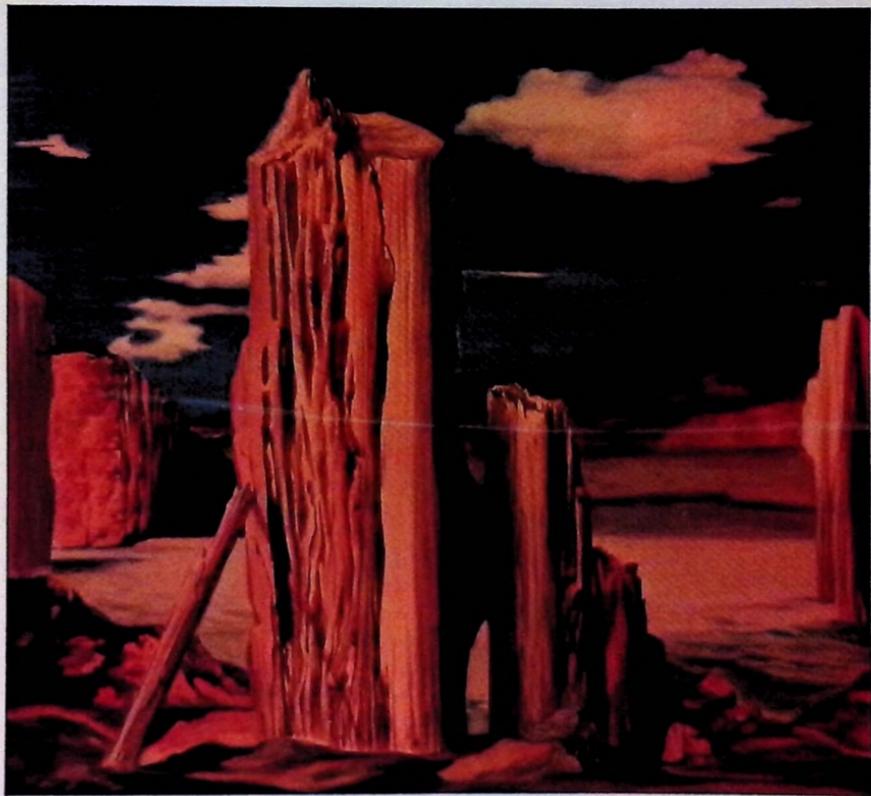


Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 4, Número 9, Enero/Abril 1997



Miradas sobre la familia

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Directora • Ma. Teresa Franco y González Salas

Secretario Técnico • Enrique Nalda

Coordinadora Nacional de Difusión • Adriana Konzevik

Editor responsable • Sol Levín Rojo, Subdirectora de Publicaciones

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Director • Alejandro Pinet Plasencia

Subdirectora de Extensión Académica • Teresa Valdivia Dounce

Cuicuilco

Director • Alejandro Pinet Plasencia

Editor • Alberto del Castillo Troncoso

Comité Editorial

Sergio Raúl Arroyo • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Hilda Iparraguirre

Fernando López Aguilar • Marie Odile Marion • Raymundo Mier Garza

Comité Asesor

Roger Bartra

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Heracio Bonilla

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito

Johanna Broda

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Cristian Duverger

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París

Nestor García Canclini

Universidad Autónoma Metropolitana, México

Michel Graulich

Universidad Libre de Bruselas, Bruselas

Friedrich Katz

Universidad de Chicago, Chicago

Herbert Klein

Universidad de Columbia, Nueva York

Alfredo López Austin

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Robert M. Malina

Michigan State University, East Lansing

Nelson Manrique

Universidad Católica de Lima, Lima

Eduardo Matos Moctezuma

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Héctor Pérez Brignoli

Universidad de Costa Rica, San José

José Antonio Pérez Gollán

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires

Armando Silva

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Rodolfo Stavenhagen

El Colegio de México, México

Edición, Manuel de la Torre Mendoza • *Asistente editorial*, Belem Claro Álvarez • *Coordinación del dossier*, Hilda Iparraguirre, Mario Camarena y Lourdes Villafuerte • *Formación*, Rocío Padilla Medina • *Corrección*, Adriana Incháustegui López • *Pintura de portada*, Fernando Bolaños Cacho, *Laguna escondida* • *Foto de portada*, Félix Leonelli • *Impresión*, Talleres de Ediciones Navarra. Privada de Dr. Arce 25-A, Col. Doctores, C.P. 06720, México, D.F. Teléfono 593 6787 • *Dirección*, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • *Teléfonos*, 606 0330 y 606 0580, ext. 239 / 665 9228 fax

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores
ISSN 01851659 © ENAH/INAH

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 4, Número 9, Enero/Abril 1997

Miradas sobre la familia

Presentación 5

Censo y lazos de vecindad
Marcela Dávalos 11

La familia artesanal: del taller a la fábrica
Mario Camarena Ocampo e Hilda Iparraguirre 19

Armonía y cooperación: educación y familia en la
Escuela Racionalista
Anna Ribera Carbó 31

Las familias decentes de la clase media. Los años veinte en México
Elsa Muñiz 43

Uso, significado y cambio de las relaciones familiares entre los
inmigrantes mexicanos en Chicago, 1940-1950
Gerardo Necochea Gracia 55

Familia y cuerpo humano
Sergio López Ramos 67

Familia y ocupación femenina en tiempos de crisis económica.
La industria de la confección en Yucatán
Florencia Peña Saint Martin 77

Miscelánea

Alfabetizando y moralizando al artesano. México 1821-1840
Aimer Granados García 95

Alianza progresista. El compromiso entre Estado e Iglesia en Yucatán
durante el Porfiriato
Franco Savarino 121

*Donación
Florencia Peña*



ENAH ENAH
SEP

BIBLIOTECA
"GUILLERMO BONFIL I

R 012273

Reseñas

Michèle de la Pradelle, *Le vendredis de Carpentras. Faire son marché, en Provence ou ailleurs*, Fayard, París, 1996

Ángela Giglia 147

Luis Vázquez León, *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Research School CNWS, Leiden, 1996, 379 pp.

Fernando López Aguilar 151

Yvon LeBot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México, 1997, 376 pp.

Miguel Ángel Urrego 157

018873 R

Miradas sobre la familia

Presentación

Los trabajos que aquí presentamos demuestran cómo en el periodo colonial y los siglos XIX y XX la familia constituye un núcleo central para entender problemas claves como identidad, educación, demografía, relaciones sociales, pautas culturales, mujeres, feminismo, salud, cuerpo humano, movilidad social, continuidades y cambios sociales y culturales, artesanos, industria, trabajo femenino. Son temas que se desprenden, se explican e interactúan a partir del concepto familia. En ese sentido, no es casual que la familia se revele como uno de los temas denominados «operatorios»,¹ privilegiados por la historiografía mundial desde hace varias décadas. Tampoco es casual que sobre ella converjan las miradas de historiadores, antropólogos, sociólogos y psicólogos.

Las perspectivas y las tendencias historiográficas actuales, están cada vez más preocupadas por lograr un mayor acercamiento a la sociedad global, con orientaciones sociales e integradoras, de una forma directa, a través de los sujetos sociales concretos, los hombres, las mujeres, los niños. Es así como la familia que los reúne y en el interior de la cual viven y desarrollan su cotidianidad y su cultura, también se constituyó en tema «operatorio» de los estudios históricos en México. En efecto, diferentes temáticas vinculadas a la familia fueron abordadas y discutidas en dos seminarios de *Historia social y familia*, llevados a cabo en la Dirección de Estudios Históricos del INAH en febrero y septiembre de 1996. En ambos seminarios se profundizó en problemas clave como la relación entre individuo y sociedad, es decir, entre lo micro y lo macro, que son, en definitiva, problemas de método, de fuentes y de análisis. A partir de esa conclusión, se privilegió y profundizó en las fuentes y su tratamiento. Se acordó en la importancia de la búsqueda de nuevas fuentes, pero fundamentalmente en el análisis de viejas y nuevas; de las tradicionales y las no tradicionales;

¹ Pierre Vilar, *La familia en la España mediterránea, (siglos XV-XIX)*. Crítica, Barcelona 1987, pp. 7-9.

desde el documento, las estadísticas y los censos de población, hasta los testimonios orales. Todas deben ser seleccionadas, contextualizadas y valoradas por la mirada experta y crítica del historiador .

Resultado de esas jornadas de intensa búsqueda y discusión son algunos de los trabajos que incorporamos en esta publicación.

Los artículos aquí reunidos abordan a la familia como un hecho demográfico, como la unidad de producción fundamental en la economía artesanal y después en la organización del trabajo industrial que cristaliza la relación entre el trabajo, el hombre, la mujer y los hijos. Además, es enfocada como espacio educativo, de sobrevivencia, solidaridad y sociabilidad, y como relación humana unida a lo religioso y lo político.

Las estructuras familiares y los sistemas de parentesco desempeñan un papel fundamental para explicar los comportamientos demográficos. El trabajo de Marcela Dávalos ilustra cómo la demografía histórica no puede ser reducida al análisis de los factores naturales de la población: crecimiento vegetativo, nupcialidad, fecundidad. A partir del censo de población levantado en 1790 en la ciudad de México y a través del análisis concreto de los barrios de Santa Cruz y Soledad, queda claro que a los censos de población tampoco se les puede adjudicar el carácter de fuente «objetiva» cuyos datos pueden ser tomados sin más, y que en última instancia también revisten un carácter representativo y deben ser trabajados e interpretados por la mirada experta del historiador que los ubica en el contexto, espacio y tiempo adecuados. Desde esta mirada, también podemos comprobar que para la sociedad de la época, prácticamente fin del periodo colonial, la familia desempeña un papel económico, social y cultural fundamental, si bien para comprenderlo es necesario examinar lazos de parentesco, consanguinidad, dependencia, allegados, coresidencia o no convivencia de la unidad familiar, etcétera. Dávalos concluye que en estos barrios, a pesar de que las unidades habitacionales cobijaban en promedio a cuatro personas, no se puede pensar en la familia nuclear moderna porque las relaciones y lazos familiares se extendían a parientes, vecinos o trabajadores que compartían un mismo oficio.

Residencia, continuidad y estabilidad de las costumbres familiares, sociales y productivas son el reflejo de una estructura y una organización social específicas en la que los lazos de parentesco ejercieron una fuerte influencia. Tal el caso de la economía artesanal textil de la ciudad de México de mediados del siglo XIX en tránsito a la producción fabril. El trabajo de María Camarena e Hilda Iparraguirre analiza cómo esos entramados se tras-

ladaron de la casa del artesano a la fábrica, reproduciendo relaciones paternalistas, transformándose la actividad laboral en elemento de relación y articulación familiar que aseguraba el empleo, el oficio y la solidaridad que después se transformó en vínculo de clase. De esta forma, la residencia como elemento definidor del grupo familiar se transformó en una fase o reflejo de procesos sociales y culturales más complejos.

La familia artesanal aparece articulada por las relaciones de parentesco en tanto unidad de residencia, reproducción y consumo en cuyo interior se genera y reproduce un contexto cultural en el que se desarrollan los conceptos de jerarquía, autoridad y obediencia. Vemos, así, cómo los espacios físicos y sociales ponen de manifiesto algunas características esenciales de esta estructura básica donde el concepto de casa se entiende como lugar de residencia de la unidad familiar.

La confusión entre la «casa», el «hogar» y la «familia» es un problema de carácter histórico.² La idea de casa, por una parte, se relaciona con la de protección, autoridad, parentesco, vecindad y dependencia; y por otra, designa una estructura física y una relación familiar caracterizada por lazos de consanguinidad que habitualmente se amplía a otras personas que se encuentran fuera de las redes de parentesco.

Ana Ribera Carbó aborda los intentos de renovación de la sociedad a través de la educación racionalista. Desde esta perspectiva, tal renovación debía pasar necesariamente por la de la escuela y la de la familia. Cabría preguntarse entonces si en los casos concretos que se analizan, Yucatán y Tabasco en el periodo revolucionario a comienzos del siglo xx, la estructura social y económica y la dinámica y cultura de subsistencia de la mayoría de las familias de la región, hacían posible tal renovación, o al menos qué acogida tuvieron las maestras en distintos sectores, imbuidas muchas de ellas por la prédica feminista del tratamiento igualitario de hombres y mujeres al interior de la sociedad.

Años después en la década de los veinte, el proceso de reconstrucción nacional involucró a todos los sujetos de la sociedad. La familia de clase media en la ciudad de México estudiada por Elsa Muñiz desempeñó un papel fundamental en el proceso de construcción de la nueva realidad al condensarse en ella los valores del afán modernizador y los tradicionales que no abandonaron el imaginario social de la época. En este caso también el instrumento visualizado para el cambio modernizador fue la educación

² Francisco Chacón Jiménez, «La familia en España: una historia por hacer», en *idem*, p.25.

racionalista. Sin embargo, persistió el papel tradicional de la familia que siguió manteniendo la hegemonía sobre la formación de los individuos en los valores, en las costumbres y en la conservación de las tradiciones. En el caso de la clase media arraigaron de manera clara los nuevos valores pero al mismo tiempo se convirtió en ejecutora de las continuidades heredadas del régimen colonial y porfiriano.

Con el estudio de los migrantes mexicanos en Chicago, Gerardo Necochea ejemplifica cómo el entramado generado en la unidad familiar de habitación, es el espacio físico aglutinador de una red de parientes y de amigos que trasciende, además, de una manera directa, en las relaciones sociales, y cómo de ella dependen también aspectos importantes de la vida, la solidaridad, la socialización, el empleo, una mayor o menor movilidad social, e incluso la sobrevivencia misma.

A partir de la óptica particular de la psicología y la antropología, Sergio López Ramos establece cómo también las relaciones familiares constituyen un proceso histórico importante en la construcción de las formas de elaborar la salud y la enfermedad y que en este proceso el sujeto materializa y somatiza la relación familiar en su cuerpo. Las maneras de vivir y de morir en la sociedad, así como las maneras de elaborar ritos y cultivar el cuerpo, no escapan a este primer espacio de la familia. Inserta en una determinada geografía y cultura, cada familia hace la combinación que mejor le reditúa para las formas de ser en la vida colectiva e individual. El proceso de construcción en el cuerpo se da en la forma de hábitos familiares, de costumbres y de maneras de instituir en el espacio familiar las diferencias con los otros.

En el caso de los estudios referidos a la sociedad, y más tratándose de la familia, uno de sus pilares fundamentales, el análisis del fenómeno debe ser globalizador. El artículo de Florencia Peña encara el estudio del trabajo femenino y las estrategias familiares en época de crisis económica —Yucatán en el periodo 1985-1992—, desde la perspectiva estructural y coyuntural que genera la propia crisis a nivel nacional. Con la mirada y las técnicas del antropólogo realizó una muestra de obreras de la confección a partir de la cual concluye que, tratándose de mujeres, su mundo laboral se interrelaciona muy estrechamente con el doméstico, al punto que entre las maquiladoras domiciliarias se desdibujan los límites entre la casa y el trabajo. Resulta particularmente interesante su demostración, similar a la afirmación realizada por Elsa Muñiz para un periodo histórico anterior, de que en la creación de identidades femeninas y masculinas, la dinámica del espacio

doméstico desempeña un papel muy importante, es decir que la identidad y las relaciones de género también se desarrollan y reproducen en el ámbito familiar.

Los trabajos reunidos en este número de *Cuicuilco* son reveladores de las múltiples y nuevas facetas que se abren a partir del estudio de la familia considerada como un pilar fundamental en la organización social, en tanto reproductor de relaciones sociales, contextos culturales y conductas de sociabilidad. En síntesis, reveladores de la gran complejidad y diversidad que su estudio representa. Sin duda, desde esta perspectiva y con distintas miradas, es mucho lo que aún queda por analizar y descubrir.



15543

Censo y lazos de vecindad

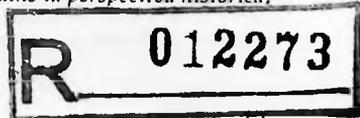
Marcela Dávalos*

El tiempo ha dado su verdadero lugar a los censos como fuentes documentales. De ellos no se extrae ni más ni menos que de cualquier otro acervo, además de que sería incorrecto suponer que debido a la intención de contabilizar con que fueron levantados, resulten ser más veraces y objetivos. Al igual que cualquier otro escrito, sirven para construir cierta interpretación del pasado. Durante una época los historiadores de las familias supusieron que con las listas censales iban a ser respondidas todas las cuestiones sobre la conformación familiar; consideraron que de ellas deducirían cuáles eran los parentescos o cómo convivían antaño las comunidades.

El interés por el pasado familiar revivió con el surgimiento de la familia moderna o nuclear, la que se consideraba había surgido «con la industrialización y modernización de Occidente», perdiendo así muchas de las funciones que tenía en la era preindustrial. La búsqueda de un estadio de pureza y felicidad familiar perdida tenía que ver más —tal como lo expresan Joan Bestard y Jesús Contreras— con la nostalgia de los pensadores de principios de siglo que con una realidad empírica.¹ Es así como los censos participarían activamente para resolver aquella discusión de las atribuciones que las familias extensas tenían en las sociedades premodernas y los cambios sufridos luego de su aislamiento al devenir en nucleares.

Uno de los límites de los censos como fuente documental fue precisamente su incapacidad para revelar tales funciones; en ellos no se pudieron encontrar los parentescos, pues tan sólo se referían a las formas de residencia

¹ Joan Bestard y Jesús Contreras, «Algunas reflexiones en torno a la historia de la familia y los estudios locales», *III Jornades d'estudis historics locals. La vida quotidiana dins la perspectiva historica*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Balearics, 1985, p.360.



en un momento determinado. Si la familia se refiere al parentesco y los censos a las formas de residir, lo que guardaban los censos era las maneras en que la gente compartía la vivienda en un momento dado, lo cual no fue suficiente para afirmar la continuidad histórica ya fuese de familias nucleares o de extensas.

¿Qué información es la que vierte un censo? ¿Es posible tomar de él algún elemento para reconstruir las estructuras familiares? ¿Cómo conoceremos al tipo de familia que predominaba durante la Colonia? A reserva de lo dicho anteriormente, mi intención aquí es exponer el contenido positivo de los censos, en tanto puerta de entrada para reconstruir el mundo de los grupos domésticos durante la Colonia. La discusión sobre las familias novohispanas sigue vigente, además de que muestra la dificultad de tomar conclusiones definitivas: mientras que para ciertos autores los grupos aristócratas seguían pautas de antiguo régimen, con familias extensas en la mayoría de los casos, para otros los grupos indígenas eran el prototipo de la familia troncal, mientras que una tercera opinión veía el predominio de familias nucleares durante la Colonia. Lo cierto es que buena parte de la discusión se halla dentro de la dualidad nuclear/extensa, aun cuando en ocasiones se pretenda hablar de grupos domésticos e incluir por tanto «una serie de funciones como producción, distribución, socialización y reproducción...».²

Queda claro que, en primera instancia, los censos informan sobre la composición de una población, pero no de los grupos domésticos. Al trabajar una fracción de la Ciudad de México, a partir del censo levantado en 1790, pude obtener los primeros resultados: pirámides de edades, sexo y estado civil; proporción de castas; relación de viudas, casados y solteros según edades y sexo; número de mujeres registradas por cada hombre, según calidad étnica; edades al matrimonio; número de jefes y jefas de familia; en fin, una larga lista de cifras aún insatisfactorias para reconstruir a los grupos familiares de finales del siglo XVIII.

La información cuantitativa cubre tan sólo un aspecto. ¿Cómo podríamos, por ejemplo, comprobar que un esposo que apareció registrado como tal en una familia aparentemente nuclear no tenía en el mismo momento, otra mujer «oficial»? ¿Se podría deducir del censo que las relaciones bígamas e intermitentes eran parte de las redes de solidaridad que quizá permitían a la comunidad subsistir y reproducirse? Estos son puntos borrosos cuando la discusión se centra en el peso que tenían o la familia nuclear o la patrilineal, pues se trata de

² *Idem.*

un modelo que no enriquece el significado cultural que pudo haber tenido cierto grupo social en el entorno. Quizá la conformación de las familias y las formas de residencia de los barrios de Santa Cruz y La Soledad de la Ciudad de México fueran idénticas a otras de un barrio en los alrededores de Oaxaca, pero seguramente no tenían la misma intención ni funcionalidad cultural.

Es así que la tipología familiar que nos ha vertido el censo de 1790 constituye sólo un momento que, aún cuando fuera analizado a lo largo de una generación y se descubriera con el paso de los años el predominio de una estructura nuclear, el resultado seguiría siendo insuficiente: «Población, familia, tierra, herencia, trabajo artesanal, parentesco, son variables que necesariamente se interrelacionan y que pueden explicar algo más que el predominio de una determinada tipología en la estructura familiar [...], la solidaridad familiar tiene su punto de referencia en la superación de los límites físicos de las paredes de cada unidad familiar. Las relaciones de parentesco entre hogares de la misma casa o entre familias que viven en casas próximas, apuntan hacia una conservación de formas de vida y modelos de comportamiento que no tienen relación directa con la estructura nuclear»

De ese modo, el censo de 1790 es sólo una puerta de entrada para reflexionar sobre cómo se compartía el espacio entre los familiares y no permite incluir funciones como producción, distribución, socialización y reproducción, que son paralelas a las indicaciones de la residencia. Para complementar la información acerca de cómo se conformaban los grupos domésticos sería necesario, en una futura investigación, enriquecer las listas de residencia con cuestiones como relaciones de vecindad, formas de transmisión de las propiedades, relación entre trabajo, parentesco y lugar de residencia o sitios de encuentro colectivo.

En las familias de Santa Cruz y La Soledad no hay rastro, como veremos, de familias patriarcales. La gran mayoría de ellas tenía en promedio cuatro personas y eran contadas las familias complejas, por lo que bien podríamos sospechar, equivocadamente, cierta etapa en la evolución familiar propia de la intimidad y privacidad de la familia moderna de la que habla Edward Shorter. Con un análisis más preciso, uno se percataría de que esas comunidades —aparentemente independientes unas de otras— tenían una estrecha relación como vecinos, parientes o trabajadores que compartían un mismo oficio.

³ Francisco Chacon, *et al.*, «Cambio generacional y estructura familiar en una parroquia del Mediterráneo occidental durante el primer tercio del siglo XIX. El ejemplo de San Nicolás de Murcia», *Congreso de Demografía Histórica del Mediterráneo*, Menorca, 1984, p.176.

¿Cómo no quedarse tan sólo con la cifras? 7 mil 659 personas repartidas en 2 mil 53 viviendas. Mil 503 son hombres que aparecieron como cabeza de familia y ¿sólo 550 mujeres encabezaban una vivienda? ¿Cómo hacer que esa información estática participe en el entorno de los grupos domésticos de la parroquia? La información ofrecida por el censo, es decir, el número de personas por vivienda, variables demográficas tales como las edades, los sexos, el estado civil, las ocupaciones o las calidades étnicas sólo tendrán sentido si se contextúan en el ambiente cultural de su época. Si hiciésemos caso únicamente a los resultados nominales, deberíamos quedarnos con la idea fija de que en la ciudad de México colonial predominaban las familias simples o nucleares, tal como lo enuncia Peter Laslett para la Inglaterra premoderna. Las familias de la parroquia aquí analizada están lejos de parecerse a lo que se ha denominado familia patriarcal, es decir, con baja edad al matrimonio en la mujer, amplia diferencia de edades entre los cónyuges en el primer matrimonio, elevada proporción de parientes corresidentes con más de dos generaciones en bastantes unidades familiares, así como una alta proporción de unidades familiares múltiples y complejas.⁴

Los parientes corresidentes, que habitaban paralelamente al cabeza de familia, permiten suponer parte de la concepción que se tenía de la convivencia. En una vivienda en donde se reunían abuelas, cuñadas, sobrinos y nietos es muy probable que las mujeres participaran por igual en el cuidado de los niños o en la preparación de las comidas, información que se añade al encontrar que una determinada casa, registrada por el censor como simple vivienda, de día servía como fonda que vendía «tortilla con chile». De las mujeres que residían en la misma vivienda no es posible suponer algún parentesco consanguíneo, pero sí que participaban en una colectividad en la que el trabajo, el lugar de residencia y muy probablemente algún parentesco adquirido, como el compadrazgo, las hacían partícipes de los vínculos de ayuda mutua que se practicaban día a día.

Los parientes consanguíneos, ya fueran colaterales, ascendientes o descendientes del cabeza de familia, también dan pistas acerca de cómo se compartían los días entre las comunidades. En Santa Cruz y La Soledad son tan pocos los abuelos, padres, tíos, cuñados, primos o hermanos que habitaban junto al cabeza de familia que a primera vista sólo nos quedaría suponer a la parroquia como un territorio conformado de pequeñas viviendas pobladas por familias nucleares: en las más de dos mil habitaciones registradas en 1790, sólo había, entre ascendientes y colaterales, 279 personas.

⁴ Peter Laslett, *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*, Alianza Universidad / Historia, Madrid, 1987.

Es decir, menos de 4 por ciento de la población total de la parroquia cohabitaba, por ejemplo, con las abuelas. Probablemente ello se relaciona con las cortas expectativas de vida y la alta mortalidad; tan sólo 1.3 por ciento de las personas en toda la parroquia rebasaba los 65 años, y aún menos vivían en casa de sus descendientes. ¿Desempeñaban estos «ancianos» alguna tarea entre las familias? ¿Se hallaban allí para ser protegidos o para participar de las labores cotidianas? Es seguro que los pocos que residían entre sus parientes dependían de ellos, si hacemos caso a que sólo dos de los treinta adultos fueron registrados con un oficio. Los «ancianos» restantes vivían solos en una vivienda, de modo que, de seguir el razonamiento anterior, podríamos suponer que la gran mayoría de esos adultos tenían la posibilidad de ser autosuficientes por aparecer encabezando una propiedad separada de la de los hijos.

Si, a juzgar por su escasa presencia, los suegros y padres de los jefes de familia no acostumbraban habitar con sus familias, otros parentescos colaterales sí parecen haber sido más frecuentes. Aunque éstos no forzosamente eran consanguíneos, sin duda su presencia en la misma habitación era mucho más numerosa que la de los ascendientes. Entre los parentescos colaterales se hallaban los cuñados, hermanos o primos, de los cuales la gran mayoría eran hermanos a los que se acogía entre la familia, y más precisamente hermanas solteras, casi todas menores de 25 años y muy raramente con hijos. ¿Nos habla esto de una sociedad que se hacía responsable de las mujeres que no habían entregado su potestad a un esposo? Las hermanas solas con prole casi siempre vivían solas y, lo fuesen o no, fueron consideradas a los ojos del censor como viudas.

Curiosamente, la tendencia a formar familias extensas se daba principalmente entre los españoles: en este grupo étnico se halló la mayor cantidad de hermanos, primos o cuñados, costumbre frecuente entre las familias peninsulares de antiguo régimen y que muy probablemente se reproducía entre los hispanos de Nueva España. Si bien podríamos suponer que era costumbre española la de cobijar a parientes segundos al interior de la vivienda, ¿por qué entre los indígenas esto se registró en casos aislados? ¿Se debía a que entre éstos existía una mayor tendencia a ser propietarios de sus casas y terrenos, por lo que no tenían necesidad de compartir la vivienda?, ¿se debe a que muchas de las costumbres «occidentales» eran más fielmente practicadas por los peninsulares que por las castas o los indígenas? Todo ello puede tener sentido sin perder de vista que, en general, ni los parientes ascendientes, colaterales o descendientes eran predominantes entre las fami-

lias de aquella zona de la ciudad a finales del XVIII. Entre todos representaban tan sólo 7.3 por ciento del total de habitantes, por lo que bien podemos deducir que en las familias de La Soledad se concentraban muy pocos parientes añadidos.

Un segundo universo, que nos habla de las formas de residencia en aquel momento preciso, era el de quienes sin ser parientes consanguíneos residían en la misma vivienda: entre ellos se hallaba ese tipo de gente que los alcaldes censores denominaron «en su compañía». Eran hombres y mujeres que en ocasiones formaban familias paralelas a la principal y que estaban vinculadas por lazos laborales o de un cierto tipo de ayudantía, ya que cuando no se definieron más que como «compañía» desempeñaban el mismo oficio que el cabeza de familia. Sin duda, su alimento dependía de los residentes principales y, por su procedencia, venían de fuera a establecerse por un tiempo. Este grupo representaba 14.6 por ciento de la población total de la parroquia.

Otros dos grupos de personas que tampoco eran parientes consanguíneos, pero que residían en la misma vivienda, eran la servidumbre con todas sus letras y los allegados por cierta relación que podríamos definir «de caridad». En este grupo «de caridad» se encontraban todos aquellos menores de edad, huérfanos, depositados, entenados, arrimados, agregados, expuestos y bastardos a quienes no es posible considerar con certeza parte de la servidumbre, pero que seguramente efectuaban todo tipo de labores menores. El papel del primer grupo, la servidumbre y empleados, resulta muy claro. Residían entre las familias acomodadas, que representaban el 4.6 por ciento del total; es decir, de 2 mil 53 viviendas registradas, sólo 463 de ellas ocupaban servidumbre.

En fin, la larga lista de información vertida por el censo podría convertirse en una rígida estructura, que tan sólo nos diera el nombre, edad, oficio y calidad de los miembros de cada vivienda: Josef Manuel Flores era un indio zapatero de noventa años que habitaba con su hijo Pedro Marcial, un zapatero viudo de 40 años, también indio. Sin embargo ni los nombres, ni las edades aparecen aislados, sino expuestos como sistemas de redes que relacionan a las familias entre sí: más allá de los modelos tipificados, el viejo Josef Manuel era el ancestro más viejo de una extensa familia que vivía en solares adyacentes en el barrio de La Candelaria; su oficio era el de sus hijos, yernos y nietos y sus hijas habían casado con los herederos de otra de las familias más antiguas del barrio, los Flores, que casualmente eran taconeros. De modo que los lazos adquiridos, tales como el de padrino o compadre, eran tan importantes como

el haber nacido en la misma vecindad bajo el designio de un lazo heredado. La historia común compartida con los vecinos es un relato que el censo guarda cuando nos incita a reconocer en los múltiples bautizados como «Homobonos» a una red de curtidores que copiaban sin cesar el nombre de su santo patrono o a mirar en los registrados como fuereños a personas que, sin estar excluidas, no cargaban con el honor que daba el haber nacido ahí o ser testigo de todo cuanto había sucedido en el entorno.

La familia artesanal: del taller a la fábrica

Mario Camarena Ocampo*

Hilda Iparraguirre Locicero**

En este trabajo nos ocupamos de las adaptaciones individuales y colectivas de los grupos de artesanos que se incorporaron al trabajo fabril en la industria textil del valle de México, en el municipio de San Ángel, durante la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX. Entre los trabajadores de procedencia artesanal, la familia fue una de las instituciones en la que se observan más continuidades respecto al periodo colonial e independentista anterior y a sus formas productivas y culturales; hasta bien entrado el siglo XX, al interior del grupo familiar permanecían antiguas relaciones, lógicas productivas, tradiciones y costumbres.

La forma de trabajo artesanal en las fábricas muestra la continuidad que existió entre la estructura familiar de los tejedores e hilanderos del siglo XVIII y la familia de los trabajadores textiles de la segunda mitad del siglo XIX. Dicha continuidad se observa en términos de la organización del trabajo y la moralidad familiar. El término «familia» supone una unidad doméstica que se compone de aquellos que viven y trabajan juntos y comparten una morada, normada por una misma moralidad y religiosidad,¹ es decir, lazos consanguíneos y rituales entre los miembros de un mismo grupo, reforzados por una serie de actitudes y costumbres que los identifica entre sí y los separa de otros. Lo anterior, por supuesto, no significa que no se detecten cambios

¹ Gabriel Brun Martínez, «La organización de trabajo y la estructura de la unidad doméstica de los zapateros y cigarreros de la ciudad de México en 1811», y William M. Reddy, «Family and Factory: French linen weavers in the Belle Epoque», en *Journal of Social History*, número 8, invierno de 1975, pp. 102-110; Tamara Hareven, *Family Time & Industrial Time. Interdisciplinary Perspective on Modern History*, Robert Fogel y Stephen Thernstrom (editores), Cambridge University Press, 1982, pp. 38-68.

* DEH-INAH

** ENAH/INAH

en los papeles que los diferentes miembros de la familia desempeñan dentro de las factorías.

A pesar del discurso liberal de la época que en general veía con malos ojos y desconfianza el trabajo de las mujeres fuera del hogar y la familia — donde se les había adjudicado roles muy específicos—, en la práctica los primeros trabajadores industriales no se oponían a la presencia de mujeres y parentela dentro de las fábricas; por el contrario, esta situación era aceptada y aprovechada por los empresarios, pues para ellos significaba una forma de lograr una mayor productividad y obtener mayores ganancias.² Los empresarios y quienes abogaban por el sistema fabril alegaban que la máquina facilitaba el trabajo de estos grupos.

Lo observado en las fábricas textiles de San Ángel nos muestra continuidades en términos de las prácticas de los trabajadores. Al respecto, para el caso inglés, Eric Thompson afirma que «...la economía familiar y el sistema doméstico fue perpetuado dentro de la fábrica..., en muchos casos de los tejedores e hilanderos pudieron ser parientes de los niños que trabajaban para ellos».³ Desde ese punto de vista, es posible entender cómo la estructura familiar se trasladó a la fábrica. Los antiguos valores y sus prácticas se adaptaron estratégicamente a las nuevas condiciones; las familias ingresaron a las fábricas como una unidad de trabajo. Conscientes de esta situación, los empresarios no empleaban a personas que no tuvieran un familiar o amigo en ella: «...los patrones permitieron a los trabajadores encargarse de hilar y tejer, que contratasen ellos mismos a sus ayudantes... los trabajadores escogen a sus parientes, paisanos o mujeres. Muchos de los hijos entraban a trabajar a petición expresa de los padres...»;⁴ de ahí que se dijera que la fábrica constituía «una gran familia». La adaptación de la familia al interior de la fábrica presupone que los viejos valores debían actuar en marcos distintos.

² Esteban de Antuñano, «Ventajas políticas, civiles, fabriles y domésticas que dan ocupación a las mujeres en las fábricas de máquinas modernas que se están levantando en México», en *Oficina del Hospital de San Pedro*, Puebla, 1837, pp. 4-6; Carmen Ramos, «Hilando, tejiendo, cosiendo. Siempre mal viviendo», en *Revista Fem*, número 45, abril-mayo 1986, p. 16.

³ Eric P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Nueva York, 1963, p. 338.

⁴ Hilda Iparraguirre, «Cuadros medios de origen artesanal —maestros, capataces y encargados— en el proceso de industrialización y proletarización en México en la segunda mitad del siglo xix y primera década del xx», en *Cuicuilco*, nueva época, volumen 2, número 4, mayo/agosto de 1995, pp. 45-65, y Mario Camarena O. y Susana A. Fernández A., «Los obreros artesanos en las fábricas textiles de San Ángel, 1920-1930», en *Seminario de movimiento obrero y Revolución mexicana Comunidad, cultura y vida social: ensayos sobre la formación de la clase obrera*, DEH-INAH, Colección Divulgación, p. 173; David Montgomery, «El control de la producción de máquinas en los Estados Unidos», en *Historias*, número 7, 1984, pp. 101-102; Archivo General de la Nación, ramo Trabajo, «Cuestionarios sobre condiciones de trabajo», años 1914, 1917, 1922.

Así, partimos de la premisa de la continuidad de diversos aspectos del sistema artesanal de trabajo en el funcionamiento y organización de las nuevas industrias. Entre esos elementos de continuidad destaca particularmente la organización familiar del trabajo artesanal.

La familia en el taller artesanal y en la fábrica

Durante la segunda mitad del siglo xix se establecieron en San Ángel, al sur del valle de México, las fábricas textiles La Magdalena, La Hormiga, La Alpina, y Santa Teresa, cuyos husos y telares eran movidos por fuerza hidroeléctrica y de vapor. No obstante que la maquinaria marcaba una gran división del trabajo, en su interior se conservó el sistema doméstico de organización del trabajo, lo que permitía a las empresas abaratar los costos de producción. De igual manera, a los maestros encargados de departamentos, o por lo menos de telares, este tipo de organización les daba la posibilidad de obtener mayores ingresos.

Al igual que en el taller doméstico, la familia era la unidad básica de la organización de los trabajadores en la fábrica, como se constata en la cantidad de mujeres y niños que laboraban en ellas y que eran utilizados en la preparación del hilado y del tejido; dentro de los departamentos, los hombres eran asistidos por aprendices. La presencia de niños fue importante para el trabajo. En la fábrica La Hormiga se conservó durante muchos años el mismo número de mujeres y niños empleados.⁵

La cantidad de niños ocupados en las fábricas mostrada en las estadísticas debe ser relativizada, debido a que los patrones incluyen en sus nóminas únicamente a quienes reciben un salario.

Fábrica La Hormiga											
1853			1871		1900		1919		1920		
H	M	N	H	M	N	H	M	N	H	M	N
85	10	10	81	26	4	81	18	-	72	24	3
									72	23	4

Fuente: AHCM. Fondo San Ángel. Padrones, cajas 2, exp. 24 y caja 3.

⁵ Fuente: Archivo Histórico de la Ciudad de México, fondo San Ángel, Padrones, cajas 2, exp. 24 y caja 3, exp. 8, 15, 16, 27, 35; y Archivo General de la Nación, ramo Trabajo, caja 117, exp. 9-13, caja 147, exp. 7, caja 148, exp. 4, caja 151, exp. 2, caja 191, exp. 4, caja 194, exp. 1, caja 196, exp. 1.

En la empresa había otros menores de edad que no percibían salario alguno; los obreros adultos para quienes trabajaban eran los que se encargaban de darles una retribución por su trabajo. Tenemos un ejemplo de ello en La Magdalena, de la cual un inspector del trabajo informó: «supe que en el departamento de costura hay unas niñas, que en su mayoría tienen de 12 a 14 años, se les emplea para deshilar las costuras de las distintas clases de ropa, las cuales dependen directamente de la obrera que las ocupa sin que la gerencia tenga nada absolutamente con ellas... Estas niñas trabajan 8 horas diarias bien desquitadas para poder alcanzar el sueldo fluctuante entre 0.75 y 1.20 pesos semanarios».⁶

La presencia de mujeres y niños en el trabajo fue parte de la vida de las factorías; así lo afirma el señor Víctor Nava: «siempre hubo mujeres y niños hasta el último día que paró la fábrica».⁷

Las mujeres y los niños no eran admitidos en las fábricas sin el aval de algún adulto; las solteras debían ir acompañadas de un familiar. Esto estaba consignado incluso en los reglamentos internos de las fábricas; así, «las mujeres no serán admitidas en las fábricas no yendo en compañía de sus padres o hermanos, ni a las casadas, no trabajando en la fábrica el marido a menos que sea en alguna faena o necesidad propia de su ejercicio. Y en caso de ser admitida es necesario señalarle las piezas para el trabajo, separada de los hombres, y entrar a la jornada media hora después de que entren los jornaleros para precaver los inconvenientes que de lo contrario se siguen».⁸ Las mujeres entraban a trabajar como ayudantes del padre, esposo o algún familiar; lo mismo sucedía con los niños.

Esta era una manera de adecuar las normas familiares al moderno sistema fabril. Mujeres y niños seguían estando bajo la supervisión paterna, lo que ayudaba a darles seguridad además de adiestramiento, porque frente a cualquier problema estaban los progenitores para ayudarlos.

Estas normas de contratación, dirigidas originalmente a la protección de la mujer indígena, fueron heredadas del régimen colonial. Carrera Estampa, citando a José María Ots, afirma:

⁶ Archivo General de la Nación, ramo Trabajo, caja 96, exp. 9; de igual manera véase Mario Camarena y Susana Fernández, «Un estudio de caso sobre el movimiento obrero: la industria textil en el D.F., 1918-1925», tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1981, p. 35.

⁷ Entrevista al señor Víctor Nava realizada por Susana A. Fernández A., diciembre de 1995.

⁸ Véase el Código Civil de la Ciudad de México, 1873, capítulo v, libro III, artículo 2651-2

vivía la mujer soltera sometida siempre a la autoridad paternal o a una tutela desempeñada por el mayor de sus hermanos varones o por el más próximo de sus otros parientes. El matrimonio era la única causa de emancipación familiar, la libertad de estas estrechas redes, pero la hacía caer dentro de la órbita de un nuevo poder tan acusado como el primero. Sólo el estado de viudez permitía a la mujer gozar de su plena capacidad civil...⁹

Sin duda, la supeditación de la mujer al hombre en el trabajo no se modificó. La labor que desarrollaban las mujeres en las fábricas era poco creativa, monótona y repetitiva; solían encargarse de trabajos preparatorios y auxiliares, cumpliendo largas jornadas a las que se agregaban las del trabajo en el hogar.

Por su parte, las empresas fomentaron la participación de los distintos miembros del grupo familiar, pues ello redundaba en mayor productividad y estabilidad de la fuerza de trabajo.¹⁰ Esta situación se vio favorecida por la disminución de los salarios de los trabajadores durante la segunda mitad del siglo, lo que llevó a la familia a incorporarse en su totalidad a la fábrica para poder cubrir sus necesidades más apremiantes, cosa que rara vez se lograba.

Así, al recurrir a diferentes estrategias para procurar el bienestar de sus integrantes, las familias reproducían formas de trabajo y cultura artesanales. Las fábricas se convirtieron en un lugar alternativo: allí se obtenían los ingresos y, en ocasiones, hasta una vivienda; la familia en su conjunto realizaba actividades dentro y fuera de ella, ordenando la vida alrededor de una nueva forma de trabajo, ya fuera como asalariados o, en el caso de los hijos y las mujeres, como ayudantes y aprendices. Las mujeres y niñas que no laboraban directamente en las fábricas se encargaban de cuidar a los más pequeños y a los ancianos, asear la casa, lavar la ropa, preparar los alimentos y llevar comida y pulque a los trabajadores. También a los niños se les brindaba opciones de trabajo, como aprendices, peones o ayudantes.¹¹

Las fábricas propiciaron el trabajo familiar al no transformar al conjunto de la producción, generando una expansión en áreas no modernizadas dentro de ella. A mediados del siglo pasado, el hilado de algodón se

⁹ Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos, La organización gremial en Nueva España 1521-1861*, Ediciones y Distribuciones Ibero Americana de Publicaciones, S.A., México, 1954, p. 74.

¹⁰ Véase *Rerum Novarum*, p. 15; respecto de las relaciones familiares al interior de las fábricas, véase Esteban de Antuñano, *Puebla*, 18, (folleto) s/e; también Dawn Keremitsis, *La industria textil mexicana en el siglo xx*, México, colección Sep-Setentas, número 67, Secretaría de Educación Pública, México, p. 70.

¹¹ Carmen Ramos, *op. cit.*

convirtió en un oficio eminentemente fabril, lo que incrementó su producción y el número de telares manuales que producían telas en talleres domésticos. En la primera mitad del siglo XIX, debido a la creciente demanda de productos de algodón, el número de telares domésticos se multiplicó. En 1849 había 200 talleres que daban ocupación a 10 mil trabajadores; en 1880 este número había aumentado a 728 talleres con 12 mil 550 trabajadores, de los cuales 7 mil 492 eran hombres, 3 mil 495 mujeres y 5 mil 813 niños.¹² Esta última expansión de la producción artesanal no se produjo por condiciones como las que imperaban en la Colonia, sino que se debió a la misma coyuntura que facilitó la aparición de las nuevas fábricas y a las características y necesidades de las mismas.

Los tejedores manuales y otros que acabaron por extinguirse, no eran simplemente supervivientes de la Colonia, sino parte de las nuevas fábricas en su fase inicial. La producción manual del tejido era parte integral de un sistema económico —las fábricas de algodón— y se hallaba por tanto sujeta a sus mismas condiciones de valorización. Por tanto, la expansión y contracciones de la producción manual de tejido podrían ser explicadas sistemáticamente a través del desarrollo de la industria del algodón.¹³

Tal situación tendió a modificarse con rapidez a partir de la década de 1870. Las fábricas más grandes incorporaron el tejido al proceso de producción, aunque también siguieron utilizando el trabajo familiar. De este modo la industria fomentó el trabajo a domicilio y familiar como parte de las relaciones de producción capitalistas.

