



ULUA

Revista de Historia, Sociedad y Cultura

44

JUL - DIC / 2024

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Ulúa

Revista de Historia, Sociedad y Cultura

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Rector: Martín Gerardo Aguilar Sánchez

Secretario Académico: Juan Ortiz Escamilla

Secretaria de Administración y Finanzas: Lizbeth Margarita Viveros Cancino

Secretaria de Desarrollo Institucional: Jaqueline del Carmen Jongitud Zamora

Director Editorial: Agustín del Moral Tejeda

Director General de Investigaciones: Roberto Zenteno Cuevas

Encargado de la Dirección del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales: Malik

Laurent Tahar Chaouch

Editor: Horacio Guadarrama Olivera

Editora adjunta: Cecilia Sánchez Martínez

Maquetación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones

Diseño de forros: Abraham Méndez

Ulúa Revista de Historia, Sociedad y Cultura es una publicación semestral del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Con Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-214-0807131252-203 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor el 7 de julio de 2014 e ISSN (digital): en trámite.

Ulúa Revista de Historia, Sociedad y Cultura está indexada en CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades) y LATINDEX (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).

Toda colaboración y correspondencia deberá dirigirse a: *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México. Tel. y fax: 01 (228) 8-12-47-19. E-mail: ulua@uv.mx.

Distribución: Dirección Editorial, Nogueira núm. 7, Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México, Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88, direccioneditorial@uv.mx, <https://www.uv.mx/editorial>.

Pueden reproducirse textos o partes de ellos con la autorización por escrito del editor y citando la fuente. Los textos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores.

Ulúa

Revista de Historia, Sociedad y Cultura

Año 22/Núm. 44

Julio-diciembre de 2024

Consejo Científico

Montserrat Gárate Ojanguren
Universidad del País Vasco

Esteban Krotz
Universidad Autónoma
Metropolitana-Xochimilco

Oscar Zanetti Lecuona
Universidad de La Habana

Sergio Guerra Vilaboy
Universidad de La Habana

Alonso Pérez Agote
Universidad del País Vasco

Antonio García de León
Universidad Nacional
Autónoma de México

Hira de Gortari
Instituto Mora

Allan Burns
Universidad de Florida

María Skoczek
Universidad de Varsovia

Emilio H. Kouri
Universidad de Chicago

Frédérique Lange
Centro Nacional de Investigaciones
Sociales-París

Alfred H. Siemens
Universidad de Columbia Británica

Alberto Guaraldo (†)
Universidad de Turín

Claudio Lomnitz
Universidad de Nueva York

Solange Alberro
El Colegio de México

María de los Ángeles Romero Frizzi
Instituto Nacional de Antropología
e Historia-Oaxaca

Leticia Gamboa Ojeda (†)
Universidad Autónoma de Puebla

Directora

Carmen Blázquez Domínguez

Comité Editorial

Ricardo Corzo Ramírez

Silvia Méndez Main

Fernanda Núñez Becerra

José Ronzón León

María Gabriela Torres Montero

Sumario

ARTÍCULOS

- Libertad o muerte, un lema para dos naciones: similitudes y diferencias entre las revoluciones griega y uruguaya (1811-1821)*
Katia Marina Silva..... 11
- México en la entrada del torbellino: Ignacio Comonfort, Pedro Espinosa y el inicio de la Reforma liberal (1855-1857)*
Sergio Rosas Salas.....49
- Censura eclesiástica durante el arzobispado de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891)*
Felipe Bárcenas García.....75
- Tentativas de secularización y reafirmaciones de la sacralidad en torno a la moralidad civil durante la República Restaurada*
Gustavo Santillán Salgado97
- Vicisitudes y estigmatización de las prostitutas en Buenos Aires (1875-1936)*
Vanesa Natalia Rodríguez 125
- Mosquitos revolucionarios. Paludismo e industria petrolera en Tampico (1910-1926)*
Óscar Moisés Torres Montúfar 167
- Contar muertos en Chiapas durante la pandemia de influenza, 1918-1919*
Miguel Lisbona Guillén..... 199

RESEÑAS

- Sobre: Sergio Quezada y René García Castro, *La historia se escribe caminando. Homenaje a Bernardo García Martínez*, por Mariana López Preciado.....219
- Sobre: Manuel Apodaca Valdez. *Cofradías Afrohispanicas: celebración, resistencia furtiva y transformación cultural*, por Ricardo Mariani Ríos 225
- Sobre: Rogelio de la Mora Valencia, *Modernistas hispanoamericanos. Interacciones y transferencias culturales (1881-1933)*, por Julián Durazo Herrmann.....233

| | |
|---|-----|
| COLABORADORES | 237 |
| NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES | 241 |

ARTÍCULOS

Libertad o muerte, un lema para dos naciones: similitudes y diferencias entre las revoluciones griega y uruguaya (1811-1821)

*Freedom or death, one motto for two nations:
Similarities and differences between the Greek and Uruguayan
Revolutions (1811-1821)*

KATIA MARINA SILVA*

Recepción: 17 de febrero de 2024

ISSN (digital): en trámite

Aceptación: 16 de mayo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2845>

Resumen:

Uruguay y Grecia cumplen doscientos años de su independencia. Este artículo propone analizar tres dimensiones de su proceso emancipatorio: el origen de las revoluciones y el proyecto político, el papel desempeñado por gauchos y kleftes y el rol de Gran Bretaña en la creación de ambos Estados nacionales. El estudio se justifica por la escasez de antecedentes que aborden posibles paralelos. La metodología es de tipo comparativo, basada en una revisión bibliográfica de fuentes primarias y secundarias. Se identifican similitudes que incidieron en la construcción e identidad nacionales: la ausencia de un proyecto político definido previo a la independencia; el uso de kleftes y gauchos como combatientes, su exclusión política de los Estados independientes y su recuperación ulterior como símbolos de la nación; el rol predominante de Gran Bretaña en el surgimiento de los dos Estados nación.

Palabras clave: Revolución, independencia, construcción nacional, Grecia, Uruguay.

* Universidad de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, Uruguay, e-mail: katiamarina.com@gmail.com.



Abstract.

Uruguay and Greece celebrate two hundred years of their independence. This article proposes to analyze three dimensions of its emancipatory process: the origin of revolutions and their political project, the role played by gauchos and kleftes and that of Great Britain in the creation of national States. The study is justified by the scarcity of antecedents that address possible parallels. The methodology is comparative, based on a bibliographic review of primary and secondary sources. Similarities are identified which influenced national construction and identity: the absence of a defined political project prior to independence; the use of kleftes and gauchos as combatants, their political exclusion from independent States and their subsequent recovery as symbols of the nation; the predominant role of Great Britain in the emergence of nation states.

Key words: Revolution, independence, national construction, Greece, Uruguay.

INTRODUCCIÓN

LAS REVOLUCIONES GRIEGA Y ORIENTAL surgieron en un mismo contexto internacional, marcado por la crisis de los imperios coloniales y del Antiguo Régimen. Tanto en Europa como en los dominios españoles de América, empezaban a escucharse reivindicaciones de un nuevo tipo, fundadas en el deseo de liberarse del ocupante y gobernarse a sí mismos. En el ámbito político e ideológico, cundía la inspiración de las revoluciones francesa y estadounidense; esta última proporcionaba, además, el ejemplo de un país que había logrado asentar una forma de gobierno basada en los mismos principios de su proceso emancipatorio. Sin embargo, liberarse de la tutela del invasor era una cosa, pero la construcción de un proyecto político que abarcara la conciencia de pertenecer a un conjunto sociocultural común —llamémoslo nación— dentro de un Estado política y económicamente viable, era otra muy distinta.

El presente trabajo propone comparar la trayectoria de Grecia y Uruguay en cuanto a su conformación como Estados nacionales, desde el inicio de su proceso revolucionario hasta las declaratorias de independencia. Se parte de la hipótesis que ambos países comparten similitudes destacables, asociadas a la contemporaneidad de sus procesos, en una época de transición que se caracteriza por el advenimiento de los Estados nación. Ésta se vio marcada

por la centralización del poder, la unificación del territorio y las transformaciones sociales producto de estos cambios. Por otro lado, esta nueva configuración se asocia al desarrollo del comercio internacional, la globalización de los fenómenos políticos y económicos y la hegemonía creciente de Gran Bretaña. Son pocos los antecedentes hallados que aborden posibles similitudes y éstos se centran particularmente en su dimensión más conocida, a saber la influencia de Gran Bretaña. Esta reflexión aspira a esbozar un panorama más amplio y examinar otros posibles paralelos: los proyectos políticos al origen de las revoluciones y sus motivaciones; el rol y destino de kleftes y gauchos como combatientes, tipos sociales y figuras simbólicas; el proceso de construcción nacional de ambos países como Estados nacionales. Previo a ello, se detallarán los aspectos metodológicos relevantes en el marco de un estudio comparativo, para luego presentar el contexto histórico regional e internacional que dio lugar a los acontecimientos.

METODOLOGÍA

La tendencia a comparar es una práctica intelectual universal, basada en el principio de que la confrontación de un objeto de análisis con otros, similares o diferentes, ayuda a su comprensión. En ciencias sociales y en historia, el método comparativo sitúa la comparación en el centro del análisis por su valor heurístico que compensa, de cierta forma, la ausencia de procedimientos experimentales. En el marco de un enfoque deductivo, la comparación permite verificar la pertinencia de una hipótesis previa. Utilizada de forma inductiva, propone una explicación general de ciertos fenómenos observados en diferentes espacios, con base en un estudio de casos (Julien, 2005).

Las dos debilidades fundamentales del método comparativo son la existencia de numerosas variables y la escasez de casos¹ (Liphart, en Olabarrí, 2010). Sin embargo, comparar fenómenos, acontecimientos o momentos históricos implica, inevitablemente, adentrarse en universos diversos, con

¹ Adoptamos aquí la definición de *casos*, como “realidades singulares (acontecimientos, periodos, instituciones o procesos en países, grandes áreas, culturas, etc.) que muestran tales y tan significativos paralelismos entre sí que invitan a la comparación” (Olabarrí, 2010, p. 54).

variables subjetivas. Por otro lado, la gran fortaleza de la comparación reside en su potencial crítico: el ejercicio comparativo obliga a cuestionar discrepancias entre historiografías, fuentes, categorías y escalas y permite explorar cuestiones que no habrían aflorado en el estudio de un solo caso. Si bien cada estudio debe establecer reglas empíricas de procedimiento, todos ellos se enfrentan al manejo de varias historiografías, a la heterogeneidad de las fuentes y a su falta de correspondencia. A este problema se suma a menudo el de la traducción y transcripción de una lengua a otra, lo cual convierte el dominio de uno o más idiomas en herramienta indispensable. Finalmente, cabe señalar que se considera como la más sólida, la historia elaborada con base en fuentes primarias y secundarias (Olabarri, 2010).

Otra cuestión metodológica se refiere a la relevancia del marco elegido. El más común para la comparación histórica es el nacional, como herencia del surgimiento de los Estados nacionales del siglo XIX, aunque éste puede solapar otras escalas de comparación más pertinentes. También deben tenerse en cuenta los límites temporales que, al igual que la distancia geográfica, implican asumir variables susceptibles de sesgar el análisis. Finalmente, quizás la dificultad fundamental del enfoque comparativo sea la de elaborar un cuestionario transversal a las sociedades, culturas y espacios considerados, que permita hacer comprensibles sus similitudes y diferencias. En efecto, una vez delimitados los objetos de estudio, es necesario definir una grilla de lectura, es decir, plantear qué dimensiones de esos objetos se analizarán para demostrar la hipótesis planteada (en un enfoque deductivo) o construir la explicación general de los fenómenos identificados (enfoque inductivo).

En el presente estudio, el punto de partida es de índole deductiva, pues nace de la hipótesis de que, por determinadas características esenciales (de la esencia) y contextuales compartidas, los procesos independentistas y de conformación nacional de Grecia y Uruguay ameritan ser comparados. En primer lugar, por su contemporaneidad, en un momento histórico en que las grandes potencias empiezan a tener incidencia en regiones geográficas alejadas —de ellas y entre sí— de una forma más sutil, más que por su participación directa en conflictos bélicos. En segundo lugar, porque se sitúan en una era de transición económica, en la que intercambios locales o regionales dejan paso a un modelo capitalista globalizado, con repercusiones estructurales similares y observables en ambas sociedades. En tercer lugar,

porque se cuentan entre los primeros ejemplos de Estados nacionales nacidos en la primera mitad del siglo XIX. En cuanto a aspectos metodológicos propiamente dichos, se destaca la utilización de fuentes primarias (constituciones y declaratorias de independencia, textos normativos, fragmentos de correspondencia, ensayos y literatura) en sus idiomas originales —español y griego— y fuentes secundarias en estas mismas lenguas, a las que se suman el inglés y el francés, por el corpus destacado existente en estos dos idiomas. Finalmente, se eligieron tres dimensiones para el análisis comparativo: el proyecto político previo a las independencias, que consiste en una revisión de sus orígenes y particularidades; el rol de gauchos y kleftes como combatientes y su destino posterior como símbolos de la nación, elección fundamentada por el hallazgo de similitudes importantes en fuentes primarias y análisis desarrollados en estudios secundarios destacados, como los de Eric Hobsbawm; el rol de Gran Bretaña en el surgimiento de los Estados nacionales, pues el ascenso de esta potencia, en un contexto de globalización creciente, alimenta la hipótesis acerca de la existencia de puntos convergentes en cuanto a su influencia en la conformación de Grecia y Uruguay.

CONTEXTO INTERNACIONAL Y REGIONAL

Una colonia se define como un territorio en general alejado de la metrópoli, ocupado con fines diversos y previamente habitado, en forma más o menos densa, por pobladores nativos. Puede tratarse de colonias de posición, es decir, posesiones estratégicas para el dominio del territorio circundante; de poblamiento, en las que una población metropolitana mayoritaria reproduce la sociedad de origen y somete a los nativos, demográficamente más débiles; colonias de explotación, donde una población autóctona o de origen africano mayoritaria es puesta al servicio de la metrópoli y de sus colonos y donde, en estratos sociales inferiores, se da un proceso de mestizaje (Ortega, 2011).

