

Artisanos de la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XIX: luchas de resistencia en el marco de la hegemonía*

Miguel Orduña Carson

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
miguelordunacarson@yahoo.com.mx

Resumen:

El estudio de la modernidad y el espacio público decimonónico nos ha llevado a reconceptualizar al artesanado desde su posición en el debate político y no como la formación de una identidad limitada a su condición de productores. En este sentido, el artículo asume la necesidad de reflexionar sobre la presencia social y simbólica del artesanado en el debate político del México liberal de la segunda mitad del siglo XIX, en donde se propone poner en juego dos conceptos centrales para la hegemonía: subjetividad e identidad.

Palabras clave: Artesanos, Hegemonía, Identidad.

Abstract:

The analysis of nineteenth century modernity and public space has led us to reconceptualize craftsman trade from its position in political debate rather than from an identity based on their condition as producers. In this respect, this article acknowledges the need to reflect upon the social and symbolic presence of craftsmen in the political debate of liberal Mexico during the second half of the 19th century, highlighting the importance of two key concepts related to hegemony: the self and identity.

Key word: : craftsmen, identity, hegemony.

* Esta investigación se realizó con el apoyo del Subproyecto de Investigación 23, Ciudadanía y Cultura Política Democrática ante los retos de la globalización, inscrito en el Macro Proyecto 4 en Humanidades y Ciencias Sociales, Diversidad Cultural Nacional y Democracia en los Tiempos de la Globalización: Las Humanidades y las Ciencias Sociales frente a los desafíos del siglo XXI, auspiciado por la Universidad Nacional Autónoma de México.

BANQUETE POPULAR EN LA ALAMEDA

El 5 de mayo de 1868, el Ayuntamiento de la Ciudad de México organizó un banquete popular. Entre artesanos, autoridades civiles y militares, sumaban algo más de mil las personas invitadas a la Alameda, el más elegante parque de la ciudad. El ejército francés que invadió México en 1862 ya había sido derrotado y fusilado Maximiliano de Habsburgo, quien se había proclamado Emperador de México. Menos de un año había transcurrido desde el reestablecimiento de la República y el gobierno liberal de Benito Juárez convocaba a conmemorar la Batalla de Puebla, la primera derrota del ejército francés ante las fuerzas nacionales.

La celebración materializaba una potente imagen: el pueblo mexicano se encontraba, como nunca antes, unido bajo la égida de la figura del general Ignacio Zaragoza, quien había comandado las fuerzas nacionales en aquella batalla. Zaragoza había muerto años antes, pero el pueblo mexicano, el país entero celebraba su heroica defensa de la patria. Recordarlo era también homenajear al presidente Juárez y al grupo que había mantenido y dirigido la resistencia contra los franceses. La imagen de agradecimiento, la obligación a rendir tributo a las autoridades liberales se hizo explícita en la convocatoria que el Ayuntamiento redactó y pegó en las calles de la ciudad un par de días antes: el pueblo debía mostrarse emocionado y conmovido.¹ La imagen se reiteró en las crónicas periodísticas publicadas en los días siguientes: “esos artesanos vestidos de gala, esas damas más apuestas que nunca, esa juventud orgullosa, esos labios prorrumpiendo en vivas, esos niños juguetones gritando ¡viva Zaragoza!”²

Cinco décadas habían pasado desde que se diluyeron los gremios que, durante la Colonia, habían organizado los distintos oficios de la ciudad. Hacia 1860, apenas empezaban a organizarse Sociedades Mutualistas mediante las cuales los artesanos promoverían la solidaridad y la ayuda mutua, pero ese 5 de mayo de 1868 los artesanos defendieron orgullosamente su identidad.

SUBJETIVIDAD E IDENTIDAD

Para hablar de la hegemonía en la ciudad de México del siglo XIX proponemos concentrarnos en los problemas que el proceso de la modernidad política presenta. Como ideología y como proceso concreto, la modernidad supone, tanto la formación de un tipo particular de subjetividad: un modo general de actuar y de

¹ AHCM (Archivo Histórico de la ciudad de México), *Ayuntamiento, Festividades, 5 de mayo*, volumen 1062, expediente 2, foja 1. Fue el propio Ayuntamiento quien llamó al evento banquete popular.

² “Todavía. La festividad del cinco de Mayo”, en *El Monitor Republicano*, México, 07. 05. 1868.

pensar, como un modo específico de reconocimiento de las identidades sociales: una forma de presentarse ante los semejantes y lo diverso.³

Trabajando en torno a un evento (la celebración del 5 de mayo de 1868) y un proceso (la modernidad), este artículo revisará el modo en que, en el México decimonónico, los artesanos redefinieron su identidad como un modo para negociar su presencia social en el marco hegemónico de la subjetividad moderna. Aunque se ha insistido en que la modernidad es un proceso inacabado, en este trabajo hablaremos de la modernidad como un modelo que tuvo una concreción específica en la sociedad decimonónica de la ciudad de México y llamaremos subjetividad moderna a esta particular formación. La modernidad es un proceso de reorganización social que promueve la centralidad del Estado en las negociaciones políticas y el desarrollo del capitalismo. En el siglo XIX, este proceso dio forma a una nueva hegemonía representada por una burguesía que hizo de los negocios y beneficios que el control estatal redituaba los principales medios para su reproducción social. La modernidad es un proceso, pero también es una ideología que justifica y da sentido a este poder hegemónico. Es en este doble sentido que abordaremos el problema de la modernidad decimonónica.