Como vimos, esta estructura de trabajo tenía su fundamento en las prácticas artesanales del siglo XVIII, las cuales involucraban a los miembros de la familia de tal forma que la unidad doméstica se identificaba con la unidad de producción.¹⁴ La organización gremial-artesanal mantenía estrecha vinculación con la familia y reproducía su estructura. La figura del maestro ocupaba la cima de la jerarquía familiar, mezclada e identificada con la del padre y el adulto; la del aprendiz; con la del hijo y el niño; y la de

¹² Felipe Castro Gutiérrez, *La extinción de la artesanía Gremial*, UNAM, México, 1986, p. 138; y Emilio Bustos, *Estadísticas de la República Mexicana. Estado que guardan la agricultura, industria minería y comercio*, México.

¹³ Keremitsis, *op. cit.*, p. 62.

¹⁴ Jorge González Angulo Aguirre, *Artesanado y ciudad de finales del siglo XVIII*, SEP-Ochentas, número 49, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 125-134; Carrera Estampa, *op. cit.*, p. 56.

la mujer con la del auxiliar; todos ayudaban en las tareas dentro del taller, del obrador y de la tienda pública. Los maestros eran los pequeños propietarios, poseedores de los instrumentos de producción y de la materia prima; además, lo más frecuente era que el oficio y sus secretos se heredaran de padre a hijo.¹⁵

Era aquella una estructura social donde no existía la separación entre la organización familiar y la organización del trabajo, entre hogar y taller, entre hijos y ayudantes, entre esposa y auxiliar. Para el maestro artesano, la familia representaba más que una satisfacción sentimental: era una estructura de apoyo que posibilitaba un mayor volumen de producción y de ahorro en gastos generados por bienes y servicios que, en otras circunstancias, el artesano hubiera tenido que devengar. Individuo y familia eran considerados un sujeto indivisible donde el padre y maestro era la autoridad de la organización familiar y productiva; todos y cada uno de sus miembros contribuían a la reproducción de la familia, fuera como trabajadores en las fábricas o en actividades artesanales. De igual forma, los ingresos obtenidos eran incorporados a la economía familiar y todos sus miembros participaban en su reproducción.

Contratación y aprendizaje

Desde los comienzos de la industrialización, a mediados del siglo XIX, hasta por lo menos fines de la década de los veinte, el ingreso y la adaptación a las fábricas estuvieron marcados por lazos familiares. Los trabajadores buscaban incorporar a hijos, esposas, paisanos y compadres a los espacios que controlaban. Igualmente, cuando las empresas necesitaban fuerza de trabajo, utilizaban los lazos informales de los obreros para conseguirla. Normalmente las fábricas contrataban a los recomendados por sus empleados, guiados por la amistad, compadrazgo, paisanaje o familiaridad. Siempre que se necesitaba un trabajador, los maestros lo comunicaban a sus subordinados y al día siguiente venía un hermano, primo o hermana a solicitar el puesto: «...uno llegaba adonde un maestro lo conocía y al día siguiente ya estaba trabajando».¹⁶ A partir de ese momento, procedían a la incorporación de familiares y parientes: «yo fui el primero en la fábrica, después llegó un hermano, otro hermano, mi hermana, luego mi esposa..., pero ellos no eran

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Virve Piho, «La obrera textil: encuesta sobre su trabajo, ingreso y vida familiar», en *Actas sociológicas*, número 4, serie La industria, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1974, p. 38, y entrevista al señor Víctor Nava realizada por Susana A. Fernández A., diciembre de 1995.

empleados permanentes».¹⁷ Piho Virve corrobora esta característica de contratación como una de las principales entre las textileras estudiadas en su investigación. En ella encontró que 8.57 por ciento de los que ingresaron a la fábrica fue por gestión directa del interesado; 38.57 por ciento lo hizo por recomendación de una amistad de un trabajador, y 52.86 por ciento por familiares que laboraban en la empresa.¹⁸

El análisis de los apellidos de los obreros es también revelador de la ubicación de los grupos familiares dentro de los diferentes departamentos de trabajo, en los que el ingreso y permanencia estaban bajo control de una familia. Si las circunstancias lo requerían, un empleado alternaba su trabajo con el de un pariente suyo para cumplir con la cuota del ausente, ya fuera por enfermedad o por problemas personales. La cuota de producción se negociaba informalmente entre los familiares y compañeros de trabajo y nadie se excedía.

El tener parientes controlando los distintos departamentos de la fábrica fue particularmente importante cuando se reestructuró el proceso de trabajo. En La Magdalena se creó un departamento denominado «nuevo» que requirió de trabajadores más experimentados: «...la ayuda de mi padre me hizo continuar a su lado y no ser despedido como otros».¹⁹ Negociaciones como éstas siempre estaban dadas a través del maestro que representaba la autoridad por ser el que contrataba, repartía el material, enseñaba y podía negociar con los directivos de la empresa: asumía las funciones de un padre de familia.

En cuanto al aprendizaje, lo que sucedía en las fábricas era como una imagen de los gremios: el conocimiento se heredaba de padres a hijos mediante el oficio, práctica cultural del pasado que se combinaba con el presente. Los padres o tutores enseñaban cómo lo hacían las generaciones anteriores. La repetición del oficio enfatizaba la continuidad de una generación a otra y, por lo mismo, hacía del aprendiz un hombre prestigioso y respetable.

Las factorías retomaron las viejas prácticas gremiales de enseñanza a través de la relación maestro-aprendiz. Los padres buscaban que sus hijos quedaran bajo la tutela de un maestro de gran prestigio, quien se hacía responsable de enseñarles todo lo concerniente al oficio y a las normas de

¹⁷ Véase Bernardo García D., *Santa Rosa, un Pueblo fabril en el Porfiriato*, Fondo de Cultura Económica, SEP-Ochentas, capítulo sobre migraciones.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Entrevista a Mario Córdova realizada por Mario Camarena, diciembre de 1986.

moralidad, y de darles una paga sobre las bases aceptadas por la sociedad de la época.²⁰ «El maestro, hablando generalmente y conforme a las costumbres, sustituye a los padres, y por esta causa está obligado a darle educación conveniente, conforme a las costumbres honestas, en una palabra a hacer de él un operario inteligente, honrado y laborioso». En el Código Civil de la Ciudad de México, el contrato de aprendizaje estipulaba: «...el contrato de aprendizaje es el que se celebra entre mayores de edad o en el caso de ser menor debe de estar legalmente representado para que se le enseñe el oficio o una actividad a un menor de edad».²¹

Es importante aclarar que la mayoría de edad se alcanzaba después de los 21 años de edad o con el matrimonio. En cuanto a las mujeres, sólo se reconocía la mayoría de edad a las viudas. Esto lleva a pensar que más de 30 por ciento de los trabajadores varones eran menores de edad para la sociedad del momento, por lo que la contratación debía estar mediada por el padre o tutor; para el caso de las mujeres, todas necesitaban este aval.²²

Las obligaciones que tenía el maestro para con sus subordinados eran las de instruirlos, dándoles orientación moral, económica y social, además de enseñarles el oficio y el arte. Debía instruirlos en la religión, enseñándoles el catolicismo y las distintas festividades religiosas. Éste era un medio no sólo para ganarse la vida sino también para formar hombres respetables. El maestro debía dar al aprendiz «un oficio y un arte» además de los principios morales que regían su comportamiento. Pero era muy común que a los aprendices no se les enseñara el oficio, sino que fueran utilizados para actividades domésticas.

*Pasan meses y años y el aprendiz, más ocupado en los servicios domésticos que en las labores del taller, apenas tiene tiempo para ver cómo se practican éstas y así se acostumbran a la flojedad y al abandono y con el tiempo el aprendiz tiene que ir aprendiendo en base a la observación y generalmente sin que nadie lo dirija y con el tiempo se da cuenta que no ha aprendido el oficio y tiene que abandonar el taller en busca de un trabajo pero sin tener un oficio.*²³

²⁰ Véase Carlos Illades, *Hacia la república del trabajo. La organización artesanal en la Ciudad de México, 1853-1876*, coedición de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y El Colegio de México, México, 1996, pp. 45-51; véase también Carrera Estampa, *op. cit.*, p. 25.

²¹ Véase Código Civil de la Ciudad de México, 1873, capítulo v, libro III, artículo 2651-2, p. 242; y Carrera Estampa, *op. cit.*

²² Archivo Histórico de la Ciudad de México, fondo San Ángel, Patrones y estadísticas, cajas 1 y 2.

²³ *El Socialista*, 7 de noviembre de 1875, p. 1.

Esta forma de proceder implicaba siempre más que la simple compraventa de trabajo. Pedir o dar trabajo creaba obligaciones recíprocas. Estas obligaciones confundían la relación laboral con la familiar. El maestro era simultáneamente padre y patrón; efectivamente, patrones y subordinados semejaban una gran familia. Ninguno de los involucrados concebía la relación como resultado de una compraventa y, por lo mismo, aún estaban lejos de considerar el trabajo del aprendiz como una mera mercancía, sino más bien como una relación paternal: «el maestro sustituye al padre, que lo debe de tratar de un modo honesto».²⁴

La transmisión del conocimiento en las distintas familias presenta normas en común, reglas y actitudes que son parte de una cultura del aprendizaje. El conocimiento se heredaba de padre a hijos, y el padre era el maestro. El lugar donde se aprendía no estaba separado de los espacios donde sucedía la cotidianidad, ni el tiempo dedicado a ello excluía otras tareas. Los niños aprendían a tejer, hilar y teñir en el diario trajín de la vida. Los pequeños eran introducidos a las tareas más sencillas del oficio en el acarreo. De esta manera, y gradualmente durante su niñez, participaban con la familia en la producción.

El primer conocimiento del oficio entra por los ojos. En la fábrica los niños entraban en contacto con las máquinas, herramientas y materias primas con las que trabajaban sus padres, y aprendían a reconocerlas y a usarlas. Por supuesto, en sus juegos utilizaban lo que estaba a la mano, e imitaban lo que hacían los adultos. Antes de que los padres pensarán en enseñar a sus hijos, éstos ya habían asimilado buena parte de lo que necesitaban saber. Así imitaban las buenas costumbres de sus padres o tutores, en las que la religión católica desempeñaba un papel importante.

De esta forma vemos cómo la contratación y el aprendizaje constituían elementos de continuidad en la transición del artesanado a la fábrica. La forma de producción fabril, al igual que la artesanal, involucraba a todos los miembros de la familia, esposa e hijos, a tal punto que la familia era identificada como unidad de producción.

Residencia y trabajo

Hasta aquí hemos tratado de ilustrar la continuidad de la lógica de producción artesanal familiar en las fábricas. Pero ésta va más allá, abarca los espacios de vivienda, trabajo e instituciones más amplias. Analizaremos ahora lo que concierne al espacio de residencia y trabajo.

²⁴ Carrera Estampa, *op. cit.*

En los talleres artesanales tradicionales la residencia familiar era el espacio en donde se trabajaba, se vendía y se vinculaba con la sociedad. El taller no era sólo el espacio de la vida familiar, sino también el lugar en donde se organizaba la vida de un grupo de la sociedad.

Diversos trabajos han analizado y demostrado que la residencia y el espacio de trabajo eran el mismo para los artesanos; incluso la reglamentación gremial determinaba la unidad de la producción, la venta y vivienda del maestro, y la vida cotidiana de los trabajadores del taller se debía limitar a ese espacio. Su movilidad no estaba determinada por su actividad económica, sino por el oficio que realizaban y el peso que tenían en él. En aquella etapa de transición a la producción industrial, estas características de la vida artesanal continuaron desarrollándose de forma muy parecida en las fábricas.

Las fábricas textiles constituían una unidad que involucraba el espacio de la producción y el espacio habitacional —casas, iglesia, servicios— en la cual convivían, los trabajadores en habitaciones especialmente construidas para ellos, y los patrones en sus residencias, como una gran familia.

La fábrica era vista por los operarios como «la casa del patrón», algo muy parecido a lo que sucedía con el aprendiz y el taller del artesano: «el aprendiz vive bajo el mismo techo por cierta cantidad de dinero».²⁵ El trabajo asalariado, cualquiera que fuese, era ante todo un empleo en casa de otra persona y no tenía lugar en un espacio público regido por normas colectivas, sino en el coto privado de otra persona, lo que demandaba obediencia, respeto, lealtad, cuidado y reparación de daños.²⁶

En estos espacios la relación laboral entre obrero y patrón se conservó muy similar a la existente entre el maestro y el aprendiz del siglo XVIII. Éste último perdía su vida privada al quedar supeditado a las órdenes del patrón. El maestro justificaba su poder en tanto que autoridad paternal: el dueño de la casa, el jefe de la familia industrial fijaba un régimen determinado; el entrar en la familia industrial suponía que los obreros aceptaban voluntariamente este régimen y buscaban que se reprodujeran las relaciones familiares.

Los compromisos adquiridos por los obreros al laborar en las fábricas y residir en las casas por ellas construidas hizo que la vida familiar se desarrollara dentro de los límites impuestos por los patrones. De este modo, las actividades cotidianas de las familias de los trabajadores transcu-

²⁵ Artículo 2551, Código Civil, *op. cit.*, libro III, capítulo 1, pp. 234-235.

²⁶ Antoine Prost, «Fronteras y espacios de lo privado», en Philippe Aries y Georges Duby (editores), *Historia de la vida privada. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días*, número 5, Taurus, 1989, p. 42; Gerardo Necochea, inédito; y Código Civil, *op. cit.*, artículo 2569.

rrían ante los ojos de los patrones y con su propia reglamentación, misma que impedía a sus moradores recibir visitas, leer ciertas cosas, portar armas o puñales, desvelarse más allá de las diez de la noche o recibir extraños sin el consentimiento de los dueños.

La concesión y estructuración de la vivienda permitía una fácil vigilancia de la entrada y salida de los inquilinos, así como del uso que se daba a las calles. Las casas de los trabajadores estaban pegadas en hileras y formaban varias calles paralelas; las calles que dividían estas viviendas señalaban la categoría de sus moradores y la casa del administrador o patrón se encontraba en un extremo desde donde se podía observar el conjunto de las habitaciones.

De esta manera, los patrones y maestros pasaban a ser los tutores de los niños —los trabajadores— y la fábrica se convertía en el lugar de educación. La fábrica pasó a ser el «segundo hogar» de esos hijos desamparados y mal remunerados. Como en los talleres artesanales, el aspecto y comportamiento de los trabajadores estaban sujetos a la aprobación del dueño, y entre ellos prevalecía ante todo la conciencia de ser parte de una familia o unidad doméstica.

A manera de conclusiones

Hacia fines del siglo XIX la industrialización mexicana se abría paso paulatinamente; con este avance, la sociedad en su conjunto transitaba hacia nuevas formas productivas y culturales. Sin embargo, dentro de ese nuevo contexto existieron continuidades y recuperaciones de las viejas formas productivas. La familia es el vínculo fundamental entre los talleres artesanales y la fábrica, un lazo de continuidad entre una vieja forma de trabajo y una nueva la cual constituye un elemento central en las nuevas relaciones de producción capitalistas y en la formación de la clase obrera.

Las fábricas no conducen a la disolución de la familia, pero sí a un cambio en el papel que desempeñan sus miembros; pero este fenómeno será objeto de un trabajo posterior.

Armonía y cooperación: educación y familia en la Escuela Racionalista

Anna Ribera Carbó*

La historia de la humanidad se ha visto envuelta en permanentes luchas entre ideologías, unas compuestas por ideas ya consolidadas que pugnan por permanecer y otras que, definidas con mayor o menor exactitud, intentan realizarse en la práctica. En esas luchas la educación y la escuela desempeñan un papel de primer orden, bien intentando impedir modificaciones que alteren la realidad o, por el contrario, favoreciendo, preparando y posibilitando los procesos de cambio social.

Desde finales del siglo xix, pero de manera mucho más consistente al iniciar el siglo xx, los anarquistas europeos elaboraron proyectos educativos que se vincularon a los movimientos obreros y sindicales entonces en ascenso y que dieron origen a la efímera Liga Internacional para la Educación Racional de la Infancia, fundada en 1908. Proyectos educativos como ese reflejaban en gran medida lo que aquella gente quería para el futuro: una sociedad libre de las trabas que representaban el capital, la Iglesia y el Estado.

De forma muy cercana a Rousseau y los ilustrados, que otorgaron a la educación un carácter revolucionario, los anarquistas, convencidos de que la acción de los individuos aislados orientada hacia un objetivo común —y no la de las masas conducidas por una vanguardia— determina la posibilidad de hacer de éste un mundo mejor, atribuyeron a la escuela, a la formación de cada mujer y cada hombre, una categoría indiscutible en el proceso revolucionario: es la suma de voluntades individuales la que permitirá suprimir las injusticias, corregir los defectos y mejorar las condiciones de la vida humana.

En las próximas líneas se intenta hacer un breve recorrido a través de las ideas que sobre la familia, la mujer y la infancia se plantearon en los

*DEH-ENAH

medios anarquistas y, más concretamente, en los ámbitos de la pedagogía libertaria de principios de siglo, en Europa y en México.

La Escuela Moderna de Francisco Ferrer i Guardia

A principios del siglo xx, Francisco Ferrer i Guardia, pedagogo catalán, creó en Barcelona la Escuela Moderna que creció de manera paralela a los movimientos anarcosindicalistas entonces en proceso de ascenso y consolidación en Cataluña.

Francisco Ferrer proponía una educación racional, desvinculada de cualquier explicación religiosa o sobrenatural de la realidad; integral, que combinara la explicación científica en el aula con la experiencia práctica en el campo, en la fábrica o en el laboratorio; libertaria, que formara hombres libres que amaran y respetaran la libertad de los demás; sostenía, además, que debía establecerse la coeducación de clases sociales y de sexos. La primera facilitaría el advenimiento de una sociedad solidaria a través de la convivencia de niños de distintas clases sociales. La segunda reproduciría en la escuela la composición real, mixta de la sociedad y enseñaría a niños y niñas a convivir libre y respetuosamente. Ferrer incluía, como principio pedagógico, el antiautoritarismo asociado desde luego a las luchas anarquistas en contra del Estado, pero reflejado en todas las demás instancias de la vida colectiva, contempladas, desde luego, la escuela y la familia. Los alumnos, los jóvenes, debían gozar de la libertad de cuestionar planteamientos académicos y sociales, así como de buscar explicaciones y soluciones que les convencieran racionalmente. Y ello, evidentemente, venía a modificar los esquemas tradicionales de escuela y familia ya que abría las puertas a la crítica de la autoridad, fuera cual fuera.

El modelo de familia que planteaba era uno en que la autoridad fuera cuestionable. Pero esto sólo podía darse a partir de una segunda alteración del modelo: las mujeres debían adquirir un papel más activo, más decisivo en la vida familiar y ello sucedería si su participación social era igual y al parejo de la de los hombres. Para que ello fuera posible, su proceso de incorporación debía empezar por la escuela. Las mujeres debían tener acceso a las aulas y a los libros. De esta manera ellas podrían ser ciudadanas con una formación sustentada en argumentos racionales y una consciencia política y social sólida que les permitiera ser promotoras de la revolución necesaria. Pero además, y sobre todo, porque como madres podrían contribuir a la educación de sus hijos en un sentido moderno y racional. Hasta entonces las mujeres habían sido las principales promotoras del culto religioso y trans-

misoras de los valores tradicionales a nivel doméstico. Dado su lugar privilegiado en la formación de la familia, se las debía convertir en lo contrario, a saber, en transmisoras de los valores de la nueva sociedad libertaria.

Francisco Ferrer explica en su libro *La escuela moderna* que el empeño y propósito de promover la educación mixta era «que los niños de ambos sexos tengan idéntica educación; que por semejante manera desenvuelvan la inteligencia, purifiquen el corazón y templen sus voluntades; que la humanidad femenina y masculina se compenetren, desde la infancia, llegando a ser la mujer, no de nombre, sino en realidad de verdad, la compañera del hombre». ¹ Hasta ese momento, decía Ferrer, «lo que palpita, lo que vive por todas partes en nuestras sociedades cristianas como fruto y término de la evolución patriarcal, es la mujer no perteneciéndose a sí misma, siendo ni más ni menos que un adjetivo del hombre, atada continuamente al poste de su dominio absoluto». ² Había que remediarlo.

El Boletín de la «Escuela Moderna»

Ferrer publicó un *Boletín de la «Escuela Moderna»* que apareció por primera vez el 30 de octubre de 1901 y que recogía artículos de opinión sobre temas educativos y didácticos, algunos de ellos procedentes del semanario *L'Ecole Renouée*, publicado en Bruselas y después en París, o de *La Scuola Laica* de Roma. El *Boletín* sintetizó las ideas pedagógicas más radicales de la primera década del siglo y en sus artículos se puede encontrar algunas ideas que sobre la familia se manejaron en esos años y en esas escuelas.

Ellen Key, feminista y pedagoga sueca, trató el asunto del papel de las madres en la educación de los niños en un artículo titulado «Madre e hijo», en el que afirmaba:

La madre que satisface todos los deseos del niño, que allana todas sus dificultades, que asume todas sus penas, no cría un pequeño león vigoroso, sino un parásito para la sociedad, y es inferior a la madre del animal que deja a sus hijos ejercer sus fuerzas en cuanto se hallan en estado de ejercerlas.

¹ Francisco Ferrer Guardia, *La escuela moderna*, Crónica General de España / Ediciones Júcar, Madrid, 1976, p. 49.

² *Ibidem*.

Por el contrario, una madre que no cesa de predicar obediencia y moderación, llega a dar al niño una conciencia enfermiza respecto a todo lo que está fatalmente obligado a sostener y ejecutar para su evolución normal.³

De hecho, Ellen Key abundaba sobre un asunto central: el de la libertad del niño, planteado ya por otros pedagogos de esta misma corriente. Alejandra Myrial, por ejemplo, había escrito en su artículo «En pro de nuestros hijos», publicado por el Boletín en 1903:

El niño no es de nadie: el niño se pertenece a sí mismo y, como toda falsa comprensión, la que le despoja de sus derechos, la que se esfuerza en moldearle sobre un tipo convencional saltando sobre predisposiciones y aptitudes naturales, conduce al desorden, al caos, al sufrimiento.

En vez de persuadir al niño por medio de sofismas, tan propios de los padres, de una divinidad o de una nación; en vez de enseñarle el decálogo y el catecismo, de hablarle de derechos paternos, deberes cívicos, etc., ¿no valdría más separar de su educación todo lo discutible y enseñarle «hechos»?

¿No bastarían las matemáticas, la geometría, las ciencias naturales, todos los conocimientos positivos y útiles y directamente aplicables al bien de la humanidad sobre la tierra, para crear una generación de hombres capaces, cada cual dentro de sus propias especialidades y según sus medios, de aportar a la agrupación social a que perteneciera un curso precioso?

¿No reemplazarían digna y ventajosamente el aprecio mutuo y la necesidad de una ayuda recíproca, tanto en la familia como en la sociedad, a esa solidaridad falsa que se nos presenta como una esclavitud, por la cual se nos desposee de nosotros mismos y a la cual se nos somete por la violencia desde la más tierna infancia?...⁴

Dunstano Cancellieri, fundador de la sección italiana de la Liga Internacional para la Educación Racional de la Infancia vinculaba en su artículo «El tormento de la infancia» el problema del autoritarismo en las sociedades con el de las familias, y reflexionaba:

³ Ellen Key, «Madre e hijo», en Albert Mayol (editor), *Boletín de la «Escuela Moderna»*, Tusquets Editor, Serie Los Libertarios 10, Barcelona, 1978, p. 25.

⁴ Alejandra Myrial, «En pro de nuestros hijos», en Albert Mayol (editor), *op.cit.* p. 42.

Y nosotros, que toleramos con vileza de esclavo la prepotencia de la autoridad y de cuantos son más fuertes que nosotros, nos despojamos de todo sentimiento generoso ante esa infancia débil y sensible que la naturaleza nos confía para que le ayudemos a conquistar su puesto en el mundo.

A pesar de ver con repugnancia el poder dominante empleado contra los hombres libres que trabajan por alcanzar la redención humana, persistimos en nuestro cruel despotismo contra los pobres e indefensos niños sometidos a nuestro cuidado.⁵

Se planteaba pues la lucha contra el autoritarismo en el seno de la familia y de la escuela y en consonancia con las luchas antiautoritarias de los anarquistas. Además de este asunto del libre desarrollo de la infancia y de la necesidad de acabar con las imposiciones de los padres y de los maestros, otra cuestión preocupó a los pedagogos anarquistas: la convivencia libre, natural y espontánea de los distintos sexos. Al explicar el funcionamiento de «La Ruche», experimento escolar realizado por Sebastián Faure en Francia, J.F. Eslander consigna:

Niños y niñas viven juntos, como hermanos y hermanas en el seno de las familias numerosas. Todos concurren a los mismos trabajos y participan en los mismos juegos. La vida es la misma para todos. Me admira que este sistema de la coeducación suscite hoy tantas protestas, tantos temores y desencadene tantas controversias.

He aquí la consecuencia de quince siglos de dominación cristiana, quince siglos durante los cuales la mentalidad pública se ha saturado de prejuicios ridículos y de ineptas aprensiones.

La experiencia de la vida común entre niños de ambos sexos que se sigue en «La Ruche» demostrará a cuantos no ciege la preocupación que hay menos peligro en que vivan juntos niños y niñas que en separarlos; demostrará también que por la separación sistemática de los niños en la edad en que empiezan a sentir las primeras vibraciones de la vida sexual se producen las curiosidades malsanas y las precocidades peligrosas.⁶

Paul Robin, autor de una importante experiencia pedagógica libertaria en el orfanato de Cempuis, y en gran medida inspirador de la Escuela Moderna de Ferrer, abunda en este tema de la coeducación de sexos sosteniendo que:

⁵ Dunstano Cancellieri, «El tormento de la infancia», en Albert Mayol (editor), *op.cit.* p. 46.

⁶ J.F. Eslander, citando a Sebastián Faure, en «La Ruche», Alberto Mayol (editor), *op.cit.*, pp. 105-106.

Se ha disertado mucho sobre la inferioridad de la mujer respecto del hombre, sobre las diferencias esenciales entre las aptitudes propias del uno y de la otra. Mas para precisar esas diferencias y no entregarse a exageraciones de una y de otra parte ha faltado siempre la experiencia racional. Pónganse niños y niñas en las mismas condiciones de desarrollo, evitese cuidadosamente la funesta influencia de las preocupaciones, renuévese muchas veces este experimento, y los resultados que den podrían servir para construir una ley general.

Admitir que ciertos trabajos deberán reservarse exclusivamente a uno de los dos sexos no supone la necesidad de darles una educación moral diferente, ni de educarlos separadamente. Destinados a vivir juntos en la sociedad, los hombres y las mujeres deben habituarse a ello por la vida, estudios y los trabajos en común desde la más tierna edad. Verdad es que habrán de tomarse muchas precauciones al principio para impedir los efectos de la perversión precoz, debida a nuestra sociedad corrompida; pero pronto la reunión de los sexos no podrá hacernos temer ningún sensible accidente. La inmoralidad muy frecuentemente observada en niños muy pequeños proviene, en efecto, no de la naturaleza humana, sino de la enervante educación dada hoy en los cuarteles seminarios que sirven de escuelas públicas, de las infames preguntas de los confesores, de los autores llamados clásicos y de la privación de movimiento tan necesario a los niños: pero desaparecerá completamente por la aplicación fundada sobre el conocimiento de las aptitudes y de las necesidades de la infancia.⁷

La Escuela Racionalista mexicana

La Escuela Moderna funcionó en México con el nombre de Escuela Racionalista, promovida por la Casa del Obrero Mundial durante los años de la Revolución mexicana. Allí, en los improvisados, austeros y repetidamente reprimidos locales en que se albergó la organización de los trabajadores de la Ciudad de México, se intentó poner en marcha las propuestas de Francisco Ferrer y, de entre ellas, desde luego, la de la educación mixta. Pero, además, la Casa del Obrero Mundial impartió conferencias y cursos para adultos que trataban sobre diversos temas académicos y sociales. Por supuesto, el asunto de la necesaria participación de las mujeres en la vida social estaba contemplado. En el Centro Cultural Racionalista, por ejemplo, la maestra Paula Osorio, miembro activo de la Casa, impartió un «curso racionalista sobre la igualdad de los sexos» dirigido a las trabajadoras.

⁷ Paul Robin, «La enseñanza integral», en Albert Mayol (editor), *op.cit.* pp. 160-161.

Cuando la Casa del Obrero Mundial se adhirió al Constitucionalismo en 1915 organizándose en los célebres Batallones Rojos, las trabajadoras formaron el Grupo Sanitario Ácrata para prestar servicios como enfermeras. Estos Batallones Rojos contribuyeron a divulgar los principios de la Escuela Racionalista por Veracruz, Yucatán y Tabasco, donde la influencia de otros pedagogos innovadores como John Dewey era palpable y resultaron propicios a su influencia, ya que en la siguiente década se convirtieron en escenario de redes de escuelas racionalistas apoyadas por gobernadores radicales como Felipe Carrillo Puerto y Tomás Garrido Canabal.

En México, la Escuela fue perdiendo paulatinamente sus posiciones anarquistas y antiautoritarias conforme el nuevo Estado surgido de la Revolución se fue consolidando. La libertad dentro de la familia y la escuela se siguió defendiendo y las escuelas racionalistas continuaron siendo revolucionarias en lo que se refiere a sus posiciones respecto de la Iglesia y la educación religiosa y en su defensa de regímenes económicos más justos, e incluso cooperativistas; pero el elemento que las había vinculado al anarquismo —el antiautoritarismo y la crítica del Estado— desapareció en tierras mexicanas.

La educación racionalista, que no alcanzó rango constitucional en 1917 a pesar de la propuesta del diputado Luis G. Monzón, siguió teniendo entusiastas seguidores en el país. En su cuarta Convención, en septiembre de 1922, la CROM concluía que «la Escuela Racionalista que adopta la CROM reconoce los derechos del maestro y del niño; y tiene entre sus finalidades principales formar hombres libres y fuertes, aptos para el trabajo de utilidad social y educados para la vida societaria».⁸

Aunque hubo escuelas racionalistas en varias partes del país, fueron los maestros yucatecos y tabasqueños quienes dejaron mayor huella de sus ideas y experiencias y, por lo tanto, testimonio en lo que se refiere a su modelo de familia. En el Segundo Congreso Obrero de Izamal, Yucatán, celebrado en agosto de 1921, se defendió la necesaria difusión de la Escuela Racionalista argumentando, entre otras cosas, que «...debe ser impulsado por las Ligas de Resistencia Socialistas el ideal de emancipación feminista para que el futuro pueda ya disponer de mujeres emancipadas de los prejuicios y del yugo dominador de las falsas creencias que retienen a las esposas y a las madres en el pasado asqueroso de la podredumbre social», y añadía más adelante:

⁸ Carlos Martínez Assad, *Los lunes rojos. La educación racionalista en México*, SEP/Ediciones El Caballito, Biblioteca Pedagógica, México, 1986, p. 16.

Las Ligas de Resistencia deberán fomentar con entusiasmo y con verdadero cariño las Ligas Feministas cuyos ideales nobles y elevados conducen a la emancipación integral de la mujer. Con esto se obtendrán esposas y madres que dentro del espíritu de libertad y justicia modelen las conciencias incipientes de los niños que han de entregar después a la labor bienhechora de los maestros.⁹

Aparecía aquí, como en los textos europeos del *Boletín de la «Escuela Moderna»*, la necesidad de que las madres fueran capaces de transmitir ideas acordes con una nueva sociedad revolucionaria. Dentro de esta misma línea se encuentra la propuesta del profesor Edmundo Bolio, jefe del Departamento Cultural de la Liga Central de Resistencia del Partido Socialista del Sureste, para el programa de la asamblea cultural, el «Lunes Rojo», del 27 de enero de 1923, en el que se incluía, dentro del conjunto de los «estudios sociales» a discutir, un grupo de temas entre los que se encontraban «I. El Feminismo. II. Hiperfeminismo. III. La fobia del feminismo. IV. La Mujer como factor creativo e imperativo en la sociedad. V. La inhumanidad de la sociedad y del hombre hacia la Mujer. VI. El Matrimonio. VII. La Poligamia, Monogamia y Bigamia. VIII. La emancipación de la Mujer. Su tragedia. IX. La Mujer en el movimiento internacional. X. La supremacía intelectual del hombre sobre la mujer ¿es positiva? XI. Acción directa y acción política desde el punto de vista feminista. Sus consecuencias. XII. ¿El feminismo es una ilusión? XIII. El feminismo y la naturaleza humana, ¿están en armonía? XIV. La psicología de la mujer esclava. XV. La psicología de la mujer libre. XVI. Mujeres distinguidas de América y de Europa.»¹⁰

Los temas sugeridos por el profesor Bolio sugieren, evidentemente, cambios en la estructura familiar derivados de una participación distinta de las mujeres en la vida social y en las relaciones de pareja.

En su libro *¡Sólo la Escuela Racionalista educa!*, publicado en 1930, José de la Luz Mena trataba el tema de la Escuela Racionalista como creadora de una mujer nueva, partícipe a su vez de una nueva sociedad. Allí decía:

Ella es la progenitora de una sociedad fuerte, libre, sin amos, sin salarios ni fronteras.

⁹ «Tema decimotercero del Segundo Congreso Obrero de Izamal, estado de Yucatán», en Carlos Martínez Assad, *op.cit.*, pp. 38-40.

¹⁰ Edmundo Bolio, «Los lunes rojos», en Carlos Martínez Assad, *op.cit.*, pp. 78-79.

*Ella es la gestadora de una mujer sin prejuicios religiosos ni vanidades de salón, apta para bastarse a sí misma y para pugnar en las luchas colectivas por el triunfo de la justicia social, en perfecta armonía con los intereses y tendencias del hombre.*¹¹

Esas mujeres nuevas creadas en gran medida en la Escuela Racionalista serían, junto con los hombres, agentes de la inminente transformación del mundo. Así lo consideraba la maestra Elvia Gamas, quien escribió para el periódico *Redención* que debe «imponérsele a la escuela actual los fundamentos de la ideología revolucionaria, esa grandiosa ideología que las desgarradas masas proletarias van defendiendo en la contienda, en esa contienda en que luchan porque el hombre, la mujer y el niño no sean explotados y además tengan la libertad de instruirse, de educarse y de defenderse por medio del trabajo».¹²

El gobierno tabasqueño de Tomás Garrido Canabal pensaba que la manera más eficaz para redimir a esa sociedad miserable y explotada era la educación: no sólo instruyendo a un pueblo ignorante, sino despertando conciencias y levantando dignidades, enseñando a los campesinos, a los obreros, a los niños y a las mujeres de Tabasco que podían ser los artífices de su propio destino. La Escuela Racionalista fue la responsable de lograrlo con su programa anticlerical, defensor de la justicia social, promotor del cooperativismo y de la liberación del pueblo de toda clase de dominación.

La lucha en contra de los prejuicios sexuales fue prioritaria en la escuela tabasqueña, y ésta pasaba por la educación mixta y la reivindicación de la mujer. Las escuelas que no eran mixtas —decían los promotores de la educación racionalista— enfrentaban a niños y niñas «como adversarios en lugar de acercarlos como condiscípulos. Unos a otros, en planteles distintos, se miraban con recelo».¹³

La coeducación de sexos modificaría esta situación y tendría la ventaja de que

cuando el hombre sepa desde los bancos de la escuela que la mujer no es un ser inferior a él, porque allí lo va a ver en sus clases y trabajos: entonces él sentirá por ella todo el respeto y la estimación a que es acre-

¹¹ José de la Luz Mena, «¡Sólo la Escuela Racionalista educa!», en Carlos Martínez Assad, *op.cit.*, p. 139.

¹² M. Elvia Gamas, «La Revolución y la escuela», en Carlos Martínez Assad, *op.cit.*, p. 152.

¹³ Arnulfo Pérez H., «Tomás Garrido C. Reformador Social», en Marcela Tostado Gutiérrez, *El intento de liberar a un pueblo. Educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal: 1924-1935*, INAH, Colección Divulgación, México, 1991, p. 76.

edora [...]. Vamos a abrir nuevos horizontes a la compañera de nuestra vida, y ha de ser en los bancos de la escuela donde la conciencia varonil se descubra con respeto ante la igualdad de aptitudes de la mujer [...]. Ya veréis señores que fácil vamos a realizar esta provechosa transformación; que no os déntengan los espantajos de la mochería: hay que pensar que ellos tendrán interés en resistir a toda reforma: esta es la lucha del pasado contra el porvenir: ellos resistiéndose y nosotros abriendo brecha para liberarnos.¹⁴

Esa igualdad de oportunidades para los sexos, que empezaría a construirse en la escuela, fue defendida también en otras trincheras. Las autoridades de Tabasco emprendieron una campaña «feminista» con la intención de reivindicar el papel de las mujeres en la sociedad. Muchas maestras de la Escuela Racionalista del estado escribieron artículos en la «Sección Feminista» del diario *Redención* al iniciar la década de los treinta. Esas mujeres tabasqueñas defendían

la armonía y cooperación entre el hombre y la mujer, sosteniendo el derecho de esta última a tomar parte en el trabajo social, elevándola por la cultura a categoría de ser pensante, capaz de colaborar con su compañero en todos los propósitos nobles, pero a su lado como aliada, igual en responsabilidad y dignidad, y sujeta a él tan solo por los lazos del amor, como producto de comprensión espiritual.¹⁵

Otra afirmaba que «si la igualdad en cultura y educación se alcanzara en el matrimonio, sería éste el prototipo de la uniones felices. Consecuencia: si los esfuerzos de la mujer duplicaran los recursos de la familia, asegurando una vida mejor y un porvenir a ésta, entonces el contrato sería indisoluble».¹⁶

Reflexión final

Para los promotores de la Educación Racionalista en Europa y en México, la renovación de la sociedad pasaba necesariamente por la de la escuela y la familia. Éstas debían procurar la libertad del niño para pensar y actuar, luchar

¹⁴ *Redención*, 8 de mayo de 1931 en Marcela Tostado, *op.cit.*, pp. 76-77.

¹⁵ Celerina O. de González, «El ideal feminista», en *Redención*, 14 de mayo de 1931, citada por Marcela Tostado, *op.cit.*, p. 85.

¹⁶ María Luisa Chacón de Ramírez Garrido, «La emancipación de la mujer», en *Redención*, Sección Feminista, 4 de septiembre de 1931, citada por Marcela Tostado, *op.cit.*, p. 86.

por la educación mixta que permitiera a las mujeres igualar a los hombres en oportunidades y capacidades, y promover la incorporación de la mujer a la vida social y a la lucha revolucionaria. Sería solo así, con hombres y mujeres que se hubieran formado cuando niños en los principios progresistas de las escuelas racionalistas, que se podría construir y consolidar plenamente la nueva sociedad libertaria —o revolucionaria, en el caso mexicano—. Para quienes impulsaron proyectos pedagógicos vinculados a los movimientos anarquistas en Europa, y a la ola ascendente de la Revolución en México, la armonía y la cooperación dentro de la familia, en la escuela y en la sociedad eran las claves de un mundo nuevo y mejor.

Las familias decentes de la clase media. Los años veinte en México

Elsa Muñiz*

Lo más sagrado que el hombre tiene es la familia... ¡Honores, gloria, la vida misma, al servicio del más excelso ideal: la familia!¹

Los Vázquez Prado, como todas las familias decentes, vinieron a menos desde la revolución maderista. Tenían en línea paterna a un constituyente del 57 y en línea materna a muchos ameritados militares, entre los que figuraban como estrellas de primera magnitud dos divisionarios: don Dionisio, que cosechó laureles peleando con valor y lealtad al servicio del Emperador Maximiliano, y don Ventura, que defendió siempre y con bravura la causa de la legalidad y el progreso, la integridad del territorio nacional y al ilustre liberal don Benito Juárez. La desgracia familiar les llegó con la Revolución. Fueron víctimas del despojo por parte de las hordas de alzados y su única alternativa los condujo a la ciudad de México, a engrosar las filas de la naciente clase media urbana de los veinte.

¿Quiénes son los Vázquez Prado de Zacatecas? ¿En dónde está la fina mano enguantada que se alza para saludarnos cariñosamente a nuestro paso? ¿En dónde una sola cabeza se descubre respetuosa o se inclina humildemente a nuestra vista? Rostros glaciales, desdeñosos, apáticos, insolentes. Nada. ¡La odiosísima metrópoli! Sí, aquí no somos ya más que una pequeñísima gota de agua perdida en la inmensidad de los océanos...²

¹ Mariano Azuela, *Tribulaciones de una familia decente*, segunda edición, Botas, México, 1938.

² *Ibidem.*, p. 35.

Para entonces, la clase media conformaba un sector de la sociedad caracterizado por su ambigüedad y ambivalencia, cuya actuación oscilaba entre el conservadurismo más exacerbado, custodio de los valores morales más tradicionales, y su apertura al cambio y, en muchos casos, a la transgresión.³ Estaba conformada por aquellos venidos a menos que lo único que conservaron fue su origen y su alcurnia; o los venidos a más a quienes la Revolución colocó en lugar de privilegio, les permitió acceder a la educación o a algún puestecillo de burócrata en alguna secretaría de Estado: «las Amézquita no querían acordarse más de su tierra, un pueblecillo de Jalisco, muy cerca de Guadalajara, desde donde dieron un salto mortal del lavadero y de la mesa de planchar hasta los elegantes escritorios de acero de la Secretaría de Hacienda...».⁴

Los atribulados años veinte fueron, para muchas familias, un periodo de reajuste, de adecuación a las nuevas condiciones. Su vida cotidiana sufrió trastocamientos como el cambio de ciudad o de colonia; algunos de sus miembros tuvieron que ingresar al mercado laboral con las escasas herramientas con que su educación porfiriana los había habilitado; o tuvieron que aprender a codearse con la gente de la ciudad, adoptando maneras cosmopolitas.

El proceso de reconstrucción nacional involucró a todos los sujetos, definió las metas de la sociedad y planteó los «nuevos» paradigmas que regirían el quehacer tanto de las instituciones por crearse como de los individuos. La institucionalización se concretó en la experiencia personal a partir de la división del trabajo que requería el nuevo orden social. Así, la familia de clase media desempeñó un papel fundamental en el proceso de construcción de la nueva realidad; en ella se condensaron los valores impuestos por el afán modernizador del nuevo régimen y aquellos valores tradicionales que no abandonaron el imaginario social de la época.

³ Delimitar un sector específico de la sociedad resulta cada vez más difícil, debido a que la conformación de los grupos se complejiza conforme avanza la sociedad moderna. En este caso, la definición de clase media es un concepto que puede tener todas las imprecisiones posibles, por lo cual he acudido a los planteamientos de Edward P. Thompson, quien considera a la clase social como «...un fenómeno histórico unificador de un cierto número de acontecimientos dispares y aparentemente desconectados, tanto por las respectivas condiciones materiales de existencia y experiencia como por su conciencia. Me interesa hacer hincapié en que se trata de un fenómeno histórico... no veo a la clase como una estructura y menos aún como una categoría, sino como algo que acontece de hecho (y puede demostrarse que, en efecto ha acontecido) en las relaciones sociales». Edward P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera*, Laia, Barcelona, 1977, p. 7.

⁴ Mariano Azuela, «La nueva burguesía», en *Obras Completas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 12.

En ese contexto, tanto la educación informal, impartida en la casa, como la formal, a cargo de la escuela, se concibieron como la panacea, como la forma de lograr la ansiada civilización. Podemos señalar que, para entonces, la búsqueda de la modernización es un denominador común en las propuestas educativas que coexistieron y se enfrentaron constantemente no sólo en los ámbitos académicos, sino en las discusiones respecto al papel que debería cumplir la familia: la educación católica, la educación activa, la educación socialista y otras propuestas. Sin embargo, la discordancia no fue la única sobreviviente de tales enfrentamientos: también el papel tradicional de la familia salió avante, puesto que, pese a las intenciones del poder recién establecido por desplazar a la escuela las actividades que hasta el momento le correspondían al hogar, la familia siguió manteniendo la hegemonía sobre la formación de los individuos en los valores, en las costumbres y en la conservación de las tradiciones. Me refiero particularmente a la familia de la clase media, donde arraigaron de manera clara los nuevos valores introducidos por la modernidad, pero que, al mismo tiempo, se convirtió en ejecutora de las continuidades heredadas del antiguo régimen.