Al tratarse la Banda Oriental² de una región con escasas riquezas naturales y alejada de las rutas comerciales tradicionales entre España y sus

² Se entiende por Banda Oriental el área geográfica que abarca el territorio de la actual República del Uruguay y el Estado de Río Grande do Sul de la República Federativa de Brasil (Torres, 2019).

colonias, su proceso de colonización fue relativamente tardío y se inició con el mero objetivo de establecer nuevos accesos hacia las minas de oro y plata del Alto Perú. Se fundaron entonces, a mediados del siglo xvi, algunos puertos en la costa del río Uruguay, colonias de posición que no eran más que puntos de escala para los buques que remontaban el Paraná. Por otro lado, la fuerte resistencia de las poblaciones autóctonas constituyó un obstáculo importante para la apropiación y poblamiento del territorio (Torres, 2019). Esta situación comenzó a revertirse con la introducción y multiplicación del ganado a principios del siglo xvii, que suscitó el interés de toda clase de europeo (español, portugués, inglés) dedicado al comercio, a la faena o al contrabando. Por otro lado, en la colonización de la región de la Banda Oriental influyó determinantemente su condición de frontera defensiva, donde las Misiones Orientales cumplieron un papel esencial en la defensa y ocupación del territorio hispano contra el avance portugués. Aparecieron entonces los primeros asentamientos de colonos españoles, reunidos en comunidades religiosas —las reducciones— y, concomitantemente, un proceso de mestizaje de esos hombres con mujeres indígenas. La Banda Oriental pasó entonces de ser un área periférica del Imperio español a desarrollarse como un espacio geográficamente estratégico, tanto por su condición de frontera entre los imperios ibéricos como por la importancia económica que adquirió gracias a la circulación mercantil impulsada por su riqueza pecuaria (Torres, 2019).

Concomitante a este proceso de poblamiento y desarrollo, el concepto de colonia adquiere, entre fines del siglo xviii y principios del xix, una connotación peyorativa en los dominios españoles de América, a medida que emerge el concepto opuesto de nación. La colonia se transforma entonces en un territorio al que se le niega la posibilidad de autogobernarse (Ortega, 2011). En este contexto, en las primeras décadas del siglo xix, tuvo lugar la eclosión de los procesos revolucionarios en América Latina y el Caribe, a expensas de una monarquía española debilitada por la invasión francesa de 1808. El vacío de poder provocado por las Abdicaciones de Bayona (Carlos iv y Fernando vii, sucesivamente) abrió paso a una revolución liberal, primero en España y luego en las colonias americanas, que contaban con la ventaja del precedente exitoso de la emancipación de los Estados Unidos de América en 1776.

Mientras tanto en Europa, las mismas guerras napoleónicas y la derrota de Bonaparte desembocaron en 1815 en el Congreso de Viena, encabezado por el ministro de asuntos exteriores y futuro canciller del Imperio austríaco Klemens von Metternich. Éste pretendía rencauzar las relaciones internacionales en los principios conservadores del absolutismo, con el objetivo de evitar cualquier estallido de índole revolucionaria y una nueva guerra europea. Para ello se firmó, en 1815, el Tratado de la Cuádruple Alianza entre Austria, Prusia, Rusia y Gran Bretaña. Las potencias signatarias pusieron gran empeño en restablecer un orden que garantizara la paz continental y, claro está, sus intereses estratégicos en el continente. Esto implicaba pues, negar las aspiraciones de los pueblos a disponer de sí mismos y reprimir insurrecciones y revueltas, recurriendo si era necesario a una intervención militar (Mougel & Pacteau, 2012). Si bien la restauración borbónica de 1813 y el Congreso de Viena terminaron con las veleidades liberales de la Constitución de Cádiz en España, no lograron detener los procesos emancipatorios latinoamericanos, todos los cuales desembocaron, entre 1810 y 1830, en declaratorias de independencia.

Aunque tiende a considerarse la caída de Constantinopla (1453) como el inicio de la dominación otomana sobre los griegos, la mayor parte sus territorios ya pertenecían al Imperio otomano desde el siglo XIV (Tsiptsios, 2017). Esos griegos bajo dominación turca se autodenominaban *Rum* de *Romaios* (romano), tal y como se definían previamente los bizantinos. Formaban parte del *millet* ortodoxo, una de las comunidades confesionales minoritarias del Imperio, cuyos miembros se beneficiaban de la libertad de culto bajo protección legal y de la posibilidad de autogobernarse en ámbitos relativos a la organización y funcionamiento comunitarios. La categoría de *Rum* o romeo, sin embargo, abarcaba identidades y realidades muy diversas, en términos lingüísticos (podían ser de lengua griega, turca, albanesa, búlgara, etc.), geográficos y de clase socioeconómica. Su punto de convergencia era la religión griega ortodoxa, bajo la autoridad del patriarca ecuménico de Constantinopla que llevaba el título de etnarca, literalmente “jefe de la nación” (Tsiptsios, 2017). El sistema de los *millet*

asentó las bases para la convivencia e intercambios (culturales, lingüísticos y comerciales) entre las diferentes comunidades del Imperio. Este cosmopolitismo favoreció conexiones en todo el mundo mediterráneo y contribuyó, a través de la solidaridad diaspórica, a la emergencia de dinastías griegas de comerciantes y armadores. Estas familias formaron posteriormente una aristocracia ortodoxa del Imperio, conocida como fanariotas, del barrio stambuliota de Fanar, donde residían algunas de ellas. Poco a poco, esta élite sustituyó a genoveses y venecianos en el comercio con regiones del Mar Negro, del Egeo y del Mediterráneo oriental (Delorme, 2014a). En un Estado turco sin administración tributaria consecuente, los fanariotas adquirieron el capital necesario para convertirse en acreedores del sultán y, de paso, amasar fortunas considerables. Al formar a sus hijos en universidades de Europa occidental, se convirtieron en los únicos capaces de proporcionarle a la administración del Imperio diplomáticos políglotas y competentes. Monopolizaron así, en particular, la función de gran dragomán de la Puerta y la de dragomán de la flota, principales colaboradores y sustitutos del ministro de Asuntos Exteriores y del almirante de la flota, respectivamente. Así pues, esta elite de griegos ortodoxos llegó a ocupar puestos clave en la administración y la diplomacia del sultán, respaldada por fortunas consecuentes, amasadas gracias al desarrollo del comercio regional y por conexiones con la diáspora establecida en las principales ciudades europeas (Delorme, 2014a).

El Imperio otomano, por su lado, enfrentaba problemas estructurales desde el siglo xvii y en el umbral del siglo xix, la conjunción de conservadurismos había conseguido bloquear todo intento de reforma en profundidad del Estado, encabezado desde 1806 por el sultán Mahmud II. El ejercicio del poder no estaba organizado en ministerios, el Estado carecía de presupuesto anual, no tenía administración provincial competente, ni sistema de capacitación para sus jerarcas (Delorme, 2014b). En este contexto surgieron dos insurrecciones serbias (1804-1813 y 1815-1817), que establecieron en 1817 un principado regido por una Constitución, una dinastía real y un parlamento propio. El precedente serbio marcó el inicio de otros procesos emancipatorios (el búlgaro y el griego principalmente), que, en menos de un siglo, llevarían a la desagregación del poder otomano en el sureste de Europa y a su reorganización en Estados nacionales.

ORÍGENES DE LAS REVOLUCIONES Y PROYECTOS POLÍTICOS

La Revolución oriental partió de un sector urbano, vinculado a las actividades del puerto y deseoso de romper con el lazo del monopolismo español (Machado, 1984). Su primera fase, iniciada en 1810, se benefició de un contexto jurídico político favorable, producto de la vacancia del poder en España. En el terreno, se caracterizó por la lucha contra españoles y portugueses, pero también contra posturas más centralistas y unitarias vehiculadas por Buenos Aires (Frega, 2005). La necesidad de aunar fuerzas requirió una alianza con las campañas, que desembocó en el Grito de Ascencio de 1811, considerado como el punto de partida del proceso emancipatorio en la Banda Oriental. La incorporación de José Gervasio Artigas significó la concreción del liderazgo necesario para llevar adelante el proceso revolucionario, pues éste gozaba, en aquel momento, de la confianza de las élites urbanas y del reconocimiento de las tropas rurales. Nacido en Montevideo en 1764, en una familia de hacendados, militares y funcionarios de la administración colonial, Artigas adquirió tempranamente conocimientos del ámbito rural y de sus pobladores. En 1797 inició su carrera militar en el Cuerpo de Blandengues, contingente creado ese mismo año para defender las fronteras y garantizar la seguridad en la campaña (Frega, 2005). Como lo resume Ana Frega (2005): “Al inicio de la revolución, el futuro ‘jefe de los Orientales y Protector de los Pueblos Libres’ contaba con sólidos vínculos entre los ‘gauchos’, indígenas, ocupantes de tierras sin título y los hacendados, que le permitían actuar como ‘puente’ entre grupos sociales heterogéneos” (p. 27).

En cuanto a su concepción de lo que debía ser la organización política poscolonial Artigas se vio notablemente influenciado por el pensador de la Ilustración francesa Montesquieu, que había inspirado en gran medida la formación republicana de los Estados Unidos de América (Aguerre, 2015). En *Del espíritu de las leyes*, Montesquieu no hace distinción explícita entre federación y confederación, pero sí le atribuye a la unión de pequeñas repúblicas una ventaja defensiva superior, pues considera esta formación como la única capaz de mantener el orden interno, luchar contra la corrupción y enfrentar eficazmente amenazas externas.

Si acontece alguna sedición en uno de los miembros confederados, los demás pueden apaciguarla. Si se cometen abusos en algún lado, son

corregidos por las partes sanas. Ese Estado puede perecer por un lado, sin perecer por el otro; la confederación puede ser disuelta y aun así los confederados permanecer soberanos. Compuesto por pequeñas repúblicas, goza de la calidad del gobierno interior de cada una y tiene frente al exterior, por la fuerza de la asociación, todas las ventajas de las grandes monarquías (Montesquieu, 1748, p. 98, traducción propia).

La primera expresión moderna de una república organizada con soberanía dividida fue la de Estados Unidos. Este precedente ejerció una gran influencia en todo el continente americano, tanto por el Acta de Confederación y Unión Perpetua de 1778, como por la Constitución Federal de 1787 (Aguerre, 2015). Acorde a esta concepción federalista del Estado, la independencia de España constituía el principal objetivo de la Revolución (1ª Instrucción del Año XIII), pero la creación de la Provincia Oriental no planteaba la de un país independiente: “No se admitirá otro sistema que el de Confederación para el pacto recíproco con las Provincias que formen nuestro Estado” (Artigas, 1813, Art. 2). En cuanto a las élites locales, en particular las urbanas, éstas habían manifestado su apoyo con la perspectiva de asentar su dominio económico sobre el futuro territorio. Sin embargo, rápidamente avistaron en el artiguismo una amenaza para la firma de un acuerdo de paz que les permitiera retomar sus actividades comerciales en el orden poscolonial (Frega, 2005). En lugar de ello, temían el advenimiento de una revolución social que transformara en profundidad las relaciones de poder, precisamente a favor de las clases más desfavorecidas. Por ende, estos grupos apoyaron la invasión lusitana “pacificadora” de 1816, con el objetivo de desarrollar el comercio a partir del puerto de Montevideo, aunque para ello hubiera que supeditar el nuevo gobierno a otro Estado (Frega, 2005). Tras la derrota y exilio de Artigas en 1820, la Banda Oriental permaneció bajo dominio portugués y luego brasileño a partir de 1822, hasta la “cruzada libertadora” de los 33 Orientales de 1825. En ésta participaron varios militares pertenecientes a la logia masónica (o paramasónica) de los Caballeros Orientales, cuyo lema “Libertad o Muerte” se convertiría años más tarde en el lema nacional de Uruguay.

La Ley de Independencia, declarada por los representantes de los cabildos provinciales, estipulaba que quedaban “disueltos [...] todos los actos de

incorporación [...] a los intrusos poderes de Portugal y el Brasil [...] y de cualquier otro del universo y con amplio y pleno poder [a la provincia] para darse las formas que, en uso y ejercicio de su Soberanía, estime convenientes” [República Oriental de Uruguay (ROU), 1825]. Acto seguido, la Ley de Unión declaraba que la Provincia Oriental del Río de la Plata quedaba “unida a las demás de este nombre en el territorio de Sud América, por ser la libre y espontánea voluntad de los Pueblos que la componen” (ROU, 1825). La guerra entre las Provincias Unidas y el Imperio del Brasil se prolongó hasta la Convención Preliminar de Paz (1828) mediada por Gran Bretaña. Las dos partes contratantes (Brasil y Argentina) acordaron declarar la independencia de la “Provincia de Montevideo”, con un gobierno provisorio que redactara una Constitución, promulgada en 1830.

