lo transforman para adaptarlo a específicas condiciones políticas. No se trata de construir una teleología más, otro metarrelato. Por el contrario, su historización, su práctica en el México decimonónico nos permite volverlo a actualizar como referente de posibilidad. Como nos señala Nancy Fraser, “no podemos seguir

¹⁴⁴ Manuel Gutiérrez Nájera, “La prensa” en *La Libertad*, 21 de febrero de 1883.

creyendo que la concepción burguesa de este ámbito [público] era simplemente un ideal utópico no realizado". Por el contrario, formaba parte de un sistema integral de desigualdades, era una noción ideológica "que funcionaba para legitimar una forma emergente de dominio de clase".¹⁴⁵ De hecho, la prensa funcionó eficientemente, al menos durante un tiempo, promoviendo el modelo de publicidad representativa como un medio para solucionar, al menos en la ciudad, los serios problemas de representatividad y el débil control político que ejercía sobre la población urbana.

Por un tiempo veremos la presencia de trabajadores y artesanos construyendo sus particulares identidades, en un debate abierto sobre lo que debía ser la convivencia cotidiana, el contrato social, la justicia y la autoridad. El debate público que, durante la década de los setenta, abarcó tan diversos temas dejó paulatinamente de ser el mecanismo de integración política. Con una creciente restricción de temas y, sobre todo, de sujetos a los que se autorizaba a participar en el debate, hacia mediados de los ochenta la prensa dejó de ser el espacio de discusión de los problemas sustantivos de la nación.

Un ejemplo de las crecientes restricciones que esta práctica de la publicidad representativa encontraría en las últimas dos décadas del siglo XIX puede verse a continuación. En julio de 1878 se llevó a debate en la prensa, se desencadenó como producto de las palabras pronunciadas por José María González y González en el aniversario de la Sociedad Unión y Concordia. Ante el presidente Porfirio Díaz, González dijo:

¹⁴⁵ Nancy Fraser, *op. cit.*, p. 32.

Sr. Presidente: lo que voy a decirnos me lastima el corazón y quema mis labios; pero tengo que cumplir con mi misión, y con vuestro permiso paso a cumplirla.¹⁴⁶

El evento es narrado por el propio González:

Empecé por apoyarme en el artículo constitucional que da derecho a todo ciudadano de emitir sus ideas de manera pacífica y respetuosa, y continué manifestándole la pobreza del pueblo; aquí llegaba yo cuando un individuo apellidado Tejada se acercó a la tribuna y manifestó que el Sr. Presidente me mandaba a callar: me sentí indignado, y sin embargo le contesté con mucha moderación, que iba a suspender mi discurso para evitar un escándalo, pero que antes manifestaría al público lo ocurrido: mi intención fue esa, pero me acordé que allí estaba el primer magistrado de la República, y a él me dirigí diciéndole que no iba a insultarle, sino a *procurar conmover su corazón para que se interesara por el pueblo que sufría*; no pude terminar mi observación, porque el general Díaz se levantó de su asiento y con mareada cortesía, me dijo: Sentiría mucho no oír lo que usted tiene que decirme. Entonces le pedí permiso para continuar y así lo hice, sin que mi conciencia me acuse de haberle dirigido un sólo insulto, ni haberle mostrado hostilidad ninguna.¹⁴⁷

No deja de llamar la atención que en estos argumentos se apele más al corazón que a la razón, que se busque conmover más que convencer. Y en ese mismo tono romántico, González escribió en *El Hijo del Trabajo* una justificación propia de los discursos, brindis y artículos escritos por los artesanos.

¹⁴⁶ José María González y González "La verdad" en *El Hijo del Trabajo*, 14 de julio de 1878, p. 1.

¹⁴⁷ *Ibídem*.

Si las verdades que dije al Sr. Presidente fueron en tono severo y ajeno de adulación, cúlpese a mi ignorancia, y no a mala fe [...] sólo me resta *dar públicamente las gracias al Presidente de la República por su caballerosidad*, y suplicarle dispense el rudo lenguaje con que le dije algunas verdades, sin que pueda creer por esto que me retracto de mis conceptos, lenguaje hijo de mi buena fe y del anhelo que tengo por que progrese la Clase Obrera de mi patria.¹⁴⁸

La caballerosidad como código moral de comportamiento, tanto de artesanos y periodistas, como de las autoridades gubernamentales. La civilización como una posibilidad de la convivencia pacífica. Así lo plantea el mismo González al exponer que algunos periódicos le habían

prodigado *insultos impropios de caballeros y de hombres ilustrado*, creyendo seguramente que a quien se lo dirigen es uno de esos hombres que no puede valorizarlos. [Esto es, juzgarlos moralmente.] Muy engañados están los redactores de esos periódicos, porque si bien es cierto que mi posición social es muy humilde, como que es la de un artesano, también es cierto que *sé tener dignidad y distinguir al verdadero caballero, del caballero fingido*; por consiguiente, no esperen esos señores que descienda yo al sucio terreno al que ellos han descendido, pues sería darles armas con que pudieran seguirme hiriendo.¹⁴⁹

La caballerosidad como un recurso necesario de la subjetividad para poder hacerse de una dignidad reconocida por los otros, el comportamiento civilizado como modo para hacerse escuchar, la decencia como un medio para ganarse el reconocimiento social, todas esas estructuras que se habían puesto en práctica en la sociabilidad de

¹⁴⁸ *Ibídem*. Cursivas nuestras.

¹⁴⁹ *Ibídem*. Cursivas nuestras.

las mutualidades, en las organizaciones de trabajadores, en los banquetes, en los brindis, en la convivencia con las autoridades, comenzaban a ceder espacio a otra práctica del gobierno y la administración de la gente. Menguada en su fuerza política y en su capacidad de integración, las actitudes civilizadas dejarían atrás la idea del intercambio de ideas, donde la discusión no violenta y la caballerosidad, esto es, el respeto por uno mismo y por el otro, gobernarán las relaciones sociales.

El modelo de autocontrol y restricción de la prensa decimonónica, del que se ufanaba Gutiérrez Nájera y que había organizado durante tanto tiempo a la opinión pública, hacia el periodo porfirista se enfrentaba al control y censura de las autoridades. Ya desde los primeros años del Porfiriato se ventilaba en la misma prensa urbana la exigencia de que la prensa pudiera controlarse desde alguna instancia de la autoridad gubernamental. De hecho, para estos años la autorregulación que defendía Nájera había quedado ya en el pasado. Como expone Pablo Piccato, desde el periódico *La Libertad*, que expresaba el liberalismo organicista que más tarde se convertiría en el programa de gobierno de los científicos, se argumentaba que el jurado de imprenta, "como otras provisiones de la Constitución de 1857" no era más que un noble afán, y que algo tenía que hacerse con "la horda zoológica [... que] ha invadido el periodismo mexicano", aprovechando

los defectos del control a la prensa y sacando provecho de la "honra ajena".¹⁵⁰

La pugna que los artesanos llevaron a cabo para ser reconocidos como interlocutores válidos, como sujetos que podían ser verdaderos caballeros pese a sus condiciones económicas, para ser ciudadanos con pleno derecho, se veía enfrentada a un código de honra y caballerosidad que habían sido secuestrados y que, ahora, eran detentados en exclusividad. Para mediados de la década de los ochenta, la civilización, carente ya de la idea ilustrada de la decencia y caballerosidad como códigos de convivencia pacífica, se convertiría en un código de disciplina, un comportamiento apocado y silente. Al menos así lo muestra una crónica, escrita por el mismo José María González, el evento organizado el 5 de febrero de 1888:

Con la seriedad de los hombres civilizados y revelando en sus rostros el contento, obreros, perfectamente formados en dos filas paralelas y colocando en el centro a sus abanderados, recorrieron el largo trayecto que había marcado su programa. Al pasar frente a Palacio [Nacional] saludaron respetuosamente al ciudadano Presidente de la República [...] el Sr. Gral. Díaz correspondió a los saludos y cada vez que algún abanderado pasaba inclinando su bandera, aquel alto funcionario se descubría la cabeza.¹⁵¹

¹⁵⁰ Pablo Piccato, "Jurados de imprenta en México: el honor en la construcción de la esfera pública. 1821-1882" en Paula Alonso (comp.) *Construcciones impresas. Panfletos diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América latina, 1820-1920*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 162. La cita proviene de *La Libertad*, 15 de marzo de 1880, p. 2.

¹⁵¹ José María González y González, "La fiesta de los obreros el día 5", *La Convención Radical*, 12 de febrero de 1888, p. 1-2.

A partir de 1882, el Estado, por medio del poder judicial y los jurados de imprenta, podrá intervenir libremente para controlar “los excesos” de la prensa y para evitar la amenaza a la dignidad personal de los que gobiernan.

De este modo se manifestaba abiertamente lo que ya estaba contenido en las restricciones de la opinión pública: el modelo deliberativo, en el que se basaba la publicidad representativa, no suspendería las diferencias jerárquicas, de estatus o clase. Por el contrario, la opinión pública descansaba en esa estructura jerarquizada de la sociedad, y, todavía más, se dedicaba a reproducir su validez y legitimidad.

3. Último cuarto del siglo XIX. La prensa expone aquello que la opinión pública asume importante. En ella se atestiguan y se propagan los logros de las asociaciones mutualistas, se difunden valores cívicos y sociales, se aplaude el desarrollo de prácticas que materializan las ideas de solidaridad y cooperación mutua, así también, se promueve que los trabajadores tengan un espíritu de industria y una actitud positiva en torno a la industrialización nacional.¹⁵² La prensa acota la moralidad a un proyecto social: construye un modelo.

Ya desde principios de siglo, la transformación jurídica que había abrogado a los gremios, la individualización y la asociación entre particulares eran parte del proceso que llevaba a imponer un nuevo

¹⁵² José Juan Tablada, *La feria de la vida*. México, Conaculta, 1991, pp. 137 y 152. Ver también, “Sociedades cooperativas” publicado primeramente en *La Semana Mercantil* y reeditado en *La Convención Radical*, 5 de agosto de 1888, p. 1.

orden social. La "razón de Estado" que promovía una nueva estructura social implicaba transformar también las actitudes y comportamientos individuales, así como vigilar y castigar a aquellos sujetos que no se apegaran a las actitudes y comportamientos que se asumían correctos. En este sentido, los diversos gobiernos decimonónicos se encargaron de enfrentar a aquellos sujetos que no se adaptaran a los comportamientos exigidos por la modernidad liberal, y en particular enfrentaron al vago, quien representaba una amenaza social precisamente porque se resistían a adaptarse. Benito Juárez participó de esta repulsa gubernamental al vago, y durante su gobierno en el estado de Oaxaca, en 1849, pidió al Congreso local

organizar un buen tribunal que breve y sumariamente califique a los vagos y los destine a cubrir el cupo del estado, habremos adelantado mucho, porque estos ciudadanos inútiles y nocivos a la sociedad librarán del servicio de las armas a los que son laboriosos y benéficos, y las poblaciones es seguro que se verán libres de aquella plaga asoladora que corrompe las costumbres y buena moral.¹⁵³

En 1857, el Ministerio de Gobernación exponía su decidido apoyo a la formación de mutualidades y sus cajas de ahorro en la medida en que no sólo facilitaban las condiciones sociales para gobernar, sino que promovían una moral económica de gran utilidad social en tanto que inculca y promueve el interés particular:

¹⁵³ Benito Juárez, "Exposición al Congreso de Oaxaca, 2 de julio de 1849, en *Exposiciones (cómo se gobierna)*, edición de Ángel Pola, México, INEHRM, 1987, p. 269. Citado en Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante de la República Mexicana: tratado de moral pública*, México, Colmex, 1992, p. 177.

Con la formación de esos pequeños capitales, que pueden servir a los artesanos para ocurrir a sus necesidades, y aun para formar 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.*¹⁵⁴

Entre los gobernantes y los periodistas se valoraba de las mutualidades que ellas promovían una específica formación moral de las personas. Como expresaba un periódico de la capital:

El hombre asociado procura desde luego presentarse dignamente, anhela por su propia conveniencia que nada sea censurable en la conducta que observe y tiene como estímulo entre otros, para su adelanto, el ver que aquellos por su instrucción, buenos principios y honradez, son acreedores a las consideraciones públicas, y que la corporación de la que forman parte los distingue aprovechando sus útiles servicios, confiriéndoles los cargos principales. Esto hace que los antes obreros rudos, sin ambición, sientan el deseo de hacerse dignos de todas las consideraciones de aquellos que figuran en la primera línea, y voluntariamente se dedican a instruirse, logrando al fin y al cabo su objeto; y como la instrucción es la base de una buena moral, se moralizan, se avergüenzan de ser viciosos y se regeneran, transformándose en hombres

¹⁵⁴ *Memoria del ministerio de Gobernación*, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1857. p. 97-98. Citado en Carlos Illades Aguilar, *Hacia...*, *op. cit.*, p. 88. El énfasis es mío.

útiles, no sólo al rico fabricante, sino a sí mismos, a la sociedad y a la patria.¹⁵⁵

En este mismo sentido apuntala la narración que, hacia finales del siglo XIX, hace el periódico *La Convención radical* de la formación de la primera mutualidad. Ante el cuerpo sin vida de un sombrero, "Ángel 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".¹⁵⁶

¹⁵⁵ "El principio de la asociación" en *Correspondencia de México*, y reproducido en *La Convención Radical*, 15 de julio de 1888, p. 2.

¹⁵⁶ "Origen de las sociedades mutualistas en la ciudad de México" en *La Convención Radical Obrera*, México, 15 de diciembre de 1889, p. 3.

Siete y media de la noche

Fuegos artificiales

El combate por el reconocimiento

La celebración del 5 de mayo de 1868 había sido larga. No obstante, y pese a que había empezado a las cinco de la mañana, para cuando caía la noche los ánimos seguían en ebullición. El Ayuntamiento, como ocurría en toda celebración, aprovecharía la noche para encender luces que iluminaran la plaza central. La ciudad, acostumbrada a vivir la oscuridad, tendría una plaza “profusamente iluminada”. A las siete y media se prenderían unos espectaculares fuegos pirotécnicos “unos obra de un inteligente mexicano, que presentará unos de nueva invención, y los otros de unos guanajuatenses”.¹

1. Durante la segunda mitad del siglo XIX las organizaciones artesanales habían difundido en todos los sectores de la sociedad las nociones y bondades de “la asociación”, manteniendo su comunidad y reconstruyéndola sobre la práctica del socorro mutuo. Como los artesanos y los difusores de la asociación vivieron las guerras que llevaron al restablecimiento de la República en la nación mexicana, no debe sorprender que, ante la experiencia de un proceso

¹ Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

compartido con distintos sectores sociales del país, los artesanos de la segunda mitad del siglo XIX, siendo liberales e independentistas, se sintieran responsables del curso nacional. Enmarcada en el proyecto liberal, la transformación social que el mutualismo se planteó no pretendía contrarrestar lo que se había logrado en términos de la organización nacional. Por el contrario, la transformación que se pretendía pasaba necesariamente por la creación de ciudadanos, por la promoción del respeto a las autoridades estatales y la veneración del proyecto moderno.

Los artesanos despojaron a sus organizaciones del antiguo fundamento católico y, en tanto que las autoridades (presidentes y secretarios) de las organizaciones mutualistas eran elegidas por el voto de todos los integrantes, establecieron estructuras de organización que suprimían la verticalidad de tipo tradicional. El ingreso era voluntario y las restricciones de acceso se reducían sólo al cumplimiento de un determinado grado de moralidad de quien solicitara entrar a la organización, siendo necesario que dos integrantes de la sociedad avalaran la solicitud de ingreso. En oposición a los mecanismos propios de los antiguos gremios, los artesanos instauraron la igualdad de derechos y obligaciones entre todos los miembros, y ampliaron el espectro de integrantes, al no limitar la participación en la asociación sólo a artesanos del oficio.²

F. X. Guerra explica, tal vez sin quererlo, que las ideas liberales fueron entendidas como simple oposición al mundo antiguo, lo que propiciaba nombrar como servidumbre a los vínculos tradicionales y

² Ver "Reglamento general de la sociedad del ramo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1864" en *El Socialista*, 12 de septiembre de 1875: 1-4. Reproducido también en *Historia obrera*. segunda época, num. 10, 10 de octubre de 1977: 21-33

como tiranía a las legitimidades antiguas.³ En estos mismos términos de oposición, como puede verse en los textos político-sociales que publicó la prensa obrera, la esperanza utópica del liberalismo fue compartida por las mutualidades.