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

³ El concepto de subjetividad es una traducción algo chata de lo que en inglés se denomina *self*. Una bibliografía tentativa: Michel Foucault, "Why study power: the question of the subject", en Hubert L. Dryfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 208-216 y "Technologies of the self" en Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton, *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Massachusetts, The University of Massachusetts press, 1988, pp. 16-49. Sobre la conformación de la subjetividad en la modernidad ver, también de Michel Foucault, "What is Enlightenment?" en Paul Rabinow, *The Foucault reader*, New York, Pantheon, 1984, pp. 32-50 y "What is critique?" en James Schmidt ed., *What is Enlightenment?*, New York, Pantheon, 1996, pp. 382-398. Sobre la subjetivación, o el proceso de formación de la subjetividad como una construcción intersubjetiva, ver Jünger Habermas "Individuación por vía de la socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead", en *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 155-186.

Llamamos identidad a la capacidad de nombrarse o ser nombrado, de reconocerse y valorarse en contraste con otras representaciones sociales. La identidad es una específica forma de conciencia: es el reconocimiento y enunciación de una marca; es una explicación de la existencia social en el marco de un constante intercambio con otros individuos y grupos sociales. La identidad es una referencia conceptual que, en el espacio cotidiano decimonónico, permitió poner en juego el modo en que los individuos y sus comunidades se vincularon con las condiciones sobredeterminadas de la subjetividad moderna.

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

EL ARTESANADO EN EL ORDEN SOCIAL: UNA IDENTIDAD EN LA TRADICIÓN

De finales del siglo XVIII y hasta finales del XIX, los artesanos representaron un grupo social importante para el control administrativo y político de la urbe. En consecuencia, sus instituciones fueron el centro de atención de las transformaciones sociales del México moderno. A lo largo del periodo colonial, y a través de la figura de los gremios, el Ayuntamiento de la ciudad de México había podido vigilar estrechamente a un amplio número de trabajadores urbanos, así como regular la producción y controlar la calidad y precio de los productos. Como la organización gremial obligaba a los maestros artesanos a la formación integral de los trabajadores a su cargo, el gremio mantuvo y difundió la estructura jerárquica del taller. En consecuencia, estas instituciones garantizaron que, en la vida cotidiana, hubiera una concordancia entre las imágenes del orden jerárquico colonial y las prácticas paternalistas de la estructura monárquica. Al cumplir con las funciones fundamentales en la educación de los artesanos y enseñarles su condición de sujetos integrados a un orden más amplio, los gremios fueron elementos de central importancia para el orden hegemónico de finales del siglo XVIII.

Los gremios garantizaron el mantenimiento de la estabilidad política del régimen. Como se sabe, durante la Colonia los gremios mantuvieron el monopolio de la producción artesanal, de modo que integrarse al gremio era la única posibilidad

que tenía un artesano de ejercer su oficio. Pero además de estos beneficios económicos, la pertenencia al gremio le permitía ser reconocido política y socialmente. Por un lado, los gremios fueron un medio de representación colectiva que fomentaba la interacción de los artesanos con el Estado, lo cual permitió que los artesanos pudieran solucionar una infinidad de problemas. Por el otro, al pertenecer al gremio y cumplir con el escalafón jerárquico (maestro, oficial o aprendiz) y al respetar la disciplina laboral, el artesano formaba parte integral de la sociedad novohispana. Además, por medio del cumplimiento de responsabilidades en actos religiosos y civiles, los trabajadores artesanales pudieron hacerse de cierto prestigio social y llamarse con orgullo *artesanos*. El mote, y esto es lo verdaderamente importante, representaba no sólo la caracterización de un trabajador, sino una identidad social. El gremio, el único medio que tenían para ganarse el poco respeto que le concedía la estructura aristocrática, garantizó la permanencia de su identidad como artesanos.

Para la segunda mitad del siglo XIX, con el desarrollo del capitalismo, las condiciones de la producción se habían modificado sustancialmente, dando lugar al artesano libre, quien podía contratarse en cualquier taller. Sin embargo el taller artesanal siguió siendo un referente simbólico al que se acudía para explicar el orden social. Era un referente que permitía explicar las jerarquías, muy en la retórica de la época, como funciones del cuerpo social. Merced a la importancia del sistema de valores y jerarquías que el artesanado propagaba, el taller era también el espacio que garantizaba la estabilidad social.⁴ Todavía entrado el siglo XIX, el gobierno de la ciudad de México aprovechó la estructura de la autoridad artesanal para garantizar el orden social.⁵

MIENTRAS TANTO, EN LA ALAMEDA...

En la celebración del 5 de mayo de 1868, los alimentos y el pulque animaban la convivencia y propiciaban la expresión de agradecidos y esperanzadores brindis. Pronunciados con una bebida en la mano y el corazón en la garganta, los brindis reiteraban el sentido de la celebración.

⁴ Véase Manuel María Romero, “Comunidad de intereses” en *El Socialista*, México, 18.07.1887. Sobre la jerarquía se pueden revisar los números del *Seminario Artístico. Publicado para la educación de los artesanos de la República Mexicana*, de 1844.

⁵ Véase al respecto Miguel Orduña Carson, “De las cofradías a las mutualidades. Una transición institucional y una inflexión en la cultura política de los artesanos en la ciudad de México” en Miguel Orduña Carson y Alejandro de la Torre Hernández (comps.) *Cultura política de los trabajadores (Siglos XIX y XX). Prácticas y representaciones. Trabajo y lucha de clases*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

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

Los guisos nacionales, el jugo de nuestras llanuras de Apan [el pulque], y más que todo el entusiasmo que por todas partes se desbordaba y que las músicas sostenían oportunas, exaltó los ánimos, y a poco cada asiento era una tribuna, cada hombre un orador, un poeta, un órgano de regocijo universal.⁶