La aparición de la idea nacional griega, por otra parte, se sitúa en un contexto muy distinto al de los futuros Estados latinoamericanos. En primer lugar, el pueblo griego no se beneficiaba de la distancia geográfica que separaba los dominios españoles de América de la metrópoli, tampoco de la vacancia del poder provocada por las Abdicaciones de Bayona. Por un lado, los territorios habitados por griegos formaban un continuo geográfico con el Imperio otomano que, si bien estaba debilitado en aspectos ya mencionados, aún tenía capacidad para oponerse a las reivindicaciones nacionalistas de sus súbditos. El ideal nacional griego moderno hunde sus raíces a finales del siglo XVIII entre la diáspora cosmopolita establecida en grandes metrópolis europeas, donde las ideas de la Revolución francesa tuvieron gran impacto (Couroucli, 2002). El *estatu quo* impuesto por Metternich luego de la derrota de Napoleón propició, a su vez, la difusión de ideas nacionalistas a través del continente europeo. Las élites urbanas de Europa oriental fueron particularmente sensibles a ese mensaje de liberación y los griegos constituían, entre ellas, el grupo más numeroso. Así es como la independencia de Grecia se convirtió en el primer proyecto nacional dentro del Imperio otomano, en territorio musulmán. Los iniciadores del movimiento independentista, la sociedad secreta de inspiración masónica *Filikí Etería* (Sociedad de Compañeros), comenzaron

entonces a preparar el levantamiento contra el ocupante turco. De origen principalmente veneciano, la masonería griega adhería a los valores liberales, racionales y progresistas de la Ilustración francesa (Rimikis, 2017). En este sentido, instaba a la lucha contra la dominación del sultán, sin por ello rechazar el aporte histórico y religioso de la ortodoxía (Ducret & Krauss, 2014). La *Filikí Etería*, que compartía con la Logia de los Caballeros Orientales el lema de “Libertad o Muerte”, había sido creada en Odessa en 1814 por tres mercaderes, que hallaron apoyo político en diplomáticos griegos al servicio del zar y económico en miembros de la burguesía y aristocracia de la diáspora. Entre ellos, se encontraban los fanariotas, que desempeñaban además altos cargos en la administración del sultán. Ante la negativa del entonces ministro de Relaciones Exteriores de Rusia Ioannis Kapodistrias (masón y futuro primer gobernador de la Grecia independiente) para encabezar la organización, asumió ese rol el oficial del ejército ruso y también masón Alexandros Ypsilantis.

La insurrección comenzó en las provincias danubianas (actuales Rumania y Moldavia) en 1821 bajo el mando de Ypsilantis, seguida por el levantamiento del Peloponeso, del resto de la Grecia continental y de las islas. En 1822 fue proclamada en la Asamblea de Epidaurio la primera Constitución, inspirada por el texto francés de 1795, más moderado que el de 1793 (Rubio, 1999). Fiel a los principios de la *Filikí Etería*, la declaratoria comienza con la reiteración del objetivo primero de la Revolución: la liberación del yugo otomano: “La nación griega, bajo la horrible dinastía otomana, incapaz de soportar el yugo más pesado y sin precedentes de la tiranía y habiéndola abandonado con gran sacrificio, proclama hoy a través de sus legales en una asamblea nacional ante Dios y los hombres su existencia política y su independencia” (República Helénica, 1823, Introducción, traducción propia).

Acto seguido, el artículo primero del texto constitucional recuerda que, a pesar de la libertad religiosa otorgada a todos aquellos que viven en territorio griego, “la religión del Estado de la Revolución es la de la Iglesia oriental ortodoxa de Cristo” (República Helénica, 1823, Artículo 1º, traducción propia). A los pocos días, la Asamblea adoptó una declaración de independencia que distinguía el movimiento de las revueltas anteriores y lo convertía, *de facto*, en una *epanastasi*, es decir, una revolu-

ción (Delorme, 2014b). Sin embargo, aparecieron divergencias internas, particularmente acerca de las tierras arrebatadas a los turcos y convertidas en “propiedad nacional”. Notables afortunados deseaban ponerlas en venta, pues sólo ellos tenían el capital para comprarlas, mientras que facciones más radicales preconizaban su repartición entre los campesinos (Delorme, 2014c). A estos conflictos se sumaron antagonismos entre políticos y militares, que degeneraron en guerras civiles entre 1823 y 1825. La siguiente fase de la Revolución fue marcada por la intervención de las potencias europeas, en particular Rusia, Francia y Gran Bretaña, que, por intereses políticos, ideológicos y estratégicos, decidieron impulsar la creación del nuevo Estado, proclamado en 1830 (Couderc, 2015). Tampoco fueron ajenas al cambio de rumbo las masacres perpetradas por el ejército otomano (en Chios en 1822 y en los asedios de Missolonghi entre 1820 y 1826), que galvanizaron un movimiento filelénico ya bien asentado en los ambientes intelectuales occidentales.

La influencia masónica en la fundación de Grecia ha sido minimizada durante mucho tiempo, debido esencialmente a su condena hecha por el patriarca de Constantinopla y por la Iglesia griega en 1933 (Ducret & Krauss, 2014). Sus nexos con la diáspora y con el extranjero hicieron que fuera ignorada por un helenismo que prefirió asociar la identidad nacional con el pasado antiguo, la lengua y la religión ortodoxa. Es verdad que el propósito independentista de la *Filiki Etería* sedujo en primera instancia a la burguesía diaspórica, interesada en dismantelar un orden que obstaculizaba su dinamismo económico y su participación en el ejercicio del poder político. El movimiento se oponía a las élites tradicionales, notables y jerarcas eclesiásticos, que basaban su dominación en el papel de intermediario local que ejercían con el poder otomano, mediante la administración comunal, la recolección de impuestos y, en buena medida, la explotación de la población rural (Ducret & Krauss, 2014). Para lograr su objetivo, los fundadores de la *Filiki Etería* se inspiraron en los valores e ideales masónicos y reprodujeron su organización al servicio de una causa nacional. Sin embargo, la propia composición de las logias constituía un

freno a la dimensión democrática y popular del proyecto político. Sus integrantes padecían el poco arraigo vivencial en el territorio griego y el desconocimiento de sus múltiples realidades socioculturales. Carecían además de un líder —ya fuera masón o no— capaz de unificar las fuerzas involucradas en un proyecto político común. Sin embargo, cabe recordar que numerosos precursores y combatientes del movimiento independentista, así como los primeros gobernantes del Estado tenían vinculación con la masonería; todos ellos, influenciados por sus valores, asentaron las bases de la Grecia moderna en ámbitos como la educación, el urbanismo y el sistema bancario (Ducret & Krauss, 2014).

El abordaje de la influencia de la masonería en Latinoamérica en los procesos independentistas latinoamericanos padece de una profesionalización historiográfica extremadamente tardía (segunda mitad del siglo xx), debido esencialmente a circunstancias políticas e ideológicas. En una primera etapa, a partir de 1850, las Grandes Logias sudamericanas recientemente institucionalizadas prefirieron evitar cualquier asociación con un proceso revolucionario eminentemente involucrado en asuntos políticos y (anti)religiosos (Solar, 2010). La tendencia se invirtió en el momento del centenario de las revoluciones, cuando la masonería procuró legitimarse como precursora del republicanismo latinoamericano y reivindicó, para ello, la filiación de los protagonistas del proceso revolucionario. Así, logias definidas anteriormente como sociedades secretas pasaron a ser masónicas, “y junto con ellas los padres de la patria” (Solar, 2010, párrafo 9). En todo caso, el proceso de implantación de logias, bajo la forma de sociedades patrióticas o secretas, masónicas o no, fue un fenómeno impulsado por los militares (ya fueran extranjeros o locales formados en el extranjero) en todo el Imperio español a partir del inicio del siglo xix (Solar, 2010). En el río de la Plata, consta que las invasiones inglesas de Buenos Aires y Montevideo entre 1806 y 1807, en el contexto de la guerra entre España e Inglaterra, introdujeron en la región dos logias militares (Estrella del Sur e Hijos de Hiram). Éstas iniciaron a cierta élite criolla bonaerense afín al liberalismo, con el fin de ganar simpatías a la causa británica (Solar, 2010 y 2013). Una situación similar, pero a menor escala, ocurrió en Montevideo, donde un número reducido de criollos, muchos de ellos unidos por vínculos amistosos o familiares, se

asociaron en torno a la publicación de periódicos y a la creación de sociedades secretas patrióticas, masónicas o no. En esta red fue gestándose la elaboración de un programa de reforma social, económica y cultural, en el que se vislumbraba una ruptura con el régimen monárquico, fundada en los valores del liberalismo (Solar, 2010). Poco a poco, los vínculos de amistad y parentesco fueron sustituidos por relaciones de carácter más político, que permitieron ampliar los horizontes geográficos e intelectuales de estos círculos. En todo caso, la creación de sociedades patrióticas y de logias masónicas (o de inspiración masónica) forman parte de un proceso más amplio de aprendizaje asociativo, iniciado por una élite criolla joven y comprometida, deseosa de construir un espacio político capaz de sustituir vínculos coloniales obsoletos. En este proceso se hallan las bases que servirán de zócalo social para la formación de la primera logia Lautaro en 1812. De la disolución de ésta nace en Montevideo, hacia 1819, la sociedad secreta de los Caballeros Orientales, el origen de la llamada cruzada libertadora (contra la invasión lusitana) de 1825. Sin embargo, a pesar de la pertenencia de varios integrantes de los 33 Orientales a la Logia de los Caballeros Orientales, no existen fuentes suficientes que corroboren el rol determinante de la masonería como tal en la lucha independentista. Su asentamiento en la tercera década del siglo XIX tiende a demostrar que fue precisamente la independencia la que creó las condiciones propicias a su desarrollo (Cano, 2018).

Uno de los puntos de convergencia principales entre las revoluciones griegas y oriental en cuanto a su propósito fundamental, fue el de querer liberarse de la dominación extranjera. Claro está que la vinculación entre griegos y otomanos consta de diferencias notables respecto a la que unía españoles y orientales, diferencias basadas en gran medida en la religión y su dimensión identitaria, como factor de diferenciación con el ocupante. Paradójicamente, ninguno de los dos pueblos sufría un grado de opresión insostenible cuando estallaron sus revoluciones (Stadtmüller, 1982); al contrario, ambos gozaban de una relativa libertad, debida en buena medida al declive consumado de los Imperios español y otomano.

En relación con ello, el poder económico se hallaba en buena medida en manos de los gobernados: en Grecia, las falencias de la administración otomana en materia fiscal habían dejado el ejercicio de esta actividad a miembros de otros *millet* (griegos, armenios, judíos) y, gracias a ello, los mercaderes griegos habían logrado el cuasimonopolio del comercio entre el Mar Negro y el Mediterráneo (Stadtmüller, 1982). En Hispanoamérica, funcionarios de la metrópoli, absorbidos por sus tareas administrativas, dejaron el desarrollo del comercio a criollos cada vez más independientes en términos financieros. Además de su poder económico, las élites locales desarrollaron formas de autogobierno local más o menos elaboradas, entre las cuales se destacan los cabildos de las ciudades hispanoamericanas, que desempeñaron un papel fundamental en el movimiento independentista. Así, gracias a su solvencia económica y a su capacidad de iniciativa, las élites locales griega y rioplatense pudieron familiarizarse con otros contextos a escala regional e internacional, absorber sus elementos educativos a través de escuelas y universidades y así construir redes que les darían el apoyo y la confianza necesarios para iniciar sus procesos emancipatorios.

El rol de la francmasonería debe ser analizado en el marco político, ideológico y socioeconómico de dos procesos independentistas contemporáneos. Si este papel parece más claro en el caso griego, cabe recordar los caminos paralelos y a veces cruzados que tomaron el liberalismo y la masonería durante el siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Así, la adopción de la forma y de prácticas masónicas por la *Filikí Etería* no significa que la sociedad fuera realmente una logia o rama de la masonería, sino que refleja ante todo las inclinaciones de la burguesía griega bajo dominio otomano hacia el liberalismo (Brégnani, 2013). De la misma forma, en el Río de la Plata, estas logias actuaron como instancias organizativas para las élites criollas liberales y les permitieron ganar cohesión a escala regional, así como enlazar su proceso emancipatorio con otros contextos propicios al éxito de la empresa independentista. Tanto en Grecia como en Uruguay fueron un instrumento de guerra eficiente, pero las disensiones internas y el faccionalismo no les permitieron gestionar el proceso revolucionario, ni lograr estabilidad en las repúblicas emergentes (Solar, 2010; Brégnani, 2013).

En cuanto al liderazgo, el movimiento independentista griego careció desde el inicio de una figura unificadora, rol ejercido en la Banda Oriental por José Artigas, hasta desvanecerse su proyecto político de Confederación con la derrota de 1820. En ambos casos, los intereses económicos de las élites locales eran incompatibles con cualquier transformación social profunda que acompañara el proceso político de la independencia y, por lo tanto, con cualquier *epanastasi* o revolución. A pesar del carácter liberal y democrático de los textos fundadores (Instrucciones de 1813 en Uruguay, constituciones griegas de Epidaurio y Astros de 1822 y 1823), la falta de un proyecto político alternativo viable y capaz de federar a los futuros gobernantes, socavó de inmediato la estabilidad y autonomía de los nuevos Estados, dejándolos a la merced no sólo de conflictos internos, sino también de la injerencia de las potencias extranjeras.

KLEFTES Y GAUCHOS

El imaginario social es la forma en que los integrantes de una sociedad reconocen a sus componentes y pueden, gracias a ellos, identificarse como miembros de la misma (Casas, 2015). La construcción de figuras simbólicas es una parte esencial de este proceso, ya que éstas cumplen la función de cimiento identitario para la nación. En este sentido, el proceso que transitaron gauchos y kleftes se inscribe en un contexto económico, social y político enmarcado en la transición de una era precapitalista —con una sociedad agrícola y un poder político ejercido a nivel local— hacia la industrialización y la urbanización, procesos que son consecuencia del advenimiento de los Estados nación.