Surgió entonces la necesidad de generar una amplia integración de significados dentro de una sociedad total, se precisaba armonizar la tradición y el cambio, lo nuevo con lo viejo, las biografías de los sujetos mismos con el desarrollo social y, por tanto, definir el puente entre las acciones de los sujetos y el poder estatal. El problema de la legitimación del nuevo orden social se presentaría al momento de transmitirlo a las nuevas generaciones de revolucionarios. Se hizo necesaria una explicación y una justificación de ese orden institucionalizado que permitiera que en el plano de la autoconciencia los individuos asumieran sus respectivos papeles como un destino inevitable.

El carácter cognoscitivo y normativo que tiene la legitimación en el orden institucionalizado se ha realizado en ciertas instancias que empíricamente se superponen, pero que analíticamente permiten diferenciar la importancia y la eficacia de cada una de ellas en cuanto al control y la reproducción de dicho orden social. En este sentido se entiende que el «control de las conciencias» haya sido uno de los objetivos centrales de las relaciones entre el Estado y la sociedad en el México de los años veinte. Era necesario crear una cultura nacional que sustentara el nuevo orden social; de ese modo, la educación impartida tanto en la escuela como en la familia se convirtió en la instancia legitimadora por excelencia, donde el nacionalismo como concepción hegemónica del mundo determinaría la constitución de la identidad de los sujetos.

La familia, entonces, se ha encargado de transmitir a los niños tanto la identidad genérica como la identidad nacional: «eres mujer» o «eres hombre», «eres mexicana» o «eres mexicano». La lengua materna ha brindado a los sujetos la primera y más sencilla explicación del orden institucionalizado: «así se hace», «así es», «esto es lo bueno», «esto es lo malo». Si bien las necesidades del proceso de reconstrucción se encaminaron a sustituir esta instancia de socialización por la escuela, lo cierto es que la importancia atribuida a la familia la ha convertido en el espacio simbólico de las disputas por la sociedad en su conjunto, disputas que diversos grupos han librado por imponer sus respectivas concepciones del mundo, particularmente en el periodo de mi interés; hablo de la Iglesia y el Estado. El proceso fue difícil y conflictivo, ya que la educación como sustrato de la nueva cultura, y en su trascendente papel como vínculo entre la sociedad y el proyecto estatal, también se convirtió en el escenario de las pugnas entre las distintas propuestas que contendían por la hegemonía sobre la sociedad.

Como es conocido, la década del veinte finalizó con un entendimiento entre la iglesia católica y el Estado, que alcanzaron, hasta cierto punto, una convivencia pacífica. Después de todo, sus metas en cuanto al control de las conciencias no eran tan opuestas: los valores del catolicismo empataban bien con el «nuevo» modelo de desarrollo. La escuela oficial, con todo y códigos de civilidad y moralidad, se constituyó en el espacio «formal» del Estado a través del cual se penetraría en el imaginario social y en la mentalidad de la época. La familia acabó siendo reconocida por el propio Estado como un ámbito de socialización idóneo, y por la Iglesia como su más importante coto de poder. Los valores civiles y morales se confundieron en códigos similares. Así, se lee en el «Código de moralidad de los niños que concurren a las escuelas primarias»: «Seré leal con mi familia. Obedeceré fielmente y con agrado a mis padres o a los que hagan sus veces, y les mostraré gratitud por todos sus beneficios. Ayudaré en todo lo que sea posible a los miembros de mi familia».⁵

En el mismo sentido, el *Manual* de Carreño señala:

Nuestras familias, nuestros parientes, nuestros amigos, todas las personas que nos vieron nacer, que desde nuestra infancia conocen y aprecian nuestras cualidades, que nos aman y forman con nosotros una comunidad

⁵ «Código de moralidad de los niños que concurren a las escuelas primarias», en *Memoria que indica el estado que guarda la educación pública, México 1926*, C.1, folleto 1478, Archivo General de la Nación, México.

*de afectos, goces, penas y esperanzas, todo existe en nuestra patria, todo está en ella reunido; y es en ella que está vinculado nuestro porvenir y el de cuantos objetos nos son caros en la vida.*⁶

Se proyectó que la educación que se impartiera en las escuelas se alejaría ciertamente de explicaciones religiosas y dogmáticas; de ahí la importancia de la escuela racionalista, impulsada sobre todo en el sureste del país. Sin embargo, la educación dentro del hogar —en particular de la clase media— tenía sus códigos, sus esquemas explicativos que si bien mantenían un carácter rudimentario, eran sumamente pragmáticos y tenían que ver con las acciones concretas de los individuos. La familia como un valor en sí mismo y como centro difusor del respeto a la patria se fortaleció por medio de todos los discursos vigentes y disponibles del momento:

Ley de la Lealtad

Los buenos mexicanos son leales.

*Si solamente soy leal a mi familia, bien puedo no serlo a mi escuela: si sólo me propongo ser leal a mi escuela, tal vez pueda faltar a la lealtad que debo a mi ciudad, a mi estado, a mi patria; si únicamente ofrezco lealtad a mi ciudad, a mi estado y a mi patria, bien puedo obrar deslealmente respecto de la humanidad. Procuraré, pues, ante todo, ser leal a la humanidad. De esta manera puedo estar seguro de ser fiel a mi patria, a mi estado y a mi ciudad, a mi escuela y a mi familia. Y esta lealtad a la humanidad me hará permanecer fiel a la civilización.*⁷

De esta manera, en la búsqueda de la unificación, el nacionalismo como concepción del mundo totalizante e integradora, transmitida no únicamente desde las instancias oficiales, sino desde la familia, unió tanto a la religión como al discurso oficial, ambas totalidades simbólicas que se conjuntaron en un marco de referencia general que ha hecho posible concebir el desarrollo de toda la experiencia individual y social del pueblo de México dentro de él.⁸ Así lo podemos advertir en las recomendaciones del *Manual* de Carreño:

⁶ Manuel Carreño, *Manual de urbanidad y buenas maneras*, 47a. edición, Patria, México, 1992, p. 29.

⁷ «Código de moralidad....».

⁸ Se retoma aquí el concepto de universo simbólico elaborado por Berger y Lückmann. Los universos simbólicos son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica», *ibidem*, p. 125.

No olvidéis jamás que os debéis a vuestra patria, la cual cifra en vosotros todas sus esperanzas, ni olvidéis tampoco la entidad de los deberes que esta sola consideración os impone. Los principios que os presentamos son los más sanos principios de religión y de moral, tomados de muy graves autores, y sobre todo, del rico y precioso tesoro del Evangelio. Ellos se convertirán para vosotros en una fuente inagotable de sólida y duradera felicidad si, no contentos con su simple lectura, los grabáis profundamente en vuestro corazón y los hacéis los constantes reguladores de vuestra conducta.⁹

La importancia del universo simbólico está en su carácter ordenador y normativo para legitimar la biografía individual y el orden institucionalizado, así como la forma en que se vinculan. El nacionalismo como universo simbólico pone cada cosa en su lugar y brinda el más alto grado de integración de los significados discrepantes dentro de la vida cotidiana, haciendo converger, en ciertos aspectos, al discurso religioso y al oficial en el plano educativo, en los dos ámbitos dedicados a la reproducción del orden establecido: la escuela y la familia.

El ideal modernizador comenzó a filtrarse en amplias capas de la población. El modelo civilizatorio que se concretó en los años posrevolucionarios arraigó de manera más clara en los sectores urbanos de clase media. En este sentido, nuestra propuesta es que estos sectores medios urbanos, específicamente de la ciudad de México, eran el espacio idóneo para la reproducción de la ideología hegemónica emanada de los diversos discursos oficiales.¹⁰

Podemos reconocer entonces que los paradigmas introducidos por el régimen porfiriano en la mentalidad del momento —léase progreso, modernidad, urbanización y crecimiento, entre otros— no abandonaron el ideario del nuevo grupo en el poder; por el contrario, se afianzaron y promovieron vía la educación, entre otras.

Carreño, o de la educación familiar

Para muchos, vivir en la ciudad significó el desarraigo, la nostalgia, la pérdida de una vida anterior de bonanza y tranquilidad. Para otros, la ciu-

⁹ Manuel Carreño, *op.cit.*, p.11.

¹⁰ Retomo de Foucault la hipótesis que señala: «... en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible metrialidad», Michel Foucault, Ediciones Populares, Archivo de Filosofía, número 4, México, 1982, p. 4.

dad,¹¹ en particular la capital del país, se convirtió en sinónimo de civilización y de renovado prestigio. La ciudad como espacio de modernización y ascenso de las clases sociales exigía a la clase media educación y buen comportamiento al estilo de la aristocracia decadente. «Los convencionalismos sociales, que nos enseñan a armonizar con las prácticas y a hacer que nuestra conducta sea siempre la más propia de las circunstancias que nos rodean, son muchas veces el fundamento de los deberes de la misma civilidad y de la etiqueta».¹²

Las máximas morales y las reglas de buen comportamiento que se habían transmitido generalmente de padres a hijos de manera oral, ya desde el siglo pasado, fueron recogidas y difundidas a la vez por los manuales de urbanidad y buenas maneras que circularon en algunas escuelas, los manuales sobre el matrimonio y los hijos, la vida sexual, y hasta modelos de cartas de amor, a través de los cuales se recomendaban las formas correctas del cortejo amoroso, y no se diga en los libros de texto y algunos documentos oficiales. En este espacio dedicaré algunos comentarios al manual de urbanidad que he citado. Considero que si bien los manuales tuvieron un momento importante a finales de siglo y durante el porfiriato, debemos considerar que hablamos de máximas morales que estaban muy presentes en los años veinte, puesto que las mujeres y hombres que he señalado como pertenecientes a la clase media, que vivieron su juventud y madurez en ese periodo, fueron educados con el rigor de las madres porfirianas. El manual tiene que ver con la importancia que para muchas familias venidas a menos tuvo el mantener su dignidad y buenas costumbres. Para aquéllos venidos a más, aprender estos modos de conducirse significaba escalar las cumbres de la buena posición y el decoro. Finalmente, el manual sintetiza muchas de las afirmaciones que he planteado antes: muestra una relación unívoca entre Dios, la Patria y el Padre, a quienes se debe el máximo respeto; resume también de manera clara algunas de las sobrevivencias del antiguo

¹¹ A pesar del crecimiento tan desordenado que caracterizó a la ciudad en la década del veinte, se distinguían claramente las zonas que se clasificaban de acuerdo con el nivel económico de sus habitantes, así, en la medida en que la ciudad se urbanizaba y crecía por la construcción de nuevas colonias, el lugar de residencia de sus habitantes se convertía en un importante elemento de clasificación social. En este sentido, también las colonias vinieron a más o a menos y podemos ubicar a las capas medias de este periodo en las colonias Santa María, Guerrero, San Rafael, Industrial y extensiones urbanas hacia Tacubaya, San Pedro de los Pinos, Mixcoac, Coyoacán y Tlalpan. Otras colonias denominadas de menor categoría albergaban a ciertos sectores de la clase media; tal sucedía en las colonias Hidalgo, de los Doctores, Álamos, Postal, Federal, Moctezuma, Buenos Aires o Peralvillo.

¹² *Ibidem*, p. 53.

régimen, y propone los valores que deben regir el nuevo orden social; finalmente, tipifica actores y acciones, señala lo permitido y lo prohibido, lo malo y lo bueno, y esboza lo que es normal y lo que es anormal.

El *Manual* de Carreño condensa las pautas educativas de los hogares de clase media, muestra las claves de comportamiento que constituyen el saber de los hogares, de las madres, de las abuelas. El *Manual* concibe a las pautas de comportamiento contenidas en él como «leyes de la moral» sin las cuales

*[...] no puede haber entre los hombres ni paz, ni orden, ni felicidad; y en vano pretenderíamos encontrar en otra fuente los verdaderos principios constitutivos y conservadores de la sociedad que nos proponemos estudiar, y las reglas que nos enseñan a conducirnos en ella con la decencia y moderación que distinguen al hombre civilizado y culto.*¹³

En el *Manual* se privilegian dos grandes temas: los deberes morales del hombre, y la urbanidad y las buenas maneras. La estructura de la primera parte corresponde a los deberes morales y es semejante a la de los Diez Mandamientos: propone deberes para con Dios, para con los padres, para con la patria y, finalmente, para con «nosotros mismos».

Cuando se hace referencia a los deberes para con la sociedad advertimos cuál es el orden social preestablecido en el que los individuos deben desempeñar sus distintos papeles idealizados: la buena mujer, el buen hombre, la madre abnegada, el padre responsable y el hijo obediente. La familia entonces aparece como el núcleo a partir del cual se norman los papeles asignados, así como la sentencia en caso de no cumplirse con ellos:

*¡Ah!, los cuidados tutelares de un padre y una madre son de un orden tan elevado y tan sublime, son tan cordiales, tan desinteresados, tan constantes, que en nada se asemejan a los demás actos de amor y benevolencia que nos ofrece el corazón del hombre, y sólo podemos verlos como una emanación de aquellos con que la providencia cubre y protege a todos los mortales.*¹⁴

La madre comienza a sufrir desde que lleva a sus hijos en su seno:

¹³ *Ibidem*, Introducción general.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

Cuando pensamos en el amor de una madre en vano buscamos las palabras con que pudiera pintarse dignamente efecto incomparable, de extensión infinita, de intensidad inexplicable, de inspiración divina; y tenemos que remontarnos en alas del más puro entusiasmo hasta encontrar a María al pie de la cruz, ofreciendo en medio de aquella sangrienta escena el cuadro más perfecto y más patético del amor materno. ¡Sí!, allí está representado este sentimiento como él es, allí está divinizado, allí está consagrado el primero de los títulos que hacen de la mujer un objeto tan digno y le dan tanto derecho a la consideración del hombre.¹⁵

En tanto que el padre:

[...] cuida de su esposa, vive preocupado de los peligros que la rodean, la acompaña en sus privaciones, la consuela en sus sufrimientos, y se entrega con ella a velar por el dulce fruto de su amor. Y en medio de la inquietud y las gratas ilusiones que presenta este cuadro de temor y esperanza, es más que nunca digno de notarse cuán ajenos son de un padre y una madre los fríos y odiosos cálculos del egoísmo.¹⁶

Los hijos, por su parte, deben respetar a sus padres, agradecerles y amarlos por lo que ellos, por bonomía y desprendimiento, les dan. Según el *Manual*, nada mueve a los padres más que el provecho que puedan obtener a favor de sus hijos, así es que la respuesta de éstos debe ser de gratitud, pues la sentencia que en él se encuentra resulta más amenazante que cualquier sanción legal:

¡Desgraciado de aquel que al llegar al desarrollo de su razón no la haya medido ya con la noble y segura escala de la gratitud! Porque la verdad, el que no ha podido comprender para entonces todo lo que debe a sus padres, tampoco habrá comprendido lo que debe a Dios; y para las almas ruines y desgraciadas no hay felicidad en esta vida ni en la otra.¹⁷

Pero también está señalada la recompensa para aquel de quien se puede decir: ¡es un buen hijo!

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷ *Ibidem*, p. 24.

En los deberes para con la patria se refleja la visión integradora y coexistente de la religión y el nacionalismo, cuando señala:

Nuestras familias, nuestros parientes, nuestros amigos, todas las personas que nos vieron nacer, que desde nuestra infancia conocen y aprecian nuestras cualidades, que nos aman y forman con nosotros una comunidad de afectos, goces, penas y esperanzas, todo existe en nuestra patria, todo está en ella reunido, y es en ella que está vinculado nuestro porvenir y el de cuantos objetos nos son caros en la vida.¹

Como a la patria todo se le debe, también se le tiene que mostrar gratitud a través de los actos cotidianos:

[...] manifestaremos nuestro amor guardando fielmente sus leyes y obedeciendo a sus magistrados; prestándonos a servirle en los destinos públicos, donde necesita de nuestras luces y de nuestros desvelos para la administración de los negocios del Estado; contribuyendo con una parte de nuestros bienes al sostenimiento de los empleados que son necesarios para dirigir la sociedad con orden y con provecho de todos, de los ministros del culto, de los hospitales y demás establecimientos de beneficencia, donde se aíslan los desvalidos y desgraciados; y en general, contribuyendo a todos aquellos objetos que requieren de la cooperación de todos los ciudadanos.²

En la búsqueda de la unificación del país y de la construcción de un nuevo orden social, resultan de gran valor los planteamientos relacionados con los deberes para con nuestros semejantes, en ellos encontramos una serie de valores de indiscutible vigencia:

Busquemos pues en la caridad cristiana la fuente de todas las virtudes sociales: pensemos siempre que no es posible amar a Dios sin amar también al hombre, que es su criatura predilecta, y que la perfección de este amor esté en la beneficencia y en el perdón a nuestros enemigos; y veamos en la práctica de estos deberes, no sólo el cumplimiento de un

¹⁸ *Ibidem*, p. 29.

¹⁹ *Idem*.

*mandato divino sino el más poderoso medio de conservar el orden de las sociedades, encaminándolas a los altos fines de la creación, y de alcanzar la tranquilidad y la dicha que nos es dado gozar en este mundo.*³

Finalmente, en los deberes para con nosotros mismos, el *Manual* condena la ignorancia y señala que el conocimiento vía la instrucción, el amor por la vida y el control de las pasiones por medio de la tolerancia, formará hombres virtuosos y de buenas costumbres:

*El hombre instruido conocerá a Dios, se conocerá a sí mismo y conocerá a los demás hombres: el que cuide de su salud y de su existencia vivirá para Dios, para sí mismo y para sus semejantes; el que refrene sus pasiones comprenderá a Dios, labrará su propia tranquilidad y su propia dicha y contribuirá a la tranquilidad de los demás. He aquí, pues, compendiados en estos tres deberes, todas las virtudes, la gloria de Dios, y la felicidad de los hombres.*⁴

Entre los principios generales que se deben observar sobresale el respeto a las jerarquías. Las atenciones no pueden usarse con todos de manera indiferenciada:

*[...] la urbanidad estima en mucho las categorías establecidas por la naturaleza, la sociedad y el mismo Dios: así es que obliga a dar preferencia a unas personas sobre otras, según su edad, predicamento de que gozan, el rango que ocupan, la autoridad que ejercen y el carácter de que están investidos [...] los padres y los hijos, los obispos y los demás sacerdotes, los magistrados y los particulares, los ancianos y los jóvenes, las señoras y las señoritas, la mujer y el hombre, el jefe y el subalterno, y en general, todas las personas entre las cuales existan desigualdades legítimas y racionales...:*⁵

Epílogo

En este breve esbozo se han abordado varios aspectos de una investigación más amplia. En particular se intenta mostrar una de las formas en que la familia inculcaba e inculca valores que son capitalizados por el grupo en el poder.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibidem*, p. 44.

²² *Ibidem*, p. 53.

Como ya se señaló antes, la utilización del manual de urbanidad cobra importancia como una fuente no formal de la educación impartida en la familia. Cabe señalar que en este espacio únicamente se ha analizado este discurso y se ha dejado de lado la comparación con otros discursos como el educativo formal y el religioso, por falta de espacio y porque considero que el discurso de las buenas maneras, aunque es conocido por todos, no ha sido abordado de manera sistemática.

Uso, significado y cambio de las relaciones familiares entre los inmigrantes mexicanos en Chicago, 1940-1950

Gerardo Necoechea Gracia*

Historia de un crimen

Muy temprano por la mañana de un frío día de noviembre repiqueteó el teléfono en la oficina de la Sociedad Hispano-Americana de Chicago. El reportero Axmeliar descolgó el auricular, escuchó un momento y algo anotó en un pedazo de papel. Colgó e inmediatamente se comunicó con Ramírez, el fotógrafo. Explicó brevemente que había un cadáver en la calle; Ramírez y Axmeliar debían dirigirse para allá. Se encontraron en una esquina y enfilaron rumbo al sitio de un posible crimen.

Al poco rato de caminar llegaron al 836 de la calle de Forquer. Era una casa nada impresionante de dos pisos, que probablemente contenía cuatro departamentos. La policía había llegado ya y sus uniformes azules sobresalían por sobre los curiosos. El cadáver aún se hallaba en la acera, con un charco de sangre a su alrededor y sangre seca en la ropa. Ramírez comenzó a trabajar. Internamente se preguntaba para qué, si el periódico no publicaría las gráficas. Pero de cualquier modo el trabajo lo entretenía, más aún cuando la policía trataba de impedirlo.

Axmeliar entró al departamento que daba a la calle en el primer piso. Encontró a una numerosa familia mexicana reunida en un cuarto de regular tamaño, a la vez cocina, comedor, cuarto de estar y recámara. Sólo la mujer embarazada se hallaba sentada. Un traductor corría de un lado a otro pretendiendo ayudar a los policías, quienes a su vez pretendían interrogar a los presentes. Axmeliar prendió a José, un niño de alrededor de ocho años, y comenzó su propia averiguación. Hablaron en español rápido y bajo.

*ENAH-INAH

Axmeliar supo que José era hijo de Juana, la mujer embarazada, y que ella ahora estaba casada con Inés Bonilla, el hombre que permanecía de pie junto a ella y prestaba poca atención al detective que lo interrogaba. Los hermanos y hermanas de José —Antonia, de quince años, Roberto, de diez, Francisca, de cuatro, y Pedro, de dos— no eran hijos de Inés, sino del primer matrimonio de Juana. Con la familia Bonilla vivían el padre de Inés y la madre de Juana. Ambos, uno en cada extremo del cuarto, tenían cara de confusión y de espanto. Los niños, en cambio, estaban excitados, gritaban y reían. José quería unirse al grupo, así que Axmeliar lo dejó ir.

Levantó la vista y la paseó por la habitación. Caminó hacia la puerta de entrada. Una pareja de ancianos miraba desde allí el desarrollo de la investigación. Axmeliar habló en español y ellos contestaron en italiano. Eran Pedro y María Nacchio, propietarios de la casa. Pedro era arreador de cerdos por las mañanas y productor de vino y whisky por las noches, información que ofreció de manera voluntaria y con una leve sonrisa. No sabía mucho de lo que sucedía. Los Bonilla tenían pocos meses de vivir allí; eran inquilinos agradables, aunque los niños en ocasiones hacían mucho ruido. Juana Bonilla había llegado ya embarazada y, según María, le faltaba poco para parir. Pedro informó que el señor Bonilla trabajaba en Baerdslee Chandlerlter Manufacturing, situada no lejos de allí, en la calle South Jefferson. Desconocía si su padre o su suegra trabajaban. Pedro y María volvieron la mirada hacia el centro del cuarto, hacia Juana sentada y el uniformado que la interrogaba.

Axmeliar se percató de que el único interrogatorio que realmente se estaba llevando a cabo era el de la mujer. El intérprete se había anclado allí o, mejor dicho, el rubicundo irlandés que interrogaba lo había asido del brazo y no lo dejaba moverse. Los otros policías y detectives ya ni siquiera pretendían hacer su trabajo. Axmeliar se acercó a Juana. Percibió que ella estaba bajo intensa presión y supuso que sabía más de lo que decía.

Por las preguntas y respuestas, Axmeliar fue armando la historia: Pedro Castillo, el muerto, había visitado a los Bonilla la noche anterior... y probablemente bebieron del vino que destila el italiano, pensó Axmeliar. Los Bonilla se acostaron entonces y no supieron más de Pedro hasta que un paseante madrugador tocó a sus puerta y les descubrió el cadáver.

Axmeliar pensó que la simpleza de la historia la recomendaba como cierta. Ese era su instinto de periodista, pero también sabía que el policía nunca iba a creer que Inés y Juana no escucharon cuando Pedro fue acuchillado justo a un metro de la ventana junto a la cual dormían los Bonilla.

Miró de reojo a Inés; su cara impávida traicionaba que no entendía nada de inglés. Su esposa, en cambio, seguía con los ojos de entendimiento al policía cuando hablaba, pero siempre cuidaba de esperar a que el traductor terminara de hablar antes de responder. Hablaba un español rápido, salpicado de palabras en inglés y anglicismos. El interrogatorio seguramente llevaba más de una hora y, suponía Axmeliar, Juana debía estar sufriendo con su gran panza y sentada todo ese tiempo. Axmeliar miró de lleno al policía y comprendió que sacaba ventaja de la situación. Pensó en intervenir y descartó la idea. Corría el riesgo de que lo echaran a la calle y le fuera imposible terminar el reportaje.

Juana no cedía o, más bien, no cedió hasta que escuchó que la llevarían detenida. Inés, sus ojos brillantes de rabia, bajó la cabeza como toro que mide a su adversario y calcula la fuerza necesaria para derribarlo. Su intuición de la situación y el miedo a poner en peligro su embarazo la harán hablar, pronosticó Axmeliar para sí mismo.

Efectivamente, Juana empezó suave y lentamente a contar una historia similar a la anterior, salvo nuevos detalles. Pedro había estado en su casa y también otro hombre. Filiberto González. Filiberto era compadre de los Bonilla. Ambos hombres habían iniciado una discusión y salieron de la casa peleando cuando ya era de mañana. Filiberto, rápido y diestro con el cuchillo, hirió a Pedro de muerte. Cayó Pedro al suelo y Filiberto huyó. El policía apenas presionó para que la señora Bonilla revelara el posible paradero de Filiberto. Apareció entonces en escena otra mujer, flanqueada por dos hombres que debían de ser sus hermanos. Maura, que ese era el nombre de la mujer, corroboró la historia de Juana. Ella era la esposa de Filiberto.

Los policías se pusieron en movimiento. Visitaron varios lugares, siempre con Axmeliar pisándoles los talones. Encontraron a Filiberto en casa de Agapito Benítez y su esposa. También a ellos los conocían los Bonilla.

Caso terminado hasta que venga la vista del juez, pensó Axmeliar.¹

Usos: el contexto familiar

Puede parecer extraño iniciar una discusión sobre la familia utilizando la historia de un crimen como pretexto. El protagonismo de Juana, Filiberto y Pedro pertenece mejor a una ficción novelesca que a una discusión sobre la historia social de la familia entre los inmigrantes mexicanos que fueron a parar a la ciudad de Chicago en la década de 1920. Sin embargo, la familia, así

¹ México, 30 de octubre de 1926.

como la escenografía en la representación de un drama, viste y da soporte a la acción. En otros términos, la familia aparece como un contexto en el que se sitúa la narración de los acontecimientos. Ese es un primer problema que nos interesa tratar en este trabajo. Aun cuando nuestra investigación fuera sobre los actos criminales, sería necesario desenredar los hilos que en un momento dado conjuntaron a los protagonistas. Hacerlo así proporciona un entendimiento no ya del crimen, sino de la manera de vivir de los Bonilla y de las decisiones que Juana tomó mientras era interrogada. Al comprenderla, comprenderemos también un aspecto de la historia de las familias de origen mexicano en Estados Unidos.

En la descripción del reportero Axmelier aparece, en primer lugar, el lugar físico. Podemos imaginar una casa nada lujosa, para decir lo menos, y un departamento lleno de gente. Axmelier identificó a la numerosa familia que lo habitaba: nueve personas amontonadas en un espacio pequeño, probablemente de uno o dos cuartos. Suponemos, puesto que Axmelier no se detuvo a describirlas, que las condiciones de hacinamiento no eran excepcionales.

Por el contrario, y para fortuna nuestra, los diversos estudios realizados entre 1925 y 1935 sobre vivienda en la ciudad de Chicago hicieron hincapié en el problema del hacinamiento. En *Back of the Yards*, por ejemplo, 19 mexicanos vivían en un piso trasero de seis cuartos. En una vieja casa, con las paredes y el techo descarapelados y las ventanas rotas, 14 mexicanos vivían en cinco cuartos. Un caso quizás extremo eran los diez mexicanos que compartían un cuarto. En South Chicago, trece mexicanos, incluyendo niños, compartían un apartamento en el sótano que era un solo cuarto de tamaño equivalente a tres cuartos. En comparación con anglos, negros y otros grupos de inmigrantes, los mexicanos vivían con mayor frecuencia en condiciones de hacinamiento.²

El hacinamiento respondía a varias causas. La condición de recién arribados reducía el margen de opción que pudieran tener los mexicanos, ya que anteriores oleadas de inmigración habían saturado los distritos urbanos que usualmente recibían a la población inmigrante. Sobrepoblación y escasez de vivienda obligaban a compartir el espacio. También la negativa de los caseros a rentar a los mexicanos los obligaba a amontonarse en lugares

² Edith Abbott, *The tenements of Chicago, 1908-1935*, University of Chicago Press, Chicago, 1936, p.136; Elizabeth A. Hugues, *Living conditions for small wage earners in Chicago*, Department of Public Welfare, Chicago, 1925, pp. 21-25; Robert C. Jones y Louis R. Wilson, *The Mexicans in Chicago*, Chicago Congregational Union, Chicago, 1931, p. 19.

donde la liberalidad o la voracidad se imponían al perjuicio.³ Ciertamente, además, las rentas compartidas mermaban menos el ingreso personal. La mayoría no gastaba más de una quinta parte de su ingreso en renta. Por cualquiera de estas razones, o todas a la vez, los mexicanos vivían literalmente unos encima de otros.⁴

La pobreza desnuda impresionó a trabajadores sociales y estudiosos que entraron en contacto con los mexicanos. Muchos, en ensayos y reportes, dejaron amplia evidencia de condiciones que amenazaban a la salud. Opinaban, consternados, que el ambiente generaba también problemas de índole moral y mental. Robert Jones y Louis Wilson adjudicaban los crímenes pasionales y la promiscuidad al apretujamiento, la constante cercanía física y la mayor cantidad de hombres que de mujeres. Suponían que los hombres jóvenes y solteros experimentaban una ruptura moral, por hallarse separados de las relaciones y normas que regían su comportamiento. Evidenciaban, por tanto, tendencias al egoísmo, la criminalidad, el alcoholismo y el aislamiento. En suma, a los trabajadores sociales les preocupaban los síntomas de una conducta social previsiblemente peligrosa. Razonaban que las condiciones opresivas de una urbe moderna, desconocida y desconcertante, producirían en el inmigrante lo que Oscar Handlin más tarde calificó de enajenación mental.⁵

La historia de los Bonilla, Pedro Castillo y Filiberto González daba parcialmente la razón a los trabajadores y científicos sociales que se ocuparon de lo que dieron en llamar «el problema mexicano». Pero sólo parcialmente. Indicativo de la otra parcialidad es la descripción del reportero Axmeliar sobre quienes vivían en la casa de los Bonilla. Cierto que eran muchos, pero igualmente cierto era que todos se conocían y estaban relacionados entre sí. Los trabajadores sociales percibieron fragmentos referentes a condiciones materiales opresivas y difíciles de cambiar. Mas no percibieron que los inmigrantes adaptaron las condiciones que enfrentaban para satisfacer sus necesidades básicas y sus deseos de vida. Buscaron esa satisfacción en concordancia con los valores, costumbres y nexos sociales formados en sus pueblos de origen. Y precisamente por ello eran agentes de su existencia y no víctimas inermes, presas del desaliento o del desequilibrio emocional.

³ Robert Redfield, «The Mexicans in Chicago», en *Diario de campo*, octubre 5 de 1924-abril de 1925, Robert Redfield Papers, University of Chicago Special Collections Library, p. 51.

⁴ Hughes, *op. cit.*, p. 37.

⁵ Jones y Wilson, *op. cit.*, pp. 19-25; Oscar Handlin, *The uprooted*, Little, Brown & Co., editores, Boston, 1973.

El contexto de la vivienda no sólo representaba un problema de condiciones materiales de vida, sino también un espacio de relaciones sociales. Al enfocar la vivienda como un problema de lazos entre individuos, éstos aparecen integrados a unidades domésticas.⁶

Los lazos que los congregaron trazaron tres distintos patrones de resistencia multifamiliar, compuesta y cooperativa. Las unidades domésticas multifamiliares estaban formadas por dos o más familias nucleares. Aunque ocasionalmente coresidían familias sin ningún vínculo consanguíneo, lo común era que los adultos estuvieran emparentados. El patrón de residencia compuesta incluía a familias nucleares y a otros adultos. Los adultos generalmente eran hermanos o primos, y sólo ocasionalmente eran padres e hijos. En estas unidades, el parentesco se extendía horizontalmente entre adultos, y verticalmente para incluir niños. Las casas de huéspedes eran otra forma de la unidad doméstica compuesta. Los huéspedes no formaban necesariamente grupos de parentesco, pero podemos inferir que tenían una relación de amistad y no sólo contractual con las familias que los hospedaban. Las unidades domésticas cooperativas constituyeron el tercer patrón residencial. El tipo de relación social que hacía converger las vidas de varios individuos no siempre es evidente. Es posible suponer que esos grupos de hombres tenían una relación previa al momento de decidir compartir su habitación. Desgraciadamente, la información sobre estas unidades domésticas, a pesar de haber sido comunes, es poca.⁷

Entre los primeros inmigrantes mexicanos en Chicago prevalecían dos características que distinguen a cualquier población de reciente inmigración: ausencia de mujeres y juventud. Por ello David Brody escribe, en su estudio sobre los trabajadores metalúrgicos, que los inmigrantes no iban a Estados Unidos a formar familias, sino a trabajar.⁸ Los mexicanos no fueron la excepción a esta regla: la mayoría eran hombres solteros o temporalmente separados, en la primavera de su vida laboral. Aún así, en 1930, 69 por ciento de la población mexicana vivía en grupos familiares. El tamaño de la familia era de cuatro personas en promedio; sólo 15 por ciento incluía a más de seis personas. La presencia de niños menores de diez años en más de la mitad de

⁶ Véase el apéndice a Herbert G. Gutman, *Work, culture and society in industrializing America*, Knopf, Nueva York, 1976, pp. 77-78.

⁷ Gerardo Necochea, «Familia, comunidad y clase: los inmigrantes mexicanos en Chicago, 1916-1930», en *Comunidad, cultura y vida social*, coordinado por el Seminario de Movimiento obrero y Revolución mexicana, INAH, México, 1991, pp. 221-225.

⁸ David Brody, *Steelworkers in America: The non-union era*, Harper & Row, Nueva York, 1969, p. 98.

estos grupos indica la existencia de familias nucleares. Una tercera parte incluía adultos ajenos a la relación familiar. Finalmente, un 30 por ciento de los mexicanos vivía en conjuntos no familiares.

Las unidades domésticas multifamiliares, compuestas y cooperativas no excluían arreglos distintos. Era posible para un individuo o una familia nuclear sola formar un hogar. Pero ninguna de estas otras opciones aparecía con frecuencia.⁹ Después de tres lustros de cuantiosa inmigración, los mexicanos habían formado unidades familiares domésticas entre familiares o entre adultos no emparentados, o una combinación. La tendencia, con el tiempo, favoreció a las unidades domésticas familiares sobre las no familiares.¹⁰

Significado: unidades domésticas cooperativas

Las cifras muestran un elevado número de individuos viviendo dentro de un contexto de relaciones familiares. Pero los números no indican el tipo de relación y, menos aún, su significado. Éste es un segundo problema que enfrentamos al tratar de entender a las familias mexicanas en Chicago. Dado el uso de lazos de parentesco para organizar las relaciones sociales inmediatas, ¿a qué valores, actitudes y conductas conducían?

Aquí es importante considerar el momento en que el contexto y la acción en la narración del asesinato de Pedro Castillo se unifican: el interrogatorio de Juana Bonilla, el clímax de la historia. Por lo que sabemos, ella protegió hasta donde le fue posible a Filiberto González. Suponemos que fue así porque era su compadre y, a los ojos de Juana, las obligaciones que entrañaba esta relación de parentesco artificial estaban por encima de los dictos legales. Podemos suponer también que él era padrino de uno de los hijos de Juana, engendrados en un matrimonio previo. Por ello la responsabilidad de encubrir a Filiberto recayó en ella y no en Inés, su marido. De cualquier modo, en el momento en que percibe una amenaza para su familia inmediata, revela la participación y el paradero de Filiberto. En todo momento fueron sus consideraciones respecto de las responsabilidades y obligaciones familiares, y no respecto de las legales, las que determinaron su conducta.

Un motivo principal en la organización de la residencia era la cooperación para enfrentar las dificultades de la nueva situación. El caso de los Bonilla ilustra cómo los inmigrantes mexicanos recurrían o esperaban la ayuda

⁹ *15th Census of the U. S.: 1930, Population II*, Washington, GPO, 1933: cuadros 9, 11, 23, 27 y 37; *15th Census, Special Report*, cuadro 42; Redfield, *op. cit.*, p. 75.

¹⁰ *15th Census, Special Report*, cuadros 43 y 44; Louise Kerr, *The Chicano experience in Chicago: 1920-1970*, tesis doctoral, University of Illinois, Chicago, 1976.

y protección de parientes cuando por alguna razón chocaban contra las instituciones legales. La cooperación no transitaba frecuentemente por estos senderos extremos. Las vicisitudes encontradas eran diversas. Paisanos y parientes compartían la casa y, con ello, los gastos de renta y sustento. También a través de esas redes se ayudaban a conseguir trabajo o a mantenerse durante lapsos de desempleo. Estas unidades domésticas, además, ofrecían una necesaria red de relaciones sociales. El grupo de coresidencia en Chicago era una unidad cooperativa que permitía al individuo lidiar con su entorno.¹¹

Experiencia y adaptación

Dicho lo anterior, enfrentamos un tercer problema: ¿cómo surge este significado de las relaciones sociales de parentesco entre los inmigrantes mexicanos? La historiografía sobre los inmigrantes en Estados Unidos ha lidiado con esta pregunta desde diferentes perspectivas. En un primer momento, y como lo planteara Oscar Handlin, los estudiosos desconocieron la lógica y el significado de las relaciones sociales entre los inmigrantes. Argumentaron, desde el paradigma de la desadaptación y marginación, que los inmigrantes perdieron su cultura al pasar de un mundo a otro y se hallaron a la deriva en los lugares de arribo. Posteriormente, otros estudiosos argumentaron que, si bien la cultura de origen se había perdido porque era inservible, los inmigrantes desarrollaron rápidamente formas de vida y valores comunitarios en reacción a los problemas que presentaba la vida en una urbe moderna. En las últimas dos décadas, los estudios sobre inmigrantes se han abocado a entender la transmisión de formas de vida y concepción del mundo entre el lugar de origen y el de destino.¹²

La preferencia de los inmigrantes mexicanos por los patrones residenciales descritos se debía al tipo de relación social predominante en los pueblos de origen y, por tanto, en la experiencia del inmigrante. Pero los inmigrantes no hicieron en Chicago exactamente lo mismo que en sus comunidades de origen. En las áreas indígenas, era usual que tres generaciones y más de una familia inmediata compartieran el mismo techo. En las áreas rancheras de mestizos y criollos, por el contrario, lo común era un hogar por cada familia nuclear. Estas distintas formas de coresidencia no correspondían con las creadas en el Medio Oeste norteamericano. De haber sido lo

¹¹ Necochea, *op. cit.*, pp. 226-228.

¹² Para una discusión más amplia de la historiografía norteamericana referente a los inmigrantes en general y a los mexicanos en particular, véase Gerardo Necochea, «Del Centro Occidente al Medio Oeste; historiografía chicana» en, *Historias*, número 25, octubre 1990-marzo 1991, pp. 125-139.

contrario, sería sencillo establecer la continuidad de costumbres y experiencia. Entonces debemos buscar la similitud y continuidad en el contenido de esas formas.

El ciclo de desarrollo de la familia ofrece una perspectiva adecuada para entender la coresidencia en el centro occidente de México. En esas comunidades agrarias, los hijos vivían en el hogar paterno hasta poder independizarse, es decir, hasta tener una parcela que permitiera mantener a su esposa y prole. Entre los tarascos, el acceso a una heredad dependía de la autoridad paterna. Por su carácter partitivo, la herencia se retrasaba lo más posible. Los hijos casados, especialmente el menor, compartían temporalmente la casa paterna, convirtiéndose ésta en un hogar multifamiliar con lazos de parentesco verticales y horizontales. Cuando una pareja iniciaba un nuevo hogar, parientes y compadres tomaban bajo su cargo la construcción de la nueva casa; participaban también otros vecinos del pueblo. Aún después de instalado un matrimonio en su nueva residencia, permanecía la estrecha relación y las actividades en común dentro de lo que Foster llama familias asociadas.¹³ En las comunidades rancheras también se postergaba la división del rancho entre toda la progenie. Pero la mediería facilitaba el acceso a la tierra independientemente de la voluntad paterna. El matrimonio resultaba en la creación de un nuevo hogar, mas no en la disolución de los lazos de parentesco. Eran comunes las nupcias entre parientes y, ocasionalmente, los hijos casados regresaban al hogar paterno por cortas temporadas. Además, la explotación del rancho requería de la cooperación entre las familias emparentadas que lo habían heredado. La familia inmediata era «la unidad mínima de organización y tenencia de la tierra». Simultáneamente, cada unidad nuclear poseía «en propiedad privada, una parte del territorio ocupado por la familia extensa».¹⁴ En uno y otro tipo de comunidad, los sistemas de herencia, tenencia de la tierra y trabajo requerían de cooperación y acuerdo entre varias familias emparentadas.

Los mexicanos en Chicago reprodujeron este uso del parentesco para crear unidades extensas de cooperación. En su experiencia, por las redes de parentesco pasaban la socialización, la solidaridad y el apoyo material que

¹³ George M. Foster, *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo de cambio*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, pp. 62-90; para comprender la sociedad y cultura en los pueblos de origen de la migración, véase también Patricia Leonardo y Jaime Espín, *Economía y sociedad en los Altos de Jalisco*, Nueva Imagen, México, 1978; Carlos B. Gil, *Life in provincial*, UCLA Latin American Center Publications, México y Los Ángeles, 1983.

¹⁴ Leonardo y Espín, *op. cit.*, pp. 61-62 y 76.

sustentaban la vida cotidiana. Por costumbre, no hubieran esperado otra cosa. En Chicago actuaron de acuerdo con esa costumbre y con la expectativa de que sólo aquellos involucrados en las redes de parentesco y paisanaje, frecuentemente sinónimos, eran de confiar para resolver las vicisitudes que presentaba la nueva situación.

Cambio: la familia en el tiempo

Esta perspectiva sobre los usos de las relaciones familiares y la unidad doméstica cooperativa podría llevarnos a pensar que, aun al transcurrir el tiempo, pocos cambios ocurrieron en las familias mexicanas que emigraron a Estados Unidos.¹⁵ Pero la decisión de Juana Bonilla de declarar en contra de su compadre debe sensibilizarnos a posibles cambios ulteriores. Podemos proyectar su decisión hacia un futuro en el que la familia inmediata adquiere mayor importancia, mientras las relaciones, obligaciones y reciprocidades con familiares distantes pierden vigencia.

La importancia de la cooperación en unidades domésticas amplias provenía, al menos en parte, de que la familia era la unidad de producción. La explotación de la tierra propia, la aparcería e incluso el trabajo asalariado dependían de la cooperación asociada al parentesco. Estando en Chicago, los individuos pertenecían aún a estas unidades mientras estuvieran ligados a estrategias de reproducción de la familia en los pueblos de origen. Cuando no, es decir, cuando decidían permanecer en Chicago, el problema de la producción quedaba fuera del espacio de reproducción familiar. La cooperación para la producción desapareció conforme el mercado se hizo cargo del empleo, aun cuando la ayuda para conseguir trabajo pudiera apreciarse como extensión de esta cooperación.¹⁶ Las preocupaciones familiares pasaron al orden de la reproducción, que acompañó el desarrollo de la intimidad doméstica. Así, hacía finales de los años veinte, un mexicano declaraba que la finalidad de tener trabajo era impedir el quebranto de la familia nuclear a la vez que asegurar su reproducción.¹⁷ Sus intenciones ilustran la continuidad de las preocupaciones en torno a la familia, pero también el giro que los mexicanos que eligieron permanecer en Chicago dieron a esa preocupación.

¹⁵ Esta es la debilidad en el excelente estudio de John Bodnar, *The transplanted*, Indiana University Press, Bloomington, 1985.

¹⁶ Véase Gerardo Necochea, «Inmigrantes mexicanos y mercado de trabajo en Chicago, 1920-1950», *Cuicuilco*, nueva época, volumen 2, número 5, septiembre-diciembre, 1995, pp. 35-54.

¹⁷ Paul S. Taylor, *Mexican labor in the United States: Chicago and the Calumet region*, Arno Press, Nueva York, 1970, p. 105.