Así, además de hacer del ágape una práctica placentera, con la promoción de un sentido trascendente y compartido, los brindis hacían que estas reuniones adquirieran el tono distintivo de las celebraciones públicas. Esta estructura social de la oratoria que hacía de “cada hombre un orador” caracterizó los festejos decimonónicos e inauguró una nueva forma de la experiencia festiva. La experiencia es acontecimiento personal que se cifra socialmente: se vive en la epidermis de cada persona, pero se interpreta y se expresa siempre según los códigos sociales que le dan lugar y sentido. La Alameda se convirtió en una plaza tomada por la opinión pública. Cualquiera de los presentes podía hacer uso de la palabra, mientras los demás lo escucharían con atento oído. Cualquiera que abatiera la vergüenza y el pudor, que tuviera la gallardía de presentarse ante este auditorio, que luchara contra el miedo de hacer el ridículo, podría expresar sus ideas y sentimientos. Aquel 5 de mayo se escenificó el respeto mutuo, en la Alameda se representaba el teatro de la igualdad liberal.

En la fiesta liberal se pretende trascender la condición pasiva del espectador y convertir la expresión oral en una experiencia compartida. En eso radica su novedad: la práctica del brindis democratizaba la experiencia de la palabra. No obstante, mientras unos oradores tenían que luchar contra la vergüenza y el sentimiento de nulidad, otros lidiaban con la admiración y hasta el fanatismo que causaba su don de palabra. Es el caso del famoso escritor y político Guillermo Prieto quien, paseando en la Alameda en “aquella atmósfera patriótica y entu-

⁶ “Todavía. La festividad del cinco de Mayo”, en *El Monitor Republicano*, México, 07.05.1868.

siasta, en que se había rendido homenaje [a] Zaragoza”, se encontró con “uno de esos grupos animados con aliento patriótico” que se precipitó a él “para saludarlo con efusión sincera, para estrecharlo en sus brazos, para rogarle que pronunciara unas palabras”.⁷ Prieto era un afamado orador, pero también era un paradigma al que había que ver y escuchar, era un modelo a emular.

Si bien el brindis compartía la experiencia de la oratoria, en ella también se cifran las condiciones que cada persona tenía que cumplir para hacer uso de la palabra. La experiencia es origen y lugar de revitalización de los valores y de los vínculos valorativos de una sociedad, y el brindis no era más que una experiencia compartida donde se mostraba el autocontrol exigido por la estructura hegemónica del México decimonónico. Como parte de la buena educación que se promovía y de la que se hacía enardecida defensa en la sociedad decimonónica, cualquiera que hiciera uso de la palabra tenía que compartir el código de la decencia. La práctica y los contenidos del brindis refuerzan la hegemonía, pues en ellos están implícitas las disposiciones a las que se tenían que someter todas las expresiones sociales.

SUBJETIVIDAD MODERNA HACIA LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Una de las formas frecuentes que se emplean para teorizar las transformaciones políticas y sociales que se vivieron a lo largo del siglo XIX es la oposición histórica y de matiz positivista entre el Antiguo Régimen y la Modernidad. Esta oposición, es necesario reiterarlo, proviene del propio discurso moderno y comparte sus premisas: el proceso que lleva a la modernidad se describe como un combate contra el autoritarismo (aquella autoridad que carece de razón; que está injustificada; que no es necesaria) y en favor de espacios donde la autoridad se sustente racionalmente (donde las decisiones sean producto de la argumentación enunciada por los expertos ante un público amplio esto es en la práctica pública de la razón).

Presentándose como alternativa a la organización política que se sostenía en prácticas y creencias signadas por la autoridad del dogma, la modernidad se enfrentó a una realidad donde la costumbre era un espacio de continuidad irracional y la tradición una certidumbre creada y controlada por el poder eclesiástico.⁸

⁷ “Ocurrencia notable”, en *El Monitor Republicano*, México, 06.05.1868.

⁸ Como bien explica el reconocido escritor liberal, Ignacio Manuel Altamirano: “[...] en los tiempos de la dominación española, y aun en los primeros en que bajo el mando hipócrita de una república concedida por terror, siguieron dominando las clases privilegiadas [...] ¡Ah!, yo detesto; pero comprendo bien la habilidad de aquellos hombres infames que por siglos enteros supieron enfrentar al león y utilizar sus fuerzas en provecho propio [...]” Ignacio Manuel Altamirano, “Discurso pronunciado por el c. lic. Ignacio Manuel Altamirano en la celebración del 2do aniversario de la sociedad de socorros mutuos de impresores”, en *La Firmeza*, México, 13.02.1875.

En este relato del pasado colonial, las resistencias al cambio serían explicadas como agónicos gestos de la sociedad tradicional.⁹

La representación que la modernidad hizo del Antiguo Régimen fue útil para la mejor postulación del proyecto moderno: el establecimiento de libertades políticas y económicas, el Estado laico y el fomento de las ciencias experimentales como mecanismos para derrotar al dogma y la superstición. Pero además de estos elementos de la cultura moderna, es necesario resaltarlos, el proyecto exigía el concurso de amplios sectores de la población, y particularmente de los trabajadores. Como había dicho el destacado escritor liberal Ignacio Manuel Altamirano en 1875, en un discurso dirigido a los artesanos impresores de la ciudad de México:

En las democracias, las instituciones mismas vienen exigiendo la pronta, la vigorosa organización de las clases pobres que forman en todas partes la mayoría, porque es en ellas donde debe buscar su base más firme, su palanca más poderosa, su piedra fundamental. Ésta es la necesidad de conservación de los sistemas populares. [...] para servir de apoyo a las instituciones; ahora sí, no es el engaño el que hará [al artesano] participar en la vida pública. Lo que en otras épocas se le concedía para fascinarlo y hacerle servir de instrumento, ahora lo ha conquistado él mismo y lo conserva como un atributo de su soberanía.¹⁰