Las mutualidades fundaron en la voluntad individual su entramado organizativo. Se distanciaron de un orden estrechamente apegado a lealtades jerárquicas y centrípetas, que tenía a la religión católica como medio de cohesión.⁴ Inauguraron, desde el espacio laboral y desde la práctica del trabajo, un nuevo modo de organización.

Ante la declinación de las certezas antiguas, se instauró, de manera lenta y gradual, y con frecuentes episodios sangrientos, una nueva forma de cohesión entre los grupos sociales. Los artesanos continuaron, como lo hicieron antiguamente, asentando su identidad en el desempeño del trabajo, y era el trabajo mismo lo que definía el modo "honesto" de vivir. Se llegó a afirmar que, pese a que "legalmente todos los ciudadanos se dicen ciudadanos", no todos

³ Fracois-Xavier Guerra, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 2005, t I, p. 161.

⁴ Julio Bracho encuentra en el establecimiento de reglamentos el fundamento de la distancia de las organizaciones artesanales con respecto del Estado y de la Iglesia. La creación de estatutos propios conforma, según nos dice, una virtud cívica: "[...] el establecimiento de convenios y su formulación como norma para dar cauce a las relaciones entre artesanos es una característica esencial. Algo tan nuevo que permitía la formulación de las relaciones para con los otros de manera autónoma, sin la intervención del Estado o de la Iglesia [que permite abrir] el campo de la discusión y el de la acción en común [para resolver, desde sus distintos puntos de vista, problemas comunes]. Se establecía entre los trabajadores una relación dictada por sus propios convenios. Era una nueva relación con la palabra pública ejercida en las asambleas. Era una representación comunitaria [que se significaba] en los textos de los estatutos". Julio Bracho, *De los gremios a los sindicatos. Genealogía corporativa*, México, IIS, UNAM, 1990, pp. 107-108.

debían ser considerados ciudadanos, “sino [sólo] los miembros sanos y útiles a la sociedad”.⁵

A partir de la década de los setenta, las mutualidades dejaron de ser exclusividad de artesanos (pese a que el grueso de las asociaciones estuvieran integradas por ellos), y se extendieron hasta abarcar una vasta diversidad de trabajadores, entre los que se encontraban, por ejemplo, los meseros y los peluqueros, entre otros. Los artesanos ampliaron sus espacios de sociabilidad; en el seno de sus propias organizaciones comenzaron a relacionarse con militares de diverso rango, con dueños de fondas, con prominentes políticos, con abogados y renombrados escritores.⁶

Las condiciones políticas habían cambiado considerablemente: la nueva forma de cohesión social no descansaba ahora en la lealtad y la utilidad de los individuos, no radicó sólo en la obediencia. Por el contrario, se trataba de promover ciudadanos productivos. En consecuencia, el poder central disminuía su influencia al tiempo que el imaginario social que las prácticas mutualistas desarrollaron se fundaba en la utilidad social de los individuos, esto es, en el trabajo.

La nobleza del trabajo va superando a la nobleza de sangre y del dinero; y cuando por medio de la asociación se pudiera hacer resaltar más y más esa

⁵ 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.

⁶ Y para ejemplificar la extensión de las mutualidades entre otros sectores de no tan alto renombre, se puede acudir a las referencias que el escritor Rubén M. Campos hace del coronel Manuel Blanco, quien gracias a “sus buenas relaciones con sus jefes militares”, se permite propagar el mutualismo. Asimismo, señala a Silvestre Anaya, dueño de la fonda *La estrella de oro*, como uno de los líderes del mutualismo hacia finales del siglo. Rubén M. Campos, *El bar. La vida literaria de México en 1900*, México, UNAM, 1996, pp. 171 y 57, respectivamente. Entre los redactores de *El Socialista* se encuentran abogados, farmacéuticos, industriales, “preceptores”, así como un “empleado y un “estudiante”. “Redactores” en *El Socialista*, 30 de noviembre de 1873, p. 1.

nobleza, muy pronto, no en lejano día, nadie se considerará noble si no pertenece a la clase obrera moralizada.⁷

Para los artesanos y los integrantes de las mutualidades, el engrandecimiento de la nación dependía del trabajo y no de los privilegios heredados, ni de la riqueza individual. La estrategia de lucha que desarrollaron se fundaba, sin duda, en la necesidad de crear propiedad, como en efecto ocurrió.⁸ En efecto, el mundo que proponían se tendría que contar con el derecho a la retención individual de los productos del trabajo, pero el trabajo sería la medida de la propiedad. Y aquí es donde está la principal diferencia entre los trabajadores y los capitalistas.

Por medio de su vocero más radical y en el marco de la formación del Congreso General de Obreros, advertían:

Respetamos profundamente el derecho ajeno, siempre que este derecho sea justo y legítimo. Pero, cuando bajo la salvaguardia de este nombre se oculta un abuso o un crimen, somos también los primeros en delatarlo y combatirlo enérgicamente. Así, por ejemplo, en la cuestión presente, no atacamos al capital en sí mismo, sino al capitalista.⁹

⁷ José María González, "La primitiva sociedad de artesanos de Pachuca" en *El Hijo del Trabajo*, 22 de diciembre de 1878. p. 1.

⁸ La propia formación de cooperativas muestra el interés de crear propiedad, pero si acaso no lo intentara, en el marco de sus principales intereses, la formación de capital puede ayudar a su desarrollo. Sobre las cooperativas ver Rosendo Rojas Coria, *Tratado de cooperativismo mexicano*, México, FCE, 1984.

⁹ 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.

2. En la reorganización de su comunidad y en el reconocimiento de su identidad, no estaban todos los artesanos. El proceso de transformación de la organización del trabajo que se vivía en los talleres y las flamantes industrias de la zona metropolitana, llevó a plantear un enfrentamiento más o menos directo entre los dueños de los talleres, muchos de ellos extranjeros, y los trabajadores, operarios u oficiales, de modo que no es extraño encontrarse con que las organizaciones hacían evidente que los intereses y necesidades de los dueños de los talleres, no eran los del artesanado, de aquellos que conformaban mayoritariamente el perfil mutualista de las organizaciones. "¿Ha de buscar el capitalista, el nivel de sus ingresos y egresos, y no lo ha de procurar en provecho propio el artesano? ¿Ha de aspirar a satisfacer sus necesidades y hasta sus caprichos el rico, y el pobre no ha de llenar siquiera las primeras?"¹⁰

Desde la configuración de sus propios valores morales, los artesanos enfrentaron al otro, al capitalista, como un obstáculo, como un oponente, como aquél que no valoraba ni a los trabajadores ni al trabajo. Los representantes del capital, empero, tendrían que llegar a un acuerdo con los representantes del trabajo en el ámbito de los talleres y las fábricas.

Así como los fabricantes y empresarios ponen precio a sus artefactos, porque son suyos, de la propia manera los artesanos deben valorizar el precio del trabajo de sus manos y de su inteligencia, porque ese trabajo es una propiedad que nadie puede disputarles, y en la cual tienen el dominio más absoluto.¹¹

¹⁰ *La Firmeza*, 29 de mayo de 1875, reproducido en *La huelga de los sombrereros. México 1875*, México, CEHSMO, 1980.

¹¹ *Ibíd.*

En el código de comportamiento establecido por el liberalismo, la visión contractualista gobernaba el modo en que se establecían las relaciones económicas, políticas y sociales. En este sentido, los dueños de los talleres argumentaban que en el momento en que un trabajador pisaba el taller aceptaba de facto el contrato que establecía el capitalista. Los contratos eran un asunto privado en el que sólo los contrayentes debían tener ingerencia. No se podían establecer parámetros generales y no debían de participar ningún agente externo, mucho menos el Estado. La intervención del Estado en acuerdos privados, se argumentaba en la época, impedía el libre ejercicio de la voluntad y su intromisión afectaba lo que se consideraba el *armonioso* mundo de los contratos entre individuos. Siguiendo esta argumentación, los artesanos defendieron su posición.

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.¹²

En este mismo sentido, Plotino Rhodakanaty, en 1876, retomaba un discurso del Congreso Obrero para celebrar el "solemne pacto de alianza entre el trabajo y el capital, a fin de obtener para el porvenir una nueva hora de felicidad para la República".¹³ Sin embargo, a lo largo de estos años se advirtió que las condiciones de

¹² José María González, "Los obreros" en *El Hijo del Trabajo*, 19 de agosto de 1877, pp. 1-2.

¹³ 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, también reproducido en Plotino C. Rhodakanaty, *Obras*, México, UNAM, 1998, pp. 41-50.

este contrato podían ser rescindidas. Así lo explica José María González en 1877:

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.¹⁴

La relación que se estableció entre el patrón y el trabajador se fundaba en un contrato privado, el cual ambos podían suprimir, incluso unilateralmente, en el caso en que cualquiera de los dos se sintiera agraviado. Desde esta lógica jurídica, fundamentada también en ideas de organización social, los trabajadores se vieron con la capacidad de suspender labores.

Nunca el rico recompensa dignamente el trabajo del labrador. Si se trata de los obreros de inteligencia y cuyo trabajo realmente es inapreciable, puesto que nunca puede haber promoción entre los frutos de la inteligencia, ya científicos o de arte, y entre un vil metal, vemos que ni siquiera remotamente están recompensados. Una mezquina cantidad, una pobrísima pensión, que mejor parece una limosna, un ratero sueldo, son siempre lo que se da [...] ¿Cuál es el remedio? Exigir el proletariado, obligando al capitalista a pactar la sociabilidad en el trabajo y en sus frutos, recurriendo después de agotar el convencimiento, a la más terrible pero la más forzosa de las medidas: la abstención del trabajo.¹⁵

¹⁴ José María González, "Los obreros" en *El Hijo del Trabajo*, 19 de agosto de 1877, pp. 1-2.

¹⁵ Pedro M. Pórrer, "Retribución al trabajo" en *El Hijo del Trabajo*, 29 de abril de 1877, pp. 1-2.

La argumentación, sin embargo, permitía un matiz de interpretación según el cual el trabajador podía suspender labores e irse, libre como era, a trabajar donde quisiera, a ofrecer sus servicios, su mano de obra, con un patrón con quien pudiera llegar a un acuerdo satisfactorio. La huelga se extendió como una posibilidad legítima de protesta, mientras que la toma de propiedad y la inhabilitación de las máquinas fue considerada una violación a la ley. Así, el marco de negociación con los dueños de talleres e industrias sería siempre estrecho. Con lo reducido del margen de acción, ya a finales de la década de los ochenta, el propio José María González al defender el derecho a huelga se sentía obligado a expresar también las obligaciones del obrero:

La conservación de la paz pública, el sostenimiento a un gobierno honrado y paternal y progresista; la instrucción en la escuela, el uso de los derechos que las leyes conceden, la asociación con la caja de ahorros y la huelga en último caso; pero la huelga organizada y pacífica, la huelga que hace que el patrón y el operario discutan y combinen sus intereses [...].¹⁶

Pero aunque el contrato laboral se establecía en un acuerdo privado entre el capitalista y el trabajador, las condiciones del contrato y la dignidad del trabajador se defenderían y definirían en

¹⁶ José María González y González, "Por nosotros" en *La Convención Radical*, 5 de febrero de 1888, pp. 1-2.

la práctica de la solidaridad,¹⁷ primero, y en la discusión pública en torno de los valores que organizaban la convivencia social, después.¹⁸

En el periodo presidencial de Sebastián Lerdo de Tejada tuvo lugar un hecho relevante: una huelga general de oficiales de sombrerería. El conflicto se inició por causa de una baja en los salarios en el taller llamado la casa Borel,¹⁹ una rebaja que se extendió rápidamente a otros talleres. Era el mes de abril de 1875 y los trabajadores simplemente se ausentaron del trabajo, rompiendo explícitamente el *contrato* que los tenía vinculados a los talleres: dejaron de trabajar. Los oficiales sombrereros organizaron esta gran rebelión pacífica con la finalidad de establecer una tarifa fija, según el trabajo que se desempeñara, en los talleres de sombrerería. El éxito de la medida dependería de que todos los oficiales se comprometieran con no trabajar hasta lograr la tarifa propuesta.

El movimiento de los oficiales dio pie a la formación, el 24 de mayo de 1875, de una nueva asociación artesanal, nombrada Sociedad Reformadora del Ramo de Sombrerería. Esta agrupación definió las 91 distintas tarifas que, según el tipo de trabajo que se realizaba en el taller artesanal, habrían de cobrar por su trabajo los

¹⁷ Ante la "avaricia y arrogancia del rico", "El oprimido [...] opone la potencia de la asociación contra la fuerza bruta del despotismo que lo abrumba y esquilma tan inhumanamente". 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.

¹⁸ No hay que olvidar que el Círculo de Obreros promovía "que los patronos que hubieren tenido un buen comportamiento con sus trabajadores serían designados socios honorarios". José C. Valadés, *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1986, p. 53.

¹⁹ Como es sabido, en algún momento de la Colonia se estableció un modelo de taller-vivienda en el que un mismo espacio se utilizaba para la producción, la venta y la habitación, para mediados de siglo esta condición ya no es la constante, sin embargo, resulta importante resaltar que al taller todavía se le denomina casa, como cuando se habla de la casa Borel.

artesanos de sombrerería; y advirtió, en el artículo 16 de su reglamento que a

todo socio que llegare a trabajar por menos de lo que establecen las tarifas aprobadas por la Sociedad, se le negará todo auxilio físico y moral, considerándolo como indigno de pertenecer al ramo de sombrerería, para cuyo efecto se publicarán sus nombres en los periódicos de la capital.²⁰

A aquel trabajador que rompiera con la solidaridad del gremio se le impondrían dos tipos de castigo: por un lado, se le negaría el auxilio y, por el otro, se exhibiría públicamente su falta. Una vez rotos los mecanismos gremiales, estas medidas fueron las únicas que la comunidad de artesanos tenía para garantizar la unidad y solidaridad de sus miembros.²¹

La huelga de sombrereros, que se declaró general el mismo día en que se estableció la Sociedad Reformadora, tuvo de activo aliado a la prensa urbana,²² donde se publicaron numerosas opiniones favorables de en la opinión de "personas de bastante influencia",²³ como Guillermo Prieto, quien escribió justificando la medida tomada por los artesanos. Asimismo otras sociedades de artesanos expresaron públicamente su apoyo, entre las que se encontraban el

²⁰ *El Socialista*, 30 de mayo de 1875, reproducido en *La huelga... op. cit.*, pp. 33-44.

²¹ La medida fue hecha efectiva en contra de cuatro trabajadores el 30 de junio de 1875. "Secretaría General de la Sociedad Reformadora del ramo de Sombrerería" en *El Socialista*, 18 de julio de 1875.

²² La confianza que tenían en la opinión pública se constataba con la publicación de una lista con los nombres y direcciones de los fabricantes de sombreros que habían aceptado las tarifas (8 fabricantes), y otra que incluyó a aquellos que no las habían aceptado (14 fabricantes), en la cual se señalaba también si dichos artesanos eran extranjeros o mexicanos. En esta última lista se señalaba a aquellos fabricantes que recibieron con groserías a la comisión y a aquellos que la había insultado. *El Socialista*, 30 de mayo de 1875.