Las cifras de los censos de 1930 y 1950 apoyan estas afirmaciones. Todavía en 1930 existía un elevado número de unidades domésticas compuestas, multifamiliares y cooperativas. Uno de los efectos de la Gran Depresión fue eliminar un alto porcentaje de la población flotante aún ligada a la reproducción de la vida familiar en México. Para 1950, y antes de que se dejara sentir la influencia de la renovada inmigración mexicana a Chicago, predominaban las familias nucleares.¹⁸ Aparecieron entonces dos características definitorias: la familia como unidad salarial y el trabajo femenino como reserva para ocasiones excepcionales.¹⁹ En ese sentido las familias mexicanas hacia 1950 actuaban de forma similar a la mayoría de las familias obreras en Estados Unidos.

¹⁸ Kerr, *op. cit.*, pp. 130-139; Necochea, «Inmigrantes Mexicanos... », pp. 50-52.

Familia y cuerpo humano

Sergio López Ramos*

Con frecuencia tendemos a dar por sentado que, por la sencilla razón de que hemos comprendido algo intelectualmente, o creemos haberlo comprendido, ya lo conocemos. Ese es un gran engaño.

Sogyal Rimponch

Desde aquel año de 1884, en que Lewis E. Morgan escribió su libro *La sociedad primitiva*,¹ hasta nuestro año de 1997, las condiciones culturales y sociohistóricas de la familia han cambiado lo suficiente para hablar de una diversidad de aproximaciones e interpretaciones de la realidad familiar. Teorías y métodos de estudio se han ocupado de la familia como la célula, la unidad de la sociedad y han encontrado lo que han buscado. En la aproximación al estudio de la familia ha participado la historia, la antropología, la sociología, la psiquiatría, la psicología, entre otras y se han conformado un número interesante de argumentos sobre el valor y la reproducción de la familia en la sociedad de consumo.

En la sociedad contemporánea, tan heterogénea, la cultura ha puesto en el plano de la construcción social diversas formas de representación familiar para los grupos sociales y ha conformado una importante vinculación con las formas de construir los procesos corporales y las maneras de interiorizarlas o de apropiarse de las relaciones familiares.

La cultura es el conjunto de lo que se aprende de los demás, contrapuesto a lo que se aprende por sí mismo, aisladamente. En los dos casos, la base es el aprendizaje, pero hay una profunda diferencia entre aprender solos

¹ Lewis E. Morgan, *La sociedad primitiva*, Patria, México, 1948.

o por vía cultural. Se puede aprender de los demás de varias formas: observando las acciones de otra persona, o recibiendo de ella una enseñanza directa, oral o escrita, o por otros medios. La vía cultural es la única que permite la acumulación del aprendizaje en las generaciones, por lo que tiene un poder de enseñanza mucho más elevado que lo que se aprende sólo a partir de la propia experiencia, limitando la suma de nuestros conocimientos a los que se puedan adquirir a lo largo de la vida, sin contacto con los demás.²

Desde el punto de vista de la antropología, que considera la representación simbólica de la cultura, lo que estamos haciendo es homogeneizar y generalizar para todos los individuos; pero sabemos que eso no es del todo cierto: existe un proceso de construcción elaborado por los integrantes del espacio familiar que implica maneras y formas de vivir la relación por los individuos, y eso permite que sus representaciones y vinculaciones se materialicen en el cuerpo; en comportamientos y formas de ver el mundo de la familia, que se constituye en un espacio específico, posible de ser enriquecido y trastocado por los valores morales y éticos de la sociedad, más aún, por los valores y los vínculos de parentesco: dos personas se casan, se unen y procrean con la idea de participar en el futuro inmediato de sus hijos; esa posibilidad es sólo eso, una posibilidad entre las múltiples formas de cómo se construyen las relaciones familiares.

Ante todo, hay que decir que no es fácil distinguir entre herencia biológica y herencia cultural. A veces, debemos admitirlo, cuesta saber cuál es el origen de una diferencia. Siempre es posible que sus causas sean biológicas (las llamamos genéticas), que se deban a un aprendizaje (las llamamos culturales), o a las dos cosas.³

Para el caso que me interesa, las relaciones familiares son un proceso importante en la construcción de las formas de elaborar la salud y la enfermedad. Lo interesante es el proceso mediante el cual el sujeto materializa y somatiza la relación familiar en su cuerpo, lo que nos permite ver el trasfondo de la construcción del individuo, sin desdeñar el proceso histórico social de una geografía y su cultura, germen de las mediaciones en el espacio familiar.

² Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Genes, pueblos y lenguas*, Drakontos, Barcelona, 1997, p. 170.

³ *Ibidem*, p. 17.

Pero la amnesia sensomotora de ninguna manera tiene nada que ver con la edad; puede ocurrir —y ocurre— a cualquier edad, de la niñez en adelante. Los niños que se desarrollan en condiciones familiares adversas o en situaciones hostiles, como una guerra por ejemplo, muestran síntomas de amnesia sensomotora: pecho hundido, hombros constantemente levantados, cuello hipercurvado. Los accidentes traumáticos o la cirugía severa pueden causar en los menores las mismas contracciones musculares crónicas que los adultos equivocadamente atribuyen al proceso de envejecimiento. Por ejemplo, una desviación escoliótica del tronco, una leve cojera o un dolor crónico no diagnosticado, pero que acompaña al paciente por el resto de su vida.⁴

Las maneras de vivir y de morir en la sociedad, así como las maneras de elaborar ritos y cultivar el cuerpo no escapan a este primer espacio de la familia. En el sentido social, cada familia hace la combinación que mejor le reditúa para las formas de ser en la vida colectiva e individual. Lo anterior significa que cada familia estructura sus formas de resistencia o de resignación a la normatividad social, en la que se construyen las maneras de ver y de sentir el cuerpo humano.

La historia del cuerpo humano no es tanto la historia de sus representaciones como la narración de sus modos de construcción. Pues la historia de sus representaciones se refiere siempre al cuerpo real considerado como una entidad «sin historia» —si se trata del organismo considerado por las ciencias naturales, del cuerpo como lo percibe propiamente la fenomenología, o del cuerpo instintivo y reprimido objeto de estudio del psicoanálisis— mientras que la historia de sus modos de construcción puede transformar al cuerpo —puesto que evita las oposiciones excesivamente monolíticas entre ciencia e ideología, autenticidad y alienación— adoptando nuevas vinculaciones en la sensibilidad perceptiva».⁵

Más explícitamente, la madre y el hijo pueden construir una relación que permite ciertas posiciones y formas de sentir el cuerpo humano —por ejemplo, las formas de queja—; gestos y actitudes pueden ser heredadas cultural

⁴ Thomas Hanna, *Somática. Recuperar el control de la mente sobre el movimiento, la flexibilidad y la salud*, Yug, México, 1994, p. 13.

⁵ Michael Feher, Ramona Nadaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tomo I, Taurus, Madrid, 1990, p. 11.

y genéticamente, pero la manera de sentir, de construir en el cuerpo y por el cuerpo de los seres humanos no está lejos de las maneras que la madre y el padre o los hermanos le imponen y le corrigen como no favorables para su vida personal. Ese proceso de construcción en el cuerpo se da en la forma de hábitos familiares, de costumbres y de maneras de instituir en el espacio familiar las diferencias con los otros.⁶ Sin duda, los procesos personales son una construcción que no escapa a las relaciones sociales de un tiempo, y ello permite que las conjugaciones sean diversas y variadas. Los impactos psicológicos en las relaciones familiares posibilitan maneras de apropiación y se manifiestan en formas de ser y maneras de caminar: agachados, encorvados, altivos, despreocupados, y esto contribuye a la manera en que los sujetos sienten y viven su cuerpo: su actitud les parece normal, así son, y no es posible cambiarlos. Nada más falso: la corrección corporal se puede dar en la vida ordinaria y en el estilo de vivir la vida emocional; ese complejo mecanismo influye y construye, por no decir determina o condiciona, los procesos corporales. Cada individuo construye intencionalmente su cuerpo, pero también está sometido a los deseos de los otros, lo cual se constituye en una limitante. «Estas son las buenas noticias: la amnesia sensomotora se puede evitar y puede revertir. Podemos escapar de ella haciendo un uso directo y práctico de dos características exclusivas del sistema sensomotor del ser humano: olvidar lo que se ha aprendido y recordar lo que se ha olvidado».⁷

¿Cómo es que un sujeto se hace de un cuerpo y le desgasta un disco intervertebral o le hace una úlcera? La responsabilidad y la presión de una familia competitiva habrá de romper la barrera de las formas tradicionales de convivencia, el sujeto no puede resistir las maneras de competir en una sociedad de consumo e incitadora a la violencia, el estrés y la angustia.

«Nuestro lenguaje es psicosomático. Casi todas las frases y palabras con las que expresamos estados físicos están extraídas de experiencias corporales».⁸ En esa lógica, el cuerpo humano y la familia son el espacio de concreción del sujeto, en el que se gesta un proceso consciente e inconsciente que el individuo no alcanza a dirigir. «La aparición frecuente de enfermedades somáticas en el niño puede mostrar también los trastornos en las interacciones»⁹ de la relación entre padres e hijos.

⁶ Véase, para el caso, Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Barcelona.

⁷ Thomas Hanna, *op. cit.*, p. 14.

⁸ Thorwald Diehtleisen y Rudigen Dalhke, *La enfermedad como camino*, Plaza y Janés, México, 1994, p. 91. La novela *Sin corazón en casa*, de Sergio López Ramos, Plaza y Valdés, 1997, es la historia de un proceso corporal que involucra la posesión y los complejos mecanismos que echa a andar el ser humano para poder lograr algo, en este caso la atención y el afecto de una pareja.

En ese sentido, las terapias corporales se han convertido en correctoras del cuerpo. Se sostiene que la memoria corporal puede ser transformada por el sujeto, en el sentido en que éste figura o desfigura nuevas maneras de vincularse con su cuerpo. Cabe destacar que este proceso tiene su historia en la representación del cuerpo como la dualidad mente-cuerpo y en las maneras de explicar las sensaciones. Porque en esta lógica, una cosa es el cerebro y otra es el cuerpo y eso, se nos dice, permite tener nexos con otras maneras de sentir la vida. Veamos algunos ejemplos: una familia hace que el cuerpo humano responda ante las formas de descalificarlo o de imponerle normas, costumbres, hábitos y ritos. Podemos identificar comer a fuerza, ponerse ropa que no es de su agrado, practicar algún deporte al gusto de los padres, estudiar una profesión, etcétera.¹⁰

Los problemas sustanciales con el cuerpo suceden en el espacio familiar, en el que se construyen ritos que forman la manera de ser de las personas; éstas ven y sienten su condición corporal como algo natural, lo que limita sus posibilidades de construcción; los ritos sociales y los ritos familiares casi siempre se empatan y se amalgaman. Los espacios familiares construyen ritos que se interiorizan y el sujeto no ve otras posibilidades de construcción en su vida ordinaria, lo que algún día le genera formas de «vacío» en la existencia, porque la elección de su vida no la hizo él, se le impuso por un rito familiar y él lo hizo suyo. Al respecto, la duda puede asaltar y poner en perspectiva la interrogante ¿qué significan los ritos personales?, ¿permiten cambiar los comportamientos estereotipados y las formas en que se establece el contacto con lo corporal? «Lo que hace único al hombre es ser simultáneamente sujeto y objeto. Los humanos somos sujetos que nos sentimos a nosotros mismos, que nos movemos a nosotros mismos, mientras que, al mismo tiempo, somos objetos que pueden ser observados y manipulados».¹¹

El «vacío» del que he hablado anteriormente se puede explicar cuando los sujetos entran en crisis permanentes y en proceso de desvaloración porque no existe un vínculo entre lo que se desea y lo que se hace en la vida

⁹ Boris Luban-Plozza, Walter Példinger, Firedebert Kréger y Kurt Tlaederach-Hofman, *El enfermo psicossomático en la práctica*, Heder, Barcelona, 1995.

¹⁰ Sergio López Ramos, *Acupuntura y psicología*, Plaza y Valdés/CEAPAC, México, 1997, 359 pp. Véase en especial el apartado de Elizabeth Cruz Ochoa, «Las personas con retraso en el desarrollo y su familia», pp. 238-253, donde se entrevista a madres con hijos que tienen problemas de desarrollo y se puede ver las formas en que la madre se apropia, protege, abandona o carga con la culpa sobre lo que sucede al cuerpo de su hijo. Para tener una perspectiva más teórica y académica, consúltese a Alejandro Scherzer, «Grupo familiar. Familia, grupo, técnica operativa y psicoterapia familiar», en Armando Bauleo *et al.*, *La propuesta grupal*, Folios ediciones, México, 1983, pp. 69-80.

¹¹ Thomas Hanna, *op. cit.*, p. 36.

real. Los ritos impuestos al cuerpo no corresponden con las expectativas de la familia y eso hace crisis en el sujeto. Los individuos en esta circunstancia padecen con frecuencia de enfermedades oportunistas: gripes, catarros, tos, etcétera, que pueden derivar en enfermedades crónicas o degenerativas. «Cuando el cuerpo humano funciona mal, un médico puede diagnosticar que el culpable es determinado elemento; pero en realidad la «causa» de toda perturbación de nuestra salud siempre es múltiple, pues un organismo viviente está constituido por una apabullante cantidad de rizos de retroalimentación.»¹²

En esa línea se han desarrollado diversas formas de trabajo con el cuerpo; tenemos los cambios de rituales; sociales y personales; las terapias corporales correctivas, la bioenergética, la acupuntura y la masoterapia, entre otras.¹³ El problema se hace complejo cuando deseamos que los procesos se generalicen y no aceptamos que cada sujeto es único. Ese es el problema para algunos terapeutas ortodoxos y científicos de las ciencias de la salud. Para la antropología, los cambios de costumbres y ritos llevan a la representación de orden simbólico, y ello nos deja en la perspectiva de poder teorizar y especular sobre cuál sería la mejor de las formas para encontrar soluciones en una sociedad altamente competitiva y destructiva de los cuerpos. Metafóricamente podemos decir que los hospitales están llenos de cuerpos que no han tolerado la presión social de la familia, la frustración, la amargura y el resentimiento social por no tener el éxito que se requiere en la competencia con los otros. «Nuestra individualidad es sin duda parte de un movimiento colectivo. Ese movimiento tiene la realimentación en sus raíces.»¹⁴

Si bien es cierto que el cuerpo humano es una de las máquinas más complejas y sofisticadas,¹⁵ también es cierto que podemos descomponerlo y desajustarlo de la forma más sencilla. Comprendemos esto cuando sabemos que el cuerpo no puede existir separado de su unidad y su vinculación con la naturaleza. Creo que el problema de lo corporal, como se vive hoy día, tiene su origen en la desvinculación de la naturaleza y la construcción de una

¹² J. Briggs y F. D. Peat, *Espejo y reflejo: del caos al orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y la ciencia de la totalidad*, Gedisa, España, 1990, p. 153.

¹³ Para el caso, véanse los libros *Medicinas blandas, antimedinas*, Las mil y una ediciones, Madrid, 1983, 275 pp., y Andrew Chelthey, *Medicamentos problemas*, Health Action International, HAI-Europa, Lima, 1995. En ellos se puede encontrar los múltiples efectos de las formas de curar al cuerpo humano sin descuidar la vinculación con los problemas sociales, la política y las ganancias de las transnacionales.

¹⁴ J. Briggs y F. D. Peat, *op. cit.*, p. 154.

¹⁵ Marcel Mauss, *op. cit.*

cultura que no permite a los individuos responder con sus cuerpos a las exigencias de los nuevos tiempos. Esto justamente es lo que ha perturbado la percepción del cuerpo en una sociedad que se ha convertido en consumidora de hombres y, más aún, nos ha puesto a competir en estilos de vida. Hoy día, las sociedades tienen tan altos índices de destrucción de vidas que superan cualquier expectativa de orden ético y moral, y están considerando el proceso de apropiación e institución de los mecanismos de lo imaginario y su representaciones corporal en los seres humanos. Así, el problema de la sobrevivencia se convierte en una mezcla de azar y cooperación.

Quizá las generaciones que nacen en la ciudad tengan menos conflictos en su adaptación, pero los habitantes de zonas rurales, cuando se hacen urbanos, tienen que enfrentar y vivir con desajustes emocionales y corporales, cambian sus ciclos de sueño, de alimentación, de la vida sexual, su imaginario, etcétera, o construyen su espacio de autonomía y sobrevivencia. «En la práctica, pues, la evolución es la supervivencia no sólo de los tipos genéticos más aptos, sino también de los que han “tenido más suerte”».¹⁶

El mundo de lo social cultural es una realidad que cruza la familia en su vida íntima; también es una condición necesaria que posibilita cuerpos diversos y variados con opciones en los deseos personales y sociales. Pero familia y cuerpo humano son un binomio que no se puede disociar; aun cuando la familia sea extendida, nuclear, compuesta, madres solteras o padres solteros, etcétera, la apropiación de la relación se manifiesta en el cuerpo humano. Ella es el punto de partida de lo que esperamos en los otros y de lo que somos, en el fondo es un recurso para identificar las maneras de una vida y su interiorización con el paso de los años; el sujeto podrá decir «no quería eso»; sin embargo, eso fue lo que lo formó. En ese sentido, podemos decir que el cuerpo humano no sólo es una herencia genético cultural, también se construye con los ritos familiares en casa, sean impuestos o instituidos por la norma de la familia. Los trastornos psicosomáticos tienen su origen en el espacio de la familia. La valoración y aceptación o la pérdida de afecto o preferencias en la vinculación familiar desempeñan un papel muy importante, e incluso la competencia entre los integrantes contribuye a esa pérdida de identidad con lo corporal. Con ello inicia el proceso de la racionalización y la apropiación de imágenes sociales sobre el cuerpo y sus usos. En los extremos se usa como recurso para poder perturbar la vida de los otros o la propia.

¹⁶ Luigi Luca Cavalli-Sforza, *op. cit.*, p. 57

En casi todas las discusiones acerca del origen psicosomático de la «fatiga crónica», el miedo y la depresión aparecen como síntomas concomitantes. En este sentido, la depresión aparece como síntoma de la fatiga, que se manifiesta en forma de cansancio desproporcionado. Tampoco hay que olvidar que el miedo está vinculado a la energía y la consume.¹⁷

Los estudios realizados por Luban-Plozza, Példinger, Kréger y Laederach-Hofmann¹⁸ muestran que la frontera de lo orgánico y lo psicológico no es muy específica o fácil de diagnosticar en el cuerpo, sino que tiene una dimensión distinta en las formas de vivir y sentir en las vidas íntimas de los sujetos. Las propuestas de una familia sana se materializan en estas formas de construcción en la vida social y personal, especialmente en la calidad de vida de los ciudadanos.

Las posibilidades de cura del cuerpo humano ante esta problemática identificada merece un punto aparte. Conocemos las formas de la medicina alópata, que va al punto de lo causal y alivia los síntomas, o en su defecto solo seda al paciente; en otras circunstancias, los individuos se construyen la ilusión de una salud mágica o de un medicamento curalotodo como la alternativa para salir de sus condiciones y circunstancias del mundo de lo enfermo. Incluso podemos decir que la enfermedad es hoy día considerada como una posibilidad para poder hacer cambios en los ritos personales.¹⁹ El desarrollo de la capacidad de autocrítica es una de las muchas alternativas para encontrar la cura.

La antropología ha tocado estos aspectos de los ritos sociales y personales; la psicología y el comportamiento son una posibilidad de reflexión que podemos hacer extensiva al espacio familiar para elaborar una explicación más acorde con nuestros tiempos de los trastornos psicosomáticos y la cultura de un cuerpo humano, de su salud y de su construcción en la relación familiar, que puede derivar en la posibilidad de alternativas teóricas y prácticas en el campo de la salud. No estaría mal que las hicieramos extensivas a la vida personal. Por ahora ahí queda.

¹⁷ Boris Luban-Ploza *et al.*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ Boris Luban-Ploza *et al.*, *op. cit.*, es una excelente exposición sobre las diversas patologías que se construyen en el cuerpo desde el enfoque de lo psicosomático. Encuentran los autores que las nuevas formas de construcción de la enfermedad no son sólo un problema para el paciente. También incluye una reflexión sobre la formación de los médicos y los métodos de diagnóstico para identificar lo psicosomático.

¹⁹ Se considera que una enfermedad es la posibilidad de hacer reconsideraciones de la vida personal; si se la conceptualiza como una enseñanza, los cambios de actitud son fundamentales en el camino de la transformación del sujeto. En los últimos años, la búsqueda de alternativas que han realizado los individuos incluye grupos religiosos, retiros, cambios en los hábitos de vida, cultivar

Bibliografía

- Ardoino, Jaques, «La intervención: ¿imaginario del cambio o cambio de lo imaginario?», en Guatari, Félix *et al.*, *La intervención institucional*, Folios ediciones, México, 1981, pp.13-44.
- Bergman, Ingmar, *Persona*, Cineclub Era, México, 1977.
- Evans, Richard, *Conversaciones con Ronald Laing*, Gedisa, Barcelona, 1980.
- Gay, Peter, *La educación de los sentidos. La experiencia burguesa de Victoria Freud*, tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, 480 pp.
- Scherzer, Alejandro, «Grupo familiar. Familia, grupo, técnica operativa y psicoterapia familiar», en Bauleo, Armando *et al.*, *La propuesta grupal*, Folios ediciones, México, 1983, pp. 69-80.
- Zhiz Hong, Bian, *El arte marcial taoísta para la salud y la longevidad*, Casa editora China Construye, Pekín, 1988.

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIST
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIÓDICAS

la solidaridad, las terapias correctivas, el retorno a la naturaleza, etcétera. La sublimación del cuerpo conduce a descalificar lo terrenal y buscar en la creación imágenes más allá de lo terrenal; véase la novela de Edgar Clement, *Operación Bolívar*, Planeta, 1994, cuyo personaje principal caza ángeles y procesa su cuerpo en partes para venderlas.

Familia y ocupación femenina en tiempos de crisis económica. La industria de la confección en Yucatán

Florencia Peña Saint Martin*

Desde finales de la década de los setenta, pero agudamente a partir de 1982, la economía mexicana enfrenta una crisis económica producto del agotamiento del modelo de desarrollo económico conocido como sustitución de importaciones, que se instrumentó en América Latina después de la Gran Depresión y que tuvo como motor principal la industrialización.¹

Las acciones emprendidas por los gobiernos de Miguel de la Madrid, Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo para reactivar la economía partieron del argumento de que una de las causas principales de la crisis fue la relación viciada entre el Estado y la sociedad civil. Desde esta óptica, pareciera que un aparato burocrático enorme e ineficiente, el gasto excesivo del Estado en programas de desarrollo social, su intervención directa en la economía a través de las industrias paraestatales y el subsidio a bienes y servicios —factores todos que caracterizaron al estado de bienestar durante el periodo económico de «crecimiento hacia adentro»— fueran los causantes fundamentales de la crisis.

Así, se evita adjudicar los problemas económicos principales del país a las relaciones de dependencia estructural de México en créditos, inversiones y tecnología con los países centrales, principalmente Estados Unidos; al consecuente endeudamiento creciente y al aumento de los intereses en los créditos otorgados; al intercambio desigual que se establece a través de las condiciones desventajosas en que el país se inserta en la división internacio-

¹ Teresa Rendón, «El trabajo femenino en México: tendencias y cambios recientes», en *El Cotidiano*, número 53, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 1993, pp. 3-4.

nal del trabajo; a los obstáculos que el mercado enfrentó para la elaboración de mercancías y, sobre todo, a «la estructura de la producción, particularmente en lo que respecta a los medios de producción, elementos que [hicieron] depender deficitariamente la dinámica interna de la acumulación del comportamiento de las importaciones».²

Acorde con la postura oficial esbozada líneas arriba sobre las causas fundamentales de la crisis, no es extraño que en el ajuste estructural que se ha instrumentado para enfrentarla³ se pretenda redefinir los compromisos del Estado con la sociedad civil para «corregir los vicios» de la economía. Con ello se enmascara el hecho de que se ha sacrificado a la población trabajadora, orillándola a la pobreza extrema en aras de lograr un crecimiento económico tangible en cifras, bajar la inflación y asegurar el pago de la deuda, mientras que paralelamente se ha favorecido a unos pocos inversionistas privados, fomentado la concentración de grandes capitales en pocas manos.⁴

Así, en el discurso se propone racionalizar el gasto público, pero en los hechos se recortan presupuestos para educación, vivienda y salud, entre otros. Se «adelgaza» al aparato burocrático —lo que significa el cierre de programas y dependencias y el despido de grandes contingentes de empleados gubernamentales— contribuyendo con ello al desempleo y el subempleo crecientes. El retiro del Estado de la economía provocó la venta de empresas paraestatales, aun aquellas que redituaban grandes ganancias, como fue el caso de Teléfonos de México que, por las enormes ventajas otorgadas a sus compradores privados, hace sospechar favoritismo y/o corrupción. Para «racionalizar el gasto público» se ha recortado o eliminado el subsidio a servicios, con lo que han aumentado las tarifas de agua, luz, impuesto predial, etcétera, y se ha aprobado el incremento a los precios de bienes de consumo básico, que han encarecido la gasolina, el pan, las tortillas, el azúcar, etcétera. Con la intención de que las fuerzas de libre mercado regulen la economía, se privatizó hasta la tenencia de la tierra, para lo cual incluso se modificó la Constitución Política mexicana. Además, se abrieron las fronteras al capital extranjero, se intensificó la promoción de la implantación de maquiladoras de exportación en todo el territorio nacional y se dio todo tipo de facilidades a la iniciativa privada, con el argumento de la necesidad de sanear y dinamizar la economía.

² Adrián Sotelo Valencia, «La crisis estructural en México», en *El Cotidiano*, número 53, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 1993, p. 110.

³ De corte neoliberal, «liberalismo social mexicano» fue el nombre oficial de la política en tiempos del presidente Salinas.

⁴ Rafael Rodríguez Castañeda, «En 1991 había dos mexicanos con más de 1,000 millones de dólares; en 1992 había siete; ahora ya hay trece», en *Proceso*, número 871, México, 12 de julio de 1993, p.p. 6-9.

Todo ello, aunado al control de los salarios como supuesta vía para bajar la inflación, a que el sector secundario ha perdido dinamismo en la generación de empleos,⁵ así como a que se promovió su reconversión para hacerlo competitivo a nivel internacional, ha contribuido a la pauperización de la población trabajadora, a la pérdida obrera de conquistas laborales y a la flexibilización del trabajo manufacturero, misma que ha afectado negativa y profundamente las condiciones laborales de los asalariados y ha bajado de manera dramática sus niveles de vida, al tiempo que ha aumentado el desempleo y el subempleo.

Por supuesto que la población mexicana individual, familiar, laboralmente y/u organizada como sociedad civil, no ha sido víctima pasiva de estas tendencias. Huelgas de hambre, marchas y plantones frente a dependencias gubernamentales han pasado a formar parte de la dinámica urbana diaria en diversas ciudades, principalmente el Distrito Federal. Esta década ha sido también testigo de innumerables demandas del movimiento indígena, campesino y popular para exigir la dotación de servicios y del surgimiento de numerosas organizaciones no gubernamentales y de diversos grupos que reivindican diferentes consignas, como son el respeto a los derechos humanos, la transformación del papel subordinado de las mujeres, el reconocimiento de los y las homosexuales como ciudadanos/as plenos con libertad para expresar sus preferencias, el uso racional del medio ambiente, etcétera. Además, el conflicto político contra los fraudes electorales, otrora pasivamente aceptados, también ha sido manifiesto.

Adicionalmente, para sortear el impacto negativo de la crisis y el ajuste estructural que en estos años de neoliberalismo ha polarizado a la población,⁶ los hogares mexicanos de los sectores populares han llevado a cabo diversas estrategias: han incorporado el mayor número posible de miembros a actividades generadoras de ingresos;⁷ se han «extendido», sobre todo en el contexto urbano, para compartir gastos y trabajo doméstico y aumentar

⁵ Teresa Rendón, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁶ Con trece familias multimillonarias a punto de figurar en las listas mundiales y un alto porcentaje de la población en la miseria. *La Jornada*, México, 1 de julio de 1993.

⁷ Isis Duarte, «Crisis, familia y participación laboral de la mujer en República Dominicana», ponencia presentada a la *Conferencia sobre la demografía de la desigualdad en América Latina*, Universidad de Florida, Gainesville, febrero 21-24, 1988; Mercedes González de la Rocha, «De por qué las mujeres aguantan golpes y cuernos: un análisis de hogares sin varón en Guadalajara», en *Mujeres y sociedad. Salario y acción social en el occidente de México*, El Colegio de Jalisco y CIESAS de Occidente, México, 1988, pp. 205-227.

el número de miembros asalariados;⁸ y han intensificado el trabajo doméstico para producir ciertos bienes y servicios que antes se adquirirían en el mercado.⁹

El objetivo del presente trabajo es indagar cómo afectaron la crisis económica y las políticas de ajuste a los grupos domésticos de los sectores urbano populares yucatecos entre 1985 y 1992; en especial, cómo ha impactado este proceso la participación femenina en el mercado de trabajo. Para ello se utiliza una muestra de obreras de la industria de la confección, entrevistadas originalmente entre 1985 y 1986, de las que una submuestra fue reentrevistada en 1991-1992. El grupo original estuvo conformado por 331 trabajadoras (178 fabriles y 153 domiciliarias) que vivían en 299 unidades residenciales, de las cuales 104 fueron entrevistadas otra vez seis años después (62 obreras fabriles y 42 trabajadoras domiciliarias).

Mujeres asalariadas y curso de vida

El proyecto original se proponía comparar las condiciones de vida y de trabajo de las obreras fabriles con las trabajadoras domiciliarias, asumiendo que cada uno de los dos grupos podía ser tomado como un todo homogéneo, ya que las mujeres compartían una inserción específica dentro del mercado laboral. Sin embargo, desde las primeras entrevistas se hizo patente que, tratándose de mujeres, su mundo laboral se interrelacionaba muy estrechamente con el doméstico, a tal punto que entre las maquiladoras domiciliarias y las obreras fabriles no existía un límite preciso.

Al menos en la muestra de obreras entrevistadas, el trabajo asalariado femenino estaba indisolublemente ligado a la composición y dinámica del grupo familiar, es decir, dependía del ingreso generado por otros miembros; de la posibilidad, o no, de asalariar a otros individuos corresidentes; de la presencia, o no, de otras mujeres con quienes compartir las labores domésticas y/o el cuidado de los niños; y de los recursos no monetarios con los que contaba la unidad doméstica.¹⁰

Además, como motivo para ingresar al mercado de trabajo las mujeres dieron respuestas diversas, pero estrechamente relacionadas con su posi-

⁸ *Idem.*

⁹ Teresita de Barbieri y Orlandina de Oliveira, *La presencia de las mujeres en América Latina en una década de crisis*, Ediciones Popular Feminista, colección Teoría, Santo Domingo, 1987.

¹⁰ Elizabeth Jelin y María del Carmen Feijó, «Presiones cruzadas: trabajo y familia en la vida de las mujeres», en Catalina Wainerman, Elizabeth Jelin y María del Carmen Feijó, *Del deber ser y el hacer de las mujeres*, El Colegio de México y Programa de Investigaciones Sociales sobre Población en América Latina, México, 1983, p. 150.

ción dentro de sus grupos corresidenciales. Por ejemplo, el total de las mujeres casadas con hijos y el de las jefas de familia manifestó trabajar para el peculio de sus unidades domésticas y ninguna esgrimió razones personales, mientras que algunas de las hijas de familia argumentaron que se asalariaron porque «en su casa se aburrían», que trabajaban «para poder comprarse sus propias cosas», «para tener su propio dinero», etcétera, aunque predominaron las que manifestaron hacerlo «por necesidad». Las mujeres casadas sin hijos estaban poco representadas en este grupo obrero;¹¹ las entrevistadas con esta condición, en general, vivían en grupos residenciales extensos (con sus suegros o padres) y sus ingresos como trabajadoras se destinaban fundamentalmente a que la pareja pudiera ahorrar para fundar su hogar nuclear en el mediano plazo.

Por lo anterior, resultó imposible soslayar en el análisis la importancia de la posición de las mujeres dentro de sus grupos residenciales¹² como un elemento básico que permite entender cómo se moldea el ingreso de las mujeres al trabajo remunerado y, en su caso, cómo se explica su permanencia, o no, en él, en el periodo de crisis durante el cual se llevaron a cabo ambas temporadas de campo.

En la creación de identidades femeninas y, por supuesto, masculinas, la dinámica del espacio doméstico desempeña un papel muy importante. Es allí donde se estructura cotidianamente la división del trabajo con sus obligaciones para los diferentes miembros del grupo, según su edad, sexo y posición en el sistema de parentesco, donde se lleva a cabo el ejercicio del poder, desigual para hombres y mujeres, adultos, niños y ancianos, y donde se generan y aprenden gran parte de los «deber ser» que a ambos géneros corresponden.

Así, el trabajo de campo hizo evidente que «...la fuente de identidad social de la(s) mujer(es) está fundamentalmente ligada a su posición en el ámbito familiar...»,¹³ y que ésta sigue presente aun cuando se incorporan a

¹¹ Lo cual refleja también la relación entre situación doméstica y actividad laboral; siendo Yucatán una sociedad conservadora, la poca participación de estas mujeres en actividades remuneradas manifiesta que, mientras el dinero del esposo alcance para mantener a la pareja, ellas preferentemente se dedicarán a las labores del hogar.

¹² Estrechamente ligada a su estado civil, aunque no se reduce a éste; por ejemplo, como hijas de familia fueron asumidas mujeres jóvenes y solteras que manifestaron la expectativa de casarse, mujeres solteras de mediana edad que ya no creen que vayan a contraer matrimonio como ellas hubieran querido, y mujeres divorciadas que no tuvieron hijos y regresaron al hogar paterno. Todas ellas comparten el no ser responsables del trabajo doméstico, aunque generalmente colaboran con él, y tampoco tienen a su cargo la carga principal de los gastos del hogar.

¹³ Norma Ojeda, *El curso de vida familiar de las mujeres mexicanas; un análisis sociodemográfico*, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 1989, p. 41.

actividades remuneradas, porque su vida «sigue más de cerca la lógica de los acontecimientos ligados al ciclo familiar, con sus accidentes demográficos: nacimientos de hermanos, presencia o muerte de los padres en las primeras etapas [y, sobre todo la] formación de su familia de procreación...».¹⁴

La posición de las mujeres en sus hogares les otorga identidades femeninas específicas 'que, sin embargo, son cambiantes a lo largo de su desarrollo como personas. El lugar que ocupan dentro de sus unidades domésticas en un momento específico de su biografía personal tiene repercusiones determinantes en sus derechos y obligaciones individuales, sus responsabilidades ante el trabajo doméstico, el cuidado de niños y enfermos, sus obligaciones económicas para con el resto de la familia, etcétera, que moldean el aporte con que contribuyen al presupuesto familiar, la determinación de a quiénes deben obediencia y respeto, ante quiénes pueden ejercer autoridad, etcétera. Por ejemplo, de las hijas de familia se espera colaboración en el trabajo doméstico, pero no que lo organicen, ni que sean las responsables del mismo, a menos que la esposa del jefe varón se encuentre ausente; si trabajan remuneradamente es «lógico» para ellas mismas y para el resto de la familia que guarden parte de sus ingresos para sí y sólo aporten una fracción al presupuesto común. Al menos en Mérida, aunque sean adultas, si permanecen solteras y viven en la unidad de origen, deben pedir permiso a sus padres para realizar diversas actividades como salir a pasear o a trabajar, tener novio, etcétera.

Por todo lo anterior, resultó necesario aplicar un modelo dinámico que diera cuenta de esos grupos distintivos de mujeres por la posición que ocupan dentro de sus grupos domésticos, aun cuando compartieran el mismo espacio laboral. Es decir, se hizo necesario escoger un modelo que fuera capaz de relacionar la biografía personal de las mujeres con las características de sus grupos domésticos, sus actividades laborales y el contexto histórico social del que se encontraban formando parte.¹⁵

Así, se adoptó la perspectiva del curso de vida que conlleva el mirar a la unidad doméstica desde la perspectiva de un individuo particular, en este caso las obreras entrevistadas. Además, a través de ese individuo es posible seguir la dinámica doméstica en el tiempo. «En la perspectiva del curso de vida, la familia es considerada no como un agente social estático sino

¹⁴ Jelin, *et al.*, *op. cit.*, p. 152.

¹⁵ Como individuos y como miembros de una clase y una unidad doméstica.

cambiante conforme el curso de vida de sus miembros. Se visualiza a la familia como ámbito de trayectorias de vida mutuamente contingentes cuya dinámica conforma a la familia como unidad».¹⁶

Tomando como base los grandes momentos en el curso de vida personal femenino en su relación con sus grupos domésticos fue posible distinguir cuatro grupos de obreras: hijas de familia, esposas, esposas y madres, y jefas de familia; hubo además dos obreras fabriles categorizadas como hermanas¹⁷ y una xum.¹⁸ En este trabajo se analiza exclusivamente a las mujeres que eran hijas de familia en la primera temporada de campo y que fue posible reentrevistar durante la segunda, principalmente aquéllas que durante la segunda temporada de campo habían formado su propia familia de procreación.

Se eligió a las hijas de familia por dos razones:

a) Por un lado, la bibliografía reporta que durante el periodo de desarrollo estabilizador en México el patrón más común de participación de las mujeres en el mercado laboral era que se incorporaran a actividades remuneradas en edades previas al matrimonio o al nacimiento de los hijos (menores de 24 años) y que después abandonaran el mercado de trabajo. Durante los años ochenta este patrón registra cambios y hace pensar que la crisis ha obligado a las mujeres a permanecer en actividades remuneradas aún después del matrimonio y del nacimiento de los hijos.¹⁹

b) Por otro lado, es de esperarse que las actitudes de hombres y mujeres sobre el deber ser de las mujeres, así como las repercusiones económicas y simbólicas sobre dichas actitudes ocasionadas por la crisis, se expresen y detecten mejor en las mujeres, dado que son el grupo donde se espera encontrar cambios en cuanto a su posición en el hogar, lógicamente de hijas de familia en su familia de origen, a esposas y madres en su núcleo de procreación.

Así, en este grupo es posible observar de cerca el impacto de la crisis en su comportamiento ante el mercado laboral, con el antecedente de que se trata de mujeres que aún solteras ya estaban participando en él. También

¹⁶ Norma Ojeda, *op. cit.*, p. 37; la autora señala los limitantes del análisis del ciclo de vida familiar, mismos que se aplican a nuestra muestra, principalmente el que prácticamente la mitad de los grupos residenciales de las obreras fabriles no sean nucleares.

¹⁷ Vivían sin sus padres con sus hermanos.

¹⁸ El término maya para designar a la amante, «segundo frente», etcétera, que fue como ella misma se categorizó.

¹⁹ Brígida García y Orlandina de Oliveira, «Trabajo y familia en México: principales resultados de una investigación», en *Foro sobre mujer, trabajo, salud y pobreza*, El Colegio de México, México, 14 de mayo de 1993.

arroja luz sobre el conflicto entre los patrones establecidos en cuanto a la división sexual del trabajo y la incontrovertible realidad de que un solo salario mínimo es insuficiente para la manutención cotidiana, aún de una

CUADRO No. 1 DATOS DE LAS HIJAS DE FAMILIA ENTREVISTADAS EN 1985 Y 1991						
NÚM	AÑO	EDAD	POSICIÓN UD	OCUPACIÓN	TIPO UD	CONDICIÓN UD
001	85-91	18 24	hija de familia esposa y madre	domiciliaria ama de casa*	compuesta nuclear	origen procreación
002	85-91	26 32	hija de familia hija de familia	domiciliaria maestra bordados	nuclear nuclear	origen origen
003A	85-91	16 22	hija de familia hija de familia	domiciliaria asistente ejecutiva	nuclear encabezada por muj	origen origen
003B	85-91	17 23	hija de familia hija de familia	domiciliaria estudia CPT	nuclear encabezada por muj	origen origen
151	85-91	29 35	hija de familia hija de familia	domiciliaria estudia modas	compuesta compuesta	origen origen
152	85-91	18 24	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	nuclear nuclear	origen procreación
154	85-91	17 23	hija de familia esposa y madre	fabril vende fuller	nuclear nuclear	origen procreación
155	85-91	17 23	hija de familia esposa y madre	fabril fabril	nuclear nuclear	origen procreación
156	85-91	36 42	hija de familia esposa	fabril ama de casa	extensa nuclear	origen procreación
157	85-91	20 26	hija de familia hija de familia	fabril trab. fam. no rem.	nuclear nuclear	origen origen
158	85-91	26 32	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa**	nuclear extensa	origen procreación
159	85-91	16 22	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	nuclear extensa	origen procreación
160	85-91	18 25	hija de familia esposa y madre	fabril modista particular	nuclear nuclear	origen procreación
161	85-91	19 25	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	nuclear nuclear	origen procreación
162	85-91	17 23	hija de familia hija de familia	fabril fabril	extensa extensa	origen origen
163	85-91	23 29	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	nuclear nuclear	origen procreación
164	85-91	27 33	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	extensa extensa	origen procreación
165	85-91	20 26	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	compuesta nuclear	origen procreación
166	85-91	16 23	hija de familia esposa y madre	fabril modista particular	nuclear nuclear	origen procreación
167	85-91	17 23	hija de familia hija de familia	fabril no trabaja remun.	nuclear compuesta	origen origen
168	85-91	20 26	hija de familia esposa y madre	fabril fabril	nuclear compuesta	origen procreación
169	85-91	27 33	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	nuclear extensa	origen procreación
170A	85-91	15 21	hija de familia esposa y madre	fabril ama de casa	nuclear nuclear	origen procreación
170B	85-91	17 24	hija de familia hija de familia	fabril fabril	nuclear nuclear	origen origen

* Nuclear: pareja con o sin hijos solteros co-residentes o hijos solteros viviendo con alguno de sus padres

** Extensa: igual al anterior, más otros parientes que no forman otro núcleo familiar.

Compuesta: dos o más familiares viviendo juntos.

familia con pocos miembros. Por ello, este grupo puede ser ilustrativo de cómo se está dando, y en qué sentido, la creación de nuevas identidades femeninas y masculinas.

El cuadro número 1 concentra la información básica de las veinticuatro mujeres clasificadas como hijas de familia que pudieron ser reentrevistadas en la segunda temporada de campo.²⁰

Como puede verse, de las cinco maquiladoras domiciliarias hijas de familia en 1985-1986, únicamente una había contraído matrimonio en 1991-1992 y ninguna seguía desempeñando esta actividad económica. De las 19 obreras fabriles, tres permanecían laborando como obreras de la confección (dos solteras y una casada y con un hijo) y 15 habían formado su propia familia de procreación.

En la segunda temporada de campo solamente un tercio (5) de las otra hijas de familia, ya casadas (dos modistas particulares, una obrera de la confección fabril, una que vendía Füller y otra que bordaba ocasionalmente), realizaban actividades remuneradas; entre ellas, sólo la obrera fabril (con apoyo de su madre, con quien vivía en una familia compuesta) desempeñaba una actividad para generar ingresos que no fuera «compatible» con las labores del hogar. Las otras diez mujeres que habían formado su familia de procreación habían desertado del mercado de trabajo y se dedicaban a realizar trabajo doméstico.

Es decir, en Yucatán esas mujeres parecen haber seguido el comportamiento tradicional en el mercado de trabajo, a pesar de la crisis económica. Se emplearon fuera del hogar mientras estaban solteras, y salieron del mercado laboral al casarse o al tener hijos para cumplir con su papel tradicional de amas de casa, cuando mucho realizando actividades generadoras de ingresos «compatibles» con él. A continuación se sintetizan las razones y el momento en su curso de vida en que abandonaron su trabajo en la industria de la ropa.

A partir de las entrevistas realizadas, puede concluirse que el comportamiento femenino «tradicional» en el mercado de trabajo puede tipificar solamente a las cuatro mujeres que al casarse asumieron su papel de esposas, y luego de esposas y madres, y a las dos que «por fastidio» habían dejado de trabajar remuneradamente aun antes de contraer matrimonio. Con claridad, esas mujeres expresaron que «el lugar de las mujeres está en su casa porque

²⁰ Cinco obreras domiciliarias y 19 obreras fabriles; las maquiladoras a domicilio vivían en cuatro unidades domésticas, pues dos eran hermanas; las fabriles, en 18 grupos residenciales por la misma razón.