La subjetividad moderna tiene, entre otros elementos encadenados, 1) la idea de que todo vínculo social es estrictamente una relación entre individuos; 2) que toda relación entre individuos se sostiene en la razón instrumental, una racionalidad interesada y calculística, una racionalidad de acuerdo a fines; 3) que ésta racionalidad puede articular armoniosamente los intereses particulares en un interés general, y, finalmente, 4) que este interés general es el que define la relación con el entorno social y natural, relación que está siempre sometida a la idea del progreso social. Con la mirada del liberalismo, estos elementos se presentan como parte del proceso histórico y se extiende un discurso que impone sentido a los acontecimientos. Se construye un paradigma del hombre fundado en la libertad individual de escoger sus vínculos sociales. La voluntad individual se constituye como el máximo valor social y la cultura política se caracteriza por el *intercambio* de perspectivas y propuestas que permitan, con la confluencia de los intereses particulares, satisfacer el interés común. Este intercambio debe realizarse en el espacio público y la opinión pública será el resultado de dicho intercambio.

⁹ Luis Chávez Orozco, *La agonía del artesanado mexicano*. México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1977.

¹⁰ Ignacio Manuel Altamirano, "Discurso pronunciado por el c. lic. Ignacio Manuel Altamirano en la celebración del 2do aniversario de la sociedad de socorros mutuos de impresores", en *La Firmeza*, México, 13.02. 1875.

Como en las festividades públicas se definen los símbolos que dan sentido al orden social, que justifican al poder hegemónico, también e inevitablemente, son un lugar de conflicto y negociación. Las festividades públicas de la segunda mitad del siglo XIX exponen el modo en que esta sociabilidad se construyó bajo las específicas condicionantes sociales y en los términos establecidos por la dominación cultural, pero muestran también los espacios de negociación posibles. Como hemos dicho, una de las prácticas que dan forma a esta sociabilidad, uno de los espacios de la negociación simbólica que tomaba lugar en las celebraciones del siglo XIX es el brindis.

Para entender la importancia de esta afirmación, permítaseme detenerme un instante en los trabajos de Jürgen Habermas que, con un claro carácter normativo, han insistido en la necesidad de revalorizar la comunicación intersubjetiva como la práctica mediante la cual se pone en juego una negociación de valores y se da lugar a la formación de moralidades. De un primer acercamiento a la filosofía de Habermas, queremos destacar algo que es fundamental en su perspectiva, y que cabe tener presente desde ahora: su concepción de la moral y la ética.¹¹ Para distinguir y trabajar con estas nociones, es necesario tener presente que la primera refiere a lo correcto, mientras que la segunda lo hace a la idea de la “buena vida”. Mientras la ética, por un lado, se encuadra en tradiciones culturales específicas y concretas; mientras las éticas son imágenes inamovibles del mundo desde donde las culturas se afirman a sí mismas, son una suma de concepciones sobre lo bueno y ante las cuales se muestran profundamente intransigentes, por el otro, la moral es producto de constantes negociaciones, resultado de distintas coyunturas y de diversos contextos. Como la moral se refiere a lo correcto, su lugar le permite, le obliga incluso a dar respuestas que sean aceptadas por todos los que están involucrados en esa decisión. La moral es el lugar de la autoconcepción en el marco de relaciones con el entorno social, es el lugar donde se ponen en juego valores, ideas sobre la justicia, sentimientos de injusticia, de desprecio y exclusión; donde nos ponemos a prueba con actitudes comprometidas, cínicas, desprendidas y/o con las justificaciones que se elaboran para defender esas y otras actitudes. De este modo, la moral puede constituirse como un espacio deliberativo.

Antes de que desarrollara plenamente su planteamiento filosófico, en su tesis doctoral, *Historia y crítica de la opinión pública*, como se tradujo al español, Habermas presentó una investigación histórica sobre la formación de la opinión y del espacio público.¹² Como la tesis central pretende construir al espacio público

¹¹ Véase especialmente Jünger Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989.

¹² Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gil, 1981.

como un lugar de libre negociación, se ha dicho que para leer este texto resulta fundamental tener clara la distinción entre el modelo normativo y la descripción empírica de la esfera pública.¹³ Rescatando el modelo ilustrado de la democracia, Habermas insiste en la posibilidad de que la democracia pase por una discusión moral en la que los involucrados se hagan responsables de las decisiones tomadas.

Sirvan estas advertencias normativas para poder entrar a la discusión histórica en la cual, sin duda, José Elías Palti, es un referente indispensable. Para el caso de México, este autor ubica históricamente el planteamiento de Habermas entre los años 1854 y 1900, etapa de la historia del discurso político a la que llama modelo estratégico de la sociedad civil.¹⁴ Palti señala que en este modelo, estamos ante un momento en la opinión pública mexicana donde se admite que la verdad no es evidente. En consecuencia, los fundamentos morales y políticos tienen que ser puestos a discusión. “[...] los valores y normas fundamentales que constituyen la vida comunal, que es la precondition para toda deliberación pública, no pueden, sin contradicción, volverse ellos mismos materia de debate público”.¹⁵

LAS MUTUALIDADES, ORGANIZACIONES MORALES

A diferencia de los gremios de la época colonial, la organización decimonónica de los artesanos se conformó en torno a instituciones privadas llamadas sociedades de socorros mutuos o mutualidades. Las mutualidades se distanciaron de los objetivos políticos que los gremios tenían trazados. No se definieron como una autoridad política, no eran una instancia que regulara el mercado ni las jerarquías del trabajo. Aunque se plantearan crear un fondo cooperativo que les permitiera “fomentar el progreso de las artes”, el objetivo primordial y constante de las mutualidades radicaba en “auxiliar a todos los socios en caso de enfermedad o muerte”, tal y como lo habían hecho las cofradías de oficio.¹⁶ Como en tiempos

¹³ “[...] la esfera pública no es simplemente una herramienta descriptiva de la sociología y la historia, sino que también tiene implicaciones normativas basadas en el uso de la racionalidad de los actores. Para existir, aunque sea como ideal, la esfera pública debe implicar el objetivo de obtener acuerdos a través de medios no coercitivos y racionales.” Pablo Piccato, “Introducción: ¿Modelo para armar? Hacia un acercamiento crítico a la teoría de la esfera pública”, en Cristina Sacristán y Pablo Piccato (coords.) *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*, México, Instituto Mora, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2005, p. 19.