Este fenómeno fue analizado por Eric Hobsbawm (1959 y 2001) en contextos geográficos y cronológicos diversos, hasta esbozar el retrato, transnacional y transgeneracional, del bandolero social. Hobsbawm (1959) señala que “el molde fundamental del bandolerismo es rural y no urbano” (p. 42) y se desarrolla en sociedades en las que se oponen dominadores y dominados, pero siempre en un contexto socioeconómico precapitalista y culturalmente tradicional. El bandolero es una figura prepolítica, que no actúa con base en ideologías predeterminadas, ni siquiera tiene una conciencia de clase, sino que se opone al orden establecido en

pos de sus propios intereses o, a lo sumo, en defensa de un sector oprimido de la población al que pertenece o con el que se identifica. Por ende, su existencia está estrechamente vinculada con una organización fragmentada del territorio, en la que el poder central no tiene casi injerencia y con sistemas políticos en los cuales, a pesar de existir un rey, un emperador o un sultán, el poder se ejerce mediante jefes locales, más propensos a la negociación que a acatar órdenes (Hobsbawm, 2001). Así pues, el poder de los señores era grande, pero intermitente, ya que carecían de los medios materiales y de las vías de comunicación para ejercer un control constante sobre los pueblos y regiones más alejados de sus dominios. Por otra parte, la sobrevivencia del bandolero social como contrapoder es viable mientras no sea suplantado por movimientos revolucionarios ideológica y organizativamente mejor armados (Hobsbawm, 2001).

El *klefte* (de *κλέφτης*, ladrón), por un lado, es descrito como un bandido de las montañas de Grecia durante la ocupación otomana. Originariamente, se trataba de campesinos expulsados de sus tierras por terratenientes cristianos y conquistadores turcos (Hobsbawm, 2001) o de fuerzas irregulares al servicio de esos mismos nobles, que se desempeñaban en el cobro de impuestos y ajustes de cuenta, siempre rondando la marginalidad, cuando no la clandestinidad (Gounaris, 2018). Los *kleftes* se convirtieron en enemigos del poder otomano y sus ataques, en particular a los recaudadores de impuestos, contribuyeron a desarrollar entre los griegos y demás cristianos balcánicos, la idea de que era posible expulsar al invasor mediante tácticas de guerrilla (Ortolá, 2011). Así, adquirieron legitimidad como combatientes a favor de la emancipación y algunos, como Teodoro Kolokotronis protagonizaron etapas cruciales del proceso independentista, hasta convertirse en líderes nacionales.

Para contrarrestar el bandidaje de los *kleftes* y restaurar su autoridad en las zonas montañosas, los otomanos utilizaron como tropas auxiliares a un cuerpo armado de cristianos, los *armatoles* (*αρματολοί*). Sus jefes solían ser viejos *kleftes* convertidos en agentes al servicio de la Sublime Puerta y, de hecho, las primeras menciones del término en el siglo xv tienen la acepción de “informante” o “espía” (Vacalopoulos, 1975). Sin embargo, la anarquía del periodo pre y posrevolucionario e intereses convergentes entre ambos grupos llevaron a *kleftes* y *armatoles* a establecer alianzas, hasta

formar un frente común en contra del ocupante turco (Ortolá, 2011). No obstante, ninguno de ellos fue asociado a la construcción del Estado independiente como conjunto social o fuerza política, sino que, al contrario, se vieron excluidos del ejército y de las nuevas instituciones. En este sentido, la trayectoria excepcional de Teodoro Kolokotronis y algunos otros no deben ocultar la suerte de los kleftes y pobladores rurales en su conjunto. Kolokotronis pertenecía a un clan privilegiado, se había formado en el ejército británico y pertenecía a la *Filiki Etería*. La incapacidad del Estado para integrar a los excombatientes en el nuevo orden y proporcionarles los medios necesarios para sustentar un modo de vida dentro de los principios de la legalidad, impulsó a una gran mayoría a regresar a sus actividades delictivas de antaño (Efthymiou, 2016).

El origen y significado del vocablo gaucho, por otro lado, sigue siendo motivo de discrepancias entre los especialistas. Según Vicente Rossi, proviene del quechua *huachu*, que significa huérfano o vagabundo (Rossi, 1921). Ricardo Rodríguez Mola vincula el término al portugués “gauderio”, asociado en la Banda Oriental a “insometidos que las autoridades persiguen y controlan” (Rodríguez, 1968/1962, p. 73). En todo caso, el gaucho no responde a un tipo étnico único, sino que es fruto del mestizaje de la región rioplatense, suerte de producto social vinculado a las condiciones políticas, históricas y económicas de su medio. En el plano económico, su surgimiento responde a cambios en las necesidades del mercado europeo, que sustituyó la demanda de productos exóticos por la de materias primas y alimentos. El primer elemento poblador de la campaña se vio requerido por estos intereses, en particular los de Portugal e Inglaterra en el comercio de cueros. En este contexto, en la segunda mitad del siglo XVII, comenzaron a aparecer en el territorio de la Banda Oriental grupos de desertores del ejército y de la marina, que se relacionaron con los indios. El origen racial del gaucho debe buscarse en la mezcla de estos hombres de origen europeo o criollo, con mujeres indígenas (Lacasagne, 2009).

Los gauchos desempeñaron un papel fundamental en las guerras de la independencia rioplatense. En la Banda Oriental formaron parte, con indígenas y campesinos, del ejército popular de Artigas y contribuyeron a formar el primer gobierno federal, la Unión de los Pueblos Libres (Machado, 1984). Sin embargo, la Constitución de 1830 excluyó al gaucho

de la conformación del Estado uruguayo y como tipo social, desapareció al emerger el régimen jurídico de la propiedad, el mercado del ganado y debido a la influencia de la inmigración europea. Parte entró entonces al servicio de los propietarios como peones y otros (los matreros) pasaron a ser considerados como delincuentes (Rodríguez, 1968/1982).

Kleftes y gauchos como representantes de un fenómeno social, no fueron capaces de generar una organización de combate duradera. “El futuro estaba del lado de la organización política” afirma Hobsbawm (1959, p. 49), y quienes no se adaptaron a las nuevas formas de lucha integrándose, por ejemplo, a los ejércitos regulares, dejaron de ser los defensores de cierta justicia social para convertirse en delincuentes o quedar a sueldo de partidos políticos, terratenientes o comerciantes (Hobsbawm, 1959). El asentamiento del Estado nacional, entre mediados y fines del siglo XIX, implicó transformaciones profundas, mediante las cuales el poder estatal, ejercido en todo el territorio nacional a través de su aparato administrativo, tenía las herramientas para aplicar leyes y reglas, lo cual dejaba poco margen a estos pobladores, que, precisamente, se sustentaban del estado de situación inverso.

El bandolero, klefte y gaucho, desapareció como tipo social y perduraron los ideales de su lucha, por los que fueron compuestos versos destinados a glorificar la nación naciente. La suerte del personaje histórico contrasta con su instrumentalización por la historiografía nacional como símbolo identitario, alabando sus hazañas en las guerras de independencia. En el Río de la Plata, la literatura (José Hernández, Eduardo Acevedo Díaz) y la pintura (Juan Manuel Blanes) convirtieron al gaucho en protagonista de la conformación idiosincrásica argentina y uruguayana. En Grecia, los manuales escolares y el filelenismo occidental contribuyeron a forjar una imagen romántica del klefte, mediante la pintura (Delacroix) y la literatura (Victor Hugo, Lord Byron). En ambos casos, una de las principales características del personaje *in extenso*, del pueblo que supuestamente representa, es su afán de libertad:

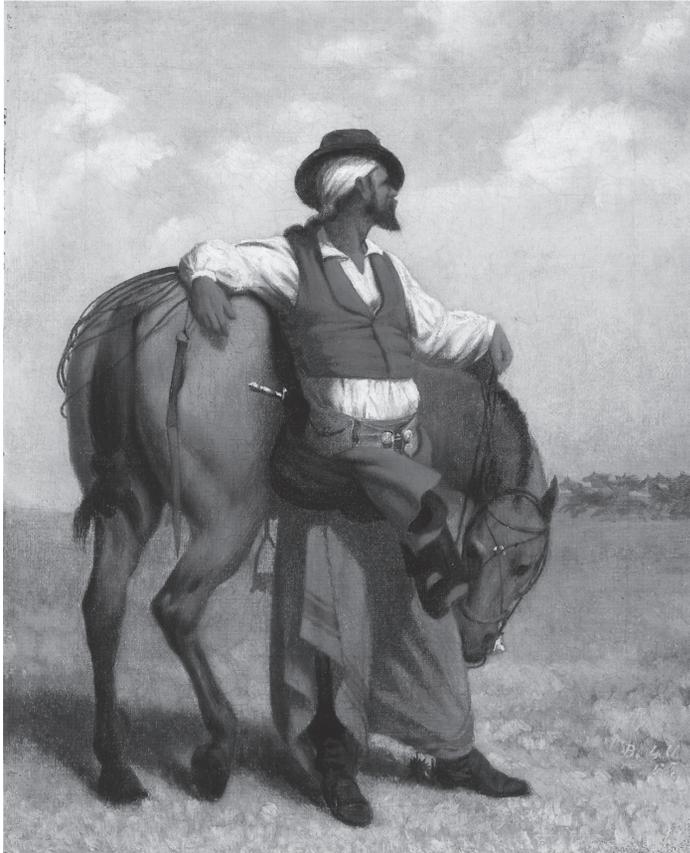
Un klefte tiene por todo bien
el aire del cielo, el agua de los pozos
Un buen fusil bronceado por el humo y,
La libertad en la montaña. (Hugo, 1829, traducción propia)

Soy gaucho, y entiendaló [...]
Mi gloria es vivir tan libre
Como el pájaro del cielo. (Hernández, 1872)



Eugene Delacroix, *Gyaur sobre el cuerpo del pachá muerto* (1825)

FUENTE: https://arthive.com/es/eugenedelacroix/works/462002-Gyaur_sobre_el_cuerpo_del_muerto_pasha#show-work://462002



Juan Manuel Blanes, *El Capataz* (1865)

FUENTE: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/53/El_capataz.png

EL ROL DE GRAN BRETAÑA

Tras la derrota de Napoleón y el Congreso de Viena, Gran Bretaña había sido propulsada hacia una posición de preeminencia política, militar y económica en el escenario internacional. Para conservar y extender su dominio, la Corona británica desarrolló la diplomacia como su instrumento más eficaz. Como potencia constitucional y en nombre de la integridad y de la autonomía de los Estados (y también por liberalismo), se rehusó a involucrarse abiertamente en conflictos que pusieran en juego sus intereses.

Llevó a cabo, a partir del periodo 1820-1825, una estrategia peculiar de mediación, basada en negociaciones bilaterales independientes de cualquier decisión colectiva, que le permitiría ejercer su influencia, preservando su independencia y discreción (Couderc, 2015). La diplomacia británica intentó así impedir la celebración misma de estos congresos europeos, tal y como opinaba su ministro de asuntos exteriores Lord Castlereagh en una cita confidencial de 1820, para “evitar cuidadosamente cualquier reunión de soberanos [...] [ostensiblemente encargada] de deliberar sobre los asuntos de España” (Castlereagh, en Couderc, 2015). Castlereagh prefería “estas comunicaciones confidenciales entre gabinetes, más adecuadas para acercar ideas y adoptar, en la medida de lo posible, principios comunes” (Couderc, 2015). Con esa impronta, Gran Bretaña propuso su “mediación” entre las colonias españolas sublevadas y su antigua metrópoli y luego, junto con Austria, entre Rusia y la Sublime Puerta, cuando la revuelta helena complicó las relaciones entre ambos imperios y provocó una ruptura temporal de sus relaciones diplomáticas (Couderc, 2015).

Los intereses británicos en la Revolución griega eran múltiples: económicos, ya que un régimen político aliado y estable garantizaría el comercio marítimo inglés en el Mediterráneo; geopolíticos, pues el “asunto griego” era la oportunidad de reorganizar el tablero europeo, en detrimento de Austria y del expansionismo ruso hacia el Mediterráneo y los estrechos del Bósforo y de los Dardanelos. Por otro lado, la masacre de Quíos (1822), los asedios de Missolonghi (1822-1826) y la muerte de Lord Byron (1824) habían conmovido suficientemente a las opiniones públicas occidentales para que sus gobiernos interviniesen. Gran Bretaña y su nuevo ministro de asuntos exteriores Jorge Canning —más intervencionista que su predecesor Lord Castlereagh— fue el primer Estado en reconocerles a los griegos el estatuto de beligerantes en 1823. Esto cobraba particular relevancia política, pues significaba negociar con ambas partes en un pie de igualdad y dejar de considerar a los helenos como un pueblo insurrecto. Este reconocimiento se acompañó de un ultimátum hacia los turcos, con la amenaza de una intervención armada que terminaría concretándose en 1827 en la decisiva batalla de Navarino. Los griegos, sin embargo, no estaban en condiciones de defender sus reivindicaciones en el momento de las negociaciones. El Tratado de Londres y los documentos ulteriores

sustituyeron, a partir de 1827, las constituciones de 1822 y 1823, con el fin de silenciar el origen revolucionario del movimiento independentista (Couderc, 2015). Se reconoció a los integrantes de la nación griega, pero no se legitimó su Estado, que fue recreado como una monarquía absolutista, cuyos sucesivos reyes (ninguno de ellos griego, ni siquiera cristiano ortodoxo) fueron elegidos por las propias potencias europeas, encabezadas por Inglaterra. Yanis Makriyannis, político, militar y escritor contemporáneo de la Revolución, resume la intervención extranjera en la lucha independentista griega con las siguientes palabras:

Los europeos se lanzaron en persecución de los pobres griegos. Los primeros años de Revolución, enviaron suministros a los castillos de los turcos y todavía hoy, los persiguen para aniquilarlos. Inglaterra quiere someterlos a las leyes inglesas, como los pobres y hambrientos malteses. Francia los quiere franceses y Rusia, rusos; Metternich, por su parte, los prefiere austríacos. El primero de los cuatro que se los coma les otorgará una libertad peor aún que el yugo turco. (Makriyannis, 2011, p. 368)

El nuevo Estado era una entidad geográfica restringida, económicamente poco viable y su dimensión contrarrevolucionaria tenía por objetivo preservar la estabilidad de las fronteras europeas y los intereses de las grandes potencias. De los tres millones de los considerados como griegos, sólo 700 000 vivían en el nuevo Estado, mientras que Constantinopla reagrupaba a 200 000. Los grandes centros culturales, religiosos y económicos estaban fuera del reino, que no contaba con ninguna gran ciudad (Prevelakis, 2005). Esta situación impulsó la gestación del proyecto irredentista de la *Megali Idea* (Gran Idea), documentada por primera vez en 1844, cuyo objetivo era la creación de una Gran Grecia, sobre la base de reivindicaciones territoriales históricas y étnicas, cuya capital sería Constantinopla (Sotirovic, 2018).