CUADRO No. 2 Cuando dejaron de trabajar como costureras las mujeres que se unieron en pareja	
Lo había dejado antes de casarse 1 vendía Fuller	2
Cuando se casó 1 a veces borda en su casa y no ha tenido hijos	4
Cuando tuvo el primer hijo 1 es modista particular	5
Siguió trabajando aún casada y con hijos, pero tuvo que dejarlo 1 fabril (es modista particular) 1 domiciliaria que después fue fabril	2
Cuando nació su segundo hijo	2
Sigue trabajando como obrera fabril	1

nadie atiende a los hijos mejor que su propia madre...», «me gusta estar en mi casa, porque si trabajara estaría preocupada pensando en mis hijos...». A pesar de ello, todas se manifestaron a favor de que la mujer busque asalariarse en caso de ser necesario, «siempre y cuando haya quien cuide bien a los niños...». En este grupo hay una mujer que borda en su casa por encargo, pero ciertamente lo hace para «distraerse», porque como «no ha tenido hijos no necesita trabajar, pues le alcanza con lo que su marido le da».

Por el contrario, a pesar de presentar un patrón sociodemográfico tradicional en cuanto a su comportamiento como asalariadas en el mercado de trabajo, las otras nueve mujeres casadas tuvieron que abandonarlo involuntariamente. Por ejemplo, en 1985 la entrevistada 1 era obrera domiciliaria, vivía en una familia compuesta formada por sus hermanos solteros y sus padres y varios de sus hermanos(as) casados(as), sus cónyuges y sus sobrinos(as). Posteriormente a la primera entrevista, ingresó a trabajar como obrera fabril y se desempeñó como tal en diversas empresas. Durante la segunda temporada de campo vivía en extrema pobreza con su esposo, que trabajaba como cargador, y sus dos bebés, un varón de año y medio y una niña de cinco meses. Radicaba a unas cuadras de su familia de origen, en una vivienda constituida por un solo cuarto con piso de tierra; sus muebles se reducían a una mesa, dos sillas y dos hamacas, además de una pequeña estufa y un corral para los niños.

A ella le encantaba la costura, principalmente el armado final de las prendas, pues disfrutaba verlas «bien cosidas y saber que fueron hechas por [ella]». Siguió trabajando remuneradamente después de casada y continuó cosiendo mientras estaba embarazada y aun cuando sólo tenía al niño grande, pues su suegra se lo cuidaba. Sin embargo, el niño se enfermaba mucho, y una vez que tuvieron que hospitalizarlo decidieron que era necesario que ella saliera de la fábrica para quedarse en casa y atenderlo. Con el nacimiento de su segunda hija es impensable que pueda volver a la costura de ropa. No puede ser obrera domiciliaria porque carece de máquina de coser y, además, el cuidado de los hijos le exige atención constante, porque no puede bajarlos y dejarlos jugar solos en su piso de tierra, pues se le enferman. Dijo estar «desesperada» porque sus hijos crezcan para que ella pueda regresar a trabajar, principalmente para poder darles de todo porque «[sabe] muy bien que con lo que gana [su] marido la familia no va a salir adelante». Tiene pensado volver al trabajo remunerado una vez que los niños vayan a la escuela, aunque está consciente de que «para la mujer trabajar fuera de su casa no es fácil, porque primero debe arreglar la casa y atender a la familia y luego salirse a trabajar».

Como ella, el resto de las mujeres que abandonaron el mercado de trabajo al nacer su primer hijo lo hicieron por no haber resuelto el problema de su cuidado. La totalidad de ellas, de haber podido, hubiera permanecido en el mercado laboral; afirmaciones como «si hubiera quien me los cuidara, trabajaría...», «si la mujer tiene modo, debe trabajar, con dos sueldos se puede mejorar mucho la casa...», «el papel de la mujer es atender la casa para sacar adelante a la familia, pero está bien que trabaje, siempre y cuando haya quien atienda bien a los niños», fueron la constante.

Quienes abandonaron del trabajo remunerado al nacer el segundo hijo o manifestaron «haber tenido» que dejarlo, enfrentaron también la imposibilidad de encontrar quién se hiciera cargo de los hijos (generalmente la madre — en un caso la suegra — aceptó cuidarles al primero) y compatibilizar su condición de madres con la actividad remunerada fuera del hogar. Sin embargo, en sus expectativas personales está el regresar al mercado de trabajo tan pronto como les sea posible, «para poder darles una educación a [sus] hijos...», «para vivir mejor...», «porque con el sueldo de [su] marido no [les] alcanza...», etcétera.

En el momento de la segunda entrevista estas mujeres vivían predominantemente en unidades nucleares; dos de ellas formaban parte de familias extensas, aunque la extensión estaba dada, en una, por la presencia de un sobrino que aportaba económicamente al hogar y, en la otra, por el hermano y el padre viudo.

Contradictoriamente, la única obrera fabril que habiendo contraído nupcias y siendo madre de familia había permanecido ininterrumpidamente en el mercado laboral quería dedicarse a las labores del hogar «tan pronto como [le fuera] posible»; vivía en una familia compuesta, esto es, con su esposo e hijo en la misma vivienda que sus padres y hermanos; su madre hacía todo el trabajo doméstico, a excepción del lavado de la ropa de la obrera y su familia, misma que ella realizaba los fines de semana. La obrera y su esposo se encontraban construyendo su propia casa, y esa era la razón principal por la que ella había permanecido en la costura industrial de ropa, pero quería dejarla cuando la terminaran, porque «ya está[ba] muy cansada y ha[bía] descuidado al niño».

Tendencias entre las hijas de familia

De las obreras domiciliarias que seguían solteras durante la segunda temporada de campo, todas tenían actividades extradomésticas. Una laboraba como asistente ejecutiva en un despacho (había terminado carrera a nivel técnico) y su hermana estaba por concluir la licenciatura de contaduría pública en la Universidad de Yucatán; ambas ayudaban a su madre con un negocio de venta de comida regional durante los fines de semana, porque el padre «había dejado» a la familia. Otra hija de familia soltera era maestra de bordados en una escuela del DIF, y una más estudiaba modas para poder ser costurera particular.

De las obreras fabriles que permanecían solteras viviendo con su familia de origen en 1991-1992, una ya no trabajaba remuneradamente y ayudaba en las labores domésticas a su madre, otra colaboraba en la atención de una tienda instalada en el domicilio de la familia y dos habían seguido trabajando ininterrumpidamente en fábricas de ropa desde la primera entrevista.

Es decir, aunque desde una perspectiva sociodemográfica evaluada según los indicadores macroeconómicos más comúnmente usados podría concluirse que, en su mayoría, esas mujeres siguen patrones de comportamiento tradicionales, a través de las entrevistas a profundidad fue posible esclarecer cómo en realidad la crisis y el acceso a mayores niveles de educación han impactado la concepción del papel social que corresponde desempeñar a las mujeres.

Conclusiones

Las largas pláticas llevadas a cabo con esas 24 mujeres permiten afirmar sin duda que entre ellas es unánime la concepción de que el ideal de las mujeres es casarse, atender a su esposo y realizar todas las actividades necesarias

para el óptimo vivir de la pareja (trabajo doméstico); tener hijos, cuidar de su buen desarrollo y seguir realizando las labores pertinentes para que la familia exista dentro de las mejores condiciones histórico sociales posibles (más trabajo doméstico), alegrarse con el goce de su esposo y de sus hijos, preocuparse por los problemas de ellos, entristecerse con sus tropiezos y enorgullecerse enormemente con sus logros. Principalmente a través de éstos últimos serán compensados sus esfuerzos, pues los verán indirectamente como suyos por haber sido buenas madres y/o esposas.²¹

Ahora bien, al menos en este grupo, a pesar de su negación como individuos con autonomía, sentimientos, necesidades y derechos propios, es en el espacio doméstico de procreación donde las mujeres adquieren autoridad y dan sentido de independencia a sus vidas. Ejercen la autoridad con sus hijos y toman autónomamente una buena cantidad de decisiones para organizar la vida diaria; sus satisfacciones personales tienen su origen en el reconocimiento «por otros» (principalmente esposo e hijos, pero también madres, amigas y demás) de sus habilidades como «buenas mujeres», de cómo saber organizar y «estirar» el gasto, cuidar bien a su progenie, saber atender bien al esposo, ser pulcras y organizadas, etcétera. Las mujeres solteras que viven con sus familias de origen se ven limitadas en el desarrollo de este espacio de creatividad, se quejan de tener que obedecer a otros y realmente carecen de injerencia en la toma de decisiones de la vida cotidiana de sus grupos domésticos; por ello, y por los patrones culturales prevalentes, las jóvenes esperan casarse y las maduras querrían haberlo hecho. En el grupo de las que eran hijas de familia durante la segunda entrevista, el cambio se ve a través del hecho de que, con excepción de una, todas realizaban actividades extradomésticas.

Si bien al incorporarse a labores remuneradas o emprender actividades por cuenta propia las mujeres casadas cambian sus condiciones materiales de existencia, amplían sus redes sociales, enriquecen su vida con nuevos retos y nuevas experiencias, al menos en este grupo, en el terreno de la simbolización de los deberes seros y los haceres²² de las mujeres, sus responsabilidades ante el trabajo doméstico se han mostrado resistentes al cambio. Y no es de extrañar que las mujeres mismas defiendan como exclusivamente «suyo» ese espacio que, al menos en el contexto urbano-popular yucateco, es la fuente principal de su orgullo personal.

²¹ Desde mi punto de vista, el único problema de quienes muestran esta inmensa capacidad de vivir en función de otros es que verdaderamente pierden la dimensión de sí mismas.

²² Como titularan Wainerman, Jelin y Feijó, *op. cit.*, su libro.

No encontré referencias de estudios previos «micro» y semilongitudinales, elaborados en el periodo del desarrollo estabilizador, que permitieran comparar sus hallazgos con éstos; pero muy probablemente el cambio que la crisis económica está generando en estas mujeres —con experiencias laborales previas y a pesar de que varias de ellas hayan salido del mercado laboral— es la consciencia de que «si el dinero no alcanza, la mujer debe y puede trabajar para ayudar al esposo a sacar a la familia adelante», buscando un trabajo remunerado o autoempleándose.

Las mujeres ya se conciben a sí mismas como trabajadoras potenciales, aunque, en el momento de la entrevista, buena parte de ellas hayan tenido limitaciones coyunturales que las mantenían en el hogar; aunque los esposos «preferirían» que ellas no trabajaran remuneradamente, ellas están conscientes de que, sobre todo para dar educación a sus hijos (una expectativa muy válida y presente entre las jóvenes parejas incluidas en la muestra), es insuficiente sólo el ingreso del jefe varón. De hecho, un tercio de las mujeres casadas realizaba alguna actividad generadora de ingresos.

Sin embargo, en todas fue muy claro que de una manera u otra «trabajarían remuneradamente para el bienestar de sus hijos», es decir, su identidad principal como madres se expandiría así al ámbito laboral. El que la crisis está incidiendo en la simbolización de las actividades que «pueden hacer» las mujeres se refuerza tomando en cuenta que aun aquellas ex obreras que ya no realizaban ninguna actividad generadora de ingresos y que no tenían interés en volver a hacerlo se manifestaron en favor de que, en caso de ser necesario, las mujeres deben «ayudar» a su marido, «porque el dinero ya no rinde».

La tendencia es entonces hacia que las mujeres casadas adquieran nuevas responsabilidades —tales como contribuir al peculio doméstico— sin perder las que les eran propias desde antes, producto de otro modelo económico, pues no se observa una reorganización del trabajo doméstico, aunque tampoco se han construido colectivamente nuevos espacios de creatividad para las mujeres de escasos recursos. A insistencia expresa en las entrevistas, casi induciendo la respuesta («pero dices que si trabajaras tendrías que atender también tu casa y tus hijos. ¿Qué solución ves?, ¿no te cansarías mucho?»), la constante en las respuestas fue la resignación: «pues ni modo, cuando pueda, tengo que ver por mi familia», «¿qué se le va a hacer?, nos tocó ser pobres», en ningún caso se pensó en involucrar a sus parejas en las tareas domésticas, aunque varios varones, según sus esposas, ya «cuidaban» a sus hijos mientras ellas hacían otras cosas.

La vulnerabilidad de las familias nucleares en expansión con hijos pequeños volvió a ser manifiesta, y entre esas mujeres, salvo en un caso, no se presentó la estrategia de extender la unidad doméstica para que ellas permanecieran en el mercado de trabajo; al contrario, en dos casos la extensión se debió más a que miembros masculinos necesitaban de «una mujer que los atendiera».

Ciertamente, no todo el cambio que se observa en estas mujeres es producto de la crisis; ciertas tendencias, como la mayor educación y la expansión de las oportunidades laborales más allá del servicio doméstico, etcétera, se empezaron a hacer patentes desde el ciclo de desarrollo anterior del capitalismo. Si bien en dos terceras partes del grupo de mujeres que contrajeron matrimonio estos cambios no se reflejan hacia los indicadores «macro» (pues a las edades propias para contraer matrimonio y tener hijos salieron mayoritariamente del mercado laboral extradoméstico) muy probablemente están sentando las bases para redefinir el papel social que les corresponderá desempeñar a las mujeres (y a los hombres) de los sectores urbano populares emeritenses en el futuro próximo.

The first step in the process of job design is to identify the tasks and responsibilities of the job. This involves a thorough analysis of the job and its requirements. The next step is to determine the skills and abilities needed to perform the job. This is done by comparing the job requirements with the skills and abilities of the potential employees. The final step is to design the job to match the skills and abilities of the employees. This involves creating a job description that clearly outlines the tasks and responsibilities of the job, and designing the job to be motivating and challenging for the employees.

Job design is a complex process that involves many factors. One of the most important factors is the nature of the work itself. Jobs that are repetitive and monotonous are less likely to be motivating and challenging. Jobs that are varied and require a wide range of skills and abilities are more likely to be motivating and challenging. Another important factor is the level of autonomy and control that the employees have over their work. Jobs that give employees a high degree of autonomy and control are more likely to be motivating and challenging. Finally, the social context of the job is also important. Jobs that are performed in a supportive and encouraging environment are more likely to be motivating and challenging.

There are many different methods for job design. One common method is the job rotation method, which involves rotating employees through different jobs to give them a variety of experiences. Another common method is the job enlargement method, which involves giving employees more responsibilities and tasks to make their jobs more challenging. A third common method is the job redesign method, which involves completely redesigning the job to make it more motivating and challenging. The choice of method depends on the specific needs and circumstances of the organization.

Job design is an ongoing process that requires continuous evaluation and improvement. As the needs and circumstances of the organization change, the job design process must be revisited and updated. This involves regularly assessing the effectiveness of the job design process and making adjustments as needed. It also involves providing ongoing training and support to employees to help them develop the skills and abilities needed to perform their jobs. By following these steps, organizations can create jobs that are motivating and challenging, leading to higher employee satisfaction and productivity.

Miscelánea

Alfabetizando y moralizando al artesano. México 1821-1840

Aimer Granados García*

Una preocupación constante de la dirigencia política mexicana del siglo XIX fue el analfabetismo que imperó en todo el territorio de la república, el cual cubría al grueso de la población. Los líderes de la Independencia — y los que posteriormente tomaron las riendas del poder— se percataron de que uno de los instrumentos más expeditos para alcanzar la modernización del país en el orden de lo político y de lo económico era el de desarrollar un sistema educativo que, al menos, tuviera cobertura en los centros urbanos más importantes del país. Hay que señalar, sin embargo, que nada hay de nuevo en ello, pues ya los hombres de la Ilustración habían tenido esa convicción.

Los dirigentes de la Independencia plantearon una fuerte crítica a la educación que se había instrumentado bajo el régimen colonial español. Lorenzo de Zavala, por ejemplo, afirmó que en los colegios se enseñaba la latinidad de la edad media y la teología escolástica, con la que los jóvenes se llenaban las cabezas con las disputas eternas e ininteligibles de la gracia, de la ciencia media, de las procesiones de la Trinidad, de la premoción física y demás sutilezas de escuela, tan inútiles como propias para hacer a los hombres vanos, orgullosos y disputadores sobre lo que no entienden.

En relación con la enseñanza de la teoría de los astros señaló que «se aplicaba de mala manera, para poner en horror el único sistema verdadero que es el de Copérnico contra el cual se lanzaron los rayos de la Inquisición y del Vaticano. Ninguna verdad útil, ningún principio, ninguna máxima [sic] capaz de inspirar sentimientos nobles o generosos se oía en aquellas escuelas de jesuitismo».¹

¹ Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 32.

Finalizaba Zavala su crítica afirmando que se ignoraba por completo a los maestros «de la filosofía y la verdad» como Bacon de Verulamio, Newton, Galileo, Locke y Condillac, a cambio de los cuales se hacía leer a la juventud a Santo Tomás, Escoto, Belarmino y a la madre Agreda, escritores extravagantes, según palabras del mismo Zavala.² Si pensamos en la segunda mitad del siglo XVIII y lo que corrió del siglo XIX bajo el dominio español, no hay que tomarse tan al pie de la letra el estado de la educación descrito por Zavala. A diferencia de otros aspectos en materia educativa, la primera República federal mexicana y su dirigencia encontraron el terreno abonado para adelantar un plan general de instrucción pública. La insistente acusación por el estado de postración, envilecimiento y completa ignorancia en el que se encontraba la población al momento de la Independencia³ debido, según Zavala y otros intelectuales de la época, a los tres siglos de dominación española, debe ser matizada para los últimos momentos de la Colonia.

En el lapso que transcurrió de la Colonia a la República cambiaron los contenidos de la educación, aunque en el nivel primario los temas no variaron mucho. El gran quiebre se presentó en la educación superior, en donde se manifestaron otras aspiraciones y los gérmenes de una nueva sociedad aparecieron con una fuerte inclinación por parte de las élites hacia lo secular, y con gran capacidad para enfrentar a las varias camarillas eclesiásticas.⁴

A la vez que se empezó a formar una élite en el sentido anteriormente descrito, también se comenzó a moldear un tipo de ciudadano común que, con el transcurso de la formación del Estado nacional, se enfrentó a los retos de la modernidad política y económica. Al igual que en la formación de las élites, en el caso de la educación de sectores populares se aspiró a inculcar aquella corriente secular propia del liberalismo que intentaba formar sujetos políticos e industriales.

Muchos problemas y desavenencias surgieron en el momento de empezar a construir el Estado nacional mexicano. Quizás en lo que todos los dirigentes de la época estuvieron de acuerdo fue en proporcionar educación al pueblo como una condición para alcanzar el progreso y ponerse a la altura del desarrollo obtenido por Francia, Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica.

² *Ibidem*, p. 32.

³ Por ejemplo, José María Luis Mora, «Pensamientos sueltos sobre educación», en *Dialéctica Liberal*, Partido Revolucionario Institucional, México, 1984, p. 268 y Lorenzo de Zavala, «Utilidad de una sociedad nacional de agricultura e industria, de una escuela rural y otra de artes y oficios en la República Mexicana», en *Obras*, tomo 1, Porrúa, México, 1966, p. 101.

⁴ Anne Staples, «Alfabeto y catecismo, salvación del nuevo país», en *La educación en la historia de México*, El Colegio de México, México, 1992, p. 73.

Hemos identificado que —durante el periodo que estudiamos— educar al pueblo tenía al menos tres acepciones que se complementaban mutuamente:

a) Se intentaba educar a la población desde una perspectiva política porque así lo imponía la República. Ella necesitaba ciudadanos que obedecieran los preceptos y principios del nuevo orden jurídico y político.

b) Desde el punto de vista social, se buscó proporcionar educación al grueso de la población para lograr su moralización. En lo fundamental —afirmaba la dirigencia de la época— se pretendía redimir al pueblo de tres siglos de ignorancia, envilecimiento y abyección.

c) Finalmente, se trató de educar a la población como requisito indispensable para que alcanzara un mejoramiento en su estado material, con lo cual se sentaría una de las bases para que la nueva nación se iniciara en el camino del progreso.

Estos tres aspectos del problema fueron sintetizados en 1835 por Rafael Olaguibel, presidente de la junta encargada de formar un plan de instrucción pública. En el informe que la citada junta presentó a las autoridades se afirmaba lo siguiente:

[...] ocupa un lugar preferente la educación pública, como origen de la moralidad y de las buenas costumbres de los pueblos y sin la cual la juventud ni sabe los derechos que tiene en la sociedad en que ha de vivir, ni las obligaciones que la ligan con esta sociedad misma, así en el orden cívico como en el político y religioso.⁵

El objetivo de este trabajo es analizar el proceso por medio del cual las políticas educativas diseñadas e instrumentadas entre 1821 y 1840 por quienes se preocuparon por resolver el problema del analfabetismo de la población, y de los artesanos en particular, estuvieron encaminadas a crear sujetos útiles a la sociedad. Es un proceso que, siguiendo con las tres acepciones del proyecto educativo del siglo pasado señaladas líneas arriba, podemos enunciar como la educación para alcanzar la conciencia política, para la convivencia social y para el progreso del individuo.

En una primera sección, y en tres apartados, exponemos sucesivamente la connotación política, social y económica de las políticas educativas de la época. En la segunda parte presentamos un análisis del tipo de educación que se impartió a los artesanos. Aquí exponemos los proyectos que se instrumentaron

⁵ Junta para formar un plan de instrucción pública, *El Sol*, México, 11 de abril de 1835, p. 278, Colección Lafragua, número 395 (en adelante citado como CLAF).

con el fin de fomentar la educación para el trabajo manufacturero e, igualmente, se hace notar cómo hacia 1840 las políticas educativas dirigidas a los artesanos sufrieron un viraje importante en la medida en que se empezó a pensar en cómo vincular ese tipo de mano de obra con la naciente industria.

Instruir para formar sujetos políticos

En el tercer año de la década de los veinte del siglo pasado, José María Luis Mora planteó el problema educativo en términos de utilidad y beneficio político. Mora partió de un principio elemental: «Para entender la Constitución y las leyes es indispensable saber leer». ⁶ En 1837 planteó su posición con mayor claridad:

*El elemento más necesario para la prosperidad de un pueblo es el buen uso y ejercicio de su razón, que no se logra sino por la educación de las masas, sin las cuales no puede haber gobierno popular. Si la educación es el monopolio de ciertas clases y de un número más o menos reducido de familias, no hay que esperar ni pensar en un sistema representativo, menos republicano y todavía menos popular.*⁷

Iturbide también se planteó el problema de la creación de sujetos políticos por medio de la instrucción pública y se pronunció de la siguiente manera: «[Se necesita] conseguir ciudadanos amantes del orden, sujetos a las potestades legítimas y apreciadores de su verdadera libertad». ⁸ Por su parte, Lucas Alamán se refirió a la misma situación: «sin instrucción no hay libertad». ⁹ El analfabetismo de la población fue uno de los grandes problemas que afrontó la dirigencia política mexicana a lo largo del siglo XIX. Tuvo repercusiones políticas, ya que un sector de la élite —al menos el que había jalonado el proceso de la Independencia—, creyó firmemente en que para poder establecer una República democrática y libre era necesario que el común de la gente se instruyera —«esparcir hasta la más pequeña choza los rayos de luz que vivifican el espíritu», afirmaba

⁶ José María Luis Mora, *op. cit.*, p. 269.

⁷ José María Luis Mora, «Mejora del estado moral de las clases populares por la destrucción del clero en la educación pública», en *El clero, la educación y la libertad*, Empresas Editoriales, México, 1949, p. 68.

⁸ Citado por Anne Staples, «Panorama educativo al comienzo de la vida independiente», en *Ensayos sobre historia de la educación en México*, El Colegio de México, México, 1985, p. 103.

⁹ Lucas Alamán, «Memoria que el secretario de Estado y Despacho de Relaciones Exteriores e Interiores presenta al soberano Congreso Constituyente en 1823», en *Documentos diversos. (inéditos y muy raros)*, Editorial Jus, México, 1945, tomo 2, p. 86.

el doctor Mora— para que conociera cuáles eran sus deberes y obligaciones. En realidad, si se piensa en la precariedad de los recursos económicos y en la falta de infraestructura, la afirmación de Mora quedaba sin piso. Sin embargo, seguía afirmando: «El más firme apoyo de las leyes es aquel convencimiento íntimo que tiene todo hombre de los derechos que le son debidos, y de aquel conocimiento claro de sus deberes y obligaciones hacia sus conciudadanos y hacia la patria». De ahí se desprendía que para establecer un gobierno representativo democrático era imperioso educar al menos en las primeras letras. Que la población supiera leer y escribir para que tuviera un mínimo de discernimiento para elegir a sus representantes era la idea de Mora:

*Los hombres grandes se conocen por sus escritos o por sus acciones, la imprenta es el canal por donde se transmiten sus nombres; siendo entre nosotros tan corto el número de los que saben leer y escribir, ¿será posible que la mayoría de la Nación elija para sus representantes a los que por su saber y virtudes debían ocupar las sillas de legisladores?*¹⁰

Un problema que afrontó la dirigencia política de los países latinoamericanos recientemente liberados de la Corona española fue ¿cómo construir Estados republicanos y democráticos en donde unos cuantos eran letrados? ¿Cómo adelantar elecciones con una población que registraba altos índices de analfabetismo? ¿Cómo establecer procesos electorales en una población bajo la constante influencia del clero, caudillos y gamonales, influencia ésta que se podía traducir en caudal electoral? Leyendo entre renglones, la propuesta de Mora iba encaminada a empezar a formar una opinión pública sobre la cual descansara el sistema político. El primer paso para lograr tal objetivo, sin lugar a dudas, era el de generalizar la escritura y la lectura en el grueso de la población, para que en el ámbito de lo político conociera sus deberes y derechos. Decía José María Luis Mora en relación con este asunto:

[...] pero para establecer el sistema que reemplace al duro despotismo es indispensable tener conocimientos de la ciencia social; para llevar a cabo la obra de la regeneración es preciso formar un espíritu público, es preciso grabar en el corazón de cada individuo que sus leyes deben respetarse como dogmas; en una palabra es preciso que las luces se difundan al

¹⁰ José María Luis Mora, «Pensamientos sueltos sobre educación», en *Dialéctica liberal*, Partido Revolucionario Institucional, México, 1984, p. 269.

*máximum posible. [...] ¿De qué sirven, no decimos ya mil leyes de circunstancias, sino buenas, si no se ha de conocer el bien que han de producir? Desengañémonos; de nada sirve un edificio por majestuoso que aparezca, si no tiene sobre qué descansar.*¹¹

En relación con la educación como un instrumento para introducir en la población cierta cultura política que hablara de los principios republicanos, hay que razonar tales principios, en el sentido de entender en qué tipo de sociedad política estaban pensando los prohombres de la época. ¿Cuál era el tipo de soberanía popular en la que estaban pensando? ¿Cuál la democracia representativa que estaban construyendo? Igualmente, ¿cuál era la igualdad que estaban buscando y en relación con quiénes? Sin embargo, el objetivo inmediato fue formar ciudadanos amantes del orden jurídico y constitucional, para lo cual la instrucción pública fue un instrumento idóneo.

Educar moralmente para redimir al pueblo de los vicios

Durante el periodo en estudio, y a lo largo del siglo XIX, fue recurrente en el discurso de la élite dirigente, en los periódicos, en los escritos de corte social, en las memorias de los secretarios de Instrucción Pública y, en general, en todos aquellos que se preocuparon por el problema de la educación y el analfabetismo del pueblo, plantear que una de las causas de mayor peso en el desorden social de los sectores populares —ignorancia, delincuencia, ocio, vagancia, etcétera— era la falta de educación.

Hacia los años veinte, Juan Wenceslao Barquera hizo notar que el problema de la falta de laboriosidad en la población tenía que ver con el desorden social presente en ella:

*[...] nos faltan academias donde se propaguen conocimientos de artes, de comercio, de marina y de otros ramos de la industria, cuya paralización nos ha inundado de gentes vagas y sin destino que son la polilla de nuestros pueblos y tal vez su ruina y desmoralización.*¹²

¹¹ *Ibidem*, p. 260.

¹² Juan Wenceslao Barquera, *Disertación económico política sobre los medios de aumentar la población de los Estados Unidos Mexicanos en su ilustración y riqueza*, s/e, México, 1825, p. 14; CLAF (708).

Por la misma época, alguien que se hizo pasar bajo el seudónimo de «Ocios» entendió que el problema del analfabetismo entre los artesanos no era solamente de primeras letras y números, sino que también incluía el aspecto de la enseñanza moral.

No será ecsagerado [sic] suponer que las nueve décimas partes de las miserias y crímenes que afligen la sociedad nacen de no conocer el pueblo pobre las circunstancias que influyen sobre su estado. Todos los que hasta aquí han tratado de su educación, generalmente hablando, limitaron los efectos de su celo a enseñarle a leer, escribir y contar, abandonando lo más importante. [...] además de enseñar a los pobres a leer y escribir, será preciso instruirlos en los deberes religiosos y morales y en las circunstancias que ocasionan la graduación desigual de las riquezas.¹³

Esteban Antuñano, uno de los pioneros de la industria textil mexicana, era radical a la hora de señalar las causas de lo que él consideró como los grandes males de la sociedad mexicana de su época:

En mi concepto la ignorancia, la pobreza y revolución son hijas genuinas de otra primera causa, cuyo seno ha engendrado, nutrido y producido aquellos monstruos. La falta de ocupación útil y honesta o lo que es lo mismo, el abandono en que se hallan entre nosotros el estudio y práctica de las ciencias y las artes provechosas (la economía política, las matemáticas, la física experimental y las artes mecánicas) son el motivo original de los tres grandes azotes que sufre nuestra sociedad.¹⁴

En otro de sus escritos, insistió sobre el asunto:

La persecución a la ociosidad es medida indispensable en un pueblo, que ubicado en un suelo por extremo [sic] fértil y que careciendo de ideas y de estímulos para usar en su beneficio la munificencia divina, acaba de salir de la tutela capciosa de una metrópoli, que consignaba la seguridad de su dominio sobre la holgazanería, que siempre produce la ignorancia, la pobreza y la degradación.¹⁵

¹³ En *El amigo del pueblo*, México, 17 de octubre de 1827, número 12.

¹⁴ Esteban Antuñano, «Memoria breve de la industria manufacturera de México, desde el año 1821 hasta el presente», en *Obras. Documentos para la historia de la industrialización en México. 1833-1864*, tomo 1, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1979.

¹⁵ Esteban Antuñano, «Pensamientos para la regeneración industrial de México», en *Obras. Documentos para la historia de la industrialización en México, 1833-1846*, tomo 1, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1979.

En el pensamiento social de la élite dirigente del México de la primera mitad del siglo XIX, el constante desorden social en que se mantenía la población tuvo una de sus causas en la ignorancia en que permanecía. Es por ello que las políticas educativas estuvieron a la orden del día como uno de los principales instrumentos de civilización y progreso de las masas.

La insistencia del proyecto educativo decimonónico mexicano en su modalidad de educar moralmente para redimir al pueblo de su ignorancia, la vagancia y otros vicios, tuvo también el objetivo de inculcar en la población valores éticos sin los cuales —según la dirigencia de la época— su progreso moral y material era imposible de conseguir. Dichos valores éticos se elevaron a la categoría de deberes morales e igualmente se identificaron con el respeto e importancia que se debía dar al trabajo, a la propiedad privada, a la religión, a la honradez y al ser mismo. En ocasiones el discurso de los deberes morales tuvo un alto contenido religioso. Anne Staples¹⁶ afirma que la Iglesia intervino en el proceso de «hacer portarse adecuadamente» al grueso de la población para que adquiriera lealtad al Estado. Y es que, como lo afirmó un editorial del importante periódico el *Semanario artístico*, «la religión y la moral crían las buenas costumbres por medio de la instrucción y del ejemplo; las leyes las mantienen por el temor».¹⁷

El discurso de los deberes morales tuvo en la educación un instrumento de difusión y canalización. En el siglo pasado la educación, entre otros aspectos, cumplió una doble función. Por un lado fungió como la bienhechora de todas las virtudes que engrandecían al hombre, a la vez que se constituyó en el antídoto para acabar con todos los vicios de la sociedad, la pereza, el ocio, la maldad, el juego, la embriaguez. La instrucción, afirmaba un editorial de la época, «es un poder moral que no tiene límites», su órbita, continuaba, «es inmensa, infinita»; era, en palabras del editorialista, «el don más precioso para el bien de la humanidad».¹⁸ En un artículo publicado en el *Semanario artístico*, el ya señalado doble papel de la educación quedó dibujado con toda su carga moral, civil y religiosa:

La buena educación en general es la fuente fecunda de la virtud y la felicidad humana; sin ella, los presentes todos de la fortuna y los dones más apreciables de la naturaleza serían inútiles, cuando no peligrosos. La educación enseña al hombre a llenar dignamente las sagradas funciones

¹⁶ Anne Staples, «Alfabeto y catecismo ...».

¹⁷ *Semanario artístico*, México, 24 de febrero de 1844, número 3.

¹⁸ *El libro del pueblo*, México, 13 de marzo de 1849, número 4.

*a que está destinado en la tierra y a desempeñar los deberes que la religión, la sociedad y su mismo interés le han impuesto: Ella forma los padres de familia amantes de sus hijos [...], los jefes superiores que dirigen las sociedades y los ciudadanos honrados, sumisos a las leyes y instituciones de su país y ella es la mejor herencia que podemos legar a nuestras familias y dejar a nuestros sucesores. [...] Ella aleja al hombre de la ociosidad y de los vicios, sus más frecuentes compañeros, haciéndole conocer que la verdadera dicha es inseparable de la virtud, que nada hay más digno de estimación que la honradez y la equidad, nada más consolador que el testimonio de una conciencia pura, nada más grato que la aprobación de los hombres de bien y nada por último más vergonzoso y detestable que la pereza y la maldad.*¹⁹

La pereza y el ocio iban de la mano con la mendicidad. Ella era otro de los grandes problemas identificados en el siglo pasado como de los más graves y peligrosos que atentaban contra la conservación del orden. Nuevamente la educación, con miras a que los vagos adquirieran elementos y fundamentos que les permitieran trabajar, fue parte de la solución, aunque el problema también se enfrentó legislando a propósito de la vagancia. Para la dirigencia política de la primera mitad del siglo pasado era claro que había, por un lado, quienes alcanzando así fuera un nivel primario de educación podían incorporar a su vida cotidiana lo que podríamos enunciar como las buenas maneras y costumbres y, por otro, los que por permanecer en la completa ignorancia se dedicaban a la mendicidad y al abandono completo. En los primeros —afirmaba un artículo de prensa— se nota que hay «más necesidades y se procuran más aseo, calzado, mejores alimentos y mejor habitación». Producto de la educación que había recibido una parte de la población, continuaba el articulista, «ha crecido el número de artesanos honrados» y en sus casas «se ven colchones, camas, mesas, sillas, baúles, algún orden doméstico, bastante aseo». La lección de moral de nuestro articulista, que se dejó conocer bajo las iniciales F.R., continuaba afirmando que, de proseguir con los programas educativos, difícilmente los niños instruidos en ellos «puedan convertirse en mendigos y es casi seguro que llegarán a ser artesanos honrados y útiles al país».²⁰

¹⁹ *Semanario artístico*, México, 9 de febrero de 1844, número 1.

²⁰ *La ilustración mexicana*, México, tomo 3, 1852, p. 137.

Instrucción para el logro de la felicidad y el progreso material

En 1823 José María Luis Mora planteó el problema en términos filosóficos. Sentenciaba Mora en aquel momento que el objeto de un gobierno era el de proporcionar a sus asociados la mayor suma de bienes, pero que aquélla no podía obtenerse sin educación. El medio para encontrar la felicidad y la mejora material del individuo, seguía afirmando, estaba definitivamente en la instrucción.²¹ En esa especie de fulgor y regocijo que acompañó a la dirigencia política de la postindependencia, en donde todo era optimismo, Lorenzo de Zavala vio en el impulso que se le diera a la agricultura y a las artes una parte de la felicidad del pueblo mexicano. Efectivamente, después de contabilizar las riquezas del territorio nacional, Zavala se preguntaba: «¿Y qué es lo que debemos hacer para utilizar tantos medios de riquezas? Lo que se hace en las naciones más ilustradas: formar sucesivamente todos los establecimientos industriales que tienen en ellas, empezando por los de más urgencia».²²

En un tono un tanto moralizante y previniendo quizá el problema de la miseria y la mendicidad, la prensa de la ciudad de México también hizo suyo el problema advirtiendo que era indispensable que desde los primeros años se inculcara a los niños «la importante e indisputable verdad de que de ellos depende su bienestar», que por más que se estableciera un gobierno liberal y las mejores instituciones no conseguirían salir de la miseria y degradación «si no emplean para conseguirlo la prudencia, la premeditación, la frugalidad y una buena conducta».²³ Por su parte, el impulsor de la producción textil en Puebla, Esteban Antuñano, también se refirió al problema. El objeto de fomentar la industria en México —afirmó en carta dirigida a un amigo— «no puede ser otro que el de reformar las costumbres del pueblo, proporcionándole ocupación útil, productiva»;²⁴ ilustrarse en sentido económico, dijo en otro de sus escritos, quiere decir «conocer medios o recursos honestos y activos para proporcionarse actividades».²⁵

²¹ José María Luis Mora, «Pensamientos sueltos sobre ...», p. 271.

²² Lorenzo de Zavala, «Utilidad de una sociedad nacional de agricultura e industria, de una escuela rural y otra de artes y oficios en la República Mexicana», en *Obras*, tomo 1, Porrúa, México, 1966, p. 103.

²³ *El amigo del pueblo*, México, 17 de diciembre de 1827.

²⁴ Esteban Antuñano, «Memoria breve de la industria manufacturera ...», p. 202.

²⁵ Esteban Antuñano, «Economía política en México de las clases productoras: su influencia sobre la riqueza, población, ilustración y espíritu público», en *Obras. Documentos para la historia de la industrialización en México. 1833-1846*, tomo 1, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1979, p. 336.

Hay en este tipo de discurso orientado a instruir para el trabajo un cierto matiz filosófico que tuvo que ver con el logro de la felicidad individual y colectiva de los sectores populares. Pero igualmente encontramos que a este discurso filosófico se comenzaba a agregar el discurso moderno del empleo del tiempo, el cual cobró fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Sin instrucción no había posibilidades de progresar, sin el progreso material el individuo sería infeliz, y para alcanzar el adelanto debería aprovechar al máximo el tiempo de que disponía. En la traducción al español que en 1838 realizó Miguel Santamaría del *Discurso sobre los deberes y educación de la juventud* de Hugo Blair, en el capítulo correspondiente a las virtudes, se afirmaba: «La diligencia, industria y aprovechamiento del tiempo, son deberes esenciales de los jóvenes. En vano son éstos dotados de las mejores habilidades si les falta actividad para ponerlas en ejercicio. Inútil será entonces cualquiera dirección de que sean susceptibles para su felicidad espiritual y temporal».²⁶

Por lo que hemos planteado en los párrafos anteriores, la miseria, la pobreza, la ignorancia y la falta de medios en la población para cualificarse fueron una preocupación constante en la dirigencia mexicana del siglo pasado. De ahí los discursos de la instrucción republicana, de los valores morales, del trabajo y de la felicidad material. Pero no todo fue discurso ya que, como veremos en la siguiente sección, se instrumentaron, con muchas dificultades, programas destinados a acabar con los problemas sociales que hemos dejado señalados. En medio de muchos obstáculos, entre los que cabe señalar la falta de recursos económicos, la inestabilidad política, en ocasiones la resistencia de la Iglesia y del mismo pueblo a algunos de los procesos educativos mencionados, al final del periodo estudiado y aun del siglo, estos discursos y problemas seguían vigentes, lo que indica la dureza del siglo XIX para alcanzar lo que en esa centuria se conoció como el progreso y la felicidad de los pueblos.

Educación para el trabajo manufacturero

A dos años de lograda la independencia, Lucas Alamán, en su calidad de Secretario de Relaciones Exteriores e Interiores, expresó su opinión a propósito de la importancia que revestía el ramo de la instrucción pública y, dentro de él, la de las escuelas primarias. Manifestó igualmente los problemas de

²⁶ Hugo Blair, *Discurso sobre los deberes y educación de la juventud*, traducción de Miguel Santa María, Imprenta Nueva, México, 1838, p. 40.

tipo económico que ella afrontaba. Dado que la Constitución había confiado el cuidado de la instrucción pública a los ayuntamientos —continuaba Alamán— éstos, «careciendo de los recursos económicos necesarios, no han podido hasta ahora darle la perfección de que es susceptible. Hay muchos lugares en que se carece enteramente de escuelas de primeras letras».²⁷ Dos años más tarde, el mismo Alamán volvió a insistir sobre este problema, al afirmar que no se podía esperar repentinamente «grandes adelantos» en el ramo de las escuelas de primeras letras, «pues para ello se necesita un aumento considerable en los fondos municipales y un número suficiente de maestros ilustrados y celosos».²⁸ Dos aspectos queremos resaltar en los informes presentados por Alamán. Primero, que la élite dirigente tenía una seria preocupación por mejorar la instrucción primaria ya que, como dijo el mismo Alamán en el primero de sus informes ya citado, «la base de la instrucción pública es la primera enseñanza». Segundo, que si existieron problemas económicos para establecer este tipo de educación, otros ramos de la instrucción pública —como la educación para artesanos por ejemplo— también resintieron este inconveniente. Sin embargo, como trataremos de demostrarlo a continuación, al final del periodo objeto de nuestro estudio paulatinamente se fue avanzando.

Durante la primera República federal se echaron a andar dos tipos de proyectos en materia de educación para adultos. El primero tuvo que ver con una educación informal por medio de los llamados gabinetes de lectura,²⁹ la publicación de obras técnicas y la fundación de la Biblioteca Nacional en octubre de 1833, a través de la cual se pretendía dar impulso a la lectura. El segundo fue la educación formal por medio de las escuelas nocturnas.³⁰ Nosotros nos referiremos indistintamente a uno y otro tipo de educación, haciendo énfasis en la que se dirigió a los artesanos. Como veremos a continuación, los proyectos educativos destinados a los artesanos tuvieron al menos tres mentores: la iniciativa privada, la prensa y el Estado.

²⁷ Lucas Alamán, *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores e Interiores presenta al Soberano Congreso Constituyente*, Imprenta del Supremo Gobierno, México, 1823, p. 34; CLAF (190).

²⁸ Lucas Alamán, *Memoria presentada a las dos Cámaras del Congreso General de la Federación, por el secretario de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores e Interiores*, Imprenta del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, 1825, p. 31; CLAF (190).

²⁹ Lafragua promovió estos gabinetes de lectura para los artesanos; al respecto ver Anne Staples, «La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente», en *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México/El Ermitaño, México, 1988, p. 104.

³⁰ Dotothy Tanck, «La alfabetización: Medio para formar ciudadanos de una democracia, 1821-1840», en *Historia de la alfabetización y la educación de adultos en México*, tomo 1, SEP/El Colegio de México, 1994, pp. 111-122.

La iniciativa privada. Algunos sectores de la sociedad se pronunciaron y lanzaron propuestas en respuesta a la denuncia que hiciera Lucas Alamán con respecto a los problemas que afrontaba la educación. Así por ejemplo, en 1825, el ya citado Wenceslao Barquera se preguntaba en tono preocupante qué medios serían los idóneos para promover la instrucción pública, con «tanta falta de elementos». Su idea y proyecto fue establecer en todas las capitales de la república lo que él llamó «seminarios de preceptores ilustrados y patrióticos», que se encargaran de difundir por todos los pueblos de nuestro continente «los conocimientos útiles a nuestros ciudadanos». Ya que estaba el ejemplo del cura Hidalgo —continuaba diciendo nuestro tejedor de ilusiones—, quien además de haberse constituido en el protector de sus feligreses «enseñando los caminos de la religión y de la moral» los había capacitado en «los secretos de la industria, de las artes de la agricultura y de la economía doméstica», serían los curas uno de estos preceptores ilustrados y patrióticos. Concluía nuestro autor recomendando que los curas «establezcan en sus pueblos las escuelas dominicales para que en los días festivos concurren los jóvenes de uno y otro sexo [sic] a instruirse en las prácticas de agricultura, de artes e industria, después de ser instruidos en la doctrina cristiana y virtudes civiles».³¹

No sabemos si la propuesta de Barquera tuvo acogida, pero si atendemos a la tradición que desde la Colonia tenían los curas de establecer centros de educación no solamente para adoctrinar en la religión católica, sino también para enseñar artes, muy posiblemente la propuesta sí tuvo acogida y se instrumentó.