¹⁴ Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 291-466.

¹⁵ *Ibid.* p. 177.

¹⁶ “Reglamento general de la sociedad del ramo de sastrería para auxilios mutuos fundada en México el 20 de noviembre de 1864”, en *El Socialista*, México, 12.09. 1875.

de la Colonia y de acuerdo con sus instituciones religiosas, para poder brindar este auxilio se formaba una caja de ahorros con la aportación monetaria mensual de todos los asociados, pero las mutualidades no tenían ningún tipo de vínculo religioso. La relación con la administración pública (que había sido el fundamento principal de los gremios), y la vinculación con las autoridades eclesiásticas (que había sido el fundamento de las cofradías de oficio), en una estructura jurídica que empujaba hacia el espacio privado a toda asociación civil, estaba cancelada.¹⁷ Las mutualidades, a diferencia de los gremios —integrados exclusivamente por los maestros artesanos— no distinguían en la jerarquía laboral y sólo tenían dos restricciones para su ingreso: ser artesano (el oficio suele ser un mote de referencia para la asociación, no un rótulo de exclusividad) y ser, además, una persona honrada. Este último referente moral es fundamental en la conformación de las mutualidades. José María González, en un periódico que promovía la organización de mutualidades, lo expresa con mayor claridad:

El obrero que se asocia comienza por dignificarse, pues ya se sabe que si obra mal es arrojado vergonzosamente de la Sociedad [...] tiene, por fuerza, que pulir su lenguaje para darse comprender en las discusiones [...] si no sabe leer, aprende [...] mejora su traje, se asea, se peina [...] por eso no es de extrañarse que las Sociedades Mutualistas sean un elemento de orden, de moralidad y de progreso.¹⁸

Destacar socialmente, obtener “las consideraciones de la sociedad”, que tan afanosamente buscaron los artesanos, era posible en la medida que sus organizaciones pudieran promover modos eficientes para participar del sistema de valores vigente. Así lo expone por ejemplo el manifiesto del Congreso Obrero, organización que logró aglutinar a la gran mayoría de las mutualidades de la época:

La emancipación del trabajador es imposible si consiente en ser siervo de sí mismo por la ignorancia y por el vicio; si es esclavo del rico por la tasa arbitraria del salario, por la miseria y por la deuda; si, por último renuncia, con punible indiferencia, a ejercer por la vía, ante las autoridades públicas debidamente constituidas, las facultades constitucionales de imprenta libre, de asociación y petición.¹⁹

¹⁷ En las mutualidades quedaba “absolutamente prohibido toda iniciación, acuerdo o discusión que trate de cuestiones políticas o religiosas”. Al menos así lo señala el reglamento de la Sociedad de Socorros Mutuos del Ramo de Sastrería, reglamento que sirvió de ejemplo a otras mutualidades.

¹⁸ José María González, “Honra merecida”, en *La Convención Radical*, México, 22.05.1887.

¹⁹ “Manifiesto que el Congreso General de Obreros, reunido en la capital de la República Mexicana, tiene la satisfacción de dirigir a las asociaciones de artesanos y a todas las clases trabajadoras de la nación” en *Historia Obrera*, México, 1974, p. 17.

Las mutualidades eran espacios de moralización, ejemplo de aquellas clases sociales que, según apreciaba la opinión pública de entonces, “comprenden perfectamente, sin grandes explicaciones, todas las ventajas que ofrece una sociedad”.²⁰ Y así lo asumían los propios artesanos.

Estamos llamados, sin que se crea orgullo necio, a ser el ejemplo de la comunión de obreros, honra y provecho de la patria, y puesto que nadie puede negarnos esta honra, que redundará precisamente en bien de toda la sociedad que forma el pueblo mexicano, denigrado tantas veces, ¿desoíremos la voz de la razón?²¹

En todos estos discursos de los artesanos encontramos la referencia al sujeto moral que asume las riendas de su destino, que logra combatir la ignorancia y el vicio, permitiendo la reconstrucción moral de la clase. Pero también hay una propuesta política y social, un modo de integrarse al nuevo modelo de interacción social, una aceptación del modelo hegemónico de la subjetividad. Los artesanos aceptaban la subjetividad moderna, pero creaban sus propios símbolos y un específico sistema de relaciones que daban forma a una identidad propia.²²

EN LA ALAMEDA, UN ARTESANO TOMABA LA PALABRA

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

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

Era común escuchar una disculpa por el atrevimiento de tomar la palabra. La disculpa, pronunciada de muchas formas, personificaba la humildad y el respeto (valores de gran estima en la esfera pública decimonónica), pero también exponía retóricamente la lucha interior, mostraba lo difícil del desafío que era enfrentar la vergüenza de presentarse ante un auditorio expectante. Con ese preámbulo, el orador ganaba tiempo y podía asentar en sí la confianza necesaria para hablar:

²⁰ “Sociedades Cooperativas”, en *La Sociedad Mercantil*, reproducido en *La Convención Radical*, México, 05.08.1888.

²¹ Juan N. Serrano, “Nuestra Sociedad”, en *La Firmeza*, México, 30.01.1875.