A la hora de ponderar la intervención británica en la Revolución oriental, surge la problemática de la tardía profesionalización de la labor historiográfica en Uruguay, pues quienes escribían la historia vehiculaban, a través de ella, la ideología partidaria a la que adherían (Frega, 2008). Así,

se impuso en un primer momento la voluntad de formular un relato que minimizara el papel de Gran Bretaña y negara la existencia de un plan preestablecido por la Corona británica. Autores como Luis Alberto de Herrera (1930 y 1940) rescataron el “espíritu de independencia instintivo” de los nativos, reduciendo el rol de la diplomacia inglesa al de un “mediador neutral y equidistante”.

Sin embargo, sabemos hoy en día que la injerencia inglesa en la emancipación hispanoamericana consistió en medidas muy concretas de ayuda militar, política y diplomática contra los dominios españoles. Fue realizada por particulares, amparados por el Estado británico y por su gobierno, con el fin de arrebatarle a España sus colonias y garantizar la libre navegación por el estuario del Río de la Plata (Machado, 1984). Las mercaderías inglesas eran introducidas hasta ese momento a través del comercio clandestino, lo cual implicaba evidentes limitaciones para la multiplicación de sus beneficios. Así lo confirma una misiva del Lord Ponsonby, ministro plenipotenciario del Reino Unido, enviada a Londres: “Los intereses y la seguridad del comercio británico serían grandemente aumentados en un Estado en que los gobernantes cultivaran una amistad por Inglaterra. La Banda Oriental contiene la llave del Plata y de Sud América, debemos perpetuar una división geográfica de Estados que beneficie a Inglaterra y la paz” (Machado, 1984).

La Convención Preliminar de Paz entre Brasil, Argentina e Inglaterra (1828) marcó el fin de la guerra y el reconocimiento de la independencia de Uruguay, sin que los principales interesados hubiesen tenido representación directa en las negociaciones. Una cláusula adicional garantizaba “la libre navegación sobre el Río de la Plata y sus afluentes a las Provincias Unidas y el Brasil por cierto lapso” (*The British Packet. De Rivadavia a Rosas*, 1, 1826-1832, cit. en Frega, 2008, p. 62). No obstante, la indefinición de los límites fronterizos con el Imperio del Brasil, sumados a la ausencia de garantía de integridad por parte de la potencia mediadora (Gran Bretaña), acotaban el alcance de la existencia soberana del nuevo Estado de 70 000 habitantes, caracterizado en un informe diplomático brasileño como “pequeno, fraco e pobre” (Clemente, 2005, p. 2).

El impacto económico y financiero de Gran Bretaña en la conformación nacional de Grecia y Uruguay ha sido analizado con enfoque comparativo por Gekas y Acosta (2021), en el marco de lo que los autores denominan “el imperio informal” inglés. Bajo la égida británica, ambos países recién emancipados iniciaron su transición de pequeñas economías regionales hacia el mercado globalizado, con consecuencias significativas para sus trayectorias políticas y económicas. En Uruguay, se priorizaron la industrialización y la exportación de productos ganaderos, mientras que en Grecia se impulsaron el transporte marítimo y la integración de la economía en los mercados financieros. En todo caso, ambos procesos se desarrollaron en función de los intereses británicos y para beneficio de determinadas élites locales, en detrimento de la salud y viabilidad de la economía nacional (Gekas & Acosta, 2021).

Los escenarios regionales que dieron lugar a las revoluciones griega y oriental fueron distintos: mientras los procesos americanos contaban con la distancia geográfica que las separaba de la metrópolis, los revolucionarios griegos conformaban una unidad territorial con el Imperio otomano y se veían limitados, además, por el inmovilismo de la Cuádruple Alianza. Sin embargo, los intereses de Gran Bretaña y su habilidad para defenderlos mediante estrategias diplomáticas pronto dejaron en evidencia la inoperancia del Tratado. Las ambiciones de dominación marítima no sólo del espacio mediterráneo, sino también de los demás océanos del globo, llevarían a la Corona británica a mediar en pos de la creación de dos Estados nacionales al servicio de sus ambiciones.

UNA DIFÍCIL CONSTRUCCIÓN NACIONAL

El concepto moderno de nación implica la existencia de una comunidad étnica, histórica, lingüística y culturalmente homogénea, en la que se basa la legitimidad política del Estado (Anderson, 1983; Pérez, 2003). La nación actúa, por lo tanto, como fuente de legitimación del Estado y garantiza su viabilidad, es decir, lo protege contra conflictos internos y lo hace menos vulnerable a las ambiciones de otras potencias (González, 2001). Esta acep-

ción poco tiene que ver con la existencia de comunidades humanas que, a lo largo de la historia, han sido (auto)identificadas como naciones, sino que nace con la Ilustración y se limita, en un principio, a Europa (Pérez, 2003). La transformación de la nación en sujeto político plantea la situación de una identidad individual y colectiva altamente subjetiva, que Tomás Pérez (2003) define como una “ficción de pertenencia”:

La nación no “es”, se “hace”. Las identidades colectivas son objetos simbólicos, contruidos en momentos históricos concretos y fruto de condiciones históricas determinadas. Y la nación es sólo la respuesta que las sociedades nacidas de las convulsiones del antiguo régimen dan al problema de la identidad y de la legitimación del ejercicio del poder político en el momento histórico concreto de las revoluciones liberales. (p. 281)

Uruguay ha presenciado corrientes historiográficas opuestas acerca del surgimiento del Estado y del proceso de construcción nacional. La verdadera génesis del país, como producto de una transacción diplomática entre Brasil y Argentina, mediada por Gran Bretaña, obstaculizó, al inicio, la producción de cualquier épica nacionalista creíble. Tal emprendimiento recién pudo desarrollarse a partir de 1870, una vez consumada lo que Tomás Sansón (2010, p. 38) llama “la balcanización platense”. El autor alude a la guerra de la Triple Alianza, que afirmó la conformación de los Estados regionales y de sus fronteras terrestres. Hecho esto, había que definir un pasado común, con referentes y símbolos integradores que permitieran fundar la nación y su nacionalidad (Sansón, 2010). Para ello, la investigación histórica de la época cumplió un rol ideológico fundamental, pues actuó como vector del concepto ideado por el Estado, que presentaba la independencia de Uruguay como “la culminación de un proceso político de maduración nacional” (Frega, 2008). Ésta enaltece la figura histórica del gaucho y de su caudillo, al mismo tiempo que borra del presente la presencia molesta del gaucho vagabundo marginado por el alambrado de los campos (González, 2001).

La profesión historiográfica concuerda hoy en día en afirmar que la comunidad (es decir, los orientales) carecía en 1830 de la suficiente cohesión social

como para autoperibirse como integrantes de una misma nación (Frega, 2008). A la ausencia de sentimiento de pertenencia nacional (porque precisamente no había nación hasta el momento de la independencia), se sumaban la indefinición jurídica de las fronteras y los nexos culturales y económicos con el entorno argentino y brasileño. Éstos habían creado desde hacía siglos “un continuo sociopolítico” en el que se producían múltiples y diversos intercambios, que no admitía fronteras, ni otros tipos de limitaciones legales. La integración regional producto de la época colonial generaba un conjunto de interrelaciones que, al igual que en el espacio otomano, no reconocía los conceptos de nación, religión o idioma como condicionantes para habitar un territorio (González, 2001, p. 29).

El proceso de construcción nacional llevado a cabo durante la segunda mitad del siglo XIX implicó, por parte de las élites intelectuales en el poder, el desarrollo de políticas públicas capaces de garantizar la viabilidad del Estado uruguayo independiente (Oroño, 2016). Para ello, también era necesario construir una identidad nacional capaz de cohesionar realidades demográficas, culturales y lingüísticas muy diversas. En efecto, en el territorio uruguayo coexistían poblaciones lusófonas en la frontera con Brasil e inmigrantes europeos en el sur, muchos de ellos no hispanohablantes, con descendientes de indígenas y esclavos africanos, cuyas lenguas se habían perdido ya en el último cuarto del siglo XIX. Esta heterogeneidad requería la ejecución de políticas de nacionalización y la imposición del idioma español, mediante la reforma escolar de 1877 (liderada por José Pedro Varela desde su rol de inspector nacional de Instrucción Pública), desempeñó un rol fundamental (Oroño, 2016).

En términos de construcción e identidad nacionales, el caso de Grecia es sensiblemente distinto, pues como pueblo, los griegos existían desde la más alta Antigüedad y por muy diversa que fuera, existía una conciencia nacional previa a la independencia. Sin embargo, afirmar que esa nación preexistente fue el cimiento del Estado griego es una simplificación ya desmentida por numerosos historiadores (Kostis, 2004 y 2013; Couroucli, 2002; Couderc, 2016). La independencia fue ideada por las élites de la

diáspora y se convirtió rápidamente en un proyecto europeo, asociado al movimiento romántico del siglo XIX. Los intelectuales occidentales insuflaron a los griegos contemporáneos la idea de que la identidad moderna estaba ontológicamente ligada a la Antigüedad. Según ellos, ésta era la que permitía legitimar la existencia soberana de un pueblo confinado en los límites del continente europeo. Entre el pasado glorioso de la Antigüedad y el presente vergonzoso del yugo otomano, parecía no haber existido nada. De hecho, la elección de nombre del nuevo Estado, “Hellas”, y su gentilicio “helenos”, solapa el legado bizantino de los Romeos, asociado al dominio turco, pero era más familiar entre la mayoría de los griegos del Imperio otomano (Couroucli, 2002).

De hecho, el estudio del origen y la organización social de los combatientes de 1821 demuestra que, como todo movimiento contestatario de tal amplitud (y al igual que el oriental), la Revolución griega abarcaba poblaciones heterogéneas, con características socioeconómicas diferentes, ubicados en territorios dispares e incluso con intereses divergentes. En este contexto, los desafíos locales de la lucha cobraban a menudo mayor relevancia que los de una nación aún muy abstracta. De hecho, el motivo primordial del campesinado para sostener la rebelión fue el deseo de obtener tierras, siendo las motivaciones religiosas o nacionalistas secundarias. Los comerciantes del mar Egeo, al igual que los de Montevideo, deseaban desarrollar sus actividades comerciales con mayor libertad y así incrementar sus ganancias. Los fanariotas estaban divididos, pues si bien simpatizaban con los ideales de la Revolución, muchos de ellos se beneficiaban ampliamente de su posición privilegiada dentro del Imperio otomano (Stavrianos, 2000). Las élites intelectuales eran quienes mayor interés tenían en una identidad nacional declarada —zócalo imprescindible para la emergencia del nuevo Estado—, legitimadas por la proyección cartográfica occidental, que poca noción tenía de los sistemas de identificación de las poblaciones rurales balcánicas. En el terreno, obraron para adaptar la realidad de aquellas sociedades a la norma occidental, “helenizando, serbiizando y bulgarizando” a sus campesinos. En última instancia, incidieron directamente sobre el territorio, mediante la expulsión de las poblaciones sometidas que no podían o no querían aceptar la identidad nacional dominante (Prevelakis, 2005).

El caso griego constituye un ejemplo representativo del proceso de modernización del espacio otomano desde el punto de vista de la asociación entre identidad y territorio. La definición arbitraria de los límites geográficos del Estado constituyó el punto de partida para la constitución de una comunidad política destinada a convertirse en nación. Ésta se basó en una primera etapa en la autodefinición de la identidad religiosa, sin otorgarle por ello a la religión y al legado bizantino la dimensión identitaria real que revestían para los estratos sociales más bajos (Kontouma, 2021). El segundo paso fue la helenización de las poblaciones ortodoxas, a través de la difusión de una nueva forma de identidad, basada en la nación y elaborada por instituciones educativas y culturales modernas como la Universidad de Atenas (Kontouma, 2021; Prevelakis, 2005). El ejemplo griego muestra cómo la creación de Estados nación en los Balcanes significa una ruptura con la tradición otomana que, a través del sistema de los *millet*, propiciaba la convivencia pacífica entre comunidades religiosas. Así, la creación de la Grecia moderna se basó inicialmente en una cesura religiosa entre cristianos ortodoxos y musulmanes, transformada gradualmente en oposición nacional entre griegos y turcos, según el plan establecido por las élites intelectuales y comerciales occidentalizadas que encabezaron la construcción nacional (Prevelakis, 2005).

Hemos visto la importancia que revistió la estandarización e imposición del idioma español en Uruguay: primero como elemento constitutivo de la identidad nacional y luego como instrumento para la asimilación de las distintas comunidades nacionales, en el marco del Estado nación. Se identifica el mismo proceso en Grecia, donde el griego antiguo fue la lengua dictada en todos los niveles escolares, hasta mediados del siglo XIX, en forma casi exclusiva. La enseñanza del griego moderno en las escuelas secundarias recién se introdujo en 1844 y no se trataba de la lengua hablada (*dimotiki*), sino de una variante depurada de sus formas vulgares y cercana al griego antiguo (*katharévoussa*), idioma artificial y difícilmente comprensible para la mayoría de los ciudadanos (Angélopoulos & Koulouri, 1996). A pesar de su falta de autenticidad y de reconocimiento por

la propia población griega, la *katharévoussa* apenas dejó de ser el idioma oficial en 1975 (Couroucli, 1991).