En la instrucción de los artesanos las llamadas Sociedades Económicas de Industria y las Juntas de Fomento de Artesanos³² desempeñaron un papel muy importante. El ya citado Esteban Antuñano advirtió que eran una de las organizaciones que caracterizaba a los pueblos cultos. Sin los auxilios de estos establecimientos, afirmaba, «no pueden los pueblos progresar en los conocimientos industriales»; ellos, continuaba diciendo, «son las verdaderas escuelas de las costumbres».³³ Lorenzo de Zavala, conocido con el seudónimo de «El amigo del pueblo», también destacó la importancia de estas instituciones. Una sociedad nacional de agricultura e industria estable-

³¹ Juan Wenceslao Barquera, *op. cit.*, p. 7.

³² Un análisis de la génesis, organización y dinámica interna de la Junta de Fomento de Artesanos se puede leer en Sonia Pérez Toledo, *Los hijos del trabajo. Los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853*, Universidad Autónoma Metropolitana/El Colegio de México, 1996.

³³ Esteban Antuñano, «Memoria breve de la industria...», p. 146.

cida sobre sabios reglamentos y dirigida por hombres instruidos y laboriosos, decía en 1828, «puede reunir a todos los que ya por falta de conocimientos o por cualquier otro impedimento, no podrían trabajar por sí solos».³⁴ En cuanto a los artesanos, estas sociedades contaban con periódicos que tenían entre sus objetivos «vulgarizar los conocimientos» de la industria agrícola y fabril en su sección literaria.³⁵ En realidad poco sabemos acerca de cuáles fueron los logros de estas sociedades en cuanto al fomento a la educación de artesanos. No obstante, podemos afirmar que en abril de 1826, por ejemplo, se instaló en la ciudad de México el Instituto de Ciencias, Literatura y Artes del cual formaron parte en calidad de socios de número, entre otros, Lucas Alamán y Andrés Quintana Roo.³⁶ En 1838 salió a la luz pública el plan de los estatutos generales de la Compañía Mexicana Científico Industrial, creada a instancias de Eduardo Enrique Teodoro Torreau de Linares. Pensamos que este plan se quedó en eso, ya que las condiciones económicas del momento no permitían realizar un programa tan amplio y ambicioso. Se pretendía fundar un colegio en el que se educaran jóvenes provenientes de todo el país en el ramo de las artes. El establecimiento tendría su sede en la ciudad de México y a él asistirían mil estudiantes denominados «de dotación», porque la Compañía les proporcionaría absolutamente todo, esto es, alimentación, vestido y útiles escolares; ingresarían al colegio a los nueve años y permanecerían en él durante ocho más. El colegio se financiaría con acciones que comprarían los socios y funcionaría como una compañía. El costo total del proyecto fue calculado en 4 millones 50 mil pesos por año y el número inicial de acciones que se pondrían en venta sería de 150 mil.³⁷

La prensa. Los periódicos también ayudaron y lanzaron sus campañas educativas dirigidas a los artesanos. Así por ejemplo, en el prospecto del *Semanario de la industria mexicana*, publicado a instancia de una Junta de Industria de México y cuyo primer número apareció en 1841, se puede leer que se encargarían de «esparcir conocimientos manuales sobre la agricultura y las artes, de señalar sus adelantos y atrasos»; para ello, el periódico se comprometía a «insertar todas las memorias, artículos y noticias de su objeto —agricultura y artes—, que le sean remitidos».³⁸

³⁴ Lorenzo de Zavala, *op cit.*, p. 104.

³⁵ Ver por ejemplo el artículo 67 de los Estatutos Generales de la Sociedad Mexicana de Industria Agrícola y Fabril, Oficina del Correo, México, 1828, p. 14, CLAF (308).

³⁶ Sus nombres aparecen en la Memoria de instalación solemne del Instituto de Ciencias, Literatura y Artes, Imprenta del Supremo Gobierno, México, 1826, CLAF (708).

³⁷ Eduardo Enrique Teodoro Torreau, *Plan de los estatutos generales de la Compañía Mexicana Científico Industrial*, Ignacio Cumpido, México, 1835.

³⁸ Prospecto del *Semanario de la industria mexicana*, México, 1841, p. 109.

En 1844 inició trabajos el importante periódico *Semanario artístico*, editado por la Junta de Fomento de Artesanos de la Ciudad de México,³⁹ cuyo subtítulo es importante mencionar pues aclara su objetivo: «Para la educación y fomento de los artesanos de la república». Como el anterior, este semanario se comprometió a emprender una campaña educativa, cuyos objetivos fueron:

*[desarrollar] progresivamente las ideas de educación popular y del fomento de la industria [...] así como las nociones primarias y generales a todo oficio, entre tanto que puede procederse a la formación de fáciles cartillas, y después de manuales o tratados relativos a cada arte en particular [...]. El primer objeto que se propone al publicar este semanario, no es otro que el de familiarizar la lectura útil y provechosa hasta en las últimas clases de nuestros artesanos, y por lo mismo sólo se contraerá a los conocimientos que sean necesarios a todos, cualquiera que fuere el arte u oficio a que hayan dedicado sus tareas y que su redacción se halle al alcance de las más comunes inteligencias, aun en caso de tener que prescindir de la finura y perfección del lenguaje, en obsequio de la mayor claridad con respecto a cierta clase de sus lectores.*⁴⁰

Más específicamente, la publicación se comprometía a patrocinar la educación que se fundamentara en «los progresos del siglo» y que pusiera atención a «las aplicaciones de las artes de la mecánica y la química». En su prospecto, el periódico afirmaba: «procuraremos en esta parte inculcar la necesidad de esta educación, patentizar sus ventajas, fijar sus mejoras, y sobre todo, extender las máximas y preceptos sublimes de la sana moral». En su labor de apoyo a los artesanos, el *Semanario artístico* contempló dos áreas; en la primera daba importancia a la geometría, el dibujo lineal, el cálculo, las medidas, la economía política y la doméstica. El otro campo importante apoyado por el periódico fue el desarrollo de las artes, en el cual se comprometió con varios proyectos, como el de publicar todo lo que en materia de legislación artesanal emanara de los poderes públicos; también se comprometió a reseñar los «progresos notables o mejoras importantes

³⁹ Lucas Alamán, en «Memoria sobre el estado de la agricultura e industria de la República en 1845», en *Documentos diversos. (inéditos y muy raros)*, tomo 2, Editorial Jus, México, 1945, reseñó con alborozo la organización de la Junta de Fomento de Artesanos y el periódico fundado bajo su patrocinio.

⁴⁰ Prospecto del *Semanario artístico*, México, 30 de enero de 1844.

que las naciones extranjeras hagan en las artes que se ejercen en la república»; a publicar «las recetas o métodos que faciliten o mejoren los procedimientos artísticos» e igualmente publicó las disposiciones y actas de la junta de artesanos de México.⁴¹ El *Semanario artístico* destacó la importancia social del oficio artesanal, elevándolo a la categoría de utilidad social. En opinión del prestigioso semanario era importante dar apoyo a las artes, sobre todo —afirmaba un editorial del periódico—, «considerando las ventajas inmensas que procuran al comercio. [...] Dignas son de la protección general las artes mecánicas, si se considera su utilidad social».⁴² Resulta importante reseñar este tipo de discurso a la luz de aquella otra corriente heredada de la Colonia que consideraba, aún a mediados del siglo XIX, que el trabajo manual desprestigiaba socialmente.

Por desgracia, estas campañas educativas destinadas a los artesanos por medio de los periódicos no fueron las apropiadas para las condiciones de México y para el nivel cultural de las personas a quienes se dirigieron,⁴³ pues aunque los periódicos se comprometieron a hacer los textos didácticos y sencillos, pocas veces ese objetivo se logró. Como ejemplo, mencionaré algunos de los títulos publicados en el *Semanario artístico* durante el año de 1844, en los que se nota lo poco prácticos que eran, en función de los objetivos que perseguían: «Historia del fomento de las artes en Francia», «Algunas noticias sobre la historia de las artes en España», «Algunas noticias sobre la historia de las artes en los Estados Unidos». Otros escritos aparecidos en el mismo periódico eran de fácil comprensión, pero al leerlos uno se da cuenta de la dificultad que presentaban para una persona con un bajo nivel académico. Veamos algunos ejemplos: «El barniz», «Algo sobre tintes. Preparación para darlos», «Salubridad. Gases nocivos a que están expuestos los artesanos», «Rueca de nueva invención».

El Estado. Por supuesto que el naciente Estado también se preocupó por instrumentar proyectos educativos dirigidos a los artesanos, y en ese sentido hay una buena cantidad de legislación. La primera escuela para adultos artesanos, sostenida por la Compañía Lancasteriana, se creó en la ciudad de México en 1822; en 1828 se abrió la academia de primeras letras para «hombres grandes y de noche». En el artículo segundo del decreto de octubre 23 de 1833 que ordenó el establecimiento de colegios en la ciudad,

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Semanario artístico*, México, 9 de febrero de 1844.

⁴³ Anne Staples, «La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente», en *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México/El Ermitaño, México, 1988, p. 100.

se puede leer que, además del establecimiento de los seis colegios que ordenaba la ley, habría por separado en el hospicio y huerta de Santo Tomás una cátedra de botánica, una de agricultura práctica y una de química aplicada a las artes.⁴⁴ En diciembre 19 de 1833 se promulgó la ley que organizaba la instrucción de adultos. En ella se advertía que la escuela de primeras letras creada en el establecimiento de estudios ideológicos se destinaba «exclusivamente a la enseñanza de artesanos adultos, maestros, oficiales y aprendices»; señalaba la ley que las lecciones se darían de noche, «comenzando media hora después de las oraciones y durarán a lo menos dos horas»; ordenó igualmente la ley que la escuela suministraría papel, tinta y plumas a los artesanos.⁴⁵ En febrero de 1834, por medio de una circular expedida por la Secretaría de Relaciones, se ordenó que la Escuela Lancasteriana establecida en el ex convento Betlemitas se destinara por la noche a la enseñanza de artesanos adultos, maestros y aprendices.⁴⁶

Con la creación de verdaderas escuelas a partir de la década de los cuarenta y los cincuenta, los esfuerzos realizados durante los años treinta se vieron reforzados, lo que significó un cambio en relación con lo hecho con anterioridad, ya que se tuvo una visión más nacional del problema e igualmente estos nuevos proyectos mostraron un mayor interés ya no tanto en las artes, sino en la industria. Los progresos fueron visibles. En 1843 Lucas Alamán afirmaba que en el ramo de las artes y oficios «los adelantos que se han hecho en esta capital desde la Independencia son notables, debido a la instrucción que han adquirido los artesanos». Igualmente señalaba que para que estos adelantos se hicieran sentir en toda la república era necesario que llegaran a la capital los jóvenes de la provincia a realizar estudios en las escuelas de la ciudad de México.⁴⁷ La primera de ellas fue decretada por Santa Anna en octubre 2 de 1843; es curioso reseñar que en el preámbulo de la ley se afirmaba que la escuela de artes se creaba a instancias de la solicitud presentada por varios artesanos. La escuela tendría su sede en la capital de la república y su objeto fundamental sería la enseñanza de los conocimientos que sirven de base al ejercicio de las diversas artes y oficios, y la práctica de las más usuales e importantes.⁴⁸ En abril 18 de 1856, durante el gobierno de

⁴⁴ Manuel Dublán, y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, tomo 2, Imprenta del Comercio, México, 1876, p. 572.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 654.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 673.

⁴⁷ Lucas Alamán, «Memoria sobre el estado de la agricultura ...», pp. 68-69.

⁴⁸ Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, tomo 4, p. 610.

Ignacio Comonfort, mediante decreto expedido por el ministerio de Fomento, Colonización, Industria y Comercio, se estableció una escuela de artes y oficios en la ciudad de México. La escuela —decía el decreto—, impartiría enseñanza científico práctica que diera derecho al título de maestro, y enseñanza común o práctica que diera derecho a un certificado de oficial.⁴⁹

Otro de los medios utilizados por el gobierno para impulsar proyectos que tuvieran que ver con la educación de los artesanos, y en general con el desarrollo de las artesanías, fue patrocinar organizaciones que se encargaran no sólo de agrupar a los gremios artesanales existentes, sino también de impulsar proyectos educativos. En 1843, a instancias del artículo 31 de la ley del 2 de octubre de ese año, se estableció la Junta de Fomento de Artesanos de la Ciudad de México. El acta de constitución, así como las bases y reglamento de la Junta, fueron firmados por los presidentes de cada una de las organizaciones en las que los artesanos estaban asociados. Ellas fueron las de carpintería, herrería, tejidos, sastrería, zapatería, carrocería, hojalatería, bordaduría, cordería, curtiduría, platería, relojería, batihajería, litografía, latonería, alfarería, escultura, arquitectura, botonería, pianista (armadores de pianos), doraduría, armería, «no haciéndolo los de los otros ramos que faltan, por no haber concurrido sus presidentes». En el artículo 11 de las bases de constitución de la Junta se puede leer que la educación estaría «bajo la inmediata protección de la Junta», para lo cual, «establecerá casas de beneficencia, donde reunidos 105 aprendices sean educados física, moral e intelectualmente». En el artículo 12 de las mismas bases se decía que, en asociación con la Compañía Lancasteriana y del Colegio Artístico Mexicano, se impartiría a los interesados «los primeros conocimientos del saber».⁵⁰ Sin embargo, la Junta era consciente de los problemas que afrontaba la educación de artesanos, los cuales denunció y a los que planteó algunas soluciones. En opinión de la Junta preparatoria de Fomento de Artes, lo que distinguía a los artesanos de México era una desconfianza sin límites, una incertidumbre profunda, ninguna emulación artística, poca aplicación para producir dentro, y corta voluntad para aprovechar lo de afuera; todo ello se debía.—según la misma Junta preparatoria— «a la poca educación civil y la muy imperfecta artística» que recibían de personas poco aptas. La mencionada Junta preparatoria también hizo notar que los métodos de enseñanza

⁴⁹ *Ibidem*, tomo 8, p. 149.

⁵⁰ Acta del establecimiento de la Junta de Fomento de Artesanos de la ciudad de México, en *Semanario artístico*, México, 9 de febrero de 1844.

que en la época se utilizaban para impartir instrucción a los artesanos no eran los más apropiados; en este sentido se pronunció de la siguiente manera:

Sujetar al aprendizaje a personas con obligaciones y establecimiento públicos es absolutamente impracticable. Circulan en idiomas extraños los manuales enciclopédicos de artes y oficios, y otros tratados propios para llenar el objeto, cuando apenas se posee el nativo, se carece de inteligencia y amor a las artes y a la lectura, no cree la Junta que tal medida sea eficaz y de buen resultado.

Contra esta dificultad, la Junta preparatoria recomendaba la publicación de obras elementales, la creación de una sala de exposiciones que contuviera una selección de «librería artística» y otra de «dibujos representativos, en los que se manifiesten con claridad y sencillez los instrumentos y máquinas»; a la sala de exposición concurrirían los artesanos los días que quisieran, «para imponerse de las materias que necesiten respecto de su profesión», guiados por expertos; todo ello estaría diseñado con la idea de no «interrumpir las tareas de nuestros artistas, ni fatigarlos con estudios de memoria».⁵¹

Hacia la formación de cuadros técnicos para la industria

La orientación de la educación que se impartió a los artesanos en México durante el siglo pasado tomó, a partir de 1840, un nuevo giro que apuntó a asociar la instrucción pública con la dinámica capitalista, particularmente con la industria naciente. En esta nueva perspectiva de la educación, la noción del trabajo y el ahorro del tiempo son elementos importantes a destacar. Ello no quiso decir que el discurso de la educación moral y política del pueblo mexicano se hubiera terminado o logrado su objetivo; por el contrario, estos dos aspectos se combinaron con el nuevo, y el discurso de la moralización del pueblo todavía estuvo presente en los primeros años del porfiriato.⁵²

⁵¹ «Informe que la Junta preparatoria de Fomento de Artes presentó al gobierno nacional, tendiente al establecimiento de una Junta de Fomento de Artesanos», en *Semanario artístico*, México, 9 de febrero de 1844.

⁵² Staples ha reseñado el cambio en los siguientes términos: «La década de los cuarenta inició otra etapa, que si bien es injustamente despreciada por ser la de Santa Anna, no dejó de contribuir con medidas importantes a la educación de adultos. Tuvo lugar un cambio de enfoque. Durante los años de 1820 a 1840 los escritores explicaban la necesidad de formar buenos ciudadanos, leales al gobierno y conocedores de sus responsabilidades hacia él. Ahora se buscaba elevar el nivel de un

Al inicio de este apartado dijimos que la noción del trabajo fue considerada como un elemento importante en los nuevos rumbos de la educación de los artesanos mexicanos. Si antes se educaba política y moralmente, ahora se imponía un tipo de educación práctica para el trabajo. En lo que se refiere a los artesanos, el discurso del trabajo atacó severamente la costumbre de no trabajar los lunes y de ir a las pulquerías y fiestas en vez de asistir al sitio de labor. *El amigo del pueblo*, uno de los periódicos importantes a finales de la década de los sesenta, denunció el hecho:

*Se prefiere por algunos artesanos el pasar los lunes en las tabernas más bien que ir a ocupar sus asientos en los talleres: es popular el adagio de hacer San Lunes, y se puede asegurar que ese día los talleres están vacíos. ¿Por qué no hace un esfuerzo esa clase en su favor? ¿Por qué no se abstienen de ir a gastar el fruto de tanto trabajo y de tantas privaciones a una pulquería? ¿No le será mejor y más provechoso al hijo del pueblo ocupar ese día en su trabajo [...]?*⁵³

El discurso que exaltaba el trabajo y que lo tenía como una de las posibles redenciones del «pueblo vil e ignorante» sugirió recomendaciones entre las que se encontraron las de evitar que cerca de los talleres hubiera pulquerías, vinaterías y billares o casas de juego; igualmente, que no se consintieran reuniones en ningún sitio donde se vendieran licores, así como cuidar de que todos los talleres estuvieran abiertos los días lunes e imponer correcciones a los que no concurrieran a su trabajo.⁵⁴

De esta manera, los interesados en redimir, educar y civilizar al pueblo establecieron una ecuación entre educación, aprovechamiento del tiempo, trabajo y progreso. En 1844, en el *Semanario artístico* se señaló que «la educación hace adquirir la dichosa habitud al trabajo», y más adelante agregaba:

grupo, el trabajador, en quien se fundaban las esperanzas de prosperidad de la República. La etapa de inquietud política había terminado —decía el gobierno— y había empezado otra de progresos económicos. Ahora, habría que hacer funcionar los talleres y las fábricas, y crear una riqueza nacional no dependiente de la minería». Anne Staples, «Leer y escribir en los estados del México independiente», en *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos ...*, p. 149.

⁵³ *El amigo del pueblo*, México, 3 de septiembre de 1869; el editorial del 15 de agosto de 1869 del mismo periódico también trató el asunto y, por su parte, *La sociedad mercantil*, México, 12 de septiembre de 1867, hizo lo propio.

⁵⁴ *La ilustración mexicana*, tomo 3, México, 1852, pp. 137-140.

La educación popular por lo mismo no podrá abandonar en lo futuro un medio que asegura el trabajo productivo, y la existencia [sic] independiente de los ciudadanos de México. La mejora de las costumbres nacionales y la influencia democrática deben aspirar necesariamente a elevar la industria sobre los empleos, y a acelerar la época venturosa en que se aspire más que a los honores y a las plazas, al título de ciudadano útil y laborioso que por medio de la industria aumenta las clases productivas y fomenta del modo más eficaz y permanentemente la riqueza pública.⁵⁵

Este artículo de prensa es importante porque destaca uno de los grandes problemas presentes en la orientación de los estudios realizados por los mexicanos del siglo pasado, error que consistió en impulsar cierto tipo de instrucción con el fin de obtener un puesto público (la «empleomanía» le llamaron en su época) en detrimento de los estudios prácticos y de la formación del ciudadano útil y laborioso. El planteamiento está presente en muchos de los críticos del periodo. José María Luis Mora, por ejemplo, criticó el hecho de que en los colegios hubiera exceso de lo que él identificó como «enseñanza no necesaria», pensando quizá en el tipo de programa académico heredado de la Colonia, que traía una fuerte carga de temas y literatura religiosa. Continuaba Mora señalando que había una falta absoluta de enseñanza «para ciertos ramos de que la sociedad actual no puede pasarse y hay sobre todo repugnancia muy pronunciada para que ésta se establezca». Según Mora, estas áreas del conocimiento eran el derecho patrio, el derecho político constitucional, la economía política, la historia profana, el comercio y la agricultura.⁵⁶ En términos parecidos se pronunció el ya citado informe realizado por la Junta para formar un plan de educación pública: «[...] no siendo menos de notar el tiempo que se pierde en las escuelas con cuestiones insustanciales e inútiles, propias más bien para ofuscar y embrollar el entendimiento».⁵⁷

Esta disputa, que en términos generales se podría enunciar como la pertinencia de los estudios humanistas frente a los estudios prácticos, tuvo sus matices. En cuanto a la educación de las élites, Anne Staples opina:

⁵⁵ *Semanario artístico*, México, 9 de febrero de 1844.

⁵⁶ José María Luis Mora «Mejora del estado moral de las clases populares por la destrucción del clero en la educación pública», en *El clero, la educación y la libertad*, Empresas Editoriales, México, 1949, p. 83.

⁵⁷ Informe que presentó la Junta organizada para formar un plan de instrucción pública, en *El Sol*, 11 de abril de 1835, p. 278; CLAF (359).

«Estas nuevas materias —las señaladas por Mora—, eran propicias para crear en cada estudioso su propio mundo intelectual producto de sus reflexiones y no del catecismo o del texto que aprendió de memoria». El cambio, de acuerdo con la autora, encontró resistencia en universidades y colegios de estirpe colonial, ya que el nuevo «método alentaba la formación de ciudadanos, no una comunidad de creyentes ni una uniformidad de criterios».⁵⁸ Está presente, entonces, la disputa de una enseñanza de tipo escolástico frente a una instrucción de carácter liberal.

Si relacionamos el problema con la instrucción pública recibida por el grueso de la población, hemos de afirmar que, dentro de los preceptos de la doctrina liberal, el objetivo fue establecer una enseñanza práctica. En su *Historia de México*, don Lucas Alamán planteó el problema:

*[...] y como si la primera necesidad de la república fuese aumentar el número de los abogados, carrera que de suyo atrae bastante por ser la clase que más ha ganado en la revolución y que encuentra más fácil colocación en los congresos, tribunales y juzgados de los mismos Estados, ésta es la instrucción que se da de preferencia en esos nuevos colegios, cuando por el contrario, era menester inclinar a la juventud mejicana a las artes y a la agricultura, para las cuales no se ha formado ningún establecimiento [...].*⁵⁹

En otro de sus escritos, volvió sobre el mismo tema:

*Las carreras de estudio que hoy se presentan a la juventud mejicana, sólo la conducen a aquellas profesiones literarias necesarias para la sociedad, pero en que la sobreabundancia de los individuos que las ejerce puede ser peligrosa para ésta. Es menester presentarle otros caminos que conducen a los adelantos positivos y que por no estar todavía trillados, proporcionan más copiosos frutos: es preciso enseñar al propietario rural el arte de sacar mayores rentas de sus bienes, y es menester formar una clase de dependientes de campo instruidos, de que hay tanta escasez. En cuanto a las artes industriales, esta es la mejor, la más justa, y más segura protección que el Gobierno Supremo puede dispensarles.*⁶⁰

⁵⁸ Anne Staples, «Alfabeto y catecismo, salvación del nuevo país», en *La educación en la historia de México*, El Colegio de México, México, 1992, p. 74.

⁵⁹ Lucas Alamán, *Historia de México; desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, volumen 5, Editorial Jus, México, 1942, p. 841.

⁶⁰ Lucas Alamán, «Memoria sobre el estado de la agricultura e industria de la República en el año de 1845», en *Documentos diversos. (inéditos y muy raros)*, tomo 2, Editorial Jus, México, 1945, p. 307.

Pero sobre todo es a partir de 1856, con la fundación de la Escuela Industrial de Artes y Oficios, cuando se hace más presente el discurso y los proyectos de una educación práctica, asociada con el desarrollo de la industria. El contenido del nuevo *currículum*, así como los títulos otorgados, muestran la intención de formar ya no simples artesanos, sino cuadros técnicos para la industria. Ello —según un reciente estudio— indica la emergencia de una nueva jerarquía dentro del mundo del trabajo.⁶¹

Como afirmé con anterioridad, el panorama del nuevo tipo de educación impartido a los artesanos a partir de 1840 tuvo en el discurso del trabajo y los ataques al ocio y la pereza una de sus principales características. De ahí se desprende que las autoridades también manejaron una nueva noción del tiempo para que fuera interiorizado por aquellos que acostumbraban acudir a las pulquerías y dejar de trabajar los lunes, con lo cual se perdía un tiempo precioso. Recordemos que la interiorización de la noción de un buen empleo y manejo del tiempo es característica de las sociedades que transitan hacia una economía capitalista.⁶² Hubo entonces una severa crítica a la costumbre que tenían los artesanos de dejar de ir a trabajar los días lunes. En la perspectiva cultural de los trabajadores mexicanos del periodo en estudio, las «máquinas», podrían descansar cuanto quisieran; en la idea de la naciente burguesía del mismo periodo, las «máquinas» sólo podían descansar en ciertas pausas decretadas por el ritmo de la producción, de lo contrario, al igual que los artesanos, estarían ociosas.

⁶¹ El cambio ha sido analizado por Illades en los siguientes términos:

«Si a nivel económico [...] los términos "oficial" y "maestro" habían cambiado su significado en función de la propiedad del taller, en el campo educativo la mutación verificada no se quedó a la zaga: el oficial era el artesano calificado (rescatado del proceso de degradación de los oficios) y el maestro, en cambio, era a la vez un artesano calificado y un técnico industrial. Así, a partir de la destreza artesanal, se establecía con la educación técnica un puente que enlazaba a las artes mecánicas con la industria. La vieja jerarquía gremial, modificada y readaptada, tomaba su lugar en el nuevo escenario que se pretendía montar. Por eso, en palabras de Ignacio Ramírez, «la instrucción de la clase que llamaremos operario, no sólo debe procurar la formación de buenos aprendices y de oficiales, sino la posibilidad de llegar a la altura de maestros y directores ...».

Carlos Illades, *Hacia la república del trabajo. La organización artesanal en la ciudad de México, 1853-1876*, Universidad Autónoma Metropolitana/El Colegio de México, México, 1996, p. 133.

⁶² El fenómeno ha sido estudiado por Jacques Attali: «...cuando se imponen a la sociedad las leyes de la producción, aquélla se conceptúa también como una máquina en la que se debe valorar el tiempo y donde se efectúa el cambio con el dinero que se recibe a cambio del trabajo. Trabajo, tiempo y dinero se vuelven equivalentes. El tiempo toma un sentido nuevo, el del progreso, cortado en pausas nuevas, las de los descansos de las máquinas». Jacques Attali, *Historias del tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 169.

Conclusiones

El tipo de educación que recibieron los artesanos mexicanos durante el periodo que corrió de 1821 a 1840 combinó en lo fundamental tres objetivos:

La educación política en el sentido de formar ciudadanos que respondieran a los nuevos retos que imponía la construcción de un Estado moderno. Aquí la inquietud principal fue la de que el común de la población adquiriera un nivel educativo —lectura y escritura— que le permitiera discernir políticamente quiénes eran los más indicados para gobernar al país. Sin embargo, el carácter del sufragio obstaculizó la intención de formar ciudadanos políticos. Dado el sistema político mexicano de la época, mediado por las sociabilidades políticas tradicionales, la aspiración a educar políticamente no tuvo mucha viabilidad. Quizás la idea no era tanto formar ciudadanos políticos para que ejercieran el derecho al sufragio, sino conseguir ciudadanos amantes del orden constitucional, sujetos a las potestades legítimas y que comenzaran a apreciar su libertad. En este sentido recordemos la sentencia de Lucas Alamán: «sin instrucción no hay libertad».

Desde el punto de vista de lo social se educó a los artesanos, y en general al grueso de la población, dentro de una perspectiva moralizante, esto es, para que, según la dirigencia de la época, saliera del estado de envilecimiento e ignorancia en el que la habían dejado tres siglos de dominación española. También para que frente a lo que se consideraban los vicios sociales de la época: alcoholismo, pereza y vagabundaje, la población adquiriera las buenas costumbres que proporcionaba el tener un trabajo. Es importante hacer notar que a pesar de la instauración de la República y los principios liberales, el envilecimiento y la ignorancia de la población habrían de perdurar por un tiempo más. Sin embargo, el proyecto educativo republicano, desde el punto de vista de lo social, acentuó su lucha contra la delincuencia, el ocio y la vagancia, en el entendido de que estos vicios se habían constituido en una de las causas de mayor peso en el desorden social imperante en los sectores populares. La insistencia del proyecto educativo decimonónico mexicano tuvo también el objetivo de inculcar en la población valores éticos, sin los cuales —de acuerdo con la documentación de la época— su progreso moral y material hubiera sido imposible. Aquí entonces fue importante el discurso de «los deberes morales» identificados con el respeto e importancia que se debía dar al trabajo, a la propiedad privada, a la religión, a la honradez y a sí mismo.

También se impulsaron políticas educativas pensando en que a partir de ellas la población pudiera alcanzar una mejora material, con lo cual se hubiera sentado una de las bases para alcanzar el progreso de la nación. En este asunto, tal y como

lo señaló José María Luis Mora, la cuestión apuntaba a que el gobierno debía proporcionar a sus asociados la mayor suma de bienes, pero que aquella — de acuerdo con el mismo Mora— no podía obtenerse sin educación.

Lo que actualmente conocemos como voluntad política para hacer las cosas estuvo presente en aquellos dirigentes que se preocuparon por el problema de la educación. Las políticas educativas dirigidas a los artesanos mexicanos del siglo pasado se enfrentaron, como todos los proyectos sociales del siglo XIX, con el problema del financiamiento. Frente a ello es destacable la entereza de diferentes sectores de la sociedad por sacarlos adelante; entre ellos hay que citar a la prensa, el Estado, las asociaciones de empresarios y las organizaciones de artesanos.

De 1840 en adelante, sin que se abandonaran los objetivos trazados para la instrucción de artesanos en el orden de lo político, lo social y lo económico, se dio una nueva orientación a la educación dirigida a este sector social. En adelante, la naciente industria mexicana impuso la necesidad de que los artesanos en vías de convertirse en obreros —cuadros técnicos— interiorizaran las nuevas nociones de trabajo y ahorro del tiempo: el trabajo como base del progreso del individuo, y el buen uso del tiempo para que la sociedad trabajara como una máquina; el tiempo como un bien material.

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIST.
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Alianza progresista. El compromiso entre Estado e Iglesia en Yucatán durante el Porfiriato

Franco Savarino*

La Iglesia quiere convivir con el Estado, en aquella forma particular de comunidad en que dos representaciones están cara a cara como partners¹

El catolicismo progresista

Durante los siglos XVIII y XIX la formación del sistema liberal-capitalista, regido por los principios economicistas burgueses, supuso un reto fundamental para la iglesia católica. La oposición a la jerarquía católica en cuanto depositaria única y exclusiva de la elaboración ideológica fundamental llevaba consigo el peligro de socavar las bases mismas de la unidad espiritual de Occidente, que ya habían sido minadas por la reforma protestante. El enorme aparato de la iglesia católica, institución universal, había sobrevivido a momentos muy difíciles, revelando una capacidad extraordinaria de adaptación a situaciones históricas diversísimas, a cualquier tipo de régimen político y a diferentes esquemas de organización social. El liberalismo, sin embargo, aportaba un nuevo desafío, a la vez económico, político e ideológico, sustentado en la reivindicación de los logros técnico científicos que con ímpetu iban a cambiar el modo de vida de las masas modernas. En efecto, el liberalismo se presentaba a sí mismo como la receta ideológica de la modernización, la guía para iniciar el camino del «progreso», la marcha de la humanidad hacia el paraíso material que se suponía repleto, y *summa* de los valores y aspiraciones burgueses: libertad individual, igualdad legal y abundancia de bienes económicos.

¹ Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milán, 1986 (edición original en alemán, 1925; traducción mfa del italiano al español).

La Iglesia aceptó el reto. Después de la lucha en contra del liberalismo, trabajaría junto a éste y hasta con éste, pero defendiendo la propuesta de una modernización sentada en bases diferentes.

En un primer momento hubo un repliegue y una reacción defensiva de tipo conservador, un rechazo al progreso que provocó el surgimiento de corrientes liberales fuertemente anticlericales. La encíclica *Quanta cura*, del Papa Pío IX (1864), con su anexo *Syllabus errorum*, sintetizaba el clima antimodernista y antiliberal que prevalecía al interior de la jerarquía. Hacia el final del siglo XIX, sin embargo, la Iglesia invirtió la tendencia y entró en una nueva fase de expansión, sumándose a la marcha hacia la modernización y el progreso.

En América Latina, la nueva tendencia se afirmó entre 1870 y 1910. Las tres etapas más significativas de la ofensiva católica fueron: el Concilio Vaticano I (1869-1870), la publicación de la encíclica *Rerum novarum* (1891) y el Concilio Plenario de América Latina (1899).

Con la publicación de la *Rerum novarum*, en 1891, la Iglesia católica aceptó la desaparición del antiguo régimen y el proceso de cambio como irreversibles, y propuso una nueva vía, la democrática cristiana, para conseguir el progreso social, secular y religioso. En el espíritu del documento, Dios se había manifestado una vez más en la historia para obligar a su Iglesia a leer los signos de los tiempos y adaptar su magisterio a una condición histórica nueva. Era el momento de proponer al mundo moderno una alternativa espiritual y humanista para superar los excesos del materialismo y del utilitarismo que dominaban en el siglo XIX.² Se trataba entonces de exaltar los valores del espíritu por encima de los mecanismos del mercado, y de mejorar las condiciones de vida de la población afectada por la expansión del capitalismo.

Para hacer esto se necesitaba una reforma profunda en el aparato administrativo y el diseño de nuevas estrategias evangelizadoras. Las iglesias latinoamericanas se integraron más a la Iglesia universal, superaron el aislamiento y los residuos regalistas coloniales. El clero y los fieles tuvieron que ajustar su conducta y sus creencias a una ortodoxia romana más estricta, depurando el error, la inmoralidad y los residuos criptopaganos. Una nueva oleada de clérigos europeos vino a América Latina para colaborar con la reforma, y al mismo tiempo los seminarios diocesanos prepararon con más ri-

² Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989, pp. 95-96.

gor a los futuros sacerdotes locales. En todas las diócesis se reformó el aparato administrativo parroquial y se iniciaron programas para evangelizar e instruir a obreros, campesinos y peones. Los misioneros penetraron en zonas aún semisalvajes o abandonadas, para llevar a los indígenas la luz de la fe y del progreso. En todo el continente se notaba una actividad frenética para catequizar, instruir y organizar a la población de todos los sectores sociales.

Para aplicar su nueva política expansionista, la Iglesia necesitaba del apoyo de los estados. Los estados latinoamericanos, imbuidos de liberalismo, se mostraron generalmente hostiles hacia la Iglesia y la cultura católica popular, reprochando a la primera el resistirse al progreso y la modernidad, y a la segunda el expresar «atraso» y «fanatismo». Sin embargo, fueron posibles numerosas convergencias, sobre todo cuando el pragmatismo positivista, hacia 1870, desplazó gradualmente al liberalismo metafísico, con lo que un anticlericalismo más moderado y evolucionista sustituyó al anticlericalismo intransigente y militante de mediados del siglo.

En México, el largo gobierno de Porfirio Díaz (1876-1910), influido por el nuevo espíritu positivista, dio inicio a una política de reconciliación con la Iglesia. El Estado porfirista, interesado principalmente en el desarrollo económico, abandonó la política de los gobiernos anteriores de enfrentamiento violento con la Iglesia, y permitió a ésta recuperarse y sumarse a la marcha para lograr la modernización de México. Para la Iglesia se inició una serie de oportunidades de trabajar al lado del Estado, con el fin de humanizar el progreso técnico económico e integrar sus esfuerzos en el común objetivo de hacer progresar a la sociedad mexicana.

En este trabajo³ analizo una de las experiencias más originales de convergencia entre Estado e Iglesia en México: la que se dio en el estado de Yucatán en la primera década del siglo xx, entre el Obispado y el gobierno progresista de Olegario Molina. Durante ese periodo, la cercanía entre los dos poderes, el religioso y el político, llegó a un grado tal que un anticlerical militante observó con amargura: «Las autoridades... hasta el último alcalde,

³ Este ensayo fue presentado como ponencia en las iv Jornadas de Etnohistoria, ENAH, México, septiembre de 1994. El trabajo se fundamenta en Franco Savarino, *Pueblos y nacionalismo. Del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, tesis de doctorado, UNAM, México, 1996, capítulos III.1, III.2 y III.3. Una versión del mismo aparece en «Religión y sociedad en Yucatán durante el Porfiriato (1891-1911)», en *Historia Mexicana*, volumen XLVI, número 3, enero-marzo 1997, pp. 617-651. Sobre el mismo tema, pero con enfoque y conclusiones muy diferentes de las mías, véase Hernán Menéndez, *Iglesia y poder*, CNCA, México, 1995.

hacían gala de los buenos términos en que vivían con el clero, y el clero hacía ostentación de su amistad con las autoridades... bastaba ostentar ideas anticatólicas para ser puesto en el acto fuera de la sociedad».⁴

Yucatán: alianza progresista y ofensiva católica

La intervención de la Iglesia en el campo social y político ha pasado generalmente desapercibida hasta fechas muy recientes, ya que predominaba la idea de que la jerarquía eclesiástica fue débil y, por lo tanto, incapaz de desempeñar un papel determinante en la historia peninsular. Este planteamiento, sin embargo, ha dejado sin explicación un acontecimiento de gran importancia: la persecución anticatólica de 1915 a 1918.⁵ ¿Cómo pudo desencadenarse en Yucatán una de las más sistemáticas persecuciones anti-religiosas y anticlericales que conoció el México revolucionario si la Iglesia fue verdaderamente débil y marginada? Es más, existe evidencia de que la población rural opuso una escasa resistencia a ciertas medidas como la expulsión de sacerdotes y el cierre de templos. En Yucatán no hubo «cristiada», como más tarde en el Occidente de México. ¿Cómo conciliar, entonces, la contradicción aparente entre una furibunda campaña anticlerical y una sociedad que mostraba escaso interés en defender a su Iglesia? La respuesta se puede encontrar analizando más a fondo, por un lado, la estrategia socio-política del Obispado y, por el otro, la identidad religiosa de la población yucateca.

Entre 1900 y 1914 el Obispado de Yucatán puso en obra un plan de acción múltiple, que consideraba los aspectos político, cultural, social y económico que implicaría a la Iglesia reconquistar la península yucateca. Una de las consecuencias de la realización de ese plan fue que la población rural manifestó su molestia y su rechazo hacia la jerarquía eclesiástica y toleró, por consiguiente, las persecuciones anticlericales que se desencadenaron más tarde, durante la Revolución.

El análisis del proyecto católico implica primero definir a sus protagonistas, y en particular a la iglesia católica. Esta se divide entre la institución eclesiástica y la comunidad de fieles. Por otro lado, el catolicismo, entendido como forma de religiosidad, también tiene dos vertientes distintas: la «ortodoxa», o «institucional», y la «popular».

⁴ Rodolfo Menéndez Mena, *La obra del clero y la llamada persecución religiosa en México*, Mérida, 1916, pp. 12-13.

⁵ La persecución religiosa fue iniciada por el gobernador carrancista Eleuterio Ávila en 1914 y proseguida por su sucesor, Salvador Alvarado (1915-1918). Fue sin duda la más violenta durante esta fase de la Revolución. Más tarde fue superada sólo por la persecución desencadenada por Tomás Garrido Canabal, gobernador dictador de Tabasco entre 1930 y 1934.

En el periodo que abarca el presente estudio, la institución Iglesia impulsó y coordinó la mayor parte de las actividades sociales. Se trataba de un proyecto dirigido por la jerarquía, y los laicos no participaron autónomamente, en general, en la afirmación social del catolicismo. Considerando la subdivisión de corrientes que hizo Manuel Ceballos Ramírez, se puede decir que en Yucatán prevaleció el catolicismo «liberal», un catolicismo dispuesto al compromiso con el proyecto modernizador del liberalismo y de su epígono, el positivismo.⁶ Sin embargo, para los fines de esta investigación, prefiero utilizar el término de «catolicismo progresista». Con ello quiero poner en evidencia que el nuevo proyecto católico fue esencialmente modernizador y centralizador, se relacionó íntimamente con el crecimiento del Estado moderno, y fue antagonista de los sectores sociales periféricos poco integrados en la sociedad regional.

Se puede fechar el inicio de la ofensiva católica en 1891, cuando el entonces obispo de Yucatán, Crescencio Carrillo y Ancona —único entre los 23 obispos de México tomó la difícil decisión de presentar y de publicar la encíclica *Rerum novarum*.⁷ Carrillo se había dado cuenta de que podía utilizar en contra de la facción política liberal regional la dura condena del sistema capitalista contenida en el documento, presentando al liberalismo como el responsable de la miseria y de los conflictos sociales y étnicos que habían asolado Yucatán.⁸

El Estado liberal decimonónico representaba el primer obstáculo que había que superar para establecer una sociedad íntegramente católica. Al inicio del siglo xx, las instituciones del Estado estaban todavía impregnadas de tendencias «jacobinas», es decir, intolerantes y agresivas hacia el culto

⁶ El autor subdivide las corrientes del nuevo catolicismo en «tradicionalista», «liberal», «social» y «demócrata». Cada una tuvo su momento hegemónico en México: respectivamente, de 1867 a 1892, de 1892 a 1900, de 1899 a 1909, y de 1909 a 1914. Sin embargo, la sucesión de las corrientes no fue simultánea ni uniforme en todas las diócesis del país. Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en la discordia*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 22-49 y *passim*.

⁷ Crescencio Carrillo y Ancona, *Décima carta pastoral*, Mérida, 24 de agosto de 1891. La *Rerum novarum* había suscitado actitudes de recelo y rechazo en México debido a sus posturas radicales. Los obispos se negaron a presentar formalmente la encíclica a los feligreses, mientras que la prensa la tildaba de «socialista». Véase Manuel Ceballos Ramírez, «*Rerum novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)», en *Revista mexicana de sociología*, número 3, 1987, pp. 151-170. Cf. también Ceballos Ramírez, *El catolicismo social...*, pp. 67-71.