²² Las formas de reconocimiento mutuo están siempre institucionalizadas. En consecuencia, habría que entender el orden moral de la sociedad como una estructura frágil de diversas y jerarquizadas relaciones de reconocimiento. Véase Axel Honneth, “Redistribution as recognition. A response to Nancy Fraser” en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres-Nueva York, Verso, 2003.

Mi exigua capacidad y la conciencia de mi propia nulidad debieran imponerme silencio. Sin embargo, alentado por la indulgencia del digno mexicano a quien nuestro voto elevó a la primera magistratura, me permito expresarle los sentimientos de amor y gratitud con que los artesanos lo distinguen.²³

Los brindis ampliaban el espectro ciudadano. Bajo el argumento sentimental, abrían las posibilidades al sujeto para practicar el lenguaje político moderno, el lenguaje de la comunidad nacional decimonónica. Los brindis compartían un mismo tono, un lenguaje grandilocuente característico del siglo XIX. Durkheim dice que en el discurso religioso “el demonio de la elocuencia” se apodera del orador y sus ideas tienden a la desmesura y a la exageración. Una fuerza lo desborda, lo supera. Es una fuerza moral la que lo lleva al *autoextravío*, reitera Durkheim. La práctica del brindis comparte estas características del ditirambo religioso. Pero hay que insistir todavía en que este *autoextravío* no es una pérdida sin retorno, sino un ejercicio de exhibición de la subjetividad, es la expresión de un yo limitado, es la pasión de la autocontención, es ejemplo de la búsqueda desesperada del yo por la sociabilidad que lo constituye y que lo transforma. Su *autoextravío* es “el supuesto constitutivo de todo vínculo social portador de una carga afectiva con otros individuos, con un colectivo o con los valores”.²⁴ Como el discurso religioso, en el brindis se afirmaba la fortaleza e identidad de la nación. Si además de reiterar su indiscutible adhesión a la comunidad, el orador lograba exaltar los sentimientos de la audiencia, bien podía ganarse el respeto y admiración de la colectividad.²⁵ La habilidad en la oratoria permitía que, en la reiteración de las ideas que daban cohesión a la colectividad, los ciudadanos fueran tomados en cuenta. Ya fueran leídos o improvisados, los brindis ponían en práctica la condición ciudadana de poder hablar y el derecho a ser escuchado: en ellos se jugaban las posibilidades del reconocimiento social.

No nos dejemos confundir. El espacio público del brindis no se refiere a la libre exposición de ideas, a la proyección de una subjetividad cultivada por la realización de proyectos autónomos, no se forma con enunciaciones propias e independientes. Al pronunciar un brindis se tenía asegurada la atención de los asistentes porque todos sabían sobre qué versaría la alocución. La fecha que se conmemora, simbólicamente importante para la comunidad, obligaba a que se expusiera el

²³ Zerecero, “La festividad de ayer”, en *El Monitor Republicano*, México, 06.05. 1868.

²⁴ En este párrafo seguimos la interpretación que de los textos de Durkheim hace Hans Joas, “La génesis de los valores” en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Goethe, 2002, pp. 23-47.

²⁵ En sus memorias, José Juan Tablada hace ver que, incluso en el Colegio Militar, el modo que tenían los alumnos de destacar entre sus iguales era por medio de sus habilidades en la oratoria. José Juan Tablada *La feria de la vida*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 85.

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

Las celebraciones públicas, como la del 5 de mayo, permitieron ordenar y dar forma a una particular sociabilidad urbana del siglo XIX. Estructurada por tradiciones y novedades, las celebraciones reiteran la estructura social, el tipo de comportamientos y vestido que se espera de los individuos: las celebraciones reiteran el orden establecido y los límites dentro de los cuales ese orden se ejerce. Las celebraciones hacen del espacio público un territorio político de conquista. En consecuencia, en ellas se pueden ver claramente los procedimientos y los lugares donde se extiende la dominación de los sujetos.

LA MODERNIDAD COMO LIBERACIÓN

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

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

lógica del intercambio justo. Igualdad en el marco de un mercado que se regula por una racionalidad económica que le es inherente y que tiene origen en las leyes del equilibrio propias de la naturaleza.²⁶

La individualización de la sociedad era el código de este proceso de transformación. Se trataba de promover una particular forma de la subjetividad: el individuo entendido como un ser autónomo y sin restricciones corporativas; como alguien que ejerce su voluntad libremente. Sin embargo, no todas las personas podían participar en la selección y elección de los representantes. La libre voluntad se encontraba limitada sólo a aquellas personas que accedían a la condición de ciudadano, esto es a una condición donde se garantizaba que las personas compartían el interés común de la nación. Debido a que ésta se definía como una organización económica, sólo participaban de la democracia aquellos que promovían su progreso económico.²⁷

La representación política estaba acotada a aquellas personas que cumplieran con las condiciones de la subjetividad moderna. Los individuos tenían que conocer los marcos legales que conformaban al Estado, conocer sus derechos individuales y cumplir con sus obligaciones cívicas y morales. Esto es, para poder participar de la estructura política y ejercer sus derechos individuales, la persona tenía que cumplir un código de buen comportamiento. Como ocurre en todas las sociedades, el cumplimiento de la moralidad hegemónica era un elemento constitutivo de la estructura política. El *Reglamento para las elecciones del Ayuntamiento de la Ciudad de México* lo expone claramente: para participar en la democracia electoral, para votar y ser votado, se requería no ser ni haber sido “preso, fraudulento, tahúr profesional, alcohólico consuetudinario o vago”.²⁸

La modernidad política estableció un entramado de reglas o presupuestos que descansaban sobre la idea de un modelo liberal de sociedad: donde las moralidades privadas no entrarían en pugna, sino que se respetarían y tolerarían; donde habría un respeto absoluto a la moralidad pública que permitiera garantizar el orden y la paz social en el marco de la nación, y, por supuesto, donde se desplegarían una serie de actitudes económicas que fomentaran el ahorro y la mayor productividad para, así, poder promover el intercambio y generar mayor riqueza. El proceso de la modernidad política impuso un plano objetivo de relaciones a todos los sujetos.