²³ Así las describió Joaquín Flandes en *El Socialista*, 30 de mayo de 1875, reproducido en *La huelga... op. cit.*, pp. 50 y 51.

Círculo de Obreros (la Sociedad Reformadora del ramo de Sombrerería se erigió como la 24 sucursal de dicha organización), la Sociedad Unionista (también de sombrereros) y la Mutualista de Sastres. El apoyo público no era suficiente para mantener el movimiento, así que se acudió a la recolección de fondos en donaciones voluntarias.²⁴

Para la recolección de fondos, los sombrereros llevaron a cabo funciones de teatro (una de cuyas crónicas fue realizada por el cubano José Martí)²⁵ e, incluso, a la confección de los “sombros-huelga”, creación de uno de los artesanos distinguidos en la organización, Modesto Márquez, cuyo primer comprador fue el líder artesanal Juan Mata de Rivera, editor del periódico *El Socialista*. Finalmente, las condiciones económicas que pedían los oficiales fueron aceptadas y el 1° de agosto de 1875 se declaró el fin de la huelga.²⁶

Unas semanas después de concluida la huelga, la cooperativa Sombrerería Mexicana inauguró su taller de trabajo. En el Portal de Agustinos, número 2, se instaló un taller de sombrerería cuyo gerente era el Prosecretario de la Sociedad Reformadora (Francisco Trujillo), y en el cual también trabajaba el presidente de dicha

²⁴ Además de una extraña aportación individual proporcionó 200 pesos, las sociedades aportaron 40, 30, 15 o 5 pesos y los artesanos iban depositando cantidades que iban de los 25 centavos a los 2 pesos.

²⁵ José Martí, *Revista Universal*, 10 de junio de 1875, reproducido en *La huelga... op. cit.*, pp. 68-71.

²⁶ “Mesa Directiva”, *El Socialista*, 1 de agosto de 1875, reproducido en *Ibíd.*, pp. 104-106.

Sociedad (Antonio del Valle).²⁷ No podemos dejar de señalar que a la inauguración del taller asistió, entre artesanos y presidentes de mutualidades, el secretario de Hacienda del gobierno de Lerdo de Tejada. La crónica del evento consignó:

No hay duda de que México avanza cada día.\ El jornal no quedó rebajado, y los sombrereros cuentan hoy con un nuevo establecimiento en el que son a la vez propietarios y trabajadores.\ Si de cada huelga debe brotar un nuevo establecimiento como el Portal de Agustinos, que haya una huelga cada día.²⁸

Sin duda, la lucha por mejores condiciones de trabajo tuvo en la década de los setenta su momento más álgido y fue en ese periodo cuando las mutualidades sirvieron como base económica y moral de las movilizaciones. Así ocurrió también en la movilización que los sastres de la Ciudad de México emprendieron contra la rebaja de salarios en la recién inaugurada Casa Cousin:

²⁷ Para 1883, en Agustinos # 2 seguía habiendo un taller de sombreros pero ahora estaba administrado por Vicente Sánchez, quien, según los datos recabados, no tenía ninguna relación con las mutualidades de sombrereros. No es de sorprender que esto sea así. Modesto Márquez, quien había diseñado el sombrero "huelga", y que pare ser entonces tenía su sombrerería en Puente de Jesús de Nazareno # 3, llegó en 1877 a un acuerdo con la Sociedad Fraternal para instalar un taller cooperativo en Mercaderes # 6, justo en frente del zócalo, y donde, al menos desde 1854 se concentraba la producción y venta de sombreros de la capital. Es de suponer que esta mudanza le permitió al taller hacerse de mayores ventas. Apenas dos años después, Modesto Márquez anunciaba que "Disuelta la compañía que hace algunos años tenía con la Sociedad Fraternal en su negociación de Sombrerería que fue a mi cargo, tengo el honor de participar a mis constantes favorecedores y al público en general, que desde hoy gira dicha negociación por mi exclusiva cuenta". "Sombrerería mexicana de Modesto Márquez" en *El Hijo del Trabajo*, 3 de agosto de 1879, p. 4. Para la distribución de sombrererías en 1854, véase "Cuadro 2. Sombrererías citadinas en 1854" y "Plano 1. Sombrererías en la ciudad de México" en Mario Trujillo Bolio, *Empresariado y manufactura textil en la Ciudad de México y su periferia. Siglo XIX*, México, CIESAS, 2000, pp. 29-31 y 32-33, respectivamente.

²⁸ *El Socialista*, 22 de agosto de 1875, reproducido en *La huelga... op. cit.*, p. 115.

Al cambiar de propietario la negociación, si no esperábamos mejorar nuestra posición, pues ésta difícilmente se mejora cuando se tiene por patrón a un *extranjero* avaro e injusto, sí esperábamos, al menos, se nos siguiese tratando con las mismas consideraciones que merecimos del Sr. Petail; pero desgraciadamente ha sucedido todo lo contrario, al extremo de que el nuevo propietario, Cousin, no conformándose con lo que gana con el precio exorbitante que pone a sus prendas, con la baratura en la compra de sus efectos, y aún con el miserable pago que de antaño se ha establecido a los obreros de sastrería, ha pretendido últimamente rebajarles a éstos DOS REALES en cada prenda o pieza de ropa que se haga en su casa, so pretexto de que en otros talleres se paga menos. Esto no es cierto Sr. Cousin, donde quiera que el trabajo es bien acabado, si no es bien, al menos es medianamente remunerado.

El ejemplo de Cousin fue seguido por otras sastrerías y los trabajadores se organizaron para defender el salario, al tiempo que, por medio de la prensa, se convocó a que “estos intrépidos artesanos, verdaderos amantes del adelanto del arte a que pertenecen, y declarados hoy en huelga con muchísima justicia, no [quedaran] abandonados a su propia suerte, porque sus compañeros, los que aún tienen trabajo, [partieran] con ellos sus escasos recursos”.²⁹ La movilización surtió efectos y nuevamente, como en el caso de los sombrereros, logró contenerse la reducción de salarios.³⁰

La intensidad discursiva y el enfrentamiento con los dueños de los talleres que tuvo lugar en los primeros años de la década los

²⁹ Francisco P. González, “Rebaja y huelga” en *El Socialista*, 28 de julio de 1872, p. 4.

³⁰ De primera importancia fue la convocatoria del Gran Círculo de Obreros, realizada por su secretario provisional, Luis G. Miranda, a que se reunieran en sus instalaciones de la calle 1ra de Relox # 3 (para ese entonces las instalaciones del Círculo todavía no estaban en San Pedro y San Pablo). Luis G. Miranda, “Huelga de sastres” en *El Socialista*, 21 de julio de 1872, p. 1.

setenta no volvería a repetirse, pero las mutualidades seguirían siendo un referente fundamental en el mantenimiento de una comunidad laboral urbana. Esta transformación en los tonos y las acciones se debió, en gran medida, al cambio de las condiciones políticas que se establecieron cuando Sebastián Lerdo de Tejada dejó el poder ejecutivo. En todo caso, hubo también un cambio de estrategia, quizá provocado por las nuevas condiciones políticas. Hacia 1888, José María González recordaba:

Consagrados a la defensa de esa multitud de hombres y de mujeres, y aun de niños, que forman la gran familia proletaria, pareciera natural que estuviéramos siempre dentro de la fábrica o del taller para oponernos a los actos injustos que el *patrón* comete a cada momento contra el operario, o para regatear los centavos que diariamente le roba; muchas veces, en otras épocas, así lo hacíamos, y la lucha que sostuvimos en ese terreno de las violencias, del robo y de la esclavitud nos fatigaron y laceraron nuestra alma; unas veces vencidos y otras vencedores, acusados de inquietos y de enemigos del capital, nos convencimos de que para luchar contra el feudalismo, que aún existe, se necesitaban otra táctica y otras armas, y llenos de fe, nos lanzamos por camino desconocido, en pos de esos nuevos elementos de combate.³¹

Más allá de las diferencias tácticas, surgidas de las transformaciones en el orden político nacional, en general, las mutualidades no recrearon los conflictos de clase entre los trabajadores y los capitalistas. Después de tantos años de

³¹ José María González y González, "La caja de ahorros en la escuela" en *La Convención Radical*, 4 de marzo de 1888, p. 1. Si bien el autor de estas líneas exagera, pues nunca promovió la violencia. Para 1888, sin embargo, los ímpetus y voluntades de González (quien firmaba con el seudónimo I. Sastre, en *El Hijo del Trabajo*) se habían apaciguado bastante, tanto como el movimiento de reivindicación artesanal.

inestabilidad política, no se promovió la lucha de clases, sino que más bien se intentó redefinir y dar contenido a la jerarquía social.³²

José María González lo explicaba así:

Los que nos honramos con el título de socialistas no pretendemos la nivelación absoluta de la felicidad sino por la nivelación relativa de cada individuo y de cada clase, y esta nivelación la trae la ley sabia que derrama su benéfica influencia sobre todos los miembros de una corporación. No creemos que la felicidad consista en el mayor número de monedas que cada uno posea, ni en la más elevada o más baja posición social en que cada quien se halle colocado, sino en el bienestar que cada cual tenga con su fortuna o con su posición social.³³

En un contexto donde las diferencias sociales eran explicadas a partir del trabajo, la propuesta socialista que abrazaron los mutualistas se refería sólo a la “proscripción del haragán” y en la lucha contra el vicio. Plotino Rhodakanaty, quien se presentaba

³² En este sentido es que el socialista Plotino Rhodakanaty promovió sus ideas: “El primer derecho de cada hombre es vivir, siendo además el instinto de nuestra conservación. Pero para vivir es necesario trabajar, y por esto es que el trabajo es nuestro primer deber, el único patrimonio de todo ser sensible a su conservación [...]La organización del trabajo es uno de los puntos que más ocupa la atención de esta sociedad [La Social, organización en la que militaba el propio Rhodakanaty], y desde luego todas sus tendencias se dirigen a procurar al trabajador un salario equitativo para proporcionarle una fortuna para el porvenir, y por este principio se colige que su objeto no es despojar al que posee, sino por el contrario, crear una propiedad al que nada tiene.” Plotino Rhodakanaty, “Reinstalación de La Social” en *El Hijo del Trabajo*, 9 de mayo de 1876, p. 2.

³³ José María González, “¡Velad!” en *El Hijo del Trabajo*, 7 de abril de 1878, p. 1. En este mismo sentido, los socialistas mexicanos de finales del siglo XIX plantearon que el socialismo era la etapa siguiente etapa de la democracia, de modo que no estaba peleado con ella: “[...] 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”. 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.

como un “apóstol y propagador de las santas doctrinas que profeso”, advertía que no cesaría “de batanar el vicio hasta aniquilarlo, porque suspiro continuamente por la exaltación de la virtud”.³⁴

A lo largo del siglo XIX, las diferencias sociales no eran explicadas por los tipos de trabajo o por la propiedad de los medios de producción. “La dosis de bienestar dependerá eternamente de la calidad y de la cantidad de trabajo”, así lo señalaba el sastre Manuel Romero:

un laborioso cálculo matemático desempeñado en dos horas no será equiparado con el trabajo de dar vuelta a una rueda durante seis, por lo mismo que la inteligencia está sobre la materia, pero aquella está obligada por lo mismo de su mayor alcance a cuidar de los intereses de la otra, puesto que una y otra forman un agente que se llama hombre; la inteligencia y la materia pueden separarse en su manera de acción, existe jerarquía pero el mutuo aislamiento es

³⁴ 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.

imposible, pues el hombre que es prototipo social se compone de espíritu y de cuerpo.³⁵

La diferenciación del trabajo no tuvo su correlato institucional en el ámbito de las mutualidades. Éstas, a diferencia de los gremios que estaban integrados exclusivamente por los maestros artesanos, no distinguían a sus integrantes según la jerarquía laboral. Recordemos que en la recreación solidaria y fraterna que pretendía promover las mutualidades sólo había dos restricciones: ser artesano o trabajador de algún oficio (aunque cabe aclarar que el oficio suele ser un mote de referencia para la asociación, no un rótulo de exclusividad) y ser, además, una persona honrada.³⁶ Este último referente era una condición para ingresar a las mutualidades, pero también era su principal objetivo. La lucha por defender la honradez y moralidad de los trabajadores fue la principal reivindicación de las mutualidades porque de esa defensa dependía su capacidad de interlocución. En la huelga de los sastres, un periódico comentó en apoyo de los trabajadores:

³⁵ "Justamente *el socialismo proscribe al haragán* como las colmenas a los vagabundos zánganos, la dosis de bienestar dependerá eternamente de la calidad y de la cantidad de trabajo, y un laborioso cálculo matemático desempeñado en dos horas no será equiparado con el trabajo de dar vuelta a una rueda durante seis, por lo mismo que la inteligencia está sobre la materia, pero aquella está obligada por lo mismo de su mayor alcance a cuidar de los intereses de la otra, puesto que una y otra forman un agente que se llama hombre; la inteligencia y la materia pueden separarse en su manera de acción, existe jerarquía pero el mutuo aislamiento es imposible, pues el hombre que es prototipo social se compone de espíritu y de cuerpo." Quien escribe esto es el sastre Manuel María Romero, "Comunidad de intereses" en *El Socialista*, 18 de julio de 1887, p. 2. Énfasis nuestro.

³⁶ Y para ejemplificar la extensión de las mutualidades entre otros sectores de no tan alto renombre, se puede acudir a las referencias que el escritor Rubén M. Campos hace del coronel Manuel Blanco, quien gracias a "sus buenas relaciones con sus jefes militares", se permite propagar el mutualismo. Rubén M. Campos, *El bar. La vida literaria de México en 1900*, México, UNAM, 1996, pp. 171.

Nosotros no podemos menos de elogiar el proceder de nuestros compañeros, pues al hacer valer ante los patronos su dignidad y sus derechos, lo han hecho, poniendo en juego la moralidad y buenos principios de los que, felizmente se halla dotada la clase obrera de México.³⁷

3. En la medida en que la producción y distribución capitalista se fue imponiendo, amplias capas de la población urbana —en su calidad de consumidoras y de trabajadoras autónomas—vieron afectada su existencia cotidiana por las medidas de la política mercantilista. ¿Cómo reaccionaron los artesanos ante tal situación? Uno de los mecanismos para enfrentar ese mundo cambiante fue el participar en la esfera pública promoviendo valores, ideas y prácticas sociales que les permitieran mantener o su estatus social.

Siempre desde la argumentación del pensamiento liberal, si asumimos que el espacio público moderno se forma a partir de la definición económica de lo privado, y para mejor proteger y ordenar los intereses de los individuos particulares, es necesario tener en cuenta que lo privado en el modelo liberal se conforma tanto por el trabajo social, como por la circulación de mercancías. Y es aquí donde los artesanos matizaban la lucha contra la miseria y la depravación moral asentando el beneficio de las mutualidades, no sólo en la creación de pequeños capitales, sino en la creación de lazos de solidaridad. La difusión de las bondades del trabajo y la asociación, la valoración positiva de esos elementos de la identidad comunitaria de los artesanos, aún en los términos de la moralidad

³⁷ Francisco P. González, "Los sastres de la ciudad" en *El Socialista*, 4 de agosto de 1872, p. 4.

dominante, colocó a los artesanos en una posición que les permitió negociar en mejores condiciones su supervivencia.

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 que constantemente se encuentran estos. Afortunadamente, el espíritu de asociación se va despertando entre nosotros; vamos comprendiendo ya que es preciso unirnos para poder trabajar en la reconstrucción moral de la clase a la que pertenecemos, ya para levantar esa formidable barricada que opone la asociación al macilento y demacrado espectro de la miseria.³⁸

El espacio público, es necesario recordarlo, no es algo que se descubre, no es algo inmanente a una sociedad liberal, sino que es una construcción social, y como tal está sujeta a las fuerzas que le dan forma. Aunque el espacio público sea un lugar privilegiado para el intercambio de perspectivas sobre lo social y sobre los individuos, al contextualizarse, pone en evidencia las diferenciadas condiciones de difusión e influencia, la falta de igualdad (falta incluso de garantías de expresión) de las posiciones que ahí se manifiestan.