Eric Hobsbawm (1990, p. 10, traducción propia) recuerda “que los Estados y los nacionalismos crean las naciones y no lo contrario”. La transformación de un pueblo en una nación implica la toma de conciencia de su propio valor político y cultural o, en su defecto, la creación de esta conciencia a partir de un proyecto político elaborado por sus élites (Leibholz, 1958; Anderson, 1983). El siguiente paso radica en afirmar la existencia de la nación como una totalidad concreta, distinta e independiente. Para ello, se construye el relato historiográfico, se moldea el idioma y se difunde el proyecto nacional mediante la educación desde la más temprana edad y del arte en todas sus manifestaciones. Como parte de los primeros Estados nacionales, Grecia y Uruguay transitaron todas las etapas de este proceso: la parcialidad de una historiografía nacional al servicio del Estado y de sus élites, que se abstuvo de presentar la independencia como el producto de una transacción encabezada por Gran Bretaña; la uniformización del idioma y la elaboración de un arsenal educativo, vector ideal del relato oficial; la pintura y la literatura (en el caso de Grecia, en buena medida de procedencia occidental) como instrumentos de propagación de los orígenes y del “deber ser” de la nación.

REFLEXIONES FINALES

Tanto el proceso revolucionario griego como el oriental fueron en primer lugar guerras de liberación, dictadas por motivos comerciales, territoriales, religiosos o nacionalistas. En este sentido, el lema común “Libertad o muerte” demuestra el deseo de emancipación respecto a un ocupante considerado como extranjero e indeseable. La trayectoria de ambos movimientos independentistas estuvo dominada por la voluntad de independencia de destacados líderes o de ciertos estratos dirigentes y por la intervención de potencias extranjeras en la lucha entre los insurgentes y sus opresores. Sin embargo, tampoco puede afirmarse que la idea de nación y su corolario, el sentimiento de pertenencia o conciencia nacional prevalecían desde el inicio entre los nuevos conciudadanos. Tampoco existía proyecto político y económico definido que pudiera garantizar

la soberanía y viabilidad del Estado. A su vez, las potencias dominantes del momento pretendían sacar beneficio de procesos emancipatorios que habían apoyado con ese fin. No dudaron, para ello, en silenciar su dimensión revolucionaria y de transformación social, en acuerdo con las nuevas élites nacionales, que se beneficiaban de un *statu quo* impregnado de valores burgueses y liberales. A ello se sumaron las luchas internas entre dirigentes de las naciones independientes, lo cual no tardó en socavar la autonomía de los nuevos Estados y, por ende, en comprometer la libertad e igualdad de sus ciudadanos.

Así es como nacieron Grecia y Uruguay, padeciendo idénticos males. Esto los convirtió de facto en “protectorados” de Gran Bretaña, que logró asentar por un siglo su posición hegemónica a nivel mundial. Similares fueron, también, las consecuencias de semejante inequidad. Primero, por las guerras civiles que estallaron antes y después de las declaratorias de independencia. Luego, por la exclusión de determinados actores sociales como kleftes y gauchos, en contraste con la recuperación de su figura como símbolos de la nación liberada. Los ideólogos de los nuevos Estados impulsaron la construcción de un tipo nacional homogéneo, es decir, exento de mestizaje —religioso, cultural, lingüístico— cuando éste era inherente a ambas sociedades. Se excluyeron en Uruguay a indígenas y afrodescendientes, en Grecia a musulmanes y poblaciones no helenófonas. La extinción de los indios charrúas y las depuraciones étnicas que se prolongaron hasta el siglo xx, con la desaparición de los griegos pónticos y el éxodo de los micrasiates luego de la destrucción de Esmirna, fueron las máximas consecuencias de este proceso. Si bien Grecia y Uruguay son, hoy en día, Estados nacionales conformados y reconocidos, cabe recordar que el camino recorrido por sus sociedades para lograrlo es, en gran medida, el resultado de un proceso ulterior a la independencia. Cabe recordar también que, por ese mismo camino, han quedado individuos y comunidades que formaban parte del territorio, pero no fueron convocados a integrar la nación. El reconocimiento de Grecia y Uruguay como Estados de derecho no debe ocultar el carácter voluntarioso, parcial y discriminatorio de su proceso de construcción nacional.

REFERENCIAS

- AGUERRE, M. L. (2015, enero-junio). “Confederación. Una idea clave del ‘sistema’ artiguista”. *Revista de la Facultad de Derecho*, (38), 13-47. http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2301-06652015000100001&lng=es&tng=es.
- ANDERSON, B. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. <https://www.felsemiotica.com/descargas/Anderson-Benedict-Comunidades-imaginadas.-Reflexiones-sobre-el-origen-y-la-difusi%C3%B3n-del-nacionalismo.pdf>
- ANGÉLOPOULOS, C., & KOULOURI, C. (1996). “L’identité nationale grecque: Métamorphoses 1830-1995. Étude des manuels scolaires grecs d’histoire, de géographie et de lecture”. *Internationale Schulbuchforschung*, 18 (3), 323-349. <http://www.jstor.org/stable/43057036>
- ARTIGAS, J. G. (1813). *Instrucciones del Año XIII*. http://www.museohistorico.gub.uy/inovaportal/file/41215/1/instrucciones_del_ano_xiii_transcripcion.pdf
- BRÉGANNI, C. (2013). “L’influence maçonnique sur l’hellénisme durant la dernière période ottomane et les symboles de l’État grec”. En P.-I. Beaurepaire, K. Loïselle, J.-M. Mercier & T. Zarcone, *Diffusions et circulations des pratiques maçonniques* (pp. 285-299). Paris: Garnier. <https://classiques-garnier.com/diffusions-et-circulations-des-pratiques-maonniques-xviii-xxe-siecle-l-influence-maonnique-sur-l-hellenisme-durant-la-derniere-periode-ottomane-et-les-symboles-de-l-etat-grec.html>
- CANO, E. (2018). “Masonería y cosmopolitismo en el Uruguay del siglo XIX”. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 9 (2), 155-178. <https://dx.doi.org/10.15517/rehmlac.v9i2.31578>
- CASAS, M. E. (2015, julio-diciembre). “Representaciones y publicaciones sobre el gaucho argentino en la década del treinta. Entre la identidad nacional, el campo literario y las estrategias comerciales”. *Revista Historia y Memoria*, (11) 151-176. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325140735006>
- CLEMENTE, I. (2005, noviembre). “Política exterior de Uruguay, 1830-1895. Tendencias, problemas, actores y agenda”. *Documentos de Trabajo*, (69). <https://xdoc.mx/documents/politica-exterior-de-uruguay-1830-5df14f6023581>
- COUDERC, A. (2015). “L’Europe et la Grèce, 1821-1830: Le Concert européen face à l’émergence d’un État-nation”. *Bulletin de l’Institut Pierre Renouvin*, (42), 47-74. <https://doi.org/10.3917/bipr.042.0047>
- COUDERC, A. (2016). “Qui sont les Grecs? Traces de guerre, vestiges d’Empire et mémoires en conflit”. *Histoire@Politique*, (29), 25-40. <https://doi.org/10.3917/hp.029.0025>
- COUROUCLI, M. (1991). “Diglossie et double langage. Langues et langues d’honneur en Grèce”. *Langage et société*, (57). [https://www.persee.fr/doc/lisoc_0181-4095_1991_num_57_1_2542#:~:text=La%20situation%20linguistique%20de%20la,katharevousa\)%2C%20officielle%20et%20%C3%A9crite](https://www.persee.fr/doc/lisoc_0181-4095_1991_num_57_1_2542#:~:text=La%20situation%20linguistique%20de%20la,katharevousa)%2C%20officielle%20et%20%C3%A9crite).

- COUROUCLI, M. (2002). “Le nationalisme d’État en Grèce. Les enjeux de l’identité dans la politique nationale, XIXe-XX siècle”. En A. Dieckhoff & R. Kastoryano (Eds.), *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*. Paris: CNRS Éditions.
- COUROUCLI, M. (2003). “Génos, Ethnos. État et État nation”. *Ateliers Du Lesc/Ateliers A*, (26), 287-299. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8737>
- DELORME, O. (2014a). “Chapitre v. La spécificité grecque (XVe-XVIIIe siècle)”. En O. Delorme, *La Grèce et les Balkans, I* (pp. 182-226). Paris: Gallimard. <https://www.cairn.info/la-grece-et-les-balkans--9782070396061-page-182.htm>
- DELORME, O. (2014b). “Chapitre vi. Les Balkans, de la révolte serbe à la révolution grecque (1804-1821)”. En O. Delorme, *La Grèce et les Balkans, I* (pp. 229-257). Paris: Gallimard. <https://www.cairn.info/la-grece-et-les-balkans--9782070396061-page-229.htm>
- DELORME, O. (2014c). “Chapitre vii. Makriyannis et la révolution grecque (1821-1827)”. En O. Delorme, *La Grèce et les Balkans, I* (pp. 258-314). Paris: Gallimard. <https://www.cairn.info/la-grece-et-les-balkans--9782070396061-page-229.htm>
- DUCRET, B., & Krauss, A. (2014). *La franc-maçonnerie et l’histoire de la Grèce*. https://www.academia.edu/43273017/La_franc_ma%C3%A7onnerie_et_la_fondation_de_la_Gr%C3%A8ce
- EFTHYMIU, M. (2016). *La Revolución de 1821. El difícil emprendimiento de una sociedad compleja. (Ciclo de conferencias)*. Heraclión: Ediciones Universitarias de Creta. https://mathesis.cup.gr/assets/courseware/v1/ea700c39e5d6510deb60d8125294fe09/c4x/History/Hist1.2/asset/Hist_1.2_3rd_week.pdf
- FREGA, A. (2005, septiembre-diciembre). “Guerras de independencia y conflictos sociales en la formación del Estado Oriental del Uruguay, 1810-1830”. *Dimensión antropológica*, 35: 25-58. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/03Dimen35.pdf>
- FREGA, A. (2008). “La mediación británica en la guerra entre las Provincias Unidas y el Imperio de Brasil (1826-1828): una mirada desde Montevideo”. *Estudios Ibero-Americanos*, 34 (1), 36-64. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/view/4523>
- GEKAS, S., & ACOSTA, C. (2021). “Greece, Uruguay and the British Informal Empire: From National Narratives to Global History”. *Historiein*, 19 (2). <https://doi.org/10.12681/historiein.19500>
- GONZÁLEZ, C. (2001). *La construcción de la identidad nacional uruguaya*. Montevideo: Taurus/ Universidad Católica del Uruguay. https://www.researchgate.net/profile/Carolina-Gonzalez-Laurino/publication/320124818_La_construccion_de_la_identidad_uruguaya/links/5a97361aaca27214056b3a74/La-construccion-de-la-identidad-uruguaya.pdf
- GOUNARIS, B. (2018). “Blood Brothers in Despair: Greek Brigands, Albanian Rebels and the Greek-Ottoman Frontier, 1829-1831”. *Cahiers balkaniques*, (45). <http://journals.openedition.org/ceb/11433>

- HERNÁNDEZ, J. (1872). *El gaucho Martín Fierro*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-gaucho-martin-fierro--1/html/ff29ee5a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- HERRERA, L. A. de (1930). *La Misión Ponsonby*. Montevideo: Barreiro y Ramos. <https://ia600306.us.archive.org/6/items/LuisAlbertoDeHerrera1930LaMisionPonsonby.Vol.1/Luis%20Alberto%20de%20Herrera%20-%201930%20-%20La%20mision%20Ponsonby.%20Vol.%201.pdf>
- HERRERA, L. A. de (1940). *La Paz de 1828*. Montevideo: s. Ed.
- HOBBSAWM, E. (1959). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel. <http://historialatinoamericana.socials.uba.ar/wp-content/uploads/sites/85/2018/03/Eric-Hobsbawm.-Rebeldes-primitivos.pdf>
- HOBBSAWM, E. (1990). *Nations and nationalism since 1870*. Cambridge: Cambridge University Press. https://keimena11.files.wordpress.com/2014/01/hobsbawm_nations_and_nationalism_since_1780.pdf
- HOBBSAWM, E. (2001). *Bandidos*. Barcelona: Planeta.
- HUGO, V. (1829). “Lazzara”. En *Les Orientales*. https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Orientales/Lazzara
- JULIEN, É. (2005). “Le comparatisme en histoire: Rappels historiographiques et approches méthodologiques”. *Hypothèses*, 1 (8), 191-201. <https://doi.org/10.3917/hyp.041.0191>
- KONTOUMA, V. (Dir.). (2021). *1821-1921. Frontières, populations, territoires de la Grèce à travers les cartes de l'Institut français d'études*. Paris: Institut français d'études byzantines. <https://hal.science/hal-03363381/document>
- KOSTIS, K. P. (2004). “The formation of the state in Greece, 1830-1914”. En F. Birtek & T. Dragonas (Eds.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey* (pp. 18-35). London: Routledge. <https://fr.scribd.com/document/145693337/The-formation-of-the-state-in-Greece-1830-1914>
- KOSTIS, K. P. (2013). *Les enfants gâtés de l'Histoire. La formation de l'État grec moderne, XVIII-XXI siècle*. Athènes: Polis.
- LACASAGNE, P. (2009, enero-junio). “El gaucho en Uruguay y su contribución a la literatura”. *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 32 (1): 173-191. <http://www.scielo.org.co/pdf/rib/v32n1/v32n1a9.pdf>
- LEIBHOLZ, G. (1958). “Pueblo, nación y Estado en el siglo XX”. *Revista de estudios políticos*, (100), 21-48. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2129375>
- MACHADO, C. (1984). *Historia de los orientales*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- MAKRIYANNIS, Y. (2011). *Memorias de la Revolución griega de 1821* (Edición de Francisco Javier Ortola Salas). Madrid: Papeles del tiempo.
- MONTESQUIEU, C. L. (1748). *De l'esprit des lois*. https://archives.ecole-alsacienne.org/CDI/pdf/1400/14055_MONT.pdf