²⁶ La definición de las características del mercado se encuentra en Jürgen Habermas, *Historia*, op. cit. p. 83.

²⁷ Hay un factor importante para aquilatar el particular proceso mexicano de modernización: a diferencia de lo que ocurría en varios países, la propiedad no es la exigencia para obtener el status de ciudadanía. En México bastaba con demostrar que el individuo tenía “un modo honesto de vivir” (lo cual podía demostrarse al comprobar que se contaba con un trabajo estable) para integrarse como un ciudadano activo.

²⁸ AHCM, *Elecciones, Ayuntamiento*, volumen 864, expediente 51.

Empero, como la estructura de diferenciación y estratificación de una sociedad se pone al descubierto al analizar la capacidad de los sujetos para apropiarse de los mecanismos de integración social, es necesario exponer los modos en que los artesanos participaron de este entramado hegemónico.

En este contexto, los artesanos expresaron amargamente: “¡No nos comprenden!” Los artesanos, por medio de periódicos publicados por ellos mismos reforzaron su identidad y expusieron la falta de reconocimiento como una injusticia. Pese a participar del entramado moral propuesto por la transformación moderna de la sociedad, pese a asumirse como ciudadanos y ser sujetos productivos, pese a sus habilidades y talentos, reclamaban que se percibiera al trabajador como “sinónimo de pobreza y degradación”.

Cuántas veces hemos visto a un artesano, modelo entre sus compañeros, por su perfeccionamiento artístico, ser la burla y la irrisión de aquellos que ven sus vicios, pero que no adivinan su talento y capacidad.²⁹

La expresión era un grito que exponía la profunda injusticia de la sociedad decimonónica. La falta de respeto, sugirieron algunos artesanos, es “consecuencia forzosa de esa barrera, de ese abismo que media entre las clases afortunadas y los desheredados, de este aislamiento en el que se tiene segregado al obrero para que no represente un papel en la cosa pública”. La falta de reconocimiento del artesanado se debía a que “lo que no se conoce, se cree generalmente que nada vale”.³⁰ La estrategia para luchar contra la injusticia que significaba ser objeto de burla, ser despreciado y no ser reconocido socialmente, consistió en presentar a los trabajadores como personas decentes, personas que cumplieran cabalmente con los parámetros morales del México decimonónico. No debe extrañar que los artesanos hicieran uso de los argumentos de la hegemonía para defender su particular identidad. Para poder exponer la validez de sus reclamos, nos dice Axel Honneth, los miembros de una sociedad deben de justificar el modo en que satisfacen una determinada cantidad de criterios normativos.³¹ En el entendido de que cumplir exigencias modernas y difundir sus capacidades se habían convertido en condiciones indispensables para obtener la estima socialmente, los artesanos mostraron cómo, a pesar de que se adaptaban a los parámetros de la subjetividad moderna, no se les reconocía.

²⁹ Mariano García, “Necesidad de la asociación”, en *El Socialista*, México, 16.07. 1874.

³⁰ E. Parga, “La clase obrera”, en *El Hijo del Trabajo*, México, 30.06. 1878.

³¹ Axel Honneth, op. cit., p. 128.

Pronunciar un brindis, ocupar con la palabra el espacio público era expresar la voluntad de formar parte de la política y cultura modernas. Frente al resto de la sociedad decimonónica, los artesanos sustentaron su propia identidad en los brindis, en la prensa, en todos aquellos lugares donde expresaban sus ideas. Con el sólo hecho de participar en la esfera pública, de hecho, aceptaban las condiciones de la subjetividad moderna del México decimonónico.

Ya entrado el siglo XIX, cuando se requería saber leer y escribir, contar con 21 años de edad y tener “un modo honesto de vivir” para poder ejercer con el derecho al voto, la *Ley para corregir la vagancia*, de 1865, llegó a incluir a los propios artesanos al consignar como vagos a “los jornaleros o artesanos que sin justa causa trabajan solamente la mitad o menos de los días útiles de la semana, pasando ordinariamente los restantes sin ocupación honesta”.³² En respuesta a esta legislación el artesano continuó reivindicando una identidad honrosa. Expresiones como la del sastre Victoriano Mereles nos reafirman lo que estaba en juego con el orgullo de ser llamado artesano:

Desde que el hombre abandona el trabajo para entregarse al vicio de la embriaguez, el juego u otros, pierde el derecho al honroso nombre de artesano y se hace acreedor al de vago.³³

¿Podemos hoy, a la distancia, entender esta difícil pugna social por el estatus de estos individuos? ¿Puede leerse este conflicto desde la lucha individualista por la distinción? ¿Puede entenderse este conflicto sólo desde la economía política? No. Estamos frente al problema de la identidad, una identidad colectiva *el artesano*, como una forma de resistencia al poder hegemónico. Una forma de poder que establece asociaciones significativas y descalificaciones (cadenas de significación),³⁴ un poder que se manifiesta incluso en las más diversas expresiones. Guillermo Prieto, por ejemplo, describió al *lépero* (el personaje más despreciable del México decimonónico) como un “hábil artesano, pero flojo, estafador y amigo de la vagancia y el juego”.³⁵ A este estigma los artesanos, en palabras del tablero José María González, respondían:

³² AHCM, *Vagos*, volumen 4786, expediente 620. Se puede encontrar el desarrollo de las legislaciones de la vagancia y su relación con los artesanos en Carlos Illades, *Hacia la República del Trabajo: la organización artesanal de la ciudad de México, 1853-1876*, México, El Colegio de México, UAM Iztapalapa, 1996.