Como el desarrollo de la economía capitalista requería justificar la jerarquía social según la diferenciada capacidad de adquisición material, el proyecto solidario que promovieron las mutualidades se encontró con innumerables adversarios. Como expresaba un comentarista en 1888: "¡Pobres ilusos! a quienes el látigo de la miseria obliga a rendir culto a las vanas fantasmagorías del delirio." En el enfrentamiento contra nociones de la sociedad que pretendían asentar la dignidad de los sujetos según su esfuerzo y trabajo, se respondía con argumentos naturalistas.

³⁸ Mariano García, "Necesidad de la asociación" en *El Socialista*, 16 de julio de 1871, 2-3.

En el mundo físico, los seres débiles, los que nacen sin la robustez necesaria para esa lucha [por la supervivencia], sucumben antes de llegar a su completo desarrollo. De ahí, en los humanos, esa mortalidad enorme de uno a quince años. Pues en el mundo moral esa lucha es la misma y produce idénticos resultados. ¿Qué importa que hoy pasáramos un rasero nivelador? A la vuelta de treinta años, los inteligentes, los fuertes, los osados, estarían otra vez arriba, es decir, en el goce de la riqueza y de la abundancia; y los pobres de inteligencia, los débiles, los encogidos, estarían otra vez abajo, esto es, en el trabajo manual, en la escasez y en la miseria.

A pesar de todas las teorías y de todos los delirios humanos, siempre habrá desnivel, porque siempre habrá, física y moralmente, fuertes y débiles, valientes y tímidos, y en la lucha por la existencia, los últimos están fatalmente condenados a perecer o a ocupar los tramos inferiores de la escala social.³⁹

Recordemos que los artesanos urbanos del siglo XIX, según sus propios argumentos, estaban inmersos en una realidad donde el ser trabajador era "sinónimo de pobreza y degradación". Y, por medio de su prensa, le reclamaban a la sociedad: "¡No nos comprenden!".⁴⁰

La situación del artesano, según su propio diagnóstico, era consecuencia de la falta de reconocimiento de sus capacidades, de su dignidad, de su trabajo, lo cual tenía como consecuencia, tanto su desprecio social, como la exigua retribución económica a sus capacidades y esfuerzos.

nos confunden con el criminal, suponiéndonos vicios como pereza y embriaguez, atributos favoritos con que

³⁹ "La cuestión social" en *La Semana Mercantil* y reproducido en *La Convención Radical Obrera*, 26 de agosto de 1888, p. 1.

⁴⁰ E. Parga, "La clase obrera" en *El Hijo del Trabajo*, 30 de junio de 1878, p. 2.

se nos distingue y, lo que es más, nuestro trabajo ni aun siquiera es retribuido convenientemente.⁴¹

Resulta destacable que las mutualidades se concentraran en el problema social en los términos de un enfrentamiento moral. La problemática social se explicó por la existencia de un desequilibrio de las responsabilidades morales. Si los artesanos eran despreciados socialmente, ellos respondieron señalando y repudiando, a su vez y de manera pública, las actitudes sociales inmorales. Pedro M. Pórriz, por ejemplo, acusaba:

No, [ustedes, los ricos] sin el obrero seríais más miserables que el mismo obrero, porque éste sabe trabajar y no puede morir de hambre, como vosotros que nada sabéis hacer sino disipar el fruto del trabajo que aquél les atesora; sois inválidos del trabajo, porque vuestras femeniles manos no pueden hacer alianza con la barreta, la azada, el martillo, la manija, ni la pluma; vuestra gastada y exigua inteligencia está inhábil para el trabajo mental [...]: sois muy poco ante vosotros mismos; sois nada ante el obrero; pero vosotros creéis lo contrario; porque no le comprendéis.⁴²

Recordemos que el sastre Mariano García exponía el problema del reconocimiento social de los artesanos, pues si por sus habilidades y arte era reconocido por su comunidad de trabajo, fuera de este ámbito laboral, eran sujeto de “burla” e “irrisión” por “aquellos que ven sus vicios, pero que no adivinan su talento y capacidad”.⁴³ Para responder al repudio social del que eran objeto, la

⁴¹ *El Socialista*, 25 de febrero de 1872.

⁴² Pedro M. Pórriz, "No nos comprenden" en *El Hijo del Trabajo*, 22 mayo 1876, p. 2

⁴³ Mariano García, "Necesidad de la asociación" en *El Socialista*, 16 de julio 1874, p. 1.

lucha discursiva que desarrollaron los artesanos en sus periódicos señalaron los sectores que, con hipocresía, los acusaban.

[...] si se penetra en un restaurant [sic] o una cantina de lujo, allí se ve una multitud de jóvenes vestidos ricamente (por supuesto que no son artesanos), pero en tal desorden y hablando tales cosas, que se necesitaría ser muy desvergonzado para referirlas. Entre esa multitud sí reside verdaderamente el vicio; los que forman tales reuniones no piensan en la familia, ni en la moral, ni en la religión, ni en la sociedad, ni en la patria, el egoísmo [es] su religión, la orgía su moral, ellos cometen crímenes terribles pero están escudados por su dinero y por su posición social: para ellos no hay censura, no hay periódicos que denuncien su mal vivir, no hay quien denuncie su conducta infame.⁴⁴

Estos textos eran, sin duda, lecciones de moral que insistían en hacer evidentes las diferencias sociales, pero también obligan a interpretar las diferencias sociales como diferencias de conducta moral más que como antagonismos de clase. En la argumentación identitaria de los artesanos generalmente las diferencias materiales pasaban a un segundo nivel, lo cual no quiere decir que en los momentos más álgidos de la confrontación se reclamara que la jerarquía social se estableciera por las diferencias económicas y no por el valor moral de las personas.

El mundo posible que imaginaron los artesanos, al menos los que se expresaron por medio de la prensa, era el de una sociedad que debía organizarse en el respeto de cada individuo según su valía, en la justa retribución de sus esfuerzos, en el reconocimiento de su moralidad. En lugar de la simple voluntad económica, las asociaciones promovían la posibilidad de fundar la dirección de la

⁴⁴ José María González, "Desmoralización" en *El Hijo del Trabajo*, 16 de junio de 1878, p. 1.

sociedad con prácticas morales: la promoción y valoración del trabajo y la organización por medio de asociaciones.

Las mutualidades impulsaron el tipo de sociedad que los liberales imaginaban. Dentro de ellas, los artesanos asociados compartieron con los liberales el rechazo a todo vínculo que no implique libertad, entendida como rechazo del pasado y de todo mecanismo social ligado a la sociedad tradicional. Pero compartiendo las nociones políticas del liberalismo, se enfrentaron a los términos que definían la decencia y honradez de la época; sus enfrentamientos en la opinión pública eran confrontaciones que se traducían en términos morales, promoviendo al trabajo como el elemento central de la dignidad de las personas.

Los artesanos y los difusores de la asociación de la amplia clase trabajadora divulgaron un proyecto donde los trabajadores formarían parte nodal de la nueva organización social. Desde una moralidad fundada en la actividad laboral, promovieron un debate en torno de la moral necesaria para la inserción social de la nación liberal. Promovieron una transformación social que, ante todo, reconociera la valía de las personas trabajadoras.

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 desciende quinientas varas en el seno de la tierra para explotar ricos metales que engrandecerán al poderoso [...], teniendo por doquiera de este modo los suaves vínculos de la fraternidad universal.⁴⁵

Con argumentos propios de las revoluciones burguesas europeas y con el impulso del trabajo como nuevo código de la

⁴⁵ 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.

sociabilidad, los periódicos artesanales reiteraban una advertencia moral que tenía visos de recomendación política.

Convénzase la sociedad de que debe apoyar, aunque sea moralmente, a esa pléyade de seres débiles y la autoridad extienda su vigilancia hasta esos señoríos feudales, y pronto, muy pronto, se verá surgir de esa clase obrera degradada, un pueblo dignificado por el trabajo, un pueblo contento dispuesto a sostener la paz y a amar a sus gobernantes.⁴⁶

4. A todo lo largo del siglo XIX existió un entramado moral al que tenían que acudir los artesanos para ganarse el respeto social. Su reconocimiento pasaba siempre por el cumplimiento de estrictos preceptos morales. El combate social contra la falta de reconocimiento pasaba precisamente por el cumplimiento del decoro, la decencia, las buenas costumbres. Son, en lenguaje de la

⁴⁶ José María González y González, "Por los obreros" en *La Convención Radical*, 24 de junio de 1888, p. 1. El problema central, que sería simplemente traducido muchos años después en un trabajo académico, es que "Más que trabajadores, el proletariado era concebido como pobre. Las causas de la pobreza no eran atribuidas a un castigo celestial, sino a la imprevisión, la holganza y la indolencia, mientras el trabajo, el ahorro y la conducta moral, eran senderos para superar la condición de pobre. Por consiguiente el trabajador fue definido socialmente como *pobre* y esa condición, fuente de todas sus calamidades. No se trata, sin embargo, de una mera justificación discursiva de la explotación o de su encubrimiento retórico, sino de la expresión ideológica de la necesidad de someter al proletariado, en sus costumbres, sus tradiciones, su actitud ante el trabajo, al régimen capitalista". Enrique Rajchenberg, "De la desgracia al accidente de trabajo. Caridad e indemnización en el México revolucionario" en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 1993, XV, p. 98.

época, los gestos civilizados los que el artesano tuvo que aprender y promover.⁴⁷

El tema de la civilización fue recurrente en las discusiones públicas en torno de las mutualidades.⁴⁸ El concepto iba frecuentemente acompañado de nociones como la regeneración y la educación, con lo cual se hacía evidente que la civilización exigía la

⁴⁷ La civilización se “refiere a valores y prácticas materiales que son compartidas con otros pueblos y que no reflejan individualidad. En términos generales, designa el mundo capitalista burgués”. Seyla Benhabib, *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*, Princeton, Princeton press, 2002, p. 2. Para el siglo XIX, la promoción de estos valores y prácticas era asumida como una obligación del ciudadano ilustrado, aquél que compartía los parámetros de comportamiento propios de la sociedad capitalista burguesa. En este sentido es que Francisco Zarco definía la función de la literatura y, por extensión de los literatos: “ser útil al país, y de generalizar los principios de la virtud y de la civilización entre la mayoría de nuestros conciudadanos”. Francisco Zarco, “Discurso sobre el objeto de la literatura” en *El Siglo Diez y Nueve*, 24 de junio de 1851. También en *La misión del escritor. Ensayos mexicanos del siglo XIX*. México, UNAM, 1996, p. 174.

⁴⁸ Moreno-Durán explica que “El vocablo, tal como se aplicó desde entonces está impregnado de cierto moralismo abstruso que pretende descalificar a aquellos que nada tienen que ver con la ‘civilización’, es decir, con la más elaborada noción de predominio político-económico”. En este sentido, “la ‘civilización’ no es otra cosa que la rica alternativa [...] 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”. Rafael Moreno-Durán, *De la barbarie a la imaginación. La experiencia leída*, Colombia, Tercermundo, 1988, p. 30 y 28.

transformación de las actitudes y los valores sociales.⁴⁹ Era un concepto que servía para mostrar el tipo de actitudes que tenían que ser asumidas como propias.

el pueblo, despertando de su letargo, ha empezado a recorrer el camino de la civilización y ha puesto manos a la obra en su regeneración, en su transfiguración. [...] Pero, ¿cuál ha sido el secreto...? El pueblo, sólo el pueblo, que antes tenía el instinto y hoy la conciencia de sus destinos, lo ha adivinado. El espíritu de la asociación.⁵⁰

Como toda moralidad dominante, la civilización decimonónica fue un código de comportamiento irrefutable e incuestionable.⁵¹ Para ser reconocidos socialmente, para hacerse de cierta dignidad y consolidar una autoestima que les permitiera el despliegue de sus

⁴⁹ El proceso de la civilización es un proceso moral, aunque el propio Emile Durkheim, en 1889, afirmó que no se había probado que la civilización fuese "una cosa moral": "Es costumbre calificar de moral a todo lo que tiene alguna nobleza y algún precio, a todo lo que es objeto de aspiraciones un tanto elevadas, y gracias a esta extensión excesiva de la palabra se ha introducido a la civilización en la moral. [...] Pero], puesto que nada hay en la civilización que ofrezca este criterio de la moralidad, moralmente es indiferente." Emile Dukheim, *De la división del trabajo social*, Buenos Aries, Schapire, 1967, p. 62. Ciento diez años después, Norbert Elías retoma los estudios de Durkheim y demuestra 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" y, al menos a lo largo del siglo XIX, fue un tipo de coacción que permitió hacer evidentes las distinciones sociales, restringiendo las posibilidades de prestigio. Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1994, pp. 512 y 532.

⁵⁰ *Cromwell* (Pedro M. Pórréz), "Los beneficios de la paz" en *El Socialista*, 30 de noviembre de 1873, p. 1.

⁵¹ "Las elecciones entre alternativas, los juicios, los actos, tienen un contenido axiológico objetivo. Pero los hombres no eligen nunca valores, del mismo modo que no eligen nunca el bien, ni la felicidad. Siempre eligen ideas concretas, fines concretos, alternativas concretas. Sus concretos actos de elección están, naturalmente, relacionados con su actitud valorativa general, del mismo modo que sus juicios lo están con su imagen del mundo." Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, México, Grijalbo, 1985, p. 35.

posibilidades personales, los artesanos tuvieron que cumplir con los preceptos sociales exigidos. Como la respuesta individual tenía pocos alcances, los artesanos impulsaron organizaciones que atendieran las debilidades de los integrantes de la comunidad:

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 obligaran los deberes para una sociedad particular, este ciudadano se contendría en el camino del vicio y el perfeccionamiento moral vendría a arrancar su presa de entre las garras, al vicio y tal vez al crimen.⁵²

Las mutualidades eran un medio para, por medio del conocimiento del entorno social, de las normas morales que lo regulan y de las reglas institucionales que lo organizan, hacerse de la respetabilidad, pero también para promover su autoestima.

El obrero que se asocia comienza por dignificarse, pues ya se sabe que si obra mal es arrojado vergonzosamente de la Sociedad [...] tiene, por fuerza, que pulir su lenguaje para darse comprender en las discusiones [...] si no sabe leer, aprende [...] mejora su traje, se asea, se peina [...] por eso no es de extrañarse que las Sociedades Mutualistas sean un elemento de orden, de moralidad y de progreso.⁵³

De este modo, las mutualidades pretendían ganarse el reconocimiento de la sociedad urbana decimonónica, y así lo lograban, como se ve en este artículo publicado en *La Correspondencia de México*:

⁵² Mariano García, "Necesidad de la asociación" en *El Socialista*, 16 de julio 1874, p. 1.

⁵³ José María González, "Honra merecida" en *La Convención Radical*, 22 de mayo de 1887, p. 2.

El hombre asociado *procura* desde luego *presentarse dignamente*, anhela por su propia conveniencia *que nada sea censurable en la conducta que observe* y tiene como estímulo entre otros, para su adelanto, el ver que aquellos por su instrucción, buenos principios y honradez, son *acreadores a las consideraciones públicas*, y que la corporación de la que forman parte los distingue aprovechando sus útiles servicios, confiriéndoles los cargos principales. Esto hace que los antes obreros rudos, sin ambición, *sientan el deseo de hacerse dignos de todas las consideraciones* de aquellos que figuran en la primera línea, y voluntariamente se dedican a instruirse, logrando al fin y al cabo su objeto; y como la instrucción es la base de una buena moral, se moralizan, se avergüenzan de ser viciosos y se regeneran, transformándose en hombres útiles, no sólo al rico fabricante, sino a sí mismos, a la sociedad y a la patria.⁵⁴

Axel Honneth sostiene que con el advenimiento de la idea normativa de la igualdad legal (que se encarna en la figura del ciudadano y donde los sujetos son reconocidos en tanto que son integrantes de una sociedad y, en esa medida, están protegidos por ciertos derechos) surge también la idea del mérito individual. El estatus que el honor garantizaba, estatus establecido por la estructura de prestigio colonial y que se mantuvo de diversas formas a lo largo del siglo XIX, coexistió con la idea normativa de un individuo respetado como una persona legal con los mismos derechos que cualquier otro integrante de la sociedad.⁵⁵ En este

⁵⁴ "El principio de la asociación" en *Correspondencia de México*, y reproducido en *La Convención Radical*, 15 de julio de 1888, p. 2. Énfasis nuestro.