⁸ Más que en la cuestión obrera, el obispo pensaba en el desorden social que había causado el liberalismo «jacobino» al minar las bases cristianas de la sociedad yucateca. Para él, este desorden fue una de las causas principales del terrible conflicto étnico que se conoce como «Guerra de castas» (1847-1853). Todavía al final del siglo xix la guerra no había terminado, y la amenaza de sublevaciones e incursiones de indios mayas rebeldes pesaba como una espada de Damocles sobre la paz social en Yucatán. Para Carrillo y Ancona ésta era la verdadera «cuestión social» en la península.

religioso. Para iniciar la actividad social era necesario garantizar primero un gobierno favorable o neutral. La estrategia política de la curia fue la de mantener los vínculos con el tradicional «partido» conservador, y al mismo tiempo establecer contactos con hombres moderados del «partido» liberal, las dos facciones principales en que estaba dividida la oligarquía regional. A pesar de que esas divisiones habían perdido vigencia por efecto de la conciliación tuxtepecana, revivieron hacia finales del siglo por efecto de la ruptura de los equilibrios políticos regionales. El gobierno del estado cayó en manos de una facción que se autocalificó como «liberal» y «jacobina» de 1894 a 1897, y de una «conservadora» (en realidad también liberal) de 1898 a 1901.⁹ Esta alternancia fue interrumpida luego por el surgimiento de un grupo positivista —que reflejaba el contemporáneo éxito del grupo «científico» nacional en contra de militares y jacobinos— que se expresó en la elección de Olegario Molina como gobernador, dándose inicio a un largo gobierno «científico», pragmático y moderado, que concluiría a la caída del porfiriato.¹⁰

El nuevo obispo de Yucatán, el joven Martín Tritshler y Córdova, apoyó decididamente el proyecto de Olegario Molina, y desde 1902 la Iglesia se convirtió en un fiel aliado del Estado.¹¹ Para la Iglesia, Olegario Molina y la nueva camarilla liberal moderada y positivista eran, en efecto, la mejor solución para acabar con la posibilidad de un regreso al poder de la facción anticlerical.¹² Los nuevos gobernantes, seguidores de un positivismo tardío

⁹ El gobierno «jacobino» fue el de Carlos Peón Machado, un poderoso hacendado, líder de la facción liberal en Yucatán. El gobierno «conservador» fue el del general Francisco Cantón, valeroso combatiente al lado de Maximiliano y luego héroe de la lucha contra los indios rebeldes del oriente del estado. La oligarquía regional estaba fragmentada en grupos que se adherían a una u otra de las dos tendencias. Las diferencias entre «liberales» y «conservadores» eran mínimas; sin embargo, los «liberales» estaban más dispuestos a cortar los lazos con algunas tradiciones regionales y miraban hacia el modelo de Estados Unidos, mientras que los «conservadores» querían que la modernización avanzara sin contradecir el desarrollo histórico de la sociedad yucateca. Sobre la experiencia liberal, véase Hernán Menéndez, «La agonía del proyecto liberal yucateco», *Unicornio*, número 26, 22 de septiembre de 1991, pp. 3-8.

¹⁰ El grupo molinista se había formado a fines del siglo XIX como coalición de grupos oligárquicos modernizadores influidos por el positivismo y como una tercera vía entre los grupos «liberales» y los grupos «conservadores» tradicionales.

¹¹ Sobre la vida de Martín Tritshler véase Ignacio Rubio Mañé, «El Excmo. Sr. Dr. Martín Tritshler y Córdova, Primer Arzobispo de Yucatán», México, sobretiro de *Abside*, 1941.

¹² Los contactos con la familia Molina se habían establecido desde hacía muchos años. De los nueve hermanos de Olegario, dos eran curas, uno jesuita y otro seglar, tesorero de la Secretaría del Obispado y luego representante del Obispado en Roma; otro hermano era profesor en el Colegio de San Ildefonso, el seminario diocesano. Menéndez sostiene incluso que Olegario Molina debía su ascenso económico a la iglesia católica: Hernán Menéndez, «La alianza clero-Molina», *Unicornio*, número 133, 10 de octubre de 1993, pp. 3-7. Otro dato muy significativo para determinar la proximidad de Molina a la Iglesia es que éste se afilió a la mayor cofradía de Yucatán, la «Venerable Cofradía de Esclavos del SS. Sacramento», la cual se encargaba de difundir el culto eucarístico y las prácticas piadosas.

muy pragmático, estaban decididos a modernizar el estado y a superar el atraso económico y social que obstaculizaba el progreso material, dejando atrás las viejas riñas ideológicas. Se trataba de resolver concretamente los problemas de la salud, el analfabetismo y el aislamiento cultural y geográfico en que quedaba atrapada gran parte de la población rural.¹³

Yucatán era entonces una de las regiones menos modernizadas del país, si exceptuamos la zona henequenera, en el noroeste. Los indios rebeldes del oriente fueron sometidos apenas en 1901, y gran parte del sur y del este del estado era una zona de frontera poblada por comunidades mayas semi independientes, al margen de vastos deshabitados. El Estado moderno no se había extendido todavía a esas zonas marginales, y tenía dificultad para imponerse inclusive en las zonas más «civilizadas», en donde sobrevivía casi intacta la sociedad indígena tradicional. El propósito de los nuevos empresarios, intelectuales y políticos progresistas era extender la «civilización» y la nación a donde no habían llegado, y hacer del campesino indígena un ciudadano moderno.

La Iglesia, por su parte, reconocía la urgencia de intervenir en un medio social móvil e inseguro, afectado por las transformaciones que acercaba el proceso de modernización, o hundido en la «ignorancia religiosa», es decir, en formas de religiosidad no ortodoxas. Había que establecer un control más firme sobre la vida religiosa de los yucatecos. En caso contrario, las ideologías anarcosocialistas o las sectas protestantes hubieran tomado el campo, y sectores importantes de la población se hubieran alejado más del catolicismo.¹⁴

Estado e Iglesia establecieron entonces una alianza progresista para modernizar, aculturar y «civilizar» la sociedad de Yucatán, y para impedir la llegada de las ideologías subversivas.¹⁵ El Estado dejó operar a la Iglesia

¹³ En 1900 el estado de salud de la población era precario: frente a una tasa de natalidad de 5.14 por ciento anual, había un índice de mortalidad de 5.33 por ciento; el índice de mortalidad era uno de los más altos de toda América Latina. En el mismo año, 69.1 por ciento de la población hablaba maya, y 77.2 por ciento era analfabeta.

¹⁴ La preocupación por la penetración del socialismo era compartida por el clero y por la élite regional. El problema fue planteado en una conferencia sobre la educación del indio, en 1910: «Si no se le convence de que las desigualdades que encuentre en la sociedad son indispensables a la existencia de ésta... Si al indio no se le educa cristianamente, sembraremos en Yucatán la pernicioso semilla del socialismo [y el indígena maya] encontrará justa y excelente la opinión de Marx», *Trabajos de la Liga de Acción Social para el establecimiento de las escuelas rurales en Yucatán*, Mérida, Empresa Editora Yucateca, S. A., 1913, pp. 67-69. Cf. también una carta del Arzobispo: «...El socialismo que... se muestra ya vigoroso, pocos obstáculos deberá vencer para llegar hasta los indios de campo, produciendo una crisis formidable, cuyos resultados no es fácil prever, pero que sin duda será tanto más desastrosa, cuanto más debilitados estén en ellos la fe y la moral cristianas.», *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Yucatán (BEAY)*, 8 de julio de 1913, p. 172.

¹⁵ Con el término «alianza» entiendo un pacto informal y una convergencia de intereses, más que un acuerdo explícito formalizado. La Iglesia y el Estado tenían proyectos que en gran medida coincidían, sobre todo en el objetivo común de crear una sociedad más próspera, homogénea, justa

sin trabas para que ésta contribuyera a la obra educativa modernizadora. La Iglesia se encargaría de crear una base cultural común, cristiana, como punto de partida para que los estratos rurales asimilaran sucesivamente el lenguaje de la modernidad y fueran incorporados a la nación mexicana moderna.¹⁶

En las intenciones del Estado, la modernización cultural y psicológica promovida por la Iglesia actuaría en el sentido de completar el proceso de «desencantamiento del mundo», obligando a los campesinos indígenas a desacralizar y a secularizar su cosmovisión y sus modos de vida.¹⁷ En pocas palabras, la acción educativa de la Iglesia, causante de una metamorfosis «weberiana», predispuso y favoreció la transmisión de las sociabilidades modernas a sectores sociales cuya modernización hubiera requerido, de otra forma, esfuerzos imposibles de sostener por parte del Estado.

Martín Tritshler y Córdoba: un obispo progresista

Para delimitar el vasto campo de estudios que abre este planteamiento, me referiré ahora a la acción de la Iglesia en las zonas rurales. Quedará por lo tanto excluido el ambiente urbano y la acción propiamente política de la Iglesia. Ésta se considera, en este estudio, simplemente como la institución organizadora del culto religioso.

Al iniciar el siglo xx, para la iglesia católica el panorama era desconsolador. Un escaso número de sacerdotes, poco instruidos y motivados, administraba un aparato organizador pobre y desgastado.¹⁸ Los fieles católicos

y moderna, impulsando el cambio desde arriba. La convergencia se daba en múltiples aspectos, uno de los cuales era la moralidad. Los intelectuales y políticos positivistas —inclusive los anticlericales— estaban convencidos de que la base de toda moral era la enseñanza cristiana. Ésta favorecería una conducta honesta, sobria, laboriosa y respetuosa del orden social. A partir sobre todo del concepto de la santidad del trabajo sería posible desarrollar una actitud más moderna entre los trabajadores, acabando con los «vicios» del ocio, la pereza, el juego y el alcohol.

¹⁶ Yucatán, con su numerosa población maya, sólo en parte aculturada, se parecía a las zonas de frontera de América Latina, como la Amazonia o la Patagonia, a las cuales los Estados liberales dejaban penetrar las órdenes religiosas misioneras para «aplanar el terreno» y favorecer la sucesiva incorporación de los indios aculturados a las sociedades modernas. En Yucatán, el objetivo más urgente era acelerar la extracción de la mano de obra de las comunidades aprisionadas en las subculturas indomestizas tradicionales, propiciando la difusión de actitudes modernas e industriales frente a la vida y al trabajo.

¹⁷ Sobre el racionalismo de la iglesia católica y sus efectos desacralizadores, véase Schmitt, *op.cit.*, pp. 42-43.

¹⁸ En 1900 en la diócesis de Yucatán se contaban apenas 76 sacerdotes, uno por cada 4 mil 74 habitantes. En 1910 el censo registró 104 sacerdotes, uno por cada 3 mil 265 habitantes, que disminuyeron a 98 en 1914, uno por cada 3 mil 465. La mitad de los sacerdotes que trabajaban en Yucatán eran españoles. Francisco Cantón Rosado, *Historia de la Iglesia en Yucatán*, Mérida, Compañía Tipográfica Yucateca, 1943, p. 98; Censos de 1900 y 1910.

estaban abandonados a sí mismos desde hacía varias décadas, y mostraban una escasa propensión a practicar el culto religioso en las vías institucionales y ortodoxas organizadas por la Iglesia.¹⁹ En una visita realizada al oriente del estado en 1889, el cura Mauricio Zavala dio la siguiente descripción de la vida religiosa: «...se tienen por cristianos católicos, mandan sus hijos a la doctrina, tienen a bien que frecuenten el templo; pero los adultos de ambos sexos son generalmente indiferentes, no guardan los preceptos de la Iglesia y han abandonado todos los sacramentos, menos el bautismo».²⁰

Esta situación se debía, como indicó Nancy Farris, a las deficiencias en el proceso de evangelización colonial.²¹

La Iglesia padeció, desde el siglo xvi, la escasez de sacerdotes, el ausentismo de éstos y la tendencia a la autogestión de lo sagrado por parte de las comunidades indígenas. Las reformas liberales, y sobre todo la Guerra de Castas, a mediados del siglo xix, dieron un golpe mortal a una institución intrínsecamente débil desde su inicio. Durante la guerra (1847-1853), las comunidades mayas, sobre todo en las zonas orientales y meridionales, fueron abandonadas a su suerte. Los templos y los bienes diocesanos quedaron gravemente dañados, y muchos sacerdotes murieron.²² La iglesia católica brillaba por su ausencia más que por su presencia en amplios sectores de esta región; al iniciar el siglo xx, tenía que iniciar una verdadera reconquista espiritual. En cierto sentido, había que cumplir con el mandato apostólico que los frailes y los seglares del periodo colonial habían dejado sin terminar.

El 11 de noviembre de 1900, Martín Tritshler y Córdova fue consagrado obispo de Yucatán. Su intención era emprender inmediatamente una vigorosa reforma, para que fuera posible propagar el catolicismo en el espíritu de la *Rerum novarum*. El primer paso era investigar sobre el estado de la diócesis. A partir de 1901, el obispo emprendió una serie de viajes para visitar

¹⁹ La difusión popular de un espíritu religioso reacio al control institucionalizado de la Iglesia y esencialmente «laico» ha sido señalada en dos estudios recientes: Martha Eugenia García Ugarte, «Las posiciones políticas de la jerarquía católica, efectos de la cultura religiosa mexicana», y Roberto Blancarte, «Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo», ambos en Carlos Martínez Assad (coordinador), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 61-115 y 161-179.

²⁰ «Informe sobre el curato de Progreso», en *La Razón Católica*, 18 de diciembre de 1889.

²¹ «[...] los frailes carecían de los recursos humanos necesarios para instaurar algo más que una obediencia formal a las normas que introdujeron [...] y más tarde] la gran mayoría del clero secular había llegado a ver las parroquias como una sinecura lucrativa pero fastidiosa, que se dejaba en mano de los maestros cantores...», Nancy Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 154-159 y 510-523.

²² El número de templos en Yucatán en 1900 era de 160: la catedral, 48 iglesias parroquiales y otras 111 iglesias. Además había 94 capillas y 236 oratorios, en su mayoría en las fincas rurales.

todas las parroquias diocesanas. En esos viajes observó cómo, en todo el territorio diocesano, la Iglesia era débil e ineficaz para controlar el culto religioso, con excepción de las zonas alrededor del eje Mérida-Izamal. En el resto de Yucatán la población rural practicaba una forma de religiosidad popular nominalmente católica, pero en realidad semipagana, estructurada alrededor del culto a los santos patronos.²³ El monopolio religioso de la Iglesia estaba, además, amenazado por la penetración incipiente de sectas protestantes provenientes de Estados Unidos, favorecidas por los sectores anticlericales de la oligarquía regional. Parte de la clase dominante era en efecto poco católica y se hallaba aún influida por el liberalismo metafísico, el espiritismo y la masonería. En fin, en los sectores obreros de Progreso y Mérida había aparecido una amenaza inquietante: el anarcosindicalismo.

Para hacer frente a esos desafíos, el obispo de Yucatán elaboró un programa que se puede resumir en los siguientes puntos: ampliar la base económica diocesana; mejorar y potenciar la infraestructura local —templos, casas curales y demás—; fomentar la educación católica; aumentar el número, la preparación y la disciplina de los sacerdotes; fortalecer y controlar las prácticas religiosas populares; crear una red de comunicación y propaganda por medio de la prensa y de la actividad editorial; reorganizar, centralizar y volver más eficiente la estructura de las parroquias; renovar y crear asociaciones católicas de trabajadores y ofrecer espacios de socialización para las clases medias y altas; establecer una relación no conflictiva con el poder político; e iniciar gestiones para elevar la Diócesis de Yucatán al rango de arzobispado.²⁴

El problema de las parroquias rurales

Del programa anterior, analizaré la campaña para llevar al campo la nueva organización religiosa, examinando por separado las haciendas y los pueblos (y otros poblados).

²³ El concepto de «catolicismo popular» como subcultura religiosa distinta no encuentra la aprobación unánime de los especialistas. John Lynch, por ejemplo, señala que la variante «popular» generalmente no inventó formas de culto heterodoxas y verdaderamente «herejes». Sin embargo, resulta difícil a menudo hacer una distinción entre elementos «ortodoxos» y «heterodoxos» en las prácticas y creencias que por largo tiempo se han etiquetado ambiguamente como «sincretismo». John Lynch, «La iglesia católica, 1830-1930», en *Historia de América Latina*, Cambridge University Press-Crítica, Barcelona, 1991, volumen VIII, pp. 87-88.

²⁴ Estos puntos han sido extraídos de fuentes varias y, sobre todo del *Boletín eclesiástico del Obispado de Yucatán*, que en 1907 se convirtió en *Boletín del Arzobispado*.

En 1900 existían en Yucatán 158 pueblos y un millar de ranchos y haciendas²⁵ —en estas últimas se concentraba gran parte de la población del estado—. ²⁶ Para llevar adelante el programa de crecimiento, la Iglesia tenía que diferenciar las estrategias de acción según las características específicas de cada núcleo poblacional. Sus unidades básicas de la acción eran las 55 parroquias en que estaba dividida la Diócesis de Yucatán.²⁷ El vasto territorio diocesano, que contaba con 300 mil habitantes, estaba atendido por 76 sacerdotes, en su mayoría concentrados en la capital.

Las parroquias presentaban problemas y carencias muy graves. Falta-ban edificios para el culto y casas curales. Muchos templos estaban en tal mal estado que amenazaban con caerse. El número de los ministros de culto era insuficiente y, más grave aún, la costumbre de residir fuera de la parroquia redundaba en un ausentismo general de los párrocos. En el mejor de los casos, éstos supervisaban laxamente un culto «administrativo», limitando su obra al mantenimiento de los sacramentos y fiestas de precepto. La cultura de estos sacerdotes no era muy elevada, como evidencian sus cartas, enviadas a la Secretaría Diocesana. Además, la ignorancia del idioma maya, hablado por dos terceras partes de la población en 1900, dificultaba el contacto con los fieles.²⁸

Las parroquias que incluían parte de la zona fronteriza con el despoblado oriental mantenían un carácter parecido al de las fronteras de la evangelización colonial, con una franja de asentamientos que casi nunca se visitaban. Las haciendas presentaban problemas especiales ya que, siendo propiedad de particulares, había que pedir permiso para administrar el culto en ellas.

El número de sacerdotes fue aumentando durante la década de 1900 a 1910, hasta alcanzar la cifra de 104; muchos de ellos procedían de España.²⁹

²⁵ En el censo de 1900 la mayoría de las haciendas fueron registradas como «fincas rurales». En 1910 fueron censados 168 pueblos, mil 172 haciendas y 610 ranchos.

²⁶ En 1900 se calcularon 80 mil 311 peones, esto es, 25.9 por ciento de la población total y 72.2 por ciento de la población activa. Calculando las familias, más de la mitad de la población total residía en haciendas. El porcentaje era aún mayor en la zona henequenera. El número de los peones disminuyó a 49 mil 244 en 1910.

²⁷ Hace falta un catálogo completo de las parroquias, ya que éstas, a veces, eran suprimidas, fusionadas o reactivadas. El número de parroquias varía durante el porfiriato de 66 a 50 en 1904 a 55 entre 1910 y 1913. Otra dificultad es la falta de mapas con límites entre parroquias, ya que para la Iglesia no es el territorio el que se divide en unidades administrativas, sino los asentamientos en que se reparte la feligresía.

²⁸ Según el cálculo de la Secretaría Diocesana, en 1900 los sacerdotes que hablaban maya eran 58 (de un total de 76); en 1913, los sacerdotes bilingües habían disminuido a 41 (de un total de 98).

²⁹ Los sacerdotes españoles habían sido invitados por el obispo Martín Tritshler para aumentar el escaso personal que había en la diócesis. Su número puede calcularse entre 40 y 50, la mitad del total hacia 1910. Los españoles desarrollaron una excelente labor como organizadores del

En noviembre de 1903 regresaron los jesuitas, ausentes desde 1767; llegaron, además, sacerdotes misioneros de San Vicente de Paul y del Corazón de María, los cuales eran enviados a zonas «críticas», como «fuerza de choque» para revitalizar las prácticas religiosas. Con la ayuda de Audomaro Molina, hermano del gobernador, llegaron las religiosas de Jesús María, las cuales se dedicaron a la enseñanza.³⁰

Para mejorar la administración parroquial se obligó a los párrocos a ordenar los archivos, a mantener correspondencia constante con Mérida y a remitir a la Secretaría informes sobre la situación religiosa de la parroquia (a partir de 1909, esos informes se volvieron anuales y obligatorios). En 1907 fue fundada una casa de ejercicios espirituales en Mérida, en donde fueron entrenados e instruidos, por turno, todos los sacerdotes de la diócesis.

Las iglesias y otras construcciones fueron también fortalecidas. A partir de 1900 la obra de construcción, reconstrucción o restauración de templos fue frenética.³¹ Muchos templos fueron decorados por artistas italianos, y para 1910 un gran número de iglesias ya contaba con iluminación eléctrica. Los instrumentos de culto empezaron a ser fabricados a escala masiva en talleres artesanales coordinados por la «Obra de los Tabernáculos», a partir de 1905.

La educación popular, elemento clave del pacto progresista con el Estado, había empezado a crecer antes. En 1887, en una carta pastoral, el obispo Carrillo y Ancona había solicitado a los curas fundar escuelas parroquiales:

Hoy más que antes, son necesarias, indispensables, las escuelas parroquiales, y por lo tanto [...] ordenamos y mandamos que quedando aprobadas [...] todas las escuelas que los más beneméritos señores curas de nuestra Diócesis han fundado en sus respectivas parroquias, todos los demás señores Curas que hasta hoy no las han fundado, hagan [...] cuantos esfuerzos estén a su alcance para establecerlas en las cabeceras y en los principales puntos de su curato....³²

culto y como agentes políticos en zonas de fricción con grupos hostiles a la Iglesia. Sin embargo, por su espíritu intransigente y por su escaso conocimiento del medio cultural, desataron enemistades y hostilidad en la población de los pueblos y aún entre el mismo clero yucateco. Cf. Ignacio Rubio Mañé, *op. cit.*, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 42.

³¹ «Difícilmente se hallará una iglesia en Yucatán que no haya experimentado durante el gobierno del señor Tritshler alguna obra de reparación o embellecimiento», Rubio Mañé, *op. cit.*, p. 57.

³² Crescencio Carrillo y Ancona, *Carta pastoral* del 1 de agosto de 1887, citada en *Trabajos de la Liga de Acción Social para el establecimiento de las escuelas rurales en Yucatán*, Empresa Editora Yucateca, Mérida, 1913, p. 74.

Desde entonces empezaron a funcionar pequeños establecimientos de enseñanza básica anexos a los templos, en donde los jóvenes aprendían lectura, escritura, aritmética, educación cívica y catecismo. A partir de estas primeras escuelas, en 1900 se inició la fundación de establecimientos de enseñanza más grandes y modernos, en las poblaciones más importantes del estado.³³ Uno de los objetivos principales de esos centros de enseñanza era «inculcarles de un modo indeleble en el corazón de los niños sentimientos de patriotismo»³⁴, o sea, contribuir a la obra de formación de la nación mexicana moderna, convirtiendo los sectores populares en ciudadanos del Estado.

El propósito educativo moderno fue reiterado durante el IV Congreso Católico de Oaxaca, de 1909, en el cual participó el mismo arzobispo de Yucatán. Durante el Congreso fue planteada la necesidad de extender la enseñanza rural, y especialmente la de educar al indio mediante el aprendizaje del idioma castellano, la gramática, la aritmética, la geografía y la historia patria. Además fue establecido que la educación tenía que proporcionar rudimentos de educación cívica y difundir el conocimiento de la Constitución y «los deberes y obligaciones del ciudadano».³⁵

En 1905 fue fundado otro instrumento educativo, el «Catecismo circular», un sistema de instrucción religiosa móvil, dirigido a los niños de las haciendas y de las zonas más aisladas. En fin, en la década de 1900 a 1910 aparecieron también escuelas nocturnas y dominicales para los trabajadores adultos imposibilitados para asistir a las clases en horario normal.

La acción educativa estaba integrada a la actividad de socialización popular. Como parte del pacto progresista con el Estado, la Iglesia se encargaría de organizar a los trabajadores, evitando que éstos se dejaran influir por ideas subversivas, anárquicas y socialistas. La Iglesia adoptó la estrategia de fortalecer y multiplicar los gremios tradicionales y de favorecer la fundación de sociedades católicas de mutuo socorro. Para los ciudada-

³³ Listas de fundación de estas escuelas se pueden encontrar en Francisco Cantón Rosado, *Historia de la Iglesia en Yucatán desde 1887 hasta nuestros días*, Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1943, pp. 60-64. Cf. también Edmundo Bolio, «Historia de la educación pública y privada hasta 1910», en *Enciclopedia yucatanense*, Gobierno del estado de Yucatán, Mérida, 1977, tomo IV, pp. 185-188. En 1909 se registraron 54 escuelas privadas —casi todas católicas—, frente a 363 escuelas del Estado. Los alumnos inscritos en las primeras fueron 4 mil 673, y en las segundas 18 mil 738. El porcentaje de la educación privada era entonces 20 por ciento del total del estado.

³⁴ Carta del director del Colegio San Antonio de Padua de Ticul al presidente municipal de la misma ciudad, en ocasión de una conmemoración patriótica, Archivo General del Estado de Yucatán-Archivo Municipal de Ticul, caja 68, legajo 112, expediente 3, Ticul, 9 de noviembre de 1910.

³⁵ *Conclusiones del Cuarto Congreso Católico Nacional*, acuerdos números 8, 45, 46, 64, 93, 135, 148, 161 y 166, citados en Edmundo Bolio, *op. cit.*, p. 75, y en Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social...*, p. 225.

nos en general se reactivaron y fortalecieron las cofradías y las hermandades.³⁶ Las nuevas asociaciones recreativas y sociales que fundaron sacerdotes dinámicos como el padre Crescencio Cruz atrajeron a los jóvenes. La asociación creada por éste en 1908 en el barrio emeritense de San Cristóbal, «Juventud católica», fue una de las primeras de este género en todo México. Hacia 1914 eran ya numerosas las asociaciones juveniles y obreras católicas en todo el estado.³⁷

Por otra parte, se buscó integrar las fiestas del calendario religioso popular para volverlas más institucionales y ortodoxas. El objetivo era aumentar la asistencia al templo, el respeto al calendario religioso oficial, las prácticas piadosas, y la asistencia a los sacramentos, en especial el de la Eucaristía.

La sociabilidad religiosa popular tenía que ser doblegada a la racionalización, centralización e institucionalización para establecer el dominio completo de la Iglesia sobre el ejercicio del culto. Por un lado, se intentó incorporar el culto a los santos patronos, que desde la época colonial se había vuelto un ritual comunitario semipagano. Por otro, se intentó depurar la piedad popular de aspectos que ya no se consideraban acordes con una práctica religiosa «moderna».³⁸ En un edicto de enero de 1907, Martín Tritshler criticó las fiestas patronales y el culto a las imágenes, «pues nadie ignora que las grandes fiestas de nuestros pueblos son, por desgracia, más propias para la disipación que para el recogimiento» y amonestó «a los que hacen consistir su devoción en adorar la Santa Cruz y venerar las sagradas imágenes».³⁹ Más tarde, en 1910, en un discurso pronunciando en el seminario, recomendó a los seminaristas que «eviten en la casa del Señor desperfectos que rayan en irrisión y profanaciones, como son tantas pinturas y esculturas que se encuentran en los templos.»⁴⁰

Como parte de esta campaña para la supremacía simbólica en Yucatán, la Curia hizo gestiones para que la Diócesis de Mérida fuera separada de la Arquidiócesis de Oaxaca. En noviembre de 1906, el Papa concedió a Martín Tritshler el rango de arzobispo, y a la Diócesis de Yucatán el codiciado rango de arquidiócesis, teniendo como sufragáneas las de Tabasco y Campeche.

³⁶ «...creció prodigiosamente el número de las cofradías, archicofradías, hermandades, conferencias, congregaciones, juntas de obras pías...», Rodolfo Menéndez Mena, *op. cit.*, p. 12.

³⁷ *Juventud católica*, 19 de abril de 1914.

³⁸ En lugar de la nebulosa de los santos venerados, fue impulsado, por ejemplo, el culto a Cristo y a María, aún respetando la multiforme variedad de las «manifestaciones» locales de éstos. El objetivo era disminuir el número de los intermediarios sagrados y ampliar el culto a las entidades más susceptibles de ser integradas en la gestión institucional y ortodoxa.

³⁹ *BEAY*, 8 de enero de 1907, pp. 7-9.

⁴⁰ Cantón Rosado, *op. cit.*, pp. 81-82.

«La Constancia»



Ilmo. Sr. D. Martín Fritschery Córdoba
Primer Arzobispo de Yucatán

ANO II. MÉRIDA, ABRIL 19 DE 1914. NUM. 2.

Juventud Católica.

Órgano de esta misma Sociedad establecida en la Parroquia de San Cristóbal.

SEXTO ANIVERSARIO DE SU FUNDACION.

1908. Secretario de Redacción: JUAN ARAGON O. 1914.

SESIS años de postrera existencia para una Sociedad de jóvenes, y de jóvenes marianos, es como poco común, dada la incertidumbre de los tiempos, y la volubilidad propia de los años juveniles. Hay, pues, sobrada razón para felicitar a la JUVENTUD CATOLICA de S. Cristóbal y congratularnos con su fundador y constante Director el Sr. Cura Don Cosme de A. Cruz, quien, con habilidad, ha sabido esquivar las escollos que tanto abundan en esta época de turbulencias, y comendarse por maris bonancibles. Que al fero de la fe cristiana sea siempre su guía, y la caridad el lazo que une a todos sus miembros, así tendrá asegurada una vida larga y fructifera.

Mérida, Abril 13 de 1914.

M. MARTÍN
ARZOBISPO DE YUCATÁN

JUVENTUD CATOLICA DE SAN CRISTOBAL.

Una sociedad fundada especialmente para la instrucción cristiana de la juventud, que desde hoy renace en el aniversario. Fue fundada el 13 de abril de 1908 por el Sr. Cura Don Cosme de A. Cruz, Patrono de Nuestra Señora de Guadalupe. Sus Presidentes: Sr. Fructosero A. Vaz, Secretario: Sr. Fructosero A. Vaz, Secretario: Sr. Fructosero A. Vaz.

Director y Fundador el Sr. Cura Don Cosme de A. Cruz, quien, con habilidad, ha sabido esquivar las escollos que tanto abundan en esta época de turbulencias, y comendarse por maris bonancibles. Que al fero de la fe cristiana sea siempre su guía, y la caridad el lazo que une a todos sus miembros, así tendrá asegurada una vida larga y fructifera.

El presidente de honor de esta sociedad, el Sr. Don Cosme de A. Cruz, quien, con habilidad, ha sabido esquivar las escollos que tanto abundan en esta época de turbulencias, y comendarse por maris bonancibles. Que al fero de la fe cristiana sea siempre su guía, y la caridad el lazo que une a todos sus miembros, así tendrá asegurada una vida larga y fructifera.

Los fundadores de esta sociedad, el Sr. Cura Don Cosme de A. Cruz, quien, con habilidad, ha sabido esquivar las escollos que tanto abundan en esta época de turbulencias, y comendarse por maris bonancibles. Que al fero de la fe cristiana sea siempre su guía, y la caridad el lazo que une a todos sus miembros, así tendrá asegurada una vida larga y fructifera.

Portada del boletín informativo de la sociedad Juventud Católica, Mérida, 1908

La propaganda simbólica llegó a tocar el pasado maya cuando el arzobispo, en mayo de 1908, visitó solemnemente las ruinas de la ciudad de Uxmal. Al mismo tiempo, fue explotado el poder carismático de otro símbolo, la Virgen de Izamal. En la ciudad de Izamal era venerada una Virgen colonial que cada año atraía masas de peregrinos de toda la península. En agosto de 1904 y de 1908 se organizaron peregrinaciones en masa al santuario. En la segunda el arzobispo invocó solemnemente a la Virgen para que detuviera la crisis agrícola que desde el año anterior asolaba Yucatán.

En el campo editorial, el Obispado promovió con energía la prensa católica. En 1905 se fundó el *Boletín eclesiástico del Obispado*, órgano oficial de la Curia. El año siguiente vio la luz el periódico católico *La verdad*, y en 1912 fue fundado el diario *La revista de Yucatán*, que simpatizaba con los ambientes católicos liberales. En 1913 fue adquirido por un católico militante el diario *La revista de Mérida*. En el mismo año empezó a funcionar la casa editora «Empresa Editora Católica», en el propio palacio arzobispal. Hacia 1914, la iglesia católica controlaba directa o indirectamente una parte considerable de la actividad editorial en Yucatán.

Otro punto del programa católico progresista fue el fortalecimiento económico de la diócesis. El principal instrumento de captación de recursos fueron los diezmos, impuestos tradicionales sobre la producción agrícola. Gracias al acuerdo con el estado, se dejó libre a la iglesia para exigir el pago de los diezmos; ésta amenazaba con la excomunión y otras sanciones públicas en caso de que no se pagaran.⁴¹ José María Molina, hermano del gobernador, se hizo cargo de la campaña para restaurar el cobro de los diezmos. En marzo de 1904, Martín Tritshler publicó un edicto en el cual fijaba con precisión el monto de los pagos:

[...] Queda prácticamente fijada para el pago del Diezmo, la mínima cuota de un centavo por arroba de henenquén, para las haciendas que se dediquen preferentemente a este cultivo [...]. Fuera de este módico Diezmo, que pesa en general sobre los ricos agricultores, se conserva aún en los pueblos y haciendas la contribución religiosa, que viene a ser el Diezmo del pobre y está destinada para formar la congrua de las parroquias....⁴²

⁴¹ Sobre los diezmos véase Hernán Menéndez, «La alianza...»; y Franco Savarino, «La iglesia católica y la identidad religiosa en Yucatán», en *Unicornio*, número 145, 2 de enero de 1994, pp. 3-7.

⁴² Martín Tritshler y Córdova, *Edicto diocesano sobre los diezmos*, Imprenta Gamboa Guzmán, Mérida, 1904, pp. 7-8.

La reactivación del cobro de los diezmos, interrumpida durante décadas por la hostilidad de los gobiernos liberales anticlericales, fue acogida con desagrado por los hacendados y más aún por los medianos y pequeños agricultores, que eran afectados económicamente por la nueva extracción tributaria. En fin, aquella parte de la clase dominante que ya no se identificaba con la iglesia católica desde el siglo XIX se indignó pues temía que el peso de los tributos eclesiásticos pudiera, a la larga, influir negativamente sobre la producción henequenera, base de la economía del estado.

Disidencias y resistencias: las razones del anticlericalismo

El proyecto católico progresista, iniciado en 1900, terminó bruscamente en 1914, con la llegada a Yucatán de la facción revolucionaria constitucionalista, anticlerical extremista.

La interrupción del proyecto fue precedida por una larga fase de deterioro de la acción catolizadora, cuyos síntomas aparecían cada vez más inquietantes, a pesar de la energía y de los esfuerzos de la Curia. Apparentemente, hacia 1914 la iglesia había alcanzado su clímax como institución religiosa. Sin embargo, existían numerosos factores que hacían presentir el desastre de 1915.

Aliado de la iglesia, el estado progresista de Olegario Molina empezó a deteriorarse en 1907 cuando no supo hacer frente a la tremenda crisis económica que se abatió sobre Yucatán. En 1909 el gobierno de Molina fue desafiado por la oposición, que se había reconstituido y reorganizado bajo el liderazgo del poeta y abogado Delio Moreno Cantón. En menos de dos años el gobierno oligárquico se desplomó arrastrando consigo a sus aliados eclesiásticos. De 1911 a 1914, la Iglesia tuvo que apartarse de la política y perdió casi toda la influencia que había tenido en los gobiernos anteriores.

Al perder el apoyo del estado, la Iglesia se dio cuenta de cuán precaria era la base sobre la cual descansaba la obra de reconquista social e ideológica iniciada en la última década.

Para evaluar la situación sociorreligiosa en vísperas de la Revolución recurrí a dos tipos de indicadores: los datos estadísticos sobre la asistencia al culto católico, que se empezaron a registrar con regularidad a partir de 1909 y, en segundo lugar, las manifestaciones de disidencia, registradas por la prensa o por testigos contemporáneos. Los indicios de disidencia abarcan un espectro bastante amplio, desde la expansión de las sectas protestantes y la indiferencia religiosa, hasta el anticlericalismo militante, que se manifestó luego en forma extrema entre 1915 y 1918.

La fuente más preciosa de información sobre el comportamiento religioso de la población yucateca son las visitas parroquiales, efectuadas cada año, normalmente en el periodo de la Cuaresma, en las cuales los párrocos administraban los sacramentos obligatorios a la totalidad de los fieles. En marzo de 1909 el arzobispo estableció la obligatoriedad de estas visitas, señalando la necesidad urgente de intervenir en las zonas rurales marginales:

La mayor parte de los feligreses en las parroquias rurales no viven en la cabecera, sino en pueblos y haciendas distantes, donde rara vez y muy de prisa ven a su Párroco; y mucho habrá que no han oído su voz ni lo conocen siquiera de nombre. Y como los más carecen de cualquier otro medio de instrucción religiosa, yacen en la más funesta ignorancia y en un total abandono de las prácticas religiosas. Su necesidad espiritual casi es extrema, y por lo mismo reclaman imperiosamente un auxilio extraordinario de parte de sus Párrocos y éste no puede ser otro por ahora que las visitas parroquiales. Urge, pues, hacerlas y con el mayor celo posible [...] Ordenamos por tanto que [...] hagan los Sres. curas dichas visitas; y cuando las hayan terminado, nos remitan un informe en que se anoten los lugares visitados, el tiempo que duró cada visita y el número de confesiones, comuniones y demás sacramentos que hubiesen administrado. No se debe esperar que los hacendados soliciten la visita; el Párroco mismo debe espontáneamente hacerla; y sólo cuando se le opongan obstáculos graves [...] quedará excusado de ella.⁴³

En las haciendas, como indicaba el arzobispo, la situación era grave. Muchos peones acasillados, separados de la vida religiosa de sus pueblos de origen, tendían a romper los débiles lazos que los unían con la iglesia católica. Incluso, parte de los trabajadores no eran cristianos, como los chinos y coreanos que habían sido llevados en gran cantidad como braceros.

La primera dificultad para administrar el culto en las haciendas era obtener los permisos para visitarlas. En muchas zonas, a causa de las dificultades que ponían los propietarios, los párrocos podían visitar sólo un cuarto o la mitad de las haciendas dependientes.⁴⁴

⁴³ BEAY, 8 de marzo de 1909, pp. 35-38.

⁴⁴ Por ejemplo, el 19 de agosto de 1909 el párroco de Tecoh informó que de 15 haciendas sólo había visitado cinco. En siete de éstas la causa fue la prohibición explícita por parte de los propietarios. En 1919, el párroco de Maní no pudo visitar ninguna de las haciendas de su parroquia; Archivo General del Arzobispado de Yucatán (AGAY), Informes Parroquiales, Tecoh, 1909 y Maní, 1913.

Para visitar una hacienda se solicitaba un permiso al propietario. Obtenido éste, el párroco o el misionero, acompañado de asistentes, se trasladaba de dos a cinco días a la hacienda. Para administrar el culto, se utilizaba la capilla o, a falta de ésta, una mesa al aire libre, en donde se oficiaban las misas. Los trabajadores acudían por turno, según el horario acordado; frecuentemente se concedía a las mujeres el día y a los hombres la noche. Además de la comunión, precedida de la confesión, a los sacerdotes les tocaba regularizar las uniones libres, bautizar a niños y adultos, confirmar a los jóvenes y organizar cursos rápidos de catecismo.

El éxito de una visita dependía mucho de la actitud de los propietarios y del personal dirigente. Si éstos no eran católicos practicantes, tampoco los trabajadores se acercaban al culto católico.⁴⁵ La Curia insistía en que los sacerdotes informaran de la actitud favorable o desfavorable de los dueños de las haciendas. El parteaguas se situaba entre los hacendados anticlericales — muchos de los cuales eran masones o partidarios del liberalismo «jacobino»— y los hacendados católicos.⁴⁶ En medio quedaba una franja muy amplia de indiferentes.

⁴⁵ Por ejemplo, en 1913 el párroco de Sotuta señala que en las haciendas visitadas, «como no hay espíritu religioso en los amos, tampoco lo hay entre los jornaleros, y pocos se acercan...». En tres de las haciendas se especifica que «hubo poco movimiento debido a que una de ellas es administrada por un protestante y otras los amos indiferentes nada hacen para estimular al sirviente»; la asistencia a la comunión fue de 6.5, 7.3, y 4.5 por ciento. En otro caso, el párroco de Chocholá visitó la hacienda Yaxcopoil, y en una semana entera que permaneció en ella sólo 6.2 por ciento de los peones se acercó a los sacramentos. En la hacienda Tabi, parroquia de Ticul, durante tres días dos sacerdotes «iban de casa en casa a convictar a los sirvientes para que fueran a la iglesia; muy pocos obtemperaron los consejos de ambos. Sólo se confesaron 3 hombres y 10 mujeres», esto es, sólo 4.2 por ciento de los 306 adultos residentes; AGAY, Informes parroquiales, Sotuta, 1913, Chocholá, 1913 y Ticul, 1913.

⁴⁶ En las haciendas cuyos propietarios eran católicos, las visitas eran más exitosas y más frecuentes. Véase por ejemplo la descripción de una de estas visitas en una hacienda no especificada, presumiblemente entre 1900 y 1910:

si la fiesta era el santo patrono de la hacienda, se arreglaba anticipadamente la capilla, bien enaladada; se limpiaba cuidadosamente el santo, se le ponía traje nuevo, se distribuían en el interior maceteros con flores [...], se colgaban del techo guirnaldas de papel de color, y el día de la misa venía a decir la desde muy temprano, contratado al efecto, el cura del pueblo más cercano, quien llegaba con su sacristán que llevaba en el envoltorio los ornamentos y demás adminículos del culto [...]. Asistía toda la indiana, o sean, los sirvientes, presididos por el amo y su familia. Con frecuencia sucedía que la concurrencia no cabía en la pequeña capilla y gran número de indios quedaban afuera, arrodillados. Sonaba la campanita, humeaba el incienso, escuchábase el lenguaje extraño de los latines, a veces había cantos corales, y eran de oírse las voces desgarradas de los indios, pero llenas de unción y las únicas que verdaderamente llegaban al cielo.

El escaso éxito de la Iglesia para controlar el culto en las haciendas evidencia, por un lado, el alejamiento de gran parte de los grandes propietarios del catolicismo institucional y, por otro, lleva a reconsiderar uno de los mitos de la Revolución, el que la Iglesia contribuyera al sistema de control de la mano de obra predicando el deber del trabajo y la sumisión a los propietarios.⁴⁷ Efectivamente, la Iglesia pudo haber contribuido a la paz social en las ciudades y en los pueblos, como parte del pacto progresista con el Estado; sin embargo, no tuvo la oportunidad de desempeñar un papel similar en las haciendas, con la excepción minoritaria de las que pertenecían a católicos observantes.

No fue mayor el éxito de la Iglesia en los pueblos, donde la situación religiosa era también decepcionante. En las visitas parroquiales de 1913 se descubrió que sólo una minoría de los habitantes de Yucatán practicaba el catolicismo formal e institucional organizado por la Iglesia. La situación también era distinta en las regiones de la diócesis. De 60 a 80 por ciento de la población adulta hizo la comunión en las parroquias de Mérida y en las de Maxcanú, Seyé y Conkal. La asistencia registrada en las parroquias alrededor de Mérida (Umán, Acancéh e Ixil) y en las parroquias centrales de Nolo, Hochtún, Izamal y Cansahcab fue de 40 a 60 por ciento. Entre 20 y 40 por ciento se acercaron al sacramento en las parroquias de la costa (Progreso, Telchac, Baca, Motul), en una parroquia del este (Tizimín) y una parroquia del sur (Peto). El porcentaje más bajo, a menudo cercano a cero, fue registrado en una amplia faja que inicia al sur de Mérida, en Chocholá, Kopomá, Tecoh, Hocabá, Homún, continuaba en la sierra Puuc, con Muna, Ticul (excepto la cabecera), Chapab, Oxkutzcab, Tekax, la parroquia central de Sotuta y las parroquias orientales de Temax, Cenotillo y Espita.⁴⁸ Otro indicador del catolicismo «formal», como el matrimonio, también configura el mismo mapa religioso. En las zonas donde pocos se confiesan y comulgan se señala la difusión casi universal del «concubinato», o sea de la unión libre no sacramental.

⁴⁷ En las palabras de un contemporáneo, «Ratificó el clero su odioso pacto con los grandes propietarios [...] para remachar el grillete que sujetaba al pueblo y conservar la esclavitud [...]. En los oratorios que forzosamente se instalaban en las haciendas y ranchos, celebrábanse periódicamente, pagados con largueza por los amos, oficios y misas, con el objeto de catequizar a los indios y amenazarlos con las penas eternas para el caso que desobedeciesen a sus señores o pretendiesen salir de las fincas...», Rodolfo Menéndez Mena, *op. cit.*, pp. 13-14. El mito de la Iglesia aliada de los hacendados fue causado por una distorsión óptica: la de considerar la práctica religiosa urbana, más fuerte, como idéntica a la de las zonas rurales. Por otro lado, se trataba de una acusación tendenciosa y propagandística que otorgaba un mero pretexto para criticar y atacar a la Iglesia.

⁴⁸ AGAY, Informes parroquiales, 1913. Los informes de 1913 son la serie más conservada del periodo 1909-1914. En 1920, terminadas las persecuciones, fueron reanudados los informes anuales, que terminaron aparentemente en 1930.