³³ Victoriano Mereles, “Remitido”, en *El Amigo del Pueblo*, México, 12.08.1869.

³⁴ Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 170-177.

³⁵ Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, México, Porrúa, 1996, p. 128.

Los sabios, los modelos de moralidad, los que nos llaman léperos, plebe, canalla, etc., ¿han descendido alguna vez hasta nosotros para indagar el origen de esa que llaman nuestra degradación? ¿Se han acordado siquiera de que vivimos en torno de ellos con las mismas aspiraciones y los mismos derechos? No.³⁶

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

MIENTRAS TANTO, EN EL “BANQUETE POPULAR”...

El representante de los carroceros, el ciudadano Zerecero, pronunció un brindis donde, a modo de advertencia, se dirigía al presidente Juárez:

Sabéis bien que la popularidad es el único apoyo firme del Gobierno en un país libre como el nuestro, vos la tenéis, la habéis conquistado con vuestros eminentes servicios y por la heroica constancia con que conservasteis en vuestras manos el estandarte de la Independencia.³⁷

Zerecero explicaba que las razones del entusiasmo se sustentaban en *la justicia* de la estructura de mando y obediencia, esto es, por el cumplimiento de las condiciones trascendentes (éticas, si se nos permite) bajo las cuales ese mando puede legitimarse y sobre las cuales no hay motivo para negar la obediencia y el respeto. Este brindis es discordante con los otros discursos pronunciados en la ocasión. Una diferencia fundamental se expresa: Juárez es respetado, no por ser el Presidente, sino por el reconocimiento que el pueblo le concede. El discurso reitera que la identificación de los ciudadanos con sus autoridades no se daba de manera natural o espontánea, sino que era resultado de una acción intencional, voluntaria. Es el claro ejemplo de cómo se pensaba que “sólo la voluntad de los sujetos le proveía un fundamento de legitimidad a los gobiernos”.³⁸ La popularidad del gobierno de Juárez, según el discurso de Zerecero, no se debía al título de presidente que gallardamente exhibía, sino a que las actitudes que tuvo en tiempos de la invasión francesa se apegaron a principios trascendentes, aceptados por el pueblo como principios éticos de su comunidad, principios como la independencia nacional y la defensa de la patria. El discurso del carroceros pronunciado ese 5 de mayo reiteraba el orden moderno que se había impuesto a lo largo del siglo XIX,

³⁶ José María González, “Nuestras ideas”, en *El Hijo del Trabajo*, México, 03.09. 1876.

³⁷ Zerecero, “La festividad de ayer”, en *El Monitor Republicano*, México, 06.05. 1868.

³⁸ José Elías Palti, *El tiempo de la política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 160.

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

Venís hoy a celebrar el día de la patria, fraternizando con vuestros hermanos, los hijos del pueblo, por eso ellos os acogen con entusiasmo y os respetan.³⁹

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

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

De este modo, el brindis de Zerecero, pese a cumplir con los parámetros de la decencia, expone una argumentación contundente: la legitimidad del poder proviene de *nosotros*, de nosotros los artesanos, a quienes los poderosos no comprenden; de nosotros, los pobres.

La identidad de los artesanos mostraba la contradicción de la subjetividad moderna decimonónica: a nosotros, pese a cumplir con todo lo que la hegemonía exige, se nos sigue excluyendo. Se nos excluye por ser pobres y ser pobre no forma parte del código de exclusión acordado y compartido. La exclusión, entonces, es injusta y estamos dispuestos, no sólo a demostrarlo, sino a exigir que el poder se funde en la humildad, en la pobreza misma.

Podemos entender la presencia de este discurso y, más aún, su publicación en la prensa periódica como una expresión discordante y, en consecuencia, como resultado de la libertad de expresión. Nos parece, sin embargo, que esta perspectiva dejaría de lado lo que parece más importante del brindis como estructura social. El brindis reivindica el orden y construye también los espacios donde se regulariza la disidencia. Zerecero podía reiterar en su discurso el particular contenido que para los artesanos tenían nociones tales como nación, autoridad y hermandad. Pero también en su discurso ponía en práctica lo que constituía a las celebraciones cívicas (lo que Palti ha dado en llamar el modelo estratégico de la

³⁹ Zerecero, “La festividad de ayer”, en *El Monitor Republicano*, México, 06.05.1868.

opinión pública): “la adhesión social voluntariamente asumida al orden establecido”.⁴⁰

CONSIDERACIONES FINALES

Durante el proceso de la modernidad, la moralización de las prácticas sociales que emprendieron las mutualidades fue sin duda útil para extender patrones de convivencia y para enseñar un modo de comportamiento político. Fue, es cierto, un mecanismo que promovía la obediencia y la subordinación a la hegemonía del México decimonónico. No obstante, la aceptación de las prácticas y conductas hegemónicas permitió que los artesanos extendieran su universo de referencias y fortalecieran sus posiciones. En el amplio marco del poder hegemónico, los artesanos articularon un discurso propio que les permitió dar forma a su identidad. La adaptación al sistema político y a un modelo social que se impuso con el triunfo liberal, y que, poco a poco, se fue convirtiendo en una realidad inevitable de la vida cotidiana, fue indispensable para reconstruirse como comunidad. La adaptación a la subjetividad moderna permitió que los trabajadores urbanos pudieran mantener relativos espacios de resistencia, tanto la formación y mantenimiento de sus organizaciones, como en la definición misma de su identidad como *artesanos*.

⁴⁰ José Elías Palti, *La invención*, op. cit., p. 299.