⁵⁵ En relación al problema del honor como una permanencia en el orden social decimonónico mexicano, puede verse, Elisa Speckman Guerra, "De méritos y reputaciones. El honoren la ley y la justicia (Distrito Federal, 1871-1931)" en *Anuario mexicano de historia del derecho*, núm. 18, 2006, pp. 331-361 y Pablo Piccato, "Honor y opinión pública: la moral de los periodistas durante el porfiriato temprano" en Cristina Sacristán y Pablo Piccato (coords.) *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*, México, Instituto Mora-IIH, UNAM, 2005, pp. 145-178.

sentido, la noción de honor (que antes estaba asegurada por una jerarquía social que hacía del origen la justificación primordial de la distinción social) se extendió a amplios sectores sociales, “democratizándose” y garantizando a todos los ciudadanos, a todos los legítimos integrantes de la sociedad el ser aceptados y reconocidos; garantizándoles, al menos idealmente, el respeto a la dignidad y a la autonomía que, en tanto que personas legales, se merecían. Pero, al mismo tiempo, el honor se convirtió en un referente dependiente del mérito: cada uno disfrutaría de la estima social de acuerdo a sus logros en tanto ciudadanos productivos.⁵⁶

Los hijos del trabajo son tratados con el más alto desprecio y sirven sólo para satisfacer el gusto o el capricho de los que no saben remunerar con justicia al trabajador, y sí robarle el precio de sus afanes: por fortuna, la civilización nivela al rico y al pobre cuando en ambos concurren las virtudes y el talento. / La nobleza del trabajo va superando a la nobleza de sangre y del dinero; y cuando por medio de la asociación se pudiera hacer resaltar más y más esa nobleza, muy pronto, no en lejano día, nadie se considerará noble si no pertenece a la clase obrera moralizada.⁵⁷

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, y a lo largo del proceso de transformación económica y social que modificaron las prácticas y modos de la vida cotidiana, la moralización de los artesanos promovida por las mutualidades fue sin duda útil para promover y extender patrones de convivencia no violenta, de aceptación de un modo de comportarse política y socialmente. Fue, es cierto, un

⁵⁶ Axel Honneth, “Redistribution as recognition. A response to Nancy Fraser” en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres-Nueva York, Verso, 2003, pp. 140-141.

⁵⁷ José María González, “La primitiva sociedad de artesanos de Pachuca” en *El Hijo del Trabajo*, 22 de diciembre de 1878. p. 1.

mecanismo que promovía la obediencia. Pero, al mismo tiempo, la aceptación de determinadas prácticas y conductas permitió a los artesanos extender su universo de referencias y facilitar la adaptación al sistema político y a un modelo social que se impuso con el triunfo liberal y que poco a poco se iba convirtiendo en una realidad en la vida cotidiana. Esta educación moral fue indispensable para, al menos por un rato, reconstruirse como comunidad y poder enfrentarse públicamente a visiones de la sociedad que les parecían injustas. Sólo a partir de los códigos morales que impuso el liberalismo, asumiendo el marco hegemónico, los artesanos pudieron participar en el espacio público y en la lucha por definir los significados sociales del trabajo, la vagabundez y la riqueza, de la dignidad, decencia y honradez, de los patrones, los trabajadores y los artesanos.

Como confesaba José María González en *La Convención Radical*:

Para hacer fuerte a la debilidad empujamos al obrero a la asociación; para matar la miseria le aconsejamos el mutualismo; para buscar el descanso en la vejez le indicamos la Caja de ahorros; *para dignificarlo y economizarle la humillación lo llevamos a la escuela*; para distraerle sus ideas lúgubres le damos el periódico; *para hacerlo patriota le demostramos las ventajas de la paz*; *para convertirlo en ciudadano lo alejamos del fanatismo religioso, lo iniciamos en el partido liberal y lo llevamos ante la tumba de Juárez para que se acostumbre a venerar a los grandes hombres y a cantar sus glorias*; para que se engrandezca, *para que comprenda su misión y conozca el lugar que debe ocupar en la sociedad lo relacionamos con sus gobernantes*, lo mezclamos entre las demás clases sociales, le hacemos saborear las dulzuras de la civilización en grandes y pequeñas

reuniones y exaltamos en él el orgullo de haber nacido mexicano.⁵⁸

Las ideas y críticas ideológicas que el liberalismo y la Ilustración suministraron para mellar el poder de los *anciens régimes*, como se les conoce en lengua académica, son insuficientes para explicar *por sí solos* la creación de la comunidad de artesanos y de trabajadores que se articuló en torno de las sociedades de socorro mutuo. Producto de una tarea que, en efecto, se realizó frente al antiguo régimen, las mutualidades generaron una imagen distinta de las prácticas sociales –aunque no necesariamente opuesta– a la de los gremios y las cofradías; en última instancia, dibujaron la periferia de una imagen que ahora se llama sociabilidad moderna.

5. El activismo social del Círculo de Obreros, acompañado del impulso que el periódico *El Socialista* le daría a la organización (Francisco P. González y Juan Mata de Rivera, ambos secretarios del Círculo, eran los editores de aquella publicación), llevó a integrar hasta 28 sucursales entre organizaciones mutualistas y organizaciones de diferentes fábricas de la periferia de la ciudad. La primera de las sucursales del Círculo de Obreros se instaló en la fábrica El Águila, en Contreras, donde trabajaban 225 personas, de los cuales apenas 125 eran hombres y el resto mujeres y niños.⁵⁹ De la instalación de la sucursal contamos con una crónica escrita por Francisco Aduna, quien fue encargado de representar a Juan Mata de Rivera en el evento, y quien, por cierto, no era artesano sino

⁵⁸ José María González y González, "La caja de ahorros en la escuela" en *La Convención Radical*, 4 de marzo de 1888, p. 1. Énfasis nuestro.

⁵⁹ Los datos provienen de Mario Trujillo Bolio, *Operarios fabriles en el valle de México, 1864-1884*, México, CIESAS-Colmex, 1997, p. 89.

abogado. Acompañado de la plana mayor del círculo, Aduna tomó el tren primera clase junto con Teófilo Álvarez, Ventura González, José María Moreno, Manuel Huerta y Juan B. Marmolejo, “todos hijos del trabajo” y todos con el traje “dominguero”, esto es, elegantemente vestidos. El secretario del Círculo, Victoriano Mereles, se había disculpado de no asistir pues, además de un masivo encargo de chalecos que tenía que entregar esa mañana en la casa de Paul Bergué, donde trabajaba,

debía estar en la casilla de su manzana para hacerse nombrar elector y poder dar su voto al candidato del pueblo [para ocupar la dirección de la Suprema Corte de Justicia] C. Vicente Riva Palacio. A última hora supe también que no acabó los chalecos; pero salió elector!... váyase lo uno por lo otro, y discúlpenlo los señoritos elegantes para quienes eran los chalecos.⁶⁰

Llegando a San Ángel, prosigue narrando Aduna,

A poco de andar y entrando a la plaza, tuvimos el primer encuentro con el primero obrero; pero, ¡qué obrero!... Era el C. Carmen Huerta, presidente del Gran Círculo de Contreras; persona excesivamente amable, bien educada y que revelaba a primera vista el sentimiento, el corazón grande y la fe que caracteriza al hombre que se propone llevar a cabo una empresa ardua.

⁶⁰ Ésta y las siguientes citas de Francisco Aduna, “Un viaje a Contreras. Inauguración del Gran Círculo” en *El Socialista*, 16 de febrero de 1873, p. 1-2. Compárese este texto con el que hemos citado del mismo autor en la nota 109. Con una diferencia de poco más de tres años, Aduna se contradice. En este artículo asume como propia la candidatura de Riva Palacio, tiempo después hacer campaña a favor de un candidato le parecerá poco escrupuloso.

Junto con Carmen Huerta,⁶¹ estaba el vicepresidente de la sucursal, Rómulo García,⁶² de quien Aduna dijo

¡Oh, qué modales, qué decencia, qué comedimiento para tratar a sus convidados! Ya conocía de vista a este joven, y me había unido a él no sé qué simpatía; pero nunca podía imaginarme que en su edad precoz se encerrara tanta finura, tanta hidalguía. No éramos sus huéspedes, sino sus hermanos. Nos dirigía la palabra pero no con esa política falsa y mordaz de la aristocracia, sino con la franca y sincera lealtad del artesanado.

Las descripciones de estas personas abundan, como se ve, en detalles de la caballerosidad y el buen trato; aunque se distingue de la hipocresía de la aristocracia, se construye como un modelo de comportamiento basado en las buenas costumbres y refinados modales. Estas descripciones resultan muy interesantes, sobre todo si se les compara con el resto de los obreros:

Ya nos esperaban multitud de operarios con los brazos abiertos. ¡Oh, qué espectáculo!... Mi alma se sobrecogía de un gozo inefable, al ver a aquella gente, que con el corazón en la mano, recibía a sus invitados. Esto, sólo viéndolo, Riverita, se podría Ud. formar una idea de los sentimientos generosos que se abrigan en esos hombres humildes. Todos se disputaban en ser

⁶¹ Carmen Huerta había sido designado presidente de la Sucursal de Contreras con 42 de los 71 votos posibles, y después de asumir este puesto comenzó a destacar socialmente haciéndose redactor del *El Socialista*, candidato a concejal para el Ayuntamiento de Contreras, representante del Círculo ante el Congreso Obrero de 1876, tesorero en el Congreso de 1880 y presidente de esta asociación hacia 1885 y en adelante.

⁶² Rómulo García había comenzado a ganar notoriedad pública en la capital debido a que había pronunciado un discurso frente al presidente Lerdo de Tejada, cuando éste visitó la fábrica en 1872. A finales de ese año, en una reunión realizada en su casa, había sido electo vicepresidente a la asociación. Para su designación sólo recibió 40 votos de los 71 presentes, pese a que su tío, Antonio B. Mendoza, era el dueño de la fábrica. Para finales de 1873 ya era uno de los redactores de *El Socialista*.

los primeros en obsequiarnos, para tendernos su mano encallecida, para conducirnos a sus chozas a que tomáramos descanso.

Está claro que la humildad y la generosidad son, para el cronista, valores positivos, pero la diferencia de estos trabajadores con el presidente y vicepresidente de la sucursal del Círculo es abismal. No son los modales lo que se destaca en la masa de obreros, sino sus generosos sentimientos. Recordemos que estamos ante una cultura en la que la efusividad emotiva es propia de todos los hombres, pero los morales son característica exclusiva de los hombres civilizados.

No obstante el festivo ambiente con el que fueron recibidos los delegados del Círculo de Obreros y los cuidadosos arreglos con que habían sido coronadas las instalaciones del Teatro Apolo, donde se realizó el evento, en el discurso principal, Epifanio Romero, con su gruesa figura, expuso: "La instalación del Círculo de Obreros, no es una vana ostentación, ni un pueril regocijo, sino la protesta solemne de hacernos dignos por nuestras virtudes cívicas, instrucción y respeto a la ley, de transmitir a nuestros hijos el amor al trabajo y verdaderos sentimientos de fraternidad".⁶³

Se reitera una y otra vez, "el trabajador es muy digno de figurar en la planicie social como cualquier otro ciudadano". Sin embargo, también se insiste en su protección y su educación. El Círculo de Obreros y demás organizaciones de artesanos se propusieron educar a los artesanos, pretendían ser guías morales de los trabajadores. En esta propuesta social, la solidaridad, la relación de corresponsabilidad entre iguales estaba cancelada. En lugar de ser

⁶³ Ésta y las anteriores citas son de Francisco Aduna, "Un viaje a Contreras. Inauguración del Gran Círculo" en *El Socialista*, 16 de febrero de 1873, p. 1-2.

solidario, el liderazgo de estas organizaciones asumía, con inusitada frecuencia, una actitud paternalista.

Nosotros, decimos, debemos ser severos para ser justos; si queremos verdaderamente defender al obrero, debemos decirle la verdad [...] la verdad, aunque sea amarga; siempre que veamos un defecto en la clase obrera, lo hemos de decir, lo hemos de censurar: si se nos oye, tanto mejor; si no se corrige, cábenos siquiera la satisfacción de haber cumplido un deber. De esta manera es como creemos nosotros que se debe hacer la defensa y procurar la regeneración del que ahora está entre la sociedad ignorante y humillado, sólo porque así lo quiere.⁶⁴

La ignorancia y la humillación se debían a una carencia moral de la cual sólo los trabajadores podían hacerse responsables. Es una obligación individual el sobreponerse a la ignorancia, pero es una obligación que requiere ser dirigida, que precisa de una conducción moral. La caballerosidad, las buenas formas, la decencia fueron códigos de los que se sirvió la dominación hegemónica para justificar la estructura jerárquica de la sociedad. Pero también la honradez y la sincera sensibilidad se promovieron entre artesanos como formas dignas de aplauso, como signos del buen comportamiento entre los trabajadores. Véase como ejemplo una crónica publicada en 1888. En la fábrica de casimires "La Victoria", cuyo dueño era el español José Viadero, se llevó a cabo una celebración con motivo del inicio del año. A la comida con que se acompañó el evento asistieron "el Sr. Viadero, su bella y virtuosa señora, algunos invitados y todos los obreros", incluidos "los de menor categoría, que son niños". Obsérvese el modo en que José María González se refiere al evento:

⁶⁴ Francisco Aduna, "¿Qué se dirá de nosotros?" en *El Hijo del Trabajo*, 3 de marzo de 1878, p. 2.

Los brindis más entusiastas y conciliadores fueron pronunciados en su lenguaje sencillo e incorrecto de los obreros, pero tan elocuentes y sinceros como su honradez. Aquellos hombres de humilde blusa y encallecidas manos, han derramado lágrimas de placer al verse obsequiados y tratados con cariño y dulzura por su patrón, y ese patrón también ha llorado enternecido al verse amparado con el amor de sus obreros.

En la celebración, el Sr. Viadero pronunció un sentido brindis en el que se mostraba paternalmente orgulloso:

Hijos: lo que puede tener de grandeza esta fábrica, su fama y el porvenir que le espera, no es obra exclusiva mía, corresponde a todos; porque ustedes con su honradez, su constancia y su empeño decidido en secundar mi propósito, han sido mis colaboradores más activos; me complazco en confesarlo y me siento orgulloso al brindar por ustedes, mis buenos amigos.