Esta distribución proporciona indicios preciosos sobre la identidad religiosa y la actitud frente a la institución Iglesia. Se puede observar una disminución de la observancia de oeste a este y de norte a sur. Es el gradiente «braudeliano» colonial y decimonónico, a la vez económico, demográfico y cultural. La población, según parece, respetaba el culto institucional en los puntos de fuerza establecidos ya en el siglo xvi, o sea el eje Mérida-Izamal y el Camino Real, entre Mérida y Campeche. En más de cuatro siglos hubo probablemente muy pocas variaciones en la geografía religiosa, con la excepción de la «pérdida» de una parte del Camino Real y de algunos centros del sur.

En 1914 la Iglesia enfrentaba un fracaso sustancial de su proyecto religioso institucionalizador y centralizador. El fracaso se debió, por una parte, a la insuficiencia de los medios empleados y, por otra, a la resistencia y disidencia de amplios sectores de la sociedad.

El pacto progresista para modernizar la sociedad se rompió en 1911, con la caída de la élite positivista. En los dos años del maderismo subieron al gobierno elementos otra vez jacobinos anticlericales, mientras que otras corrientes católicas, la social y la democrática, cobraban auge, desplazando a la jerarquía progresista. Por otro lado, la oligarquía progresista, aliada de la Iglesia, también había fracasado. El proyecto modernizador de Olegario Molina se hundió antes de que fuera completado.

El rechazo al proyecto católico progresista fue, en cierto sentido, un rechazo a la avanzada del Estado moderno. Por otro lado, manifestaba el rechazo a una fórmula política que algunos consideraban incompatible con el liberalismo «clásico», que había dominado el país desde mediados del siglo xix. En otras palabras, los sectores populares rurales no aceptaron la racionalización e institucionalización del culto religioso, que consideraban un asunto comunitario.⁴⁹ Además, rechazaron la jerarquía en cuanto parte de un proyecto modernizador elitista que había perdido desde hacía varios años su eficacia y su legitimidad. Por otro lado, las élites que no participaron del proyecto positivista radicalizaron su postura en contra de la Iglesia, responsable de haber violado los supuestos cimientos del proyecto liberal decimonónico, de haberse aliado con la oligarquía positivista dominante y, además, por haber impuesto una pesada carga económica a la producción agrícola del estado.⁵⁰ El resurgimiento del liberalismo metafí-

⁴⁹ En este planteamiento, la ofensiva del catolicismo progresista fue percibida también como un ataque cultural paralelo al que los positivistas desarrollaban en terreno «laico». Frente a ese ataque, la vieja cultura campesina indomestiza reaccionó con la disidencia, pasiva al inicio y militante después.

⁵⁰ Al igual que la disidencia popular, la resistencia de esas élites liberales representaba en parte un rechazo a la modernidad. Por lo menos en la primera fase de la Revolución, entre 1911 y 1914, hu-

sico se alineó con el resurgimiento del comunalismo religioso para rechazar a la alianza progresista entre el estado secular y la iglesia católica.

La disidencia anticatólica se expresó en forma doble: secular y religiosa. La primera se manifestó con el resurgimiento del viejo anticlericalismo «jacobino» y la segunda con la adhesión a sectas protestantes u otras denominaciones no católicas. El porcentaje de los no católicos — ateos, protestantes y de otras religiones — en la población aumentó de 0.26 por ciento, en 1900, a 1.81 por ciento en 1910 y 7.85 por ciento en 1921. Este espectacular aumento de la disidencia religiosa y secular «abierta» durante la última década del porfiriato es el síntoma de un proyecto modernizador fracasado. La protesta en contra de la Iglesia «progresista» se expresa con una adscripción religiosa disidente o anticatólica, que equivale a una verdadera declaración política. La tendencia se mantiene en la década siguiente, a través de las experiencias políticas «jacobinas» y socialistas, durante las cuales la adscripción a la disidencia se vuelve a menudo una *condicio sine qua non* para servir al Estado revolucionario.⁵¹

Los disidentes no eran verdaderos renegados, es decir, no abandonaban verdaderamente al catolicismo para abrazar una nueva fe. En efecto, en muchas zonas marginales el protestantismo (sobre todo) penetraba casi en el vacío, sin encontrar resistencia en una Iglesia débil y lejana. Los protestantes se establecieron fundamentalmente en tres zonas: Mérida-Progreso, la zona Puuc (Muna, Ticul, Akil, Oxkutzcab, Tekax) y las remotas zonas del noreste (Río Lagartos). En las primeras dos, los protestantes (en su mayoría presbiterianos) fueron favorecidos por miembros anticlericales de la élite. En la tercera, la «marginal», se introdujeron en un espacio en donde la iglesia católica estaba prácticamente ausente. A partir de 1911 los protestantes se volvieron muy activos en política, revelando el objetivo de su presencia: la oposición al catolicismo progresista y modernizador.⁵²

bo un retroceso histórico, en la medida en que se quería volver al liberalismo obsoleto y metafísico del siglo anterior, abandonando al modernismo positivista que era mucho más «avanzado» y progresista.

⁵¹ La naturaleza «política» de la adscripción religiosa es evidente entre 1895 y 1900. El primer censo fue levantado durante el gobierno anticlerical de Carlos Peón, mientras que el segundo se hizo durante el gobierno «conservador» de Francisco Cantón; así el número de los que se declaran «ateos» o «sin religión», disminuye notablemente en el segundo, hasta el punto que sólo 30 personas se declaran abiertamente «ateas». Además, después del aumento vertiginoso de la disidencia entre 1910 y 1921, el censo de 1930 vuelve a registrar una baja: 3 mil 712 protestantes (0.96 por ciento) y 6 mil 376 ateos (1.65 por ciento), indicio seguro de que se había alcanzado un *modus vivendi* entre Estado e Iglesia, volviendo ya innecesaria la disidencia abierta y militante.

⁵² La cercanía entre protestantismo y liberalismo «jacobino» en la oposición a la modernización porfirista es evidente en la propaganda que apareció entre 1915 y 1918. En un folleto anticlerical de 1916 se llegó al punto de decir que «los liberales de México verfan con *sumo agrado* que los centros directores del protestantismo americano enviasen a su país buenas y nutridas misiones, que seguramente habrían de ayudar a desfanatizar al pueblo», Menéndez Mena, *op. cit.*, p. 20. La colabo-

De la oposición a la persecución: la «campana desfanatizadora»

En 1915 todas las tensiones anticatólicas y anticlericales brotaron violentamente, por efecto de la ocupación militar carrancista del estado. La facción revolucionaria de Carranza planeaba golpear duramente a la iglesia católica, eliminándola del juego como institución independiente, promotora del catolicismo político organizado, lo cual constituía un peligroso rival en el proceso de reconstrucción nacional posterior al porfiriato. Según esa estrategia, de 1915 a 1918 Yucatán fue teatro de una violenta campana persecutoria llamada «desfanatizadora», organizada por el gobierno militar del general Salvador Alvarado.⁵³

Durante el régimen de Alvarado, la Iglesia sufrió repetidos ataques, atropellos y despojos que la dejaron casi aniquilada; su jefe se exilió en Cuba y casi todos los sacerdotes de la arquidiócesis fueron expulsados. La persecución, que adquirió rasgos iconoclastas, no suscitó el rechazo violento de la población, como sucedió en otras partes del país.⁵⁴ La expulsión de sacerdotes españoles, que eran vistos a menudo como agentes de la aculturación centralista moderna, fue llevada a cabo sin mayores problemas. El ataque iconoclasta, con el secuestro y destrucción pública de imágenes sagradas, provocó, en cambio, cierta resistencia, porque afectaba directamente los símbolos de la religiosidad popular. También en los sectores medios y en parte de la élite fueron mal vistos los excesos de la campana antirreligiosa. En realidad, el anticlericalismo intransigente y violento del constitucionalismo se adaptaba mal a un medio en el que la Iglesia era percibida con indiferencia, más que con hostilidad. La Iglesia, debilitada bajo los golpes de la persecución, volvía a presentarse como una estructura ausente, de «bajo

ración de las pequeñas comunidades protestantes de Yucatán al proyecto constitucionalista fue abierta y activa, y puede tal vez contribuir a explicar los excesos iconoclastas y el fanatismo anticatólico. Los vínculos entre protestantismo y liberalismo «jacobino» han sido muy bien señalados en Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México, 1989, *passim*.

⁵³ La campana anticlerical, que desbordó muy pronto en anticatólica, fue el resultado del encuentro entre el jacobinismo de los militares norteros y el anticlericalismo reactivado de la élite liberal local. A éstos se sumaba el radicalismo de corte anarquista que se había difundido en parte de los sectores obreros de Mérida y Progreso. Para esas corrientes, la palabra «fanatismo» se aplicaba a todas las culturas religiosas que no coincidieran con la concepción individualista y secularizadora en extremo que profesaba el liberalismo «jacobino».

⁵⁴ La iconoclasia, la agresión violenta e intolerante en contra de las imágenes religiosas, era actuada por grupos de militantes llamados popularmente «quemasantos». Éstos incursionaban en los pueblos, sacaban imágenes sagradas y objetos de culto de las iglesias para destruirlos en curiosas ceremonias públicas. El objetivo era desvanecer el halo sagrado que envolvía a los símbolos religiosos. Los actos de vandalismo profanatorio fueron la otra cara del proyecto modernizador elitista. Ahora, la relativa tolerancia hacia la expresión de la cultura religiosa popular que había

perfil», dejando otra vez libres a las culturas religiosas populares para expresarse autónomamente. Por esta misma razón no ganó adeptos la propuesta ideológica centralizadora del constitucionalismo, que degeneraba fácilmente en un chauvinismo cultural denigrante para los sectores populares. Por último, nadie se tomó en serio la tarea descomunal de hacer *tabula rasa* de las creencias populares en vista de una secularización radical, totalitaria, de la sociedad.

A los ojos de los sectores populares, el secularismo extremista representaba otra versión de la aculturación modernizadora impulsada por las élites dominantes. Además, el individualismo religioso propugnado por Alvarado, que tenía como modelo al protestantismo norteamericano, resultaba ajeno al contexto cultural e histórico de Yucatán, profundamente arraigado en el corporativismo católico institucional o católico popular. En fin, el proyecto anticatólico fue desacreditado por la presencia protestante detrás de la violencia iconoclasta.

Finalmente, un nuevo *modus vivendi* fue alcanzado en 1920, con la llegada al gobierno de los socialistas. Éstos mantuvieron la hostilidad hacia el clero, pero permitieron que se reanudara el culto y que regresara gran parte de los sacerdotes exiliados.⁵⁵ El nuevo Estado reconoció a la Iglesia un espacio propio de actividad, inició una nueva etapa y buscó otro camino para conseguir la institucionalización religiosa en Yucatán. El Estado moderno, por su parte, pudo afirmarse a partir de los años treinta, sin la necesidad de recurrir al apoyo directo del clero católico. Entre 1920 y 1940, la Revolución recuperó finalmente el peculiar camino de México hacia la modernidad, rechazó el individualismo religioso y volvió a las dos fuentes orgánicas de la cultura religiosa nacional: el catolicismo institucional y el comunismo católico tradicional.

mantenido el liberalismo positivista dejaba lugar a un fanatismo burdo y altanero, en donde, por un mal entendido concepto de modernidad, se les quitaba a los ciudadanos el derecho de ejercer en libertad las prácticas religiosas tradicionales. En contra de esta agresión cultural —no en contra del ataque a la institución Iglesia— se dirigió la protesta popular, con formas de resistencia civil que sin embargo nunca llegaron al enfrentamiento violento del tipo «cristero».

⁵⁵ Sobre la tolerancia socialista véase Franco Savarino, «Abalá: un pueblo revolucionario», en *Unicornio*, número 166, 29 de mayo 1994, pp. 3-11.

*Donato
González Peña*

Reseñas

Michèle de la Pradelle, *Le vendredis de Carpentras. Faire son marché, en Provence ou ailleurs*, Fayard, París, 1996.

La tesis de doctorado en antropología de Michèle de la Pradelle defendida en la Escuela de Altos Estudios de París se ha convertido en un libro de gran interés, tanto a nivel teórico como metodológico.

A partir de la constatación de que «la sociedad de comercio no necesita de sus mercados» ya que existen formas de distribución más racionales y rentables, Michèle de la Pradelle se propone investigar desde una perspectiva antropológica la naturaleza y el significado del intercambio comercial, un objeto que, desde la visión economicista, es considerado como autónomo y casi «ajeno» a lo social. Al contrario, Michèle de la Pradelle asume como hipótesis la existencia de un espacio social propio de las relaciones de mercado, resultado de algunas características como «la equivalencia», aunque formal, de los protagonistas del intercambio, y el «anonimato que ellos adoptan en el tiempo que dura la transacción». Estas características, según la autora, «no pueden no generar un tipo de espacio social específico de las situaciones de mercado».¹

En otras palabras, se trata de plantear la posibilidad de una antropología del intercambio comercial en las sociedades occidentales contemporáneas. No es cuestión de repetir el análisis de los intercambios primitivos rituales como lo hicieron Malinowski y Marcel Mauss (ya sea de caracoles o de pulseras) vistos como «hechos sociales totales», fenómenos complejos que permiten aprehender en conjunto a una sociedad, sino de voltear la perspectiva típica de los estudios sobre sociedades «primitivas» y de pensar un fenómeno en apariencia meramente «económico» —el intercambio comercial en las sociedades occidentales— como una relación social. En otros términos, como algo mucho más complejo de lo solamente «económico» en sentido estricto.²

¹ P. 19.

² Marcel Mauss, *Essai sur le don, L'Année sociologique*, II serie, París, 1924.

A través de una etnografía sumamente minuciosa, De la Pradelle se aboca a restituírnos lo «no económico» presente en las prácticas y las representaciones de los actores que componen la feria del viernes en Carpentras, pequeña ciudad de provincia que considera su feria semanal como un elemento central de su identidad colectiva.

La autora nos demuestra cómo el mercado de Carpentras es vivido por sus clientes como un espacio a donde se acude por el puro placer de «ir al mercado», esto es de «gastar» un tiempo no contabilizado económicamente en una actividad concebida como esencialmente placentera y no utilitaria. En ese sentido, el mercado es un «dispositivo de seducción»:

Una vez que ha sido atrapado por el mercado, el cliente ya no se percibe como tal: se vuelve un actor económico sin saberlo, en sí y no por sí, tan numerosas son las razones no económicas que él puede dar de su comportamiento. Mas es justamente en la medida en que cada quien tiene la impresión de no estar allí para comprar que el mercado tiene su plena eficacia comercial.³

Ese sentido de libertad que caracteriza al mercado es el resultado de las relaciones que existen entre los clientes, que son habitantes de la ciudad, y los comerciantes, que, por definición, vienen de fuera, ya que su oficio consiste precisamente en vender en distintos mercados ciudadanos según el día de la semana. Los comerciantes son «extranjeros familiares»: la relación que se establece con ellos está desprovista del sentido de «obligación implícita a comprar» que se tiene cuando se entra en una tienda. Por ello, la relación entre clientes y comerciantes es una relación cordial pero no vinculante, basada en una libertad que es recíproca. Respecto a sus potenciales clientes, los comerciantes guardan una actitud «desenvuelta» que se manifiesta en una amplia libertad verbal y en la ausencia de una abierta preocupación para vender. Pueden ostentar indiferencia o una actitud de desafío hacia un cliente indeciso o, en otros casos, atraparlo con la insistencia de sus incitaciones verbales para que compre casi sin haberse dado cuenta. Muchos comerciantes se caracterizan por las escenas teatrales —a través de gestos y palabras— con las cuales no solamente ofrecen su mercancía sino que atestiguan el placer de estar allí. Con sus gritos y largos discursos chistosos que hacen sonreír a los presentes, los comerciantes se muestran como

³ P. 111.

maestros en el «arte del contacto», al mismo tiempo teatral y seductor, más que en una actividad comercial, ocultando con ello la esencia económica de la relación. Una vez más las relaciones del mercado se caracterizan por el enmascaramiento de la relación económica.

Otro elemento importante que diferencia al mercado de otros espacios es el hecho de practicar, además del comercio económico y junto con él, un «comercio del imaginario», que consiste en proponer productos que se caracterizan por su valor simbólico y no sólo económico. Los productos del mercado no son considerados «más baratos» exclusivamente, hipótesis por lo demás falsa, sino que también son vistos como «más sanos», más «naturales» y como «productos locales», en el sentido de «típicos de la región». La autora logra demostrar cómo estas ideas no son otra cosa que creencias que no tienen la menor correspondencia con la realidad, y cómo muchos de estos productos típicos han sido fabricados como tales por sus vendedores.

La autora también demuestra —y es ésta la parte más importante de su hipótesis— cómo el espacio del intercambio comercial, al crear un ámbito de relaciones temporalmente equivalentes y entre pares, constituye simbólicamente un espacio social de ruptura con la vida ordinaria y sus desigualdades. Aquí una señora de la «buena burguesía» puede ser «vacilada» públicamente, puede ser llamada «linda», ser empujada a comprar o a no hacer perder tiempo al vendedor sin ningún respeto aparente por su estatus.

Desde el punto de vista metodológico, el libro se propone como una auténtica *demarche* antropológica en el sentido más preciso. A partir de su hipótesis la autora elige estudiar un caso cualquiera entre otros posibles. La arbitrariedad en la elección del terreno forma parte central del método. Como sostiene la autora, «si la hipótesis que implica este trabajo es pertinente, debe poderse averiguar en cualquier lugar». Sin embargo, ello no significa que no se tenga que restituir una descripción detallada de la situación elegida que la muestre en toda su singularidad. «Ésta es la paradoja de la *demarche* de la antropología: cualquiera que sea la generalidad de su objeto, pasa necesariamente por una ideografía».⁴

Un capítulo del libro está dedicado al «rincón de la trufa», un producto doblemente diferente a todos los demás, porque es el único verdadero y auténtico «producto local» y porque es un producto exclusivo de Carpentras; esa doble diferencia hace de la trufa un elemento constitutivo de identidad, que se vende y se compra según modalidades fuertemente ritualizadas.

⁴ P. 24.

Destacar la complejidad de este «juego de cosas» que es al mismo tiempo un «juego de palabras» es un logro del enfoque utilizado por Michèle de la Pradelle que nos permite entrever los rasgos de un «fenómeno social total» maussiano en una sociedad contemporánea. Como lo sugiere Marc Augé, si el dispositivo ritual restringido del mercado de Carpentras resulta un espectáculo interesante para personas que no participan directamente, ello se debe a que el dispositivo se encuentra preso en la imagen mítica que contribuye a mantener, pero de la cual no es ni el único ni el principal autor. Hay pues que distinguir entre los actores del rito restringido y las diferentes instancias (alcaldía, sindicato de iniciativas, agencias de turismo) que mitifican ese rito y, en ese sentido, lo extienden para diversificar sus efectos o para suscitar y hasta crear otros efectos en un contexto general favorable a ese género de elaboración. Sin embargo las cosas se complican por el hecho de que los vendedores y compradores del mercado de trufas no dejan de tener conciencia del mito que los envuelve y acaso tengan de él una conciencia más aguda de celebrar (en el curso de sus intercambios y ante el ojo de los demás oficiantes, pero también ante la mirada más lejana y más respetuosa de los visitantes exteriores) una especie de rito, algo que se parezca a un rito.⁵

Ángela Giglia
FLACSO

Luis Vázquez León, *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Research School CNWS, Leiden, 1996, 379 pp.

En la arqueología mexicana ha hecho falta, desde su inicio, una tradición crítica que permita el debate público de los supuestos y fundamentos de la actividad. Así, uno no puede más que apreciar la aparición de uno de los libros que más polémica pueden crear en torno a la interpretación de la forma en que se hace un oficio pretendidamente científico, pretendidamente antropológico y pretendidamente revelador de la historia: la arqueología mexicana. Muchos son los aspectos que podrían tratarse para hacer una reflexión del *Leviatán arqueológico*, sea desde el punto de vista filosófico, de las reacciones favorables y desfavorables que han emergido en el gremio, sea de las repercusiones que podría tener en el devenir de la arqueología y de la institución. Hay que recordar la vieja paradoja del investigador social, la del sistema que incluye sujetos, que al ser observado se convierte en reflexivo y que —diría Ibáñez— supone que «el sujeto es un espejo en el corazón del sistema, que lo refleja con sus visiones, que lo refracta con sus manejos». Más aún, en la medida en que se crea un enunciado se crean las condiciones de modificación del sistema, en cualquier dirección posible, para bien o para mal, para minimizar las consecuencias o para amplificarlas. Es por eso que mi reflexión gira en torno a esos aspectos, y empiezo por el final.

En «Los dilemas de la arqueología mexicana», último capítulo de su libro, Luis Vázquez cerró un círculo hermenéutico de interpretación-comprensión. Nos movió desde un prejuicio suyo, pasó por nuestros prejuicios, los puso en evidencia junto con las falsas certezas que tenemos sobre nosotros mismos, nos calificó, disectó y, finalmente, llegó a un punto más allá, una dirección hacia dónde movernos. Cito textualmente: «Vista así la tradición científica de la escuela mexicana de arqueología quizás caigamos en cuenta de que el bien más elevado a que puede aspirar la disciplina sea el de la propia arqueología como medida ética».

Y es que para ello desplazó la resolución de una buena cantidad de problemas inherentes a la añeja, anacrónica e inmovilizante tradición de la arqueología mexicana hacia un lugar insospechado que recuerda mucho la

estrategia de los pequeños pasos que, en palabras de Watzlawick, «no consiste en preguntarse qué debemos hacer para mejorar las cosas, sino en formularse la pregunta extremadamente nihilista de qué deberíamos hacer para que la situación se torne completamente imposible».

Más allá de las viejas ideas que recuerdan la antigua fórmula de que a grandes problemas grandes y complejas soluciones, con proporciones equivalentes en magnitud, las perspectivas actuales de la evolución demuestran que los grandes cambios emergen de condiciones muy sencillas de partida, donde lo pequeño es tal vez más importante que lo grande para alcanzar una «entropía negativa», ajena a la inercia del movimiento, aunque con ello se pierdan las visiones mesiánicas y de grandes liderazgos que encandilan a las masas.

En su movimiento hermenéutico, no vicioso, que trata de develar un aspecto de la verdad antropológica de la arqueología mexicana, Luis Vázquez sugiere que en vez de imaginar a la sociedad como un enemigo común se viera a la disciplina como un beneficio común. Ello bien podría incluir valores como el progreso de la interpretación teórica o la mejora material de los arqueólogos. Un compromiso posible sería el de hacer una contribución minúscula al bien común a pesar de otra mayor para beneficio propio, o buscar que las ganancias conjuntas superen a las individuales.

Con lo anteriormente dicho intento destacar un hecho importante: la responsabilidad y corresponsabilidad (¿complicidad?) que tenemos los arqueólogos para que el estado de cosas del que tanto nos quejamos permanezca igual, sin cambios, imbuídos en la inercia de la autoestima, del aplauso, de la «pasión por coleccionar coros, trepando sobre cualquiera», en la confusión del poder administrativo con el saber que reitera la competencia sobre la cooperación.

La perspectiva de Luis Vázquez nos introduce tanto en la ética de la responsabilidad como en el constructivismo radical que buscan hacer al hombre responsable en el más profundo sentido ético, constructor de su propia realidad, que no cuenta con la cómoda excusa de la «coacción ejercida por el estado de cosas» ni de la culpabilidad de terceras personas. Es, en palabras de Heinz von Foerster, el actuar «siempre de forma que se creen nuevas posibilidades»: la responsabilidad local para alcanzar el cambio global.

Por extrañas circunstancias siempre existe la intuición básica de la falsedad de los supuestos egoístas que subyacen nuestra acción cotidiana, reproductora del estado de cosas, que sólo es reconocida de forma extraña en el límite, en la asociación entre responsabilidad, muerte y cambio. César Rodríguez Chicharro, poeta de la generación Nепantla, me comentó hace

años: «Mire Fernando, no cabe duda de que usted puede ser un buen arqueólogo e irá a congresos internacionales y será aplaudido y tendrá reconocimientos... ¿y después, qué?». Unos días antes de morir escribió: «Si logro salir curado, enfocaré las cosas desde otra perspectiva, y acaso renuncie a mi cargo y me dedique a escribir. Siempre creí no haberlo hecho antes porque amo la docencia, es cierto, pero un amor tan absorbente como ése termina por enajenarte, hasta que finalmente te desamoras de ti mismo».

Hace unos días, Sergio de la Peña, otra persona entrañable, escribió las siguientes palabras en su última columna en *Excélsior* que tituló «Diagnóstico: cáncer. Replanteo de vida»:

Cierto o no el pronóstico, y hay dudas de eminencias médicas, el caso es que me separó de quienes viven como si fuesen inmortales, o sea, casi todos, y me sumó a quienes se han visto obligados a reconocer a su propia mortalidad, sea o no inminente su muerte. Un punto de ruptura, aunque no necesariamente final, que replantea la vida, los afectos, las pasiones, los proyectos, sin tiempo definido.

Muchos años antes, Arthur Koestler escribió en su autobiografía *La escritura invisible* que cuando había sido detenido por las tropas de Franco, acusado de espionaje y condenado a muerte, después de recordar con éxito cómo se derivaba la ecuación de la elipse y la parábola, pensó: «Sí, yo me encontraba en la cárcel y probablemente sería fusilado. Pero inmediatamente después se apoderó de mi interior un sentimiento que podría traducirse en las palabras siguientes: Y si así fuera, ¿no tienes preocupaciones más serias?»

¿A qué viene toda esta digresión? Pareciera ser que el descubrimiento del actuar responsable se da sólo en unos cuantos cuando se está en situaciones límite y se tiene una confrontación más bien irracional, y que la racionalidad nos impide o limita la reflexividad necesaria para alcanzar ese sutil cambio de actitud. Es en el prejuicio de nuestra actividad vista como científica, objetiva, en el que prevalece el temor a movernos hacia nuevas reflexiones, el que sobrestima la validez del dato, duro, explicativo, en el que se impone el «arqueólogo enemigo», la visión patrimonialista, en la que el científico es ajeno a su propia subjetividad, donde las metas del ser están valoradas en las medidas del éxito que, a su vez, se mide en prestigio, reconocimiento público, en los recursos que se manejan, en la capacidad de imponerse y pasar por encima de los otros, en el número de citas y publicaciones internacionales, en el puesto que se tiene, en el nivel escalafonario...

es ahí donde se encuentra el Leviatán. Nosotros somos el Leviatán y su jaula. Nos recreamos y construimos la jaula a cada momento. Pero el Leviatán no sólo es arqueológico, es vital.

Tal vez los que no han confrontado la situación límite y actúen con fundamento en la razón, a pesar de lo extraña que puede ser la razón hermenéutica para el arqueólogo mexicano, tengan que verse en ese espejo que ha puesto Luis Vázquez ante nosotros. Y, con todo, tal vez la reacción sea de ajenidad, pues a fin de cuentas «el infierno son los otros», como dijo Sartre, y la imagen que se tenga con la lectura del *Leviatán arqueológico* genere una mera inculpación irresponsable hacia el «otro», tan ajeno o tan cercano como el ser herederos del fundamento patrimonialista que ha discurrido desde las reformas borbónicas, transitado por el porfiriato y la Revolución, y que se plasma en esa estructura cardenista llamada Instituto Nacional de Antropología e Historia, del cual uno no es más que un empleado; en la disyuntiva de la arqueología oficial y la académica universitaria, como si fueran sustancialmente distintas; en la culpa del funcionario y su irremediable «ser así», como debe de ser, para inculpar en el otro las deficiencias de una producción medida en los parámetros del eficientismo, de la meta cuantitativa, del metro cuadrado restaurado, del total de tuestos clasificados, del número de sitios registrados, o del costo de las páginas publicadas, del número de alumnos formados, del número de tesis dirigidas...

Y entonces, la respuesta es «la evitación», cuando el esfuerzo «neguentrópico» se muestra siempre acotado, coartado, para culminar introyectándose en actitudes, en acciones que se reflejan en las palabras de aquel poema-Chicharro:

*Pasar
de vocación a empleo
de sentarse a sentarse
estrepitosamente.
Crucificado oficio;
lavoro callicida;
callo en las nalgas
entre los dedos,
callos.
Callar, callar
habitualmente...*

Y así, silencio, conspiración del silencio, diría Lennon: callar para no cambiar, no cambiar para callar, a pesar de que un efecto de «la evitación» es, justamente, atraer en determinadas circunstancias lo que se pretende evitar.

Para otros, las respuestas a sus inquietudes pueden encontrarse en el dato cuantitativo, en la estadística y las gráficas que Luis plasma en su discurso para entender la «arqueología mexicana en siglas, cifras y nombres», que lleven de nuevo a asignar las culpas a la estructura injusta, jerárquica que se hace mimética de sindicato a autoridades, corrupción, salario, condiciones de trabajo, el jefe en turno. Quizá profunda injusticia que reparte de manera desigual los prestigios, los valores, los recursos, los reconocimientos. En el fondo es hacer de la arqueología una guerra, metáfora de trincheras, campamentos, enemigos, ocupaciones, frentes, estrategias, intervenciones. Una guerra sin cuartel para el ascenso, donde no se reflexiona en cooperar para sobrevivir ni en competir para cooperar. A fin de cuentas, es la incapacidad de trasladarse «al otro» y su ajenidad, como queda plasmada, por ejemplo, en la cooperación ante situaciones críticas; pienso en *Sin novedad en el frente* o en el viejo argumento «obedezco pero no cumpla», que son la contraparte a las soluciones «clarifinantes»: muerto el paciente, se acabó la enfermedad.

Pero, por otro lado, quizá lo que ocurra es que la comunidad académica no haya sido capaz de detectar sus circunstancias límite, en comparación con ese estado de confrontación con la muerte que pudiera ser subjetivo e individual: el paradigma vive, se reproduce, crece indefinidamente, tomando de aquí y de allá recursos verbales para seguir siendo como es; juega el juego de sumas a cero, porque ahí, como tercera vía, mientras los competidores pierden él gana porque los antagonicos comparten el mismo paradigma y mueren con sus diferencias menores, llenas de verborrea procesual, nueva arqueología, arqueología social, en el fondo particularismo histórico, encebado de patrimonialismo, progresismo y científicismo.

Pero al fin, tal vez unos cuantos se vean reflejados en ese espejo y creen su pequeño cambio local, para regresar al *Leviatán* y buscar el cambio minimalista, recursivo y reiterativo, y quizá empiecen a gestar nuevas condiciones del quehacer de la arqueología mexicana en proyecciones y búsquedas insospechadas, sabiendo lo que debe evitarse, lo que es imposible, localmente, en cada proyecto de investigación que es, a fin de cuentas, como lo define el autor, el «proceso sociocognitivo individual y grupal de estrategias y transacciones que buscan obtener un fin óptimo, sea político, académico, personal o alguna combinación variable de ellos».

Es a ese lugar adonde la hermenéutica crítica, a veces sospechosamente lakatosiana de Luis Vázquez, nos debe llevar. Es justamente ahí donde se ha avanzado en la develación de nuestro ser, nos guste o nos disguste, nos confronte o no; ése debe ser el motivo de la reflexión introyectada en la disciplina, paradójicamente construido por un antropólogo, que nos permita alcanzar las metas insospechadas por la perspectiva dominante en la actualidad. Es el espejo del Leviatán el que debe permitir la imposibilidad de su ser. Lo queramos o no, el reto es nuestro, el de los arqueólogos herederos de la escuela mexicana de arqueología.

Yo no sé si después de eso queda otro círculo hermenéutico por abrir. Tal vez el que tenga que ver con la (des)construcción de la historia de nuestra profesión en México, la que, quiérase o no, debe connotar la desmitificación de los orígenes de los fundamentos, de los fundadores. Es, a fin de cuentas la meta de todo el saber, moverse más allá de lo que ya sabemos. Escudriñar en la historia lejana o cercana, para resolver el fundamento filosófico del actuar en el mundo del presente: moverse de la interpretación a la comprensión para ser actores y, a fin de cuentas, acabar con nuestra propia cárcel y nuestro propio monstruo. Ése es el reconocimiento que hemos de tener a quienes, desde «fuera» nos confrontan con un espejo. Ése es el valor del hiper-crítico texto del *Leviatán arqueológico*, ése es su fundamento hermenéutico.

Fernando López Aguilar
ENAH-INAH

Yvon LeBot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México, 1997, 376 pp.

El texto de LeBot permite acercarnos, sin ningún tipo de obstáculos, a las contradicciones que surgen de alternar visiones apologéticas sobre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), un desproporcionado culto al subcomandante Marcos e intentos de análisis críticos sobre el proceso insurgente.

El libro tiene dos partes distintas. En una, el autor propone una síntesis histórica del proceso socioeconómico de la región y un análisis del zapatismo a partir de algunos documentos, especialmente la entrevista. En la segunda parte aparece como protagonista el análisis de Marcos y, en menor grado, el de los comandantes Tacho y Moisés.

La primera parte es, como lo decíamos al comienzo, sintomática del acercamiento de los intelectuales al fenómeno del zapatismo, y se caracteriza por tres hechos: la apología al Ejército Zapatista, el culto a Marcos y las contradicciones que se plantean al intentar unir estos aspectos con análisis críticos.

La apología es, naturalmente, el punto de partida del análisis y está constituida por cuatro elementos: la pretensión de universalidad del movimiento, una mirada mesiánica sobre el indígena, la exaltación de la genialidad de Marcos y la idea de centralidad política del zapatismo en la actual coyuntura.

Los zapatistas aparecen como el gran paradigma planetario¹ y base de la reconstitución del movimiento revolucionario—o la denominada izquierda en general—. Se afirma, sin mayores argumentos, que el zapatismo tiene como característica esencial la renovación de la práctica política, y de ello se deriva su impacto planetario.² Para reforzar la idea se establece una asociación gratuita entre el zapatismo, Marcos y figuras como Gandhi y Martin Luther King—nada nuevo, pues ya un periodista mexicano había pedido a Regis Debray que estableciera una comparación entre Marcos y Gorbachov—. En esto leemos dos cosas: por un lado, un acercamiento tradicional a la producción simbólica sobre la nacionalidad mexicana—todo lo mexicano es de importancia planetaria—. Por otro, la voz del intelectual europeo en busca de público.

¹ P. 1.

² Pp. 21, 22, 23, 112.

Esta pretensión de universalidad se basa, además, en una visión idealizada del indígena. El indígena es representado como el buen salvaje, la fuente de donde emanan los valores, el paradigma de la ética, el reducto donde vive el humanitarismo, etcétera. Es innegable que los principios éticos que fundamentan la vida cotidiana de las comunidades son dignos de tenerse en cuenta y resultan renovadores, pero hay que reconocer sus limitaciones para la mayor parte de las sociedades urbanas con lógicas de producción alternas. Hay que recordar que esta visión no es nueva, ya existía en los años veinte en América Latina. ¿Ecos, aún, del mito de la grandeza prehispánica? ¿Un simple remplazo del proletariado por el indígena? Por otra parte, el hecho de ser las comunidades de Chiapas las artífices del movimiento no las exime de los vicios políticos del sistema mexicano.

Por último, se percibe al Ejército Zapatista como un quiebre en la historia moderna mexicana. Es indudable que el zapatismo despertó a la sociedad mexicana y puso sobre el tapete la discusión de temas esenciales: la situación indígena, la democracia, etcétera, pero la historia política latinoamericana ha demostrado que existen hechos que trastocan la vida cotidiana y quiebran los sistemas y que no necesariamente se originan en las acciones de los sectores populares. A la hora del balance final ¿qué habrá roto más a la sociedad mexicana: el zapatismo, los Salinas, la crisis económica, los asesinatos, la corrupción, el narcotráfico..? Sí, el zapatismo contribuyó de manera importante a la discusión del tema de la democracia en México, pero lentamente se agotan sus propuestas, pues ya hoy el escenario es distinto, hay nuevos actores y condiciones a las cuales difícilmente responderá el EZ.

Un segundo bloque temático es el culto a Marcos. El autor contribuye a la apología con afirmaciones, estableciendo vínculos con personajes mundiales y otorgándole la paternidad del zapatismo. Por ello en el texto Marcos aparece como un interprete privilegiado de los indígenas³, artífice del golpe a todos los falsos lenguajes,⁴ opuesto al caudillismo,⁵ garantía de no manipulación del indígena,⁶ artífice de grandes cambios,⁷ expresión de la paz⁸ y, naturalmente, con la misma dimensión de Zapata⁹ (a tal punto que LeBot considera que el «Sub» puede morir a causa de «otra» traición, dejando la duda sobre un posible ajusticiamiento por parte del EPR).

³ P. 18.

⁴ *Idem.*

⁵ P. 21.

⁶ P. 56.

⁷ P. 85.

⁸ P. 103.

El tercer aspecto de esta primera parte evidencia las contradicciones de los apologistas de Marcos, específicamente el resquebrajamiento de las simpatías acríticas a raíz de la manera como se conduce Marcos y las acciones políticas del EZ. Los apologistas, pasada la euforia, sufren los efectos de la resaca y no pueden menos que empezar a plantear serios interrogantes sobre el pasado, presente y futuro del EZLN. LeBot no puede ocultar sus dudas y deja escapar sus preocupaciones en el texto. En las últimas páginas de su introducción plantea algunos interrogantes sobre la tradición foquista¹⁰ y sus transformaciones más recientes¹¹; los giros del EZLN con respecto al tema de la toma del poder¹²; los límites de la noción de democracia que se emplea en la selva¹³, el debilitamiento de las simpatías en la sociedad civil¹⁴, las diferencias del Ejército Zapatista con otros sectores políticos y gremiales¹⁵; el aislamiento de ciertas comunidades de Chiapas y el peligro del comunitarismo¹⁶ y la debilidad de su propuesta económica¹⁷.

En resumen, esta primera parte contiene los más importantes rasgos de la visión apologética y acrítica sobre el EZLN y Marcos, y deja entrever las enormes debilidades políticas del EZ cuando se lo somete a una crítica. Sin pretender hacer un análisis sobre el Ejército Zapatista creemos importante señalar algunos aspectos sobre los cuales hay que insistir.

En primer lugar, hay un debilidad estructural del EZLN en su lectura de la sociedad mexicana debido a su permanente desconocimiento de los procesos políticos, económicos y sociales. Una de las causas de esta debilidad es su evidente herencia foquista. Marcos, al hablar del origen del EZ, deja entrever el voluntarismo de su clase urbana y el desconocimiento de la mayor parte de los sucesos políticos cuando estuvieron en la selva y, lo que es más grave, la constante improvisación de las posturas políticas (declaración de guerra, diálogos de paz, alternancia de posiciones radicales y reformistas, etcétera). En este sentido el EZLN no constituye la primera guerrilla postcomunista sino, junto con las colombianas, una de las últimas herederas del castrismo.

⁹ *Idem.*

¹⁰ P. 69.

¹¹ P. 72.

¹² Pp. 77, 79, 80 y 90.

¹³ Pp. 84-5.

¹⁴ Pp. 100, 101, 103.

¹⁵ P. 101.

¹⁶ P. 103, 104.

¹⁷ P. 105.

En segundo lugar, hay que llamar la atención sobre la combinación de una postura ingenua sobre la paz, originada en una lectura errónea de la coyuntura política, y en una actitud inocente según la cual ante principios nobles y democráticos se doblegan los Estados y la reacción, debilidad que podemos denominar el «síndrome emerretista». Es decir, el EZLN carece de una noción definida de los límites de su lucha, de la democracia y de la noción de paz y una fe ciega en que el solo planteamiento de sus principios les otorga la fuerza bastante para cambiar la situación nacional.

El EZ, como otros grupos insurgentes, por ejemplo el M19 de Colombia, se lanza a la guerra con un objetivo estratégico de toma del poder y lentamente trastoca su postura a cambio de exigencias más modestas y ligadas a un proceso de negociación con los representantes del gobierno. El objetivo sería renunciar a las armas a cambio de reformas políticas, en este caso autonomía, reforma agraria, inversión social, etcétera. No obstante, mientras se producen tales giros y mientras se reivindica una ética, unos principios humanitarios, el túnel sigue avanzando bajo sus pies. Por ello no se percibe cómo el EZLN enfrenta la estrategia de adormecimiento —con la cual el Estado pretende asfixiar a los insurgentes aislándolos de las comunidades— y la posibilidad de una salida militar, que lejos de ser contundente y masiva puede adoptar métodos tan diversos como un operativo militar y las actividades cotidianas de las guardias blancas. LeBot comparte la actitud del EZLN al considerar que el gobierno no tiene intención de utilizar las armas.¹⁸

Por último, hay que enfatizar un factor de la confrontación militar sobre el cual poco se ha insistido: las guardias blancas. La experiencia de países como Perú, Colombia, y otros centroamericanos, demuestra que los diversos grupos paramilitares son una fuerza de desequilibrio a favor del Estado en zonas de conflicto. Este factor, creemos, será cada día más importante en la definición no sólo del conflicto armado en Chiapas, sino a lo largo del territorio mexicano, especialmente donde existe acción de grupos insurgentes o movimientos sociales. Lo extraño de todo es que Marcos considera que los choques con las guardias blancas no forman parte de una campaña contrainsurgente.¹⁹

La segunda parte del texto corresponde a las entrevistas que el autor, o los autores, hacen a los comandantes Marcos, Tacho y Moisés. El estilo es el usual en estos casos: se busca que el entrevistado sea el principal actor, no

¹⁸ P. 92.

¹⁹ P. 270.

obstante, y a pesar de algunas preguntas interesantes, lamentamos que las entrevistas no fuesen polémicas y que los científicos sociales no cuestionen en profundidad a los entrevistados, pues se corre el riesgo de caer en una difusión del pensamiento y no habría distinción entre un cuestionario, elaborado por periodistas y enviado por escrito, y un encuentro con los dirigentes insurgentes. Un mérito de esta parte del texto es la manera franca y abierta con la que el «Sub» aborda el origen y las primeras acciones del EZLN, material que sin duda será de mucho valor para los analistas políticos e historiadores.

En síntesis, se trata de un texto que refleja las contradicciones de los simpatizantes del EZLN y augura las inevitables transformaciones de los intelectuales ligados, afectiva o ideológicamente, al zapatismo. Una visión crítica y una polémica más contundente hacia las concepciones del EZ se hace necesaria, máxime cuando la posibilidad de la solución violenta al conflicto no ha cesado y cuando se están produciendo cambios en la correlación de las fuerzas políticas a nivel nacional que muy seguramente radicalizarán las confrontaciones políticas, ideológicas y sociales en México.

El riesgo de asumir una postura apologética es que puede derivar, en momentos de crisis del proyecto político, en lo contrario: abandono del apoyo al movimiento zapatista o salto a posiciones de derecha.

Miguel Ángel Urrego
CEH-El Colegio de México

Cuicuilco

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones (un original y una copia) deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

El original deberá estar escrito a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación, pero si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas y escritas a doble espacio y se recomienda el envío de las mismas al final del texto.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán ser entregadas cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. En cuanto a fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El editor acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración. Una vez dictaminados, el editor comunicará el resultado y, en el caso de ser positivo, se solicitará a los autores, de ser posible, el envío del diskette donde fue capturado. En ningún caso se devolverán originales.

Cuicuilco

NEVA ÉPOCA Volumen 4, Número 9, Enero/Abril 1997

Miradas sobre la familia

Presentación 5

Censo y lazos de vecindad

Marcela Dávalos 11

La familia artesanal: del taller a la fábrica

Mario Camarena Ocampo e Hilda Iparraguirre 19

Armonía y cooperación: educación y familia en la Escuela Racionalista

Anna Ribera Carbó 31

Las familias decentes de la clase media. Los años veinte en México

Elsa Muñiz 43

Uso, significado y cambio de las relaciones familiares entre los inmigrantes mexicanos en Chicago, 1940-1950

Gerardo Necochea Gracia 55

Familia y cuerpo humano

Sergio López Ramos 67

Familia y ocupación femenina en tiempos de crisis económica.

La industria de la confección en Yucatán

Florencia Peña Saint Martín 77

Miscelánea

Alfabetizando y moralizando al artesano. México 1821-1840

Aimer Granados García 95

Alianza progresista. El compromiso entre Estado e Iglesia en Yucatán durante el Porfiriato

Franco Savarino 121

Reseñas