- MOUGEL, F., & PACTEAU, S. (2012). “Le congrès de Vienne et ses prolongements : la lutte entre légitimité et nationalité”. En F.-C. Mougel (Éd.), *Histoire des relations internationales, de 1815 à nos jours*. Paris: Presses Universitaires de France.
- OLABARRI, I. (2010). “Qué historia comparada”. *Studia Historica-Historia Contemporánea*, x-xi, (1992-93), 33-75. https://www.researchgate.net/publication/277159519_Que_historia_comparada
- OROÑO, M. (2016). “La escuela en la construcción de las fronteras culturales y lingüísticas en el Uruguay de fines del siglo XIX”. *Páginas de Educación*, 9 (1), 146-160. http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s1688-74682016000100006&lng=es&tlng=es
- ORTEGA, F. (2011). “Ni nación ni parte integral. ‘Colonia’, de vocablo a concepto en el siglo XVIII iberoamericano”, *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, 15 (1), 11-29. <https://www.redalyc.org/pdf/3870/387036812001.pdf>
- ORTOLÁ, J. (2011). “Prefacio”. En Y. Makriyanis, *Memorias de la Revolución griega de 1821* (pp. 15-75) (Edición de Francisco Javier Ortolá Salas). Madrid: Papeles del tiempo.
- PÉREZ, T. (2003). “La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico”. *Historia Mexicana*, LIII (2), 275-311. <https://www.redalyc.org/pdf/600/60053202.pdf>
- PREVELAKIS, G. (2005). “Le processus de purification ethnique à travers le temps”. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 1 (217), 47-59. <https://doi.org/10.3917/gmcc.217.0047>
- REPÚBLICA HELÉNICA (1823). *Constitución de Epidaurio*. <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/syn06.pdf>
- REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY. (1825). *Declaratoria de Independencia*. <https://uruguayeduca.anep.edu.uy/efemerides/172#:~:text=Se%20declara%20de%20hecho%20y,su%20soberan%C3%ADa%2C%20estime%20conveniente%E2%80%9D>.
- RODRÍGUEZ, R. E. (1968/1982). *El origen social del gaucho*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. (Obra original publicada en 1968) <https://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/Historia%20social%20del%20gaucho.pdf>
- RIMIKIS, N. M. (2017). *Filiki Etairieia: The Rise of a Secret Society in the Making of the Greek Revolution*. Senior Projects Spring 2017. 317. https://digitalcommons.bard.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1082&context=senproj_s2017
- ROSSI, V. (1921). *El gaucho: su origen y su evolución*. <https://archive.org/details/RossiVElGaucho/page/n111/mode/2up>
- RUBIO, J. (1999). “La ‘Nueva Constitución Política’ de Rigas Velestinlis”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (4): 133-148. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=230359>
- SANSÓN, T. (2010). “El Bicentenario en Uruguay. Vigencia y problematización de los contenidos esenciales del imaginario nacionalista clásico”. *Anuario del Centro de*

- Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, (10): 35-51. file:///C:/Users/Katia/Downloads/Dialnet-ElBicentenarioEnUruguay-4082274-1.pdf
- SOLAR, F. S. del (2010). "Masones y Sociedades Secretas: redes militares durante las guerras de independencia en América del Sur". *Les Cahiers ALHIM*, (19). <https://doi.org/10.4000/alhim.3475>
- SOLAR, F. S. del (2013). "Loges en réseaux. Circulation atlantique et sociabilité militaire pendant les guerres d'indépendance en Amérique du Sud". En *Diffusions et circulations des pratiques maçonniques. XVIII-XX siècle* (pp. 237-262). Classiques Garniers. <https://classiques-garnier.com/diffusions-et-circulations-des-pratiques-maconniques-xviii-xxe-siecle-loges-en-reseaux.html>
- SOTIROVIC, V. (2018). "*Megali Idea* and *Greek Irredentism in the Wars for a Greater Greece 1912-1923*". Researchgate. https://www.academia.edu/37932591/_Megali_Idea_And_Greek_Irredentism_In_The_Wars_For_A_Greater_Greece_1912_1923
- STADTMÜLLER, G. (1982). "Die lateinamerikanische und die griechische Unhabhängigkeitsbewegung", *Saeculum* (33), 74-87. file:///C:/Users/Katia/Downloads/stadm%C3%BCller-2019-die-lateinamerikanische-und-die-griechische-unabh%C3%A4ngigkeitsbewegung-1.pdf
- STAVRIANOS, L. S. (2000). *The Balkans since 1453*. New York: University Press. <https://archive.org/details/balkanssince145300lsst/page/n7/mode/2up>
- TORRES, M. G. (2019, enero-junio). "Movilidad, fugas y mestizaje en la Banda Oriental del Uruguay: una primera aproximación. Buenos Aires". *Revista TEFROS*, 17 (1), 114-142. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/737/761>
- TSIPTSIOS, L. (2017). "Les Grecs" dans l'Empire ottoman". *Les clés du Moyen-Orient*. <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Les-Grecs-dans-l-Empire-ottoman.html>
- VACALOPOULOS, A. E. (1975). "Traits communs du développement économique et social des peuples balkaniques et du Sud-Est Européen à l'époque ottomane". *Balkan Studies*, 16 (1), 154-175. <https://ojs.lib.uom.gr/index.php/BalkanStudies/article/view/1335>

México en la entrada del torbellino: Ignacio Comonfort, Pedro Espinosa y el inicio de la Reforma liberal (1855-1857)

*Mexico at the Edge of the Storm: Ignacio Comonfort, Pedro
Espinosa and the beginning of the Liberal Reforma, 1855-1857*

SERGIO ROSAS SALAS*

Recepción: 11 de marzo de 2024

ISSN (digital): en trámite

Aceptación: 8 de julio de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2848>

Resumen:

El objetivo de este artículo es reconstruir y analizar la relación entre el presidente de la república Ignacio Comonfort y el obispo de Guadalajara Pedro Espinosa entre 1855 y 1857, para comprender desde una perspectiva diocesana la manera en que las medidas reformistas llevaron a un creciente enfrentamiento entre ambas autoridades y cancelaron el diálogo en 1857. A través de la revisión de impresos y de la correspondencia particular se argumenta que, en los veinte meses analizados, la relación entre el presidente Comonfort y el obispo Espinosa pasó del intento pragmático por construir una amistad para la resolución directa de los conflictos a un enfrentamiento irresoluble entre ambas potestades que, con la promulgación de la Constitución de 1857, llevó a ambos actores a fijar posturas tan antagónicas respecto al gobierno disciplinar de la Iglesia que el diálogo y el consenso dejaron de ser posibles.

Palabras clave: Reforma liberal, Episcopado mexicano, Iglesia católica, relaciones Iglesia-Estado, liberalismo.

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, Puebla, México, e-mail: sergiofrosas@yahoo.com.mx.



Abstract.

The objective of this article is to reconstruct and analyze the relationship between the president of the republic Ignacio Comonfort and the bishop of Guadalajara Pedro Espinosa between 1855 and 1857, to understand from a diocesan perspective, the way in which the reformist measures led to a growing confrontation between both authorities and canceled the dialogue in 1857. Through the review of printed matter and private correspondence, I argue that, in the 20 months analyzed in this paper the relationship between President Comonfort and Bishop Espinosa went from a pragmatic attempt to build a friendship to an irresolvable confrontation between both powers that after the promulgation of the constitution of 1857 led both actors to establish such antagonistic positions regarding the disciplinary government of the Church that dialogue and consensus were no longer possible.

Key words: Liberal Reform, Mexican Episcopate, Catholic Church, Church-State relationships, liberalism.

INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO DE ESTE ARTÍCULO es reconstruir y analizar la relación entre el presidente de la república Ignacio Comonfort y el obispo de Guadalajara Pedro Espinosa entre 1855 y 1857, para comprender desde una perspectiva diocesana la manera en que las primeras medidas reformistas llevaron a un creciente enfrentamiento entre ambas autoridades y precipitaron el fin del diálogo en 1857, en un proceso que como se sabe concluyó con la ruptura entre ambas potestades, decretada en julio de 1859 por el presidente Benito Juárez. Así pues, a partir de la relación epistolar entre el presidente de la república y un mitrado diocesano estas líneas quieren discutir tres aspectos. De entrada, el problema de la separación Iglesia-Estado durante la Reforma liberal, de modo que a través de un ejemplo concreto se pueda ilustrar cómo y por qué se llegó al enfrentamiento y la ruptura entre ambas potestades prácticamente desde el régimen de Juan Álvarez. Asimismo, este trabajo quiere subrayar la importancia de la escala. De hecho, se pretende mostrar que, a través de estudios diocesanos documentados empíricamente, los historiadores podemos reconstruir en detalle, y con más atención, los debates entre los acto-

res políticos y eclesiásticos que modelaron el álgido proceso de la Reforma liberal hasta hacerla desembocar en una guerra civil. Así pues, es una invitación a perseverar en el estudio de la Reforma desde una perspectiva diocesana. Finalmente, el tercer elemento que este artículo quiere destacar es la importancia de hilar fino en la periodización de la Reforma, destacando los acontecimientos y conflictos particulares que se significaron por desencadenar y/o expresar el enfrentamiento entre ambas potestades. En este sentido, la escala diocesana exige una mirada más detallada y profunda a las coyunturas, los debates y los conflictos propios de cada obispado, y al papel que cada jerarquía eclesiástica jugó en el más amplio proceso nacional de la Reforma.

Con base en los elementos anteriores se argumenta que la relación entre los actores aquí analizados pasó de la búsqueda de acuerdos tras el triunfo de la revolución de Ayutla en octubre de 1855 a una relación cada vez más polarizada que hizo evidente la ruptura entre ambas autoridades con la promulgación de la Constitución federal en febrero de 1857. Al concentrarse en la correspondencia entre Comonfort y Espinosa —o bien en los debates que sostuvieron entre sí a través del ministro Ezequiel Montes—, esta investigación también quiere mostrar la importancia de estudiar con mayor profundidad y desde renovadas perspectivas regionales los distintos momentos de la Reforma liberal, de modo que podamos comprender mejor cómo llegó a darse la ruptura entre la Iglesia (católica) y el Estado (federal) en la década de 1850 a través de los diversos actores políticos y sociales del momento, y cómo entre el triunfo de Ayutla y la guerra de Reforma las autoridades civiles y eclesiásticas pasaron de la búsqueda de acuerdos a un sordo enfrentamiento, dejando atrás el viejo proyecto de construir una nación católica que protegía constitucionalmente a la Iglesia católica, tal como se había establecido en las constituciones nacionales al menos desde 1824. Así pues, para utilizar la célebre sentencia de Bernardo Couto (1857) tras la promulgación de la Constitución de 1857, se trata de ilustrar cómo, debido al debate en torno a “los negocios eclesiásticos”, México “por su mal entr[ó] en el torbellino” (p. 3).

Afortunadamente, el estudio de la Reforma liberal en los últimos años goza de cabal salud. Como estableció hace poco Brian Connaughton (2019, pp. 12-13), la Reforma de mediados de siglo está marcada por la ruptura en-

tre la religión y la política en México; en ella cobra especial importancia la renuncia que los gobiernos civiles hicieron del apoyo real y discursivo del clero y del catolicismo para asegurar la gobernabilidad del país. Asimismo, hay un reciente consenso entre los especialistas respecto a que lejos de ser una pugna entre una Iglesia (conservadora) y un Estado (liberal), la Reforma fue una lucha legal, simbólica y discursiva entre distintos liberalismos—incluidos los liberalismos católicos— por definir el lugar de la Iglesia en la sociedad en las décadas de 1850 y 1860, al tiempo que tanto la Iglesia católica como el Estado federal se consolidaban institucionalmente (Pani, 2011). En esta línea, Pablo Mijangos y González (2018, p. 11) sostiene que la ruptura de 1859 fue un punto de llegada a una serie de pugnas que tenían sus antecedentes en la década de 1820 y que, finalmente, consolidó al Estado nacional como la máxima autoridad del país y aseguró la gobernabilidad, dejando atrás las tensiones a las que había dado lugar la búsqueda de acuerdos. Esta “tensión de compromiso”, por usar una expresión de Brian Connaughton (2011, pp. 99-116) dejó de ser vital en la década de 1850 debido a que la polarización política que llegó con la Guerra de Reforma rompió la búsqueda de acuerdos y consolidó la ruptura entre las autoridades civiles y eclesiásticas. Esto ocurrió a pesar de que el conflicto de la Reforma, entre muchas otras cosas, fue una pugna entre diversos actores católicos, seculares y consagrados, más o menos anticlericales, por buscar definir la disciplina del catolicismo en el país, los límites de la acción pública de la clerecía y, aún más, por establecer cómo debía relacionarse la Iglesia católica con el poder civil (Olveda, 2007; García, 2010, Tomo II; Mijangos y González, 2015; Connaughton, 2019).

Este último aspecto es evidente en el proyecto de gobierno de Ignacio Comonfort y en su estilo personal de gobernar. En una apología de su labor, el expresidente sostuvo que su régimen no había sido enemigo del clero, pues “comprendía la necesidad de apoyarse [...] en el sentimiento religioso”; aún más, con el resto de la opinión pública creía que era necesario “emprender las reformas relativas al clero” para asegurar “el lustre del catolicismo” (Comonfort, 1858, pp. 8-24). En este sentido, Comonfort siguió el modelo reformista del liberalismo mexicano respecto a la Iglesia, y consideró que los cambios que impulsaba desde el poder civil eran proyectos en beneficio de la Iglesia misma. Incluso cuando ya siendo

presidente culpó a los obispos de haber encendido las pasiones contra su gobierno, no dejó de señalar que había una sincera disposición de los mitrados por el diálogo, e incluso apuntó que detrás del rechazo a su gobierno no estaban los mitrados, sino una abierta “propaganda reaccionaria” de desprestigio contra el régimen liberal (Comonfort, 1858, p. 14). Visto así encontramos un Ignacio Comonfort bastante cercano a varios liberales mexicanos del siglo XIX: al mismo tiempo que era un creyente sincero, estaba convencido de que podía y debía contribuir a purificar al clero y a reformar a la Iglesia gracias a que el triunfo de Ayutla lo había erigido en la máxima autoridad de la nación católica. Esto implicaba un esfuerzo sincero por reformar a la Iglesia desde la posición presidencial, liberarla de los aspectos que le impedían consagrarse al culto divino e impulsar una “purificación” del clero que, de nueva cuenta, permitiera a los clérigos concentrarse en las cuestiones divinas. La agenda no era, empero, necesariamente suya: en un estudio clásico, Carmen Blázquez (1978, p. 77) ha apuntado que la Reforma, su radicalidad y su rapidez, fueron obra de la presión de liberales puros como Miguel Lerdo de Tejada y Melchor Ocampo. En ese sentido, la división liberal entre puros y moderados es una de las razones que llevó al fracaso del régimen de Comonfort, como ha señalado recientemente Pablo Muñoz (2023, pp. 370-371).