Al término de la reunión, el dueño de la fábrica les pagó a los trabajadores el importe de un día de trabajo para compensar el día que, por estar en la celebración, no habían trabajado, lo cual fue tomado por el cronista como un claro ejemplo de desprendimiento y generosidad. El evento en pleno mostraba, siempre según el articulista, que "en la fábrica de La Victoria no hay amos ni siervos".⁶⁵

No obstante esta amena convivencia, seis meses después, los trabajadores expusieron las diferencias existentes entre ellos y los dueños de la fábrica: ante un recorte salarial, se declararon en huelga. Como desde la instalación del Círculo de Obreros, las organizaciones de trabajadores que pretendían ser las representantes de los trabajadores, habían funcionado de instancias

⁶⁵ "El capital y el trabajo" en *La Convención Radical*, 8 de enero de 1888, p. 1.

conciliadoras en los conflictos laborales que ocurrían en las fábricas de la periferia urbana, el Congreso Obrero mandó como intermediarios a Carmen Huerta, Pedro Ordóñez y a José María González y González. Después de cerca de tres horas, esta comisión no obtuvo un resultado favorable. Una vez ventilado el conflicto en la prensa, el autor de la nota, quien muy probablemente fuera el mismo José María González, afirmó:

[...] la verdad es que el conflicto es grave, lo que nos obliga a suplicar al Sr. Viadero, a quien apreciamos por su espíritu de progreso, su trato caballeroso y el cariño que le profesa a México, que siquiera deje los precios que tenía establecidos antes del rebajo, para evitar el mal que puede resultar a los operarios de todas las fábricas.⁶⁶

Después de años de activismo por la defensa de los derechos de los trabajadores, el Congreso Obrero sólo podía suplicar a los industriales que no redujera los salarios. Esta organización, tanto como la Artístico Industrial y el Círculo de Obreros funcionaron apenas como intermediarios entre los trabajadores y sus empleadores. Como vimos, sus objetivos no incluían el convertirse en instancias de fuerza en la negociación entre capitalistas y proletarios. Sus planteamientos estuvieron, más bien, vinculados con la posibilidad de hacerse de una influencia política en los ámbitos gubernamentales, creando a cambio un sector unificado de trabajadores que supiera obedecer las leyes, cumplir con las expectativas del nacionalismo liberal y, sobre todo, respetar a las autoridades estatales.

⁶⁶ José María González y González, "Una huelga" en *La Convención Radical*, 17 de junio de 1888, p. 2.

Ocho de la noche

La vida en el teatro

Ya entrada la noche, la celebración del 5 de mayo de 1868 tendría, de nueva cuenta, al Teatro Nacional como sede. El último evento organizado por el Ayuntamiento daría inicio a las ocho de la mañana y con él terminaría la celebración de la batalla de Puebla. El día había sido extremadamente largo, pero si el día había languidecido ante el empuje de la noche, el ánimo parecía mantenerse entre algunos selectos invitados. Acicalados, los convidados al Teatro Nacional se presentaban ceremoniosos al exclusivo evento.

En las celebraciones de los siguientes años, el Ayuntamiento pagaría funciones para deleitar a la multitud (como ocurrió en 1870 en los teatros Iturbide, Principal, Hidalgo) y organizaría maratónicos bailes que terminarían hasta las seis de la mañana del día siguiente (como en 1874 en los teatros Hidalgo, Democracia y Zaragoza).¹ En 1868, sin embargo, la muchedumbre que habían atestado las calles, el pueblo simbólico que se había reunido en la Alameda, la gente que había paseado por las plazas y que se había congregado en la Plaza Central para ver los fuegos se quedaría otra vez afuera de las

¹ Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM) *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 5, foja 12 y exp. 10, foja 33. Hacia 1878, los habitantes podían decidir si asistir a las funciones de los teatros Abreu o Principal o a los bailes de los teatros Democracia, Novedades y Guerrero. AHCM. *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 17. Fojas 24.

celebraciones. Los festejos nocturnos serían sólo para los 650 invitados a la función del Teatro Nacional.

1. Durante las décadas de los setenta y ochenta, las organizaciones de artesanos tuvieron a los teatros de la ciudad como los lugares predilectos para realizar sus aniversarios. Como se sabe, la magnificencia de las celebraciones era considerada un reflejo del buen estado de las sociedades, de modo que, cada vez que podían, las organizaciones celebraban sus aniversarios en los teatros de la ciudad. De este modo, en 1872, con la presencia del presidente Sebastián Lerdo de Tejada, la Sociedad de Sastres conmemoró uno más de existencia en el Teatro Principal. La importancia de las sociedades correspondía al lugar donde celebraran sus aniversarios, así como por los invitados que hubiera. Así sucedió con la Sociedad Unión y Concordia, que después de tener su aniversario en el tívoli del paseo de Bucareli llamado pomposamente *Cateau de fleurs*, cambió sus celebraciones al Teatro Abreu en los años 1877 y 1878. En la última de estos festejos, entre valeses de Strauss y discursos de la asociación, Guillermo Prieto deleitó a los presentes con la lectura de un poema suyo.² Para el año de 1879, pudo costearse la renta del Teatro Nacional, que era considerablemente el más caro de la ciudad.³ A estos dos últimos aniversarios, como signo

² En este evento tuvo lugar el llamativo desaguizado del que hablamos en el capítulo "Cuatro de la tarde", en el que José María González, a nombre de *El Hijo del Trabajo*, presentó un discurso sobre la condición de los artesanos, el cual fue interrumpido y luego duramente criticado por la prensa.

³ Según los gastos oficiales realizados en la celebración del 5 de mayo de 1870, el Teatro Principal cobró 150 pesos al Ayuntamiento, mientras que el Teatro Nacional costó 700 pesos. Es poco probable que éstas fueran las cantidades cobradas a las asociaciones, pero la diferencia no deja de ser notable. AHCM. *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 5, fojas 12 y 13.

del prestigio que esta sociedad iba adquiriendo, entre otras destacadas figuras públicas, asistió el presidente de la República, Porfirio Díaz.

Lugar de reunión y de esparcimiento, los teatros presentaban óperas, zarzuelas, obras de uno, dos y tres actos, así como espectáculos "subidos de tono"; pero en los más importantes, como el Nacional y el Principal, en la que asistía una no muy larga lista de distinguidas personas, el verdadero espectáculo era el público mismo.

En los años de la República Restaurada, absorbiendo el tiempo libre de los mexicanos, el teatro se convirtió en uno de los principales lugares de encuentro social. Para Ignacio Manuel Altamirano, el teatro era el signo de los nuevos tiempos, promovía las nuevas ideas y anunciaba una nueva sociabilidad. "El teatro, el paseo y el casino o el café, son los santuarios de la sociedad del siglo XIX. En nuestros tiempos la vida privada sólo cuenta con algunas horas del día y de la noche; la vida pública va absorbiendo las demás. Los partidarios de las viejas ideas, que desean la inmoralidad de estas, se ven precisados a transformarse también".⁴ Por eso cuando se iba al teatro era preciso vestir las mejores prendas. En algunos casos, como en el Teatro del Conservatorio, inaugurado en 1874, era necesario "presentarse de casaca, guantes, frac, lentes, etc., etc.", decía burlescamente un cronista del periódico *El Pueblo*. Estas restricciones significaban la exclusión de facto de amplios sectores de la población ("nosotros, ¡oh, fatalidad!, sólo tenemos como artesanos, la blusa, traje característico de los hombres de nuestra clase, y por lo mismo no tendremos el gusto de

⁴ Ignacio Manuel Altamirano, "Crónicas. 27 de febrero de 1870" en *El Siglo XIX*, citado en Elías Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*. México, FCE, 2005, pp. 421-422.

conocer el Teatro”) y la reiteración elitista de la distinción (“con que aristócratas, divertíos solitos”).⁵

Se requería de cierto nivel social para distinguirse en el teatro, de modo que los asistentes exhibían cierto desahogo económico. Emilio Rabasa, en una novela de la época, completa la imagen al describir un personaje que “parecía no andaba con la holgura necesaria para asistir a teatros y tertulias”.⁶

2. El programa que el Ayuntamiento de ese 5 de mayo de 1868, señalaba que “Concluidos los fuegos, tendrá lugar en el Teatro Nacional una función en la que tomarán parte la Sociedad Filarmónica y compañías dramáticas de los teatros Principal e Iturbide”; además que “el C. Guillermo Prieto, pronunciará en el teatro Nacional una poesía en loor del triunfo más hermoso de la república sobre el extranjero”.⁷

A las nueve de la noche eran pocos ciudadanos los que contaban con un asiento designado para asistir a esta nueva representación de la nación. No sabemos quiénes fueron invitados, pero contamos con una lista de 1879 que incluye a los convidados al mismo lugar y para celebrar el mismo evento. Aunque sea una lista de diez años después, nos puede dar una idea de los invitados de ese 1868, pues muchos de los personajes convidados ya eran figuras importantes. En 1879 concurrieron al Teatro Nacional los presidentes de la República, de la Suprema Corte de Justicia, de la Cámara de Diputados y de Senadores,

⁵ “Teatro aristocrático del Conservatorio” en *El Pueblo*, 29 de enero de 1874, p. 3.

⁶ Emilio Rabasa, *El cuarto poder y Moneda falsa*, México, Porrúa, 1998, p. 34.

⁷ AHCM, *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, vol. 1062, exp. 2, foja 1.

los secretarios de Justicia, Relaciones, gobernación, Hacienda, Guerra, Fomento, así como los ministros de España, Italia, Alemania y Estados Unidos. También estaban presentes en los Palcos primeros, el secretario del Ayuntamiento, y el secretario y el oficial mayor del Gobierno del Distrito.

En los palcos segundos y plateas, estaban Ignacio Manuel Altamirano, Ignacio Ramírez y Manuel Gutiérrez Nájera, entre otros escritores; el abogado José María Castillo Velasco, el impresor Francisco Díaz de León; militares como el general de división Miguel Negrete; Miguel Sánchez de Tagle, Ignacio Bejarano y demás regidores. Se extendieron además 20 boletos para los empleados del Gobierno del Distrito, 20 más para los del Ayuntamiento, 12 a Obras Públicas, 8 a la Dirección de Beneficencia y 4 al comandante de celadores. Además 80 lugares más serían ocupados por los editores y redactores de los periódicos de la capital. Todos estos asistentes ocuparían sus lugares en luneta, donde había 359 asientos. Los menos distinguidos ocuparían la galería.

Sólo para insistir en las distinciones: los primeros invitados, aquellos de plateas, palcos primeros y segundos ocupaban asientos que, en otro evento, costarían 16 pesos. Los invitados a luneta ocupaban lugares con un costo de 2 pesos y los de galería de 50 centavos.

3. El programa del 5 de mayo de 1868 en el Teatro Nacional no distó mucho de aquellos con los que los artesanos celebraban sus aniversarios. En el Teatro Nacional, además de la poesía de Prieto y de

la obra alusiva puesta por Joaquín Villalobos,⁸ la Sociedad Filarmónica presentaría una serie de piezas musicales. La función comenzó a eso de las 11 de la noche y lo que más llamó la atención al cronista de *El Monitor Republicano* fue que

en un entre acto, trescientos artesanos cantaron un coro de esos aéreos, conmovedores, que erizan el cuerpo, y transportan a otra región; de esos que necesitan por teatro el espacio porque no pertenecen a la tierra; son un recuerdo de otros mundos con algo de eternidad.⁹

La presencia de los 300 artesanos en escena no debe sorprender, pues la Sociedad Filarmónica era una asociación que había trabajado en la promoción del gusto musical. Como parte de los proyectos de educación para los artesanos, esta sociedad creó "Orfeones Populares" para promover el gusto y la sensibilidad entre los artesanos. En el ámbito de una concepción romántica del hombre, hacia la segunda mitad del siglo XIX se asumía que cultivar la sensibilidad de los artesanos contribuiría a su formación como personas y como ciudadanos. Con estos Orfeones Populares se impartían gratuitamente

⁸ En 1877, Joaquín Villalobos escribió al Ayuntamiento de la Ciudad de México sobre la pieza teatral puesta en 1868: "Que con motivo de la invasión francesa escribí una obra dramática intitulada "La Patria" cuya obra única en su género, se ha pagado para ponerla en escena, casi todos los años, por la junta patriótica o por el Ayuntamiento. \ La primera vez que "La Patria" se puso en escena, fue en la Ciudad de Morelia, estando el ejército mexicano, frente al del invasor, y en vísperas de una batalla. El entusiasmo con que recibió el soldado mexicano mi composición patriótica fue público y notorio. Quería yo alentar a nuestras tropas, y por medio de mi obra dramática, se consiguió el objeto. \ La apoteosis "La Patria", es de gran costo; los ricos trajes que se necesitan, la decoración análoga, la parte bailable que requiere de fantástico asunto, y otros muchos accesorios que se necesitan, hacen que los gastos sean crecidos, pero en cambio se le da al pueblo una lección histórica, análoga al aniversario que se celebra. \ En tal virtud, ofrezco al Ayuntamiento poner en escena el próximo cinco de mayo la apoteosis 'La Patria' en uno de los mejores teatros de segundo orden, por la cantidad de trescientos cincuenta pesos, siendo de mi cuenta el pago de actores, alquiler del teatro, alumbrado, música, baile fantástico, decoración análoga y, por último, cuanto se necesite para poner en escena la referida apoteosis". AHCM. Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo, vol. 1062, exp. 5. Fojas 12-12v.

⁹ "Todavía. La festividad del cinco de Mayo" en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1.

clases de canto y, sobre todo, de apreciación musical. Ignacio Manuel Altamirano explicaba que la Sociedad Filarmónica

debe su existencia solamente al generoso esfuerzo de unos cuantos individuos que sintiendo en su alma el amor a la gloria y el santo deseo de ser útiles al pueblo, se reunieron en familia, y se propusieron hacer todos los sacrificios de abnegación y de la perseverancia, para llevar a cabo sus grandes ideas.

Ideas que el propio Altamirano compartía. Asimismo, advertía emocionado:

El orfeón va realizar lo que no han podido las predicaciones religiosas y patrióticas, lo que no han podido las leyes de policía, a saber: la morigeración de los hombres del pueblo, de los pobres y buenos artesanos, que a veces por falta de honestas distracciones, se entregaban a los vicios y destruían su salud y hacían difíciles su economías. De hoy en más se consagrarán a la música [...].¹⁰

Como parte de una estrategia general de intervención sobre los artesanos, la Filarmónica no era más que una más de las iniciativas que pretendían modificar las actitudes de la población urbana. Compartiendo objetivos similares a los de las mutualidades, la Sociedad Filarmónica promovió la educación de los artesanos y su transformación en personas que deben de comportarse según los parámetros morales de la subjetividad moderna. Fundada a principios de 1866, la Sociedad Filarmónica había sido apoyada por una multitud de importantes personalidades públicas, entre las que se encontraban

¹⁰ Ambas citas de Ignacio M. Altamirano, "Crónica teatral" en *El Siglo Diez y Nueve*. 25 de junio de 1868, p. 3.

los ingenieros Aniceto Ortega (autor de la muy famosa "Marcha de Zaragoza") y Antonio García Cubas, los escritores y periodistas Manuel Payno y Alfredo Bابلot, así como el Director de la Escuela de Medicina, José Ignacio Durán. Además, la asociación contaba con unas muy efectivas relaciones públicas, la sociedad contó con el apoyo de políticos como Lerdo de Tajada, Benito Juárez y de Rafael Martínez de la Torre. Hacia 1868, Manuel Siliceo ocupó la presidencia de la asociación e integró las siguientes comisiones: enseñanza musical, de fondos y de conciertos; Luis Muñoz Ledo, quien se había destacado en diversas organizaciones de artesanos, era el profesor de música de los trabajadores integrados a esta sociedad.¹¹

El espectáculo del 5 de mayo de 1868 en el Teatro Nacional había sido un éxito rotundo. El público, emocionado, había hecho que Guillermo Prieto saliera dos veces a recibir el aplauso; también se mostró extasiado ante la última escena, aquella representada por el Orfeón Popular:

Zaragoza aparecía en el fondo, en el centro de un círculo inmenso formado por el acero de las espadas y los fusiles. Tocóse marcha: el pueblo se puso en pié y palmadas, vítores, lágrimas y dianas después saludaron al héroe.

El programa de los festejos de ese largo 5 de mayo concluía con una emotiva escena donde artesanos y público asistente se agradecían mutuamente. La escena es sumamente significativa. Los artesanos son el espectáculo que expone los avances de su aprendizaje, los resultados de las clases de canto que tomaron en los Orfeones Populares. El

¹¹ Para una breve semblanza de la Sociedad Filarmónica véase Emma Cosío Villegas, "III. Música" en Daniel Cosío Villegas, coord. *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida social*. 2 ed. México, Hermes, 1974, pp. 879-908.

elegante público, testigo del denodado espectáculo, presencia orgulloso la representación de 300 esforzados artesanos que han demostrado sus habilidades en el canto, su gusto por la música y el deseo de participar en los festejos nacionales. Los artesanos son la muestra, el resultado de las iniciativas de la educación que promovió la sociedad decimonónica. El público, las personalidades públicas, los escritores y militares, los gobernantes y burócratas, atestiguan el ánimo de superación, el deseo de los artesanos por integrarse a la nación, a ese ámbito exclusivo que se ha construido a lo largo de todo un siglo. Bajo la figura de Zaragoza todos formaban parte del teatro nacional.

4. Todavía a la salida del teatro, ya a las dos de la mañana,

innumerables grupos [que] recorrían con música las calles; en las cadenas, en el zócalo, en las plazas, en la colonia de los Arquitectos, en las más escondidas casas de vecindad, en todas partes se celebraba el triunfo de los derechos de la República, todos los corazones palpitaban con el sentimiento divino de la independencia nacional.¹²

“Manifestando su regocijo”, como lo había esperado el Ayuntamiento de la ciudad de México, los mexicanos continuaron durante horas la celebración. Con la función del Teatro Nacional terminaron los festejos oficiales del jueves 5 de mayo de 1868, pero en las calles la emoción parecía robarle a la noche sus horas de sueño.

¹² Ambas citas de “Todavía. La festividad del cinco de Mayo” en *El Monitor Republicano*. 7 de mayo de 1868, p. 1.

Conclusiones

De la cultura política como hegemonía

Sin el interés de agotar en unas cuantas conclusiones la complejidad social que este trabajo presenta, la estructura de una tesis exige destacar al menos algunas líneas del trabajo que son fundamentales para apuntalar el proyecto de interpretación presentado.

Primero. Este trabajo intenta destacar el modo en que se conformó la subjetividad moderna, una subjetividad que asume la idea de que todo vínculo social es estrictamente una relación entre individuos; que toda relación entre individuos se sostiene en la razón instrumental, una racionalidad interesada y calculística, una racionalidad de acuerdo con fines; que esta racionalidad puede dar forma a una racionalidad general que articule armoniosamente los intereses particulares en un interés general, y, finalmente, que este interés general es el que define la relación con el entorno social y natural, relación que está siempre sometida a la idea del progreso. Partiendo de esta encadenación de principios, se estableció una estructura jurídica que pretendía garantizar el cumplimiento de las garantías individuales en el marco del interés general. Esta estructura jurídica descansó en la idea de que los individuos debían conocer, además del funcionamiento formal del Estado, sus derechos individuales y cumplir con sus obligaciones cívicas y morales.

Segundo. Ilustrando el modo en que los artesanos lucharon por ser reconocidos como individuos, como interlocutores y como ciudadanos (como sujetos de la negociación política), este trabajo

expone las restricciones morales, sociales y políticas a las que se enfrentaron. Más que el enfrentamiento ideológico, las pugnas políticas de los artesanos tuvieron una estrecha relación con las cambiantes condiciones políticas de la nación. No obstante, mantuvieron sus organizaciones porque ellas les permitían garantizar cierta seguridad social y, sobre todo, destacar socialmente, ganar prestigio y reconocimiento, tanto en su comunidad, como entre los ámbitos gubernamentales y ante los grupos hegemónicos. Así, siguiendo a un sujeto social, esta tesis muestra el modo en que funcionaba la estructura política urbana en el México decimonónico.

Tercero. La discusión que planteo gira sobre las condiciones implícitas de esta subjetividad moderna. Para poder participar de la estructura política y ejercer sus derechos individuales, para poder realizar el intercambio entre individuos y poder participar del espacio público y validar su condición de interlocutor, la persona tenía que cumplir un código de buen comportamiento. Como ocurre en todas las sociedades, el cumplimiento de la moralidad hegemónica era un elemento constitutivo de la estructura política decimonónica.

Cuarto. La estructura de diferenciación social colonial que descansaba en el prestigio social, en la distinción jerárquica, se transformó a lo largo del siglo XIX. El prestigio y la distinción continuaron siendo signos fundamentales en la organización social decimonónica, dando lugar a una estructura de diferenciación social que se basaba en los códigos de buen comportamiento, esto es, en el cumplimiento de los parámetros morales hegemónicos.

Finalmente: la hegemonía descansa en el abierto reconocimiento de los principios que la estructuran. La subjetividad

moderna fue un parámetro que permitió reorganizar a la sociedad decimonónica, incluyendo amplios sectores en el acuerdo hegemónico, entre los que se encontraban los artesanos y demás trabajadores que se agruparon en las mutualidades. La convivencia en estas nuevas instituciones sociales sirvió para reafirmar el contenido hegemónico e impulsar nuevas valoraciones sobre el trabajo y el capital.

La hegemonía no es estática ni omnímoda, por el contrario, se reafirma con el disenso y la diferencia. Es un modo del poder que articula y conjunta fuerzas en la medida en que puede abarcar y comprender las diferencias que agrupa y en que se permite cierta elasticidad cuando se amplían o se reducen los límites de su consenso. Pero más que definir la hegemonía, este trabajo ha expuesto 1) los elementos de los que se sirvió ésta en su ejercicio cotidiano, 2) los mecanismos que le permitieron integrar amplios sectores sociales, incluidos los artesanos y 3) el modo en que se conformó la cultura política en el México decimonónico.

Bibliografía y fuentes citadas

Archivos

SSA Archivo Histórico de la Secretaría de Seguridad y Asistencia.

Fondo Cofradías, Sección Cofradía de San Homobono

AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México.

Artisanos-Gremios.

Ayuntamiento. Asistencia del Ayuntamiento.

Ayuntamiento, Calles, Apertura.

Ayuntamiento, Cédulas y Reales Órdenes.

Ayuntamiento, Consejo Superior del Distrito.

Ayuntamiento, Donativos.

Ayuntamiento, Empleados. Defunciones.

Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo.

Ayuntamiento, Padrones, Municipalidad de México.

Elecciones, Ayuntamiento.

Real Audiencia: fiel ejecutoría, veedores.

Vagos.

AGN Archivo General de la Nación.

Industria y comercio

Hemerografía

Amigo del pueblo, El. México, 12 de agosto de 1869.

Convención radical, La. México, 1887-1898.

Firmeza, La. México, Enero y febrero de 1875.

Hijo de trabajo, El. México, 1876-1878.

Internacional, La. México, Agosto-octubre de 1878.

Iris, El. Periódico crítico y literario. México, 1826.

Monitor Republicano, El. México, 1868-1988.

Socialista, El. México, 1871-1887.

Bibliografía citada

- 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.
- Aguilar Mora, Jorge (1991) *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*. 2 reimp. México, Era.
- Aguirre Anaya, Carlos. (1996) "Jerarquía y distribución de los usos del suelo no habitacionales en la ciudad de México a finales del siglo XIX" en Carmen Blázquez Domínguez, *et. al. Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*. Xalapa, Universidad Veracruzana: 339-356.
- Alamán, Lucas. (1843) *Memoria sobre el estado de la agricultura e industria de la república que la dirección general de estos ramos presenta al gobierno supremo. En cumplimiento del artículo 26 del decreto orgánico de 2 de diciembre de 1842*. México, Imprenta de Lara. En AHCM. *Ayuntamiento. Comercios e industrias*. Vol. 522, exp. 9.
- Aldmond, Gabriel y Sidney Verba. (1963) *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Princeton, Princeton University.
- Aliata, Fernando. (2006) *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo 3010.
- Almonte, Juan Nepomuceno. (1997) *Guía de forasteros y repertorio de conocimientos útiles*. México, Instituto Mora, 1997. (Edición facsimilar de la primera edición: México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1852.)
- Amador Bech, Julio. (2004) *Las raíces mitológicas del imaginario político*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM- Miguel Ángel Porrúa.
- Anderson, Benedict. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de Eduardo L. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica. (Popular, 498)
- Araiza, Luis. (1975) *Historia del movimiento obrero mexicano*. 2 ed. México, Casa del Obrero Mundial.
- Arróniz, Marcos. (1991) *Manual del viajero en México o compendio de la historia de la ciudad de México, con la descripción e historia de sus templos, conventos, edificios públicos, las costumbres de sus habitantes, etc., y con el plan de la ciudad*. México, Instituto Mora.
- 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
- Barros, Cristina (introducción y selección). (2003) *¡Las once y sereno!!! Tipos mexicanos. Siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bazarte Martínez, Alicia. (1989) *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*. México Universidad Autónoma Metropolitana.

- (1998) "Las limosnas de las cofradías: su administración y destino" en Martínez López-Cano, Pilar, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.) (1998) *Cofradías capellanías y obras pías en la América colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 65-74.
- Benhabib, Seyla. (2002) *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*. Princeton, Princeton press.
- Bracho, Julio. (1990) De los gremios a los sindicatos. Genealogía corporativa. México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Braunstein, Nestor A. (1986) *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. 5 ed. México, Siglo XXI.
- Bravo, María Dolores. (2005) "La fiesta pública: su tiempo y su espacio" en *Historia de la vida cotidiana en México. II. La ciudad barroca*. Tomo coordinado por Antonio Rubial García. México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México: 435-460.
- Calderón de la Barca, Madame. (2003) *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*. Traducción y prólogo de Felipe Teixidor. México, Porrúa. (Sepan cuantos..., 74)
- Campo, Angel de. "Micrós". (1985). *Las rulfo 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. Zäitzeff. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Ida y regreso al siglo XIX).
- Cañeque, Alejandro. (2004) *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal. Power in Seventeenth-Century New Spain*. Nueva York, Routledge.
- Cardoso, Ciro. (1990), et. al. México en el siglo XIX (1821-1910) Historia económica y de la estructura social. Ciro Cardoso (coord.) 2 ed. México, Nueva Imagen. (Historia).
- Carrera Stampa, Manuel (1954). *Los gremios mexicanos. La organización gremial. Nueva España, 1521-1861*. Prólogo de Rafael Altamira. México, Ediapsa.
- Castells, Manuel. (2004) *La cuestión urbana*. Traducción de Irene C. Oliván. 16 ed. México, Siglo XXI.
- Castro Gutiérrez, Felipe. (1986) *La extinción de la artesanía gremial*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Certeau, Michel de. (1995) *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. Traducción de Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana.
- Chakrabarty, Dipesh. "La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" en Saurabh Dube (comp.) *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México, El Colegio de México, 1999: 623-658.
- 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).

- Congreso obrero de 1876*. Introducción de Arturo Obregón. México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1980.
- Connaughton, Brian F. ((coord.)) (2003), *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa, 2003. (Signos, 23)
- Cosío Villegas, Daniel ((coord.)) (1959-70) *Historia moderna de México*. 9 v. México, Hermes.
- Cosío Villegas, Emma (1974) "III. Música" en Daniel Cosío Villegas ((coord.)) *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida social*. 2 ed. México, Hermes: 879-908.
- Costeloe, Michael. (2001) "The Junta Patriótica and the celebration on Independence in Mexico City, 1825-1855" en Beezley, William H. y David E. Lorey (eds.) (2001) *¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia! Celebrations of september 16*. Wilmington, SR Books: 43- 76.
- Cuellar, José Tomás de. (1955) *La linterna mágica*. Selección y prólogo de Mauricio Magdalena. 2 ed. México, UNAM. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 29)
- Curcio-Nagy, Linda A. (2004) *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- (2004) "Giants an gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City" en Beezley, William H, Cheryl English Martin y William E. French (coords.) *Rituals of rule, rituals of resistance. Public celebrations and popular culture in Mexico*. Wilmington, Scholar Resources: 1-28.
- 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).
- Díaz y de Ovando, Clementina. (2006) *Invitación al baile. Arte, espectáculo y rito en la sociedad mexicana. (1825-1910)*. 2 Tomos. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- "Discurso sobre la policía en México" (1982) en Sonia Lombardo de Ruiz (comp.) *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788-1792)*. México, INAH.
- Dube, Saurabh (2001) *Sujetos subalternos*. Traducción de Germán Franco y Ari Bartra. México, El Colegio de México.
- (comp.) (1999) *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. Traducción de Germán Franco Toriz. México, El Colegio de México.
- Durkheim, Emile. (1967) *De la división del trabajo social*. Traducción de David Maldivsky. Buenos Aries, Schapire.
- Echeverría, Bolívar. (1998) *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Elías, Norbert. (1996) *La sociedad cortesana*. Traducción de Guillermo Hirata, reimp. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. reimp. México, Fondo de Cultura Económica.

- 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.
- Foucault, Michel. (2006) *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Edición a cargo de Francois Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. (Colección de Sociología)
- (2003) *Sobre la Ilustración*. Estudio preliminar de Javier de la Higuera. Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid, Tecnos. (Clasicos del pensamiento, 154)
- (1996) "What is critique?" en James Schmidt (ed.) *What is Enlightenment?* New York, Pantheon Books: 382-398
- (1989) *El poder: cuatro conferencias*. Traducción de Antonio Marquet. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. (Libros del laberinto, 15)
- (1988) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia, Pretextos.
- (1988) "Politics and reason" en Lawrence D. Kritzman (ed.) *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings, 1977-1984*. New York-Londres, Routledge: 57-85.
- (1984) "What is Enlightenment?" en Paul Rabinow (ed.) *The Foucault reader*. Traducción del francés al inglés de Catherine Porter. New York, Pantheon: 32-50.
- (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.
- Fraser, Nancy. (1993) "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente" en *Debate feminista*. Traducción de Teresa Ruiz. Marzo, 1993: 23-58.
- Freud, Sigmund. (2002) "El malestar en la cultura" en *El Malestar en la cultura*. Traducción de Ramón Rey Ardid. 4 reimp. Madrid, Alianza: 7-92.
- Gadamer, Hans George. (1993) *Verdad y método*. 2 Tomos. Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca, Sígueme.
- García Cantú, Gastón. (1991) *Idea de México II. El Socialismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1986) *El socialismo en México, Siglo XIX*. 4 reed. México, Era. (El hombre y su tiempo).
- García Cubas, Antonio. (1885) *Atlas histórico y pintoresco de los Estados Unidos Mexicanos*. México, Debray.
- Garrido Asperó, María José. (2006) *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*. México, Instituto Mora.
- Giddens, Anthony. (1971) *Capitalism and the modern theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. London, Cambridge University press.
- 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, Jorge A. (1991) "Juegos peligrosos: ferias, memorias urbanas y frentes culturales" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Año/Vol. IV, número 012. Colima, Universidad de Colima: 11-46. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/316/31641202.pdf>
- Guerra, Francois-Xavier (1995) *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*. 2 v. Traducción de Sergio Fernández Bravo. 3 reimp. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1993) *Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica-MAPFRE.
- Gutiérrez, María Florencia. (2006) *El mundo del trabajo y el poder político. Integración, consenso y resistencia en la Ciudad de México a fines del siglo XIX*. Tesis de doctorado. México, El Colegio de México.
- Gutiérrez Nájera, Manuel (2001) *Obras XI. Narrativa, II. Relatos. (1877-1894)*. Edición crítica e introducción de Alicia Bustos Trejo y Ana Elena Díaz Alejo. Notas de Alicia Bustos Trejo. Índices de Ana Elena Díaz Trejo. México, UNAM.
- González Navarro, Moisés. (1970) *El porfiriato. Vida social*. en Daniel Cosío Villegas ((coord.)) *Historia moderna de México*. 2 ed. Buenos Aries-México, Hermes.
- Harber, Stephen "Todo se vale: la 'nueva' historiografía cultural de México" en *Política y cultura*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, otoño, 2001 <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/267/26701601.pdf>
- Habermas, Jürgen. (1991) "¿En qué consiste la 'racionalidad' de una forma de vida?" en *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona, Paidós- I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona: 67-95.
- (1990) "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead" en *Pensamiento postmetafísico*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. México, Taurus: 188-239.
- (1989) *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus.
- (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).
- 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. (1988) *El anarquismo y la clase obrera mexicana (1860-1931)*. Traducción de María Luisa Puga. México, Siglo XXI.
- (1974) *Los anarquistas mexicanos, 1860-1900*. México, Secretaría de Educación Pública. (SepSetentas)

- Harvey, David. (2003) *Paris, capital of modernity*. New York and London: Routledge.
- Heller, Agnes. (1999) *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa.
- (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 vol. reimp. México, Instituto Mora.
- Hobsbawm, Eric J. (1983) "De la historia social a la historia de la sociedad" en *Marxismo e historia social*. Traducción de Diego Sandoval Espinosa. México, Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla: 21-44. (Filosófica)
- Honneth, Axel. (2003) "Redistribution as recognition. A response to Nancy Fraser" en Nancy Fraser y Axel Honneth *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Traducción al inglés Joel Golb, James Ingram y Christiane Wilke. Londres-Nueva York, Verso: 110-197.
- , Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer (eds.) (1997) *Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment*. 2 ed. Cambridge-Londres. Massachusetts Institute of Technology.
- , Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer (eds.) (1992) *Philosophical interventions in the unfinished project of enlightenment*. Cambridge-Londres. Massachusetts Institute of Technology.
- 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. (2005) *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Sello Bermejo)
- (1996) *Hacia la República del trabajo: la organización artesanal de la ciudad de México, 1853-1876*. México, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- (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.
- Iris, El Periódico crítico y literario. Por Linati, Galli y Heredia*. (1988) Edición facsimilar. Introducción de María del Carmen Ruiz Castañeda. Estudio preliminar de Luis Mario Schneider. II Volúmenes. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Joas, Hans. (2002) "La génesis de los valores" en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*. Traducción de Luis Felipe Segura. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Goethe: 23-47.
- Kant, Emmanuel. (2000) "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. 8 reimp. México, Fondo de Cultura Económica. (Colección popular, 147).