Así, al repasar la relación epistolar pública y privada de Comonfort con el obispo Pedro Espinosa y Dávalos, esta investigación confirma dos elementos ya señalados por la historiografía: la sincera religiosidad de Ignacio Comonfort, apuntada por Antonia Pi Suñer (2008, p. 238), y el estilo personal de gobernar del poblano, pues como ha señalado Brian Hamnett (1996, p. 86), el general presidente privilegió el contacto personal con los políticos y eclesiásticos del momento, bajo la idea de que la amistad imponía “mutuas obligaciones y compromisos” y aseguraba así la capacidad de alcanzar acuerdos. A pesar del ideal de los consensos, la presión por impulsar reformas en torno a los asuntos eclesiásticos desde el inicio del gobierno prevaleció como parte de la agenda liberal de Ayutla. Al hacerlo, produjo que la relación entre el presidente Comonfort y el Episcopado mexicano, entre quienes estaba Espinosa, se deteriorara al ritmo que el régimen impulsaba reformas como la Ley Lerdo, pedía al clero alejarse de la política o proclamaba la Constitución de 1857, punto final en la bús-

queda de acuerdos entre Comonfort y los obispos. Como ha observado Silvestre Villegas (2001 y 2010) al repasar la misma coyuntura desde una perspectiva política, fue precisamente la Constitución el fin del proyecto moderado de Comonfort y el paso previo a la radicalización de la Reforma liberal a través de la guerra.

En suma, a partir de un estudio de caso construido a través de documentación inédita, este artículo argumenta que el gobierno de Ignacio Comonfort fue incapaz de alcanzar acuerdos con el Episcopado mexicano no sólo por las disposiciones legislativas del reformismo liberal en torno a la Iglesia —de hecho, reformar a la Iglesia mexicana era un ideal profundamente enraizado en el proyecto del liberalismo mexicano secular—, sino porque el triunfo de Ayutla enfrentó dos posturas irreconciliables de una nueva generación de liberales y de una nueva generación de obispos mexicanos que, formados en la década de 1830, durante la primera reforma liberal, tenían posiciones divergentes e incluso antagónicas acerca de quién tenía derecho a gobernar y reformar la Iglesia en México. A pesar de su sincera búsqueda de conciliación y de asumirse como un régimen moderado, el gobierno de Comonfort permitió una agenda jurídica reformista que, impulsada por jóvenes liberales como Miguel Lerdo de Tejada y Ezequiel Montes, fue *in crescendo* y que tenía como base la certeza de que el poder civil podía y debía intervenir en cuestiones de disciplina y potestad eclesiástica. Ante ella, una nueva generación de mitrados —a la que pertenecía Espinosa y Dávalos— defendió con más radicalidad que sus antecesores la certeza de que la Iglesia era independiente del poder civil y, por lo tanto, negó cualquier intento de intervención secular en la disciplina y la potestad eclesiástica, lo que la llevó a oponerse de base a la Ley Lerdo y, por supuesto, a la Constitución de 1857. Como veremos, ante el proyecto constitucional, Pedro Espinosa llegó a defender la plena independencia de la Iglesia frente al poder civil. Así, ante posiciones tan encontradas, fue imposible el diálogo, y la publicación de la nueva carta magna el 5 de febrero fue el inicio de una ruptura que, en última instancia, llevó a la caída de Comonfort y precipitó la guerra. Más allá de los afanes de amistad y del estilo personal de gobernar del general presidente, la Reforma liberal polarizó al país al poner en cuestión, entre 1855 y 1857, un debate muchas veces postergado: quién tenía derecho a gobernar y a reformar la Iglesia en México.

Para sostener estos asertos, este artículo está dividido en tres apartados. En el primero de ellos reconstruyo los primeros acercamientos entre Comonfort y Espinosa, cuando tras el triunfo de Ayutla el general pasó por tierras jaliscienses; este apartado está marcado por la búsqueda de construir una amistad y el debate en torno a la opinión pública. En el segundo apartado, que va de diciembre de 1855 a julio de 1856, me concentro en el debate entre ambos personajes sobre el diezmo y los bienes eclesiásticos, cuando Comonfort ya había asumido la presidencia. Es menester señalar que aquí destaco la importancia de este debate, pues éste fue fundamental para establecer las posturas de ambos actores. Finalmente, en el tercer apartado, que va de junio de 1856 a febrero de 1857, me concentro en el conflicto que generaron la Ley Lerdo y la Constitución.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA AMISTAD

El 23 de agosto de 1855 el general en jefe de la División del Ejército Restaurador de la Libertad, Ignacio Comonfort, proclamó el triunfo de la revolución de Ayutla en Guadalajara, ciudad a la que había llegado el día anterior. Si bien la capital de la república se había pronunciado por Ayutla diez días antes, hasta aquel día Comonfort asumió de forma pública el triunfo del movimiento y ofreció a los habitantes de Jalisco libertad y orden (Comonfort en Portilla, 1856, p. xcii). Fiel a su costumbre de hacer política (Hamnett, 1996, pp. 86), Comonfort aprovechó su estancia en la ciudad para entablar relaciones personales con las principales autoridades jaliscienses y para nombrar gobernador a Santos Degollado. En lo que toca a las autoridades eclesiásticas el hombre clave de la ciudad era Pedro Espinosa y Dávalos, quien había sido consagrado obispo de Guadalajara en enero de 1854 (Hernández, 2006, p. 3). Formado en la tradición diocesana, Espinosa formaba parte de una nueva generación de mitrados que asumieron el gobierno de sus obispados al iniciar la década de 1850 y debieron enfrentar la Reforma liberal, como Clemente de Jesús Munguía de Michoacán, Pelagio Antonio de Labastida en Puebla y Carlos María Colina en Chiapas (García, 2010, Tomo I, pp. 447-452). A partir de los primeros contactos entre Comonfort y Espinosa entre agosto de 1855 y enero de 1856, periodo en el cual aquél pasó de ser general vencedor a

presidente de la república, este apartado reconstruye la búsqueda de armonía inicial y las primeras rupturas entre ambas autoridades a partir del conflicto en torno a la opinión pública y la importancia de la Iglesia en el debate de los asuntos políticos.

El 24 de agosto de 1855 Ignacio Comonfort escribió por primera vez a Pedro Espinosa. Le informó que la ciudad estaba en manos del Ejército Restaurador de la Libertad y le pedía oraciones y consejos para el establecimiento del nuevo régimen. Le reiteró además que buscaba “la felicidad de la nación” y celebró el “espíritu del más puro patriotismo” que encontraba en el obispo, a quien había encontrado personalmente al entrar a la ciudad.¹ Espinosa contestó la carta al día siguiente: además de agradecer a Comonfort haber evitado cualquier acto de violencia al entrar en la ciudad, le deseó el mayor de los éxitos en la organización del gobierno. “El Dios de las misericordias”, escribió Espinosa, “permita que la paz se consolide, el orden se establezca en todas partes, la religión florezca”, pues así lo exigía “el bien de la Patria” que Espinosa tanto deseaba.² Si bien estamos ante misivas de cortesía que cumplían con el protocolo usual de todo movimiento triunfante de escribir a las autoridades civiles y religiosas de las ciudades ocupadas, la carta de Comonfort plantea un acercamiento sincero que es recibido con la misma cortesía por Espinosa. Sin ir más allá del protocolo, por tanto, la correspondencia de agosto de 1855 abrió la comunicación entre ambas autoridades y dejó abierto el canal de contacto en los meses siguientes.

Tras designar a Santos Degollado gobernador del estado, el 13 de septiembre Comonfort se dirigió a Lagos de Moreno, donde se entrevistaría con Antonio de Haro para conseguir un acuerdo militar que consolidara el régimen de Ayutla (Portilla, 1856, p. 242). Desde ahí Comonfort aprovechó la cortesía del obispo y se dirigió de nueva cuenta a él, buscando establecer un contacto de complicidad. Así, el 18 de septiembre el general

¹ Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (en adelante AHAG), sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1856. Correspondencia Particular con el Excelentísimo Señor General Don Ygnacio Comonfort como Presidente Interino de la República”, Carta de Ignacio Comonfort al obispo de esta Diócesis, Guadalajara, 24 de agosto de 1855, f. 1.

² AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1856. Correspondencia Particular con el Excelentísimo Señor General Don Ygnacio Comonfort como Presidente Interino de la República”, Carta de Pedro Espinosa a Ygnacio Comonfort, 25 de agosto de 1855.

envió al mitrado varios impresos que informaban del triunfo de Ayutla, y le confió que el 21 de septiembre saldría a la Ciudad de México para intentar intervenir en la organización del nuevo gobierno.³ El propósito era claro: como parte de su práctica política, Comonfort estaba estableciendo una amistad que le permitiría más tarde un canal directo de comunicación con una autoridad clave. Del mismo modo, Espinosa no podía dejar pasar la posibilidad de acercarse personalmente al vencedor de la última revolución e insistir en la necesidad de mantener la paz en México. El 21 de septiembre, en consecuencia, le agradeció las noticias y le recordó que su tarea era consolidar “la paz de la República”, pues sólo la “unión sincera de todos será el principio de la felicidad” de los mexicanos. Pero no sólo eso: bien enterado de las negociaciones de Lagos, Espinosa y Dávalos felicitó a Comonfort “por la prudencia con que ha sabido conducirse en Lagos haciendo que todo se arreglase pacíficamente”.⁴ Como puede verse, Espinosa acepta establecer un vínculo de cercanía, que no necesariamente de amistad, al tiempo que aprovecha el contacto para insistir en la paz. En el caso de Espinosa, este contacto no tenía el interés tan sólo de encontrar una nueva amistad: abría espacios para poder expresar sus demandas sin intermediarios ante el hombre fuerte del régimen triunfante.

Esto se hizo evidente el 5 de octubre, cuando Pedro Espinosa aprovechó la cercanía con Comonfort para solicitarle que detuviera “el desenfreño de la prensa, que no ha respetado ni lo más sagrado”. Su preocupación se basaba en que circulaban varios impresos en los cuales los escritores “no respeta[ba]n ni lo más sagrado”. Estos escritos cuestionaban no sólo a la Iglesia sino a “la religión misma de Jesucristo”.⁵ Aunque no he podido localizar esos impresos, interesa destacar dos elementos: la preocupación

³ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1856. Correspondencia Particular con el Excelentísimo Señor General Don Ygnacio Comonfort como Presidente Interino de la República”, Carta de Ygnacio Comonfort a Pedro Espinosa, Lagos, 18 de septiembre de 1855.

⁴ AHAG, sección Gobierno, Serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1856. Correspondencia Particular con el Excelentísimo Señor General Don Ygnacio Comonfort como Presidente Interino de la República”, Carta de Pedro Espinosa, Obispo de Guadalajara, al General Don Ygnacio Comofort. Guadalajara, 21 de septiembre de 1855.

⁵ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1856. Correspondencia Particular con el Excelentísimo Señor General Don Ygnacio Comonfort como Presidente Interino de la República”, Carta de Pedro Espinosa, Obispo de Guadalajara, a Ygnacio Comonfort, Guadalajara, 5 de octubre de 1855.

de Espinosa por evitar críticas a la Iglesia católica en la opinión pública, y el hecho mismo de que acudiera directamente a Comonfort, cierto de que podría intervenir en la cuestión. Comonfort dijo a Espinosa que también se había “alarmado [por] algunas exageraciones a que se ha entregado la prensa”, y como al obispo, le preocupaba el “abuso de la preciosa libertad del pensamiento”; sin embargo, confiaba que las pasiones se serenarían y, por lo tanto, apelaba a la paciencia. En un tono de mayor confianza, dijo a Espinosa que hablaría con sus amigos escritores para pedirles moderación, si tenían “la bondad de escuchar la voz de mi amistad”; por último, le recordó que la revolución de Ayutla tenía como principios “la fraternidad y la dulzura, base del cristianismo”.⁶ Como se ve, el intercambio mostró los límites de la relación: en la retórica epistolar Comonfort y Espinosa apelaban más a la amistad que a la función pública del otro y, sin embargo, esta cercanía no implicaba la comunión de intereses o la resolución de los conflictos. De hecho, la pretendida amistad tenía los límites de la práctica política. Si bien Comonfort fue empático con Espinosa y Dávalos al mostrar su preocupación por la prensa hostil a la Iglesia y enfatizó principios comunes entre Ayutla y la religión, mantuvo su postura de respetar la libertad de opinión que había sido (también) una de las banderas de Ayutla. A partir de entonces las posiciones entre ambos actores habían quedado deslindadas.

Cuando el 31 de octubre Comonfort escribió de nuevo a Pedro Espinosa le agradeció las felicitaciones por haber sido nombrado nuevo ministro de la Guerra, y acusó recibo de “la pastoral” que le habían enviado, la cual se comprometió a leer “con la debida atención cuando lo permitan mis nuevas ocupaciones”, dando a entender que no la había leído y no entraría en su contenido. Finalmente, Comonfort