- Kicza, John E. (1986) *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los borbonos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kristeva, Julia. (1998) "Psicoanálisis y libertad" en *El porvenir de la revuelta*. Traducción de Martín Dupaus, México, Fondo de Cultura Económica: 31-53.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Versión al español de Ernesto Laclau. 2 ed. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lavrín, Asunción. (1998) "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual" en Martínez López-Cano, Ma. Del Pilar, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.) *Cofradías capellanías y obras pías en la América colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 49-64. (Serie Novohispana, 61)
- 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).
- Leidenberger, Goerg. (2005) "Habermas en el zócalo: la 'transformación de la esfera pública' y la política del transporte público en la Ciudad de México, 1900-1947" en Cristina Sacristán y Pablo Piccato (coords.) *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*. México, Instituto Mora, Instituto de investigaciones Históricas, UNAM: 179-197.
- Lucena Giraldo, Manuel. (2006) "El paraíso estropeado. Imágenes ambiguas de las ciudades americanas a finales del siglo XVIII" en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Vol. X. Núm. 218 (70). 1 de agosto de 2006.
- Lynch, Kevin. (2001) *La imagen de la ciudad* [1ra ed. 1960]. Traducción de Enrique Luis Revol. Buenos Aires, Gustavo Gil.
- Marx, Karl y Federich Engels. (1980) *El manifiesto del partido comunista*. 6ta imp. Beijing, Ediciones en lenguas extranjeras.
- Memoria del Ministerio de Gobernación*. (1857) México, Imprenta del Gobierno en Palacio.
- Miranda Pacheco, Sergio. (2003) "El juicio de residencia al virrey Revillagigedo y los intereses oligárquicos en la ciudad de México" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 29. http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehn29/EHNO2902.pdf
- 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).
- Monsiváis, Carlos. (2005) "Del saber compartido en la ciudad indiferente. De grupos y ateneos en el siglo XIX" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.) *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen I Ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 89-106. (Ida y vuelta al siglo XIX)

- Morales, Ma. Dolores. (1998) "Cambios en la traza de la estructura vial de la Ciudad de México. 1770-1855" en Regina Hernández Franyuti (comp.) *La Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX. Tomo I Economía y estructura urbana*, reimp. México, Instituto Mora: 161-222.
- Moreno-Durán, R. H. (1988) *De la barbarie a la imaginación. La experiencia leída*. Colombia, Tercermundo.
- Moreno Toscano, Alejandra. ((coord.)) (1978) *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*. México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia. (Historia, 61)
- (1974) "Cambios en la estructura interna de la ciudad de México", ponencia presentada en *XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México.
- Mosse, Goerge L. (2007) *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*. Traducción de José Cuellar Menezo. Buenos Aires, Siglo XXI. (Historia y cultura, 27)
- Moya Gutiérrez, Arnaldo. (2001) "Los festejos cívicos septembrinos durante el porfiriato, 1877-1910" en Claudia Agostoni y Elisa Speckman (eds.) *Modernidad, tradición y alteridad. La Ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 49-75.
- Negrete Álvarez, Claudia. (2006) *Valleto hermanos. Fotografos mexicanos de entresiglos*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- Orduña Carson, Miguel. (2004) *Experiencias en transición: de la cofradía de San Homobono a la Sociedad de Socorros Mutuos. Cultura política de los sastres de la ciudad de México*. Tesis de Maestría. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (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.
- y Diana Roselly Pérez Gerardo, (2008) "Imágenes públicas: el espacio urbano, las vecindades y los trabajadores en la Ciudad de México del siglo XIX" en Miguel Orduña Carson y Alejandro de la Torre Hernández (coords.) *Cultura política de los trabajadores (Siglos XIX y XX). Prácticas y representaciones. Trabajo y lucha de clases*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 273-305
- Palti, Elías José. (2005) *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*. México, Fondo de Cultura Económica. (Historia)
- (2007) *El tiempo de la política*, Buenos Aires, Siglo XXI. (Metamorfosis).
- Pastor, Marialba. (2004) *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México, Fondo de Cultura Económica – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Payno, Manuel. (2005) *Los bandidos de Río Frío*. México, Editores mexicanos unidos.
- Pazos Pazos, María Luisa. (1999) *El Ayuntamiento de la Ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*. Sevilla, Diputación de Sevilla.

- Perales Ojeda, Alicia. (2000) *Las asociaciones literarias mexicanas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Al siglo XIX. Ida y vuelta)
- Pérez Monfort, Ricardo. (1997) ((coord.)) *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas en el porfiriato tardío*. México, CIESAS-Plaza y Valdés.
- Pérez Toledo, Sonia. (2003) "Entre el discurso y la coacción. Las élites y las clases populares a mediados del siglo XIX" en Brian F. Connaughton ((coord.)) *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa: 311-338.
- (2003) "Una organización alternativa de artesanos: la Sociedad Mexicana Protectora de de Artesa y Oficios, 1843-1844" en *Signos Históricos*, enero-junio, núm. 009, UAM-Iztapalapa, México: 73-100.
- (1996) *Los hijos del trabajo: los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853*. México, El Colegio de México, UAM Iztapalapa.
- Picatto, Pablo. (2005) "Introducción: ¿Modelo para armar? Hacia un acercamiento crítico a la teoría de la esfera pública" en Cristina Sacristán y Pablo Piccato (coords.) *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*. México, Instituto Mora, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM: 9-39.
- (2005) "Honor y opinión pública: la moral de los periodistas durante el porfiriato temprano" en Cristina Sacristán y Pablo Piccato (coords.) *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*. México, Instituto Mora, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM: 145-178.
- (2004) "Jurados de imprenta en México: el honor en la construcción de la esfera pública. 1821-1882" en Paula Alonso (comp.) *Construcciones impresas. Panfletos diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América latina, 1820-1920*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 139-165.
- Poesía modernista. Una Antología personal* (1982) Selección, prólogo, notas y cronología de José Emilio Pacheco. México, Secretaría de Educación Pública-Universidad Nacional Autónoma de México. (Clásicos americanos, 39)
- Prieto, Guillermo. (1996) *Memorias de mis tiempos*. México, Porrúa
- Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876 (Parte I)*. (2003) Coordinación y asesoría Miguel Ángel Castro y Guadalupe Curiel. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quirarte, Vicente. (2004) *Elogio de la calle. Biografía literaria de la Ciudad de México. 1850-1992*. Reimp. México, Cal y arena.
- Rabasa, Emilio. (1998) *El cuarto poder y Moneda falsa*. Edición de Antonio Acevedo Escobedo. 7 ed. México, Porrúa.
- Rabotnikof, Nora (2003) "Introducción" en Patricia Ramírez Kuri ((coord.)) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Miguel Ángel Porrúa: 17-27.
- Rajchenberg, Enrique. (1993) "De la desgracia al accidente de trabajo. Caridad e indemnización en el México revolucionario" en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 1993, XV.

- Ramírez Kuri, Patricia. (2003) ((coord.)) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Miguel Ángel Porrúa.
- (2003) "El espacio público: ciudad y ciudadanía. De los conceptos a los problemas de la vida pública local" en Patricia Ramírez Kuri ((coord.)) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Miguel Ángel Porrúa: 31-58.
- Ramos, Frances Lourdes. (2005) *The politics of ritual in Puebla de los Ángeles, México, 1695-1775*. Austin, University of Texas. Tesis de doctorado. <https://dspace.lib.utexas.edu/bitstream/2152/579/1/ramosf55615.pdf>
- "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*, 12 de septiembre de 1875: 1-4. Reproducido también en *Historia obrera*. segunda época, num. 10, 10 de octubre de 1977: 21-33.
- Representación que el Ayuntamiento de México elevó a las augustas Cámaras en defensa de los derechos y prerrogativas de la capital de la República*. (1836). México, Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Rhodakanaty, Plotino C. (1998) *Obras*. Edición y prólogo de Carlos Illades. México, Universidad Nacional Autónoma de México. (ida i y regreso al siglo XIX).
- y Juan de Mata Rivera (2001) *Pensamiento socialista del siglo XIX*. Edición, prólogo y notas de Carlos Illades. Recopilación de María Esther Reyes Duarte. México, UNAM. (Lecturas Universitarias, 44)
- Riva Palacio, Mariano y Rafael Martínez de la Torre. (1994) *Memorando sobre el proceso del Archiduque Fernando Maximiliano de Austria*. México, Lotería Nacional para la Asistencia Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994. (Edición facsimilar de la primera. México, Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1887.)
- Rocafuerte, Vicente. (1983) *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide*, Edición facsimilar de la de 1822. México, Porrúa.
- 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.
- (1998) "Política e institucionalidad: el Ayuntamiento de México y la evolución del conflicto jurisdiccional, 1808-1850" en Regina Hernández Franyuti (comp.) *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, t. 2. reimp. México, Instituto Mora: II, 51-94.
- Rojas Coria, Rosendo. (1984) *Tratado de cooperativismo mexicano*. 3 ed. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rosa, Luis de la. (1996) "Utilidad de la literatura en México" 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.

- Rubial García, Antonio. (1998) *La plaza, el palacio, el convento*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sacristán, Cristina (2005) y Pablo Piccato, (coords.) *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*. México, Instituto Mora, Instituto de investigaciones Históricas, UNAM.
- Santos, Isnardo y Everardo G. Carlos González. (2005) "Usos, formas y contexto de la prensa destinada a los trabajadores en la ciudad de México en el siglo XIX" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.) *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen II Publicaciones periódicas y otros impresos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 159-169. (Ida y vuelta al siglo XIX)
- Sartorius, Carl Christian. (1990) *México hacia 1850*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Cien de México)
- 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.
- Smith, Adam (2004) *Teoría de los sentimientos morales*. Selección e introducción de Eduardo Nicol. Traducción de Edmundo O'Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Solano, Francisco de. (1996) *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana (1601-1821)*. Vol. II. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Speckman Guerra, Elisa. (2006) "De méritos y reputaciones. El honoren la ley y la justicia (Distrito Federal, 1871-1931)" en *Anuario mexicano de historia del derecho*. Núm. 18, 2006: 331-361.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1999) *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*. Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- (1996) "Subalter studies: Deconstructing historiography" en Donna Landry y Gerald MacLean eds. *The Spivak reader. Selected Work of Gayatri Chakravorty Spivak*. Nueva York-Londres, Routledge.
- Tablada, José Juan. (1991) *La feria de la vida*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Tercera serie, lecturas mexicanas, 22).
- "Testimonio, Congreso General de obreros" (1974) en *Historia Obrera*, México, diciembre, 1974, p. 17.
- Thompson, Edward Palmer. (1995) "Patricios y plebeyos" en *Costumbres en común*. Traducción de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez. Barcelona, Crítica: 29-115.

- Thurston, Herbert S. J. y Donald Attwater (ed.) (1956) *Butler's lives of the saints. Complete edition. Volume IV october, november, dicember.* New York, P.J. Kennedy and sons.
- Torre Hernández, Alejandro de la. (2008) "Ilustraciones de combate: imágenes del capitalismo en la prensa libertaria hispanoamericana. Un ensayo de iconografía política" en Miguel Orduña Carson y Alejandro de la Torre Hernández (coords.) *Cultura política de los trabajadores (Siglos XIX y XX). Prácticas y representaciones. Trabajo y lucha de clases.* México, Universidad Nacional Autónoma de México: 245-270.
- Tovar de Teresa, Guillermo. (1991) *La ciudad de los palacios: crónica de un patrimonio perdido.* 2 ed. 2 v. México, Fundación Cultural Televisa.
- Trujillo Bolio, Mario. (1997) *Operarios fabriles en el valle de México, 1864-1884.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- El Colegio de México, 1997.
- (2000) *Empresariado y manufactura textil en la Ciudad de México y su periferia. Siglo XIX.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Valadés, José C. (1984) *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX).* Prólogo y recopilación de Paco Ignacio Taibo II. Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa. (Renovación).
- Vásquez Meléndez, Miguel Ángel. (2006) "Antonio López de Santa Anna: Entre la continuidad y el cambio de las ceremonias públicas oficiales en la ciudad de México" en *Andes.* Num. 17. Salta, Universidad de Salta. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/127/12701710.pdf>
- Veladas literarias. Colección de poesías leídas por sus autores en una reunión de poetas mexicanos.* (1867) México, Imprenta de F. Díaz de León y S. White.
- Viera, Juan de. (1992) *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México.* México, Instituto Mora. (Edición facsimilar del manuscrito de 1777)
- Vigil, José María. (1956) *México a través de los siglos. V. La reforma.* México, Cumbre.
- Villaseñor, José. (1985) "La Junta de Fomento de Artesanos, 1843-1845" en *Cuadernos del CELA.* México, UNAM-FCPyS-CELA. (Avances de investigación).
- Villegas Revueltas, Silvestre. (2005) "La experiencia literaria en Francisco Zarco" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (ed.) *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen III. Galería de escritores.* México, Universidad Nacional Autónoma de México: 301-317.
- 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).
- Viqueira Albán, Juan Pedro. (2001) *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces,* México, Fondo de Cultura Económica.
- Voz de los trabajadores, La. Periódicos obreros del siglo XIX.* (1975) México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano.

- Weber, Max. (2000) *¿Qué es la burocracia?* Edición electrónica www.elaleph.com, <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Weber%20-%20Que%20es%20la%20burocracia.pdf>
- (1999) *Economía y sociedad*. 13 reimp. Traducción de Juan Medina Echavarría, *et. al.* México, Fondo de Cultura Económica.
- 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. (1987) *Historia del Congreso Constituyente de 1857*, México, Instituto Nacional de Estudios Sobre la Revolución Mexicana.
- 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.
- Ziccardi, Alicia. (2003) "Prólogo" en Patricia Ramírez Kuri (coord.) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Miguel Ángel Porrúa: 5-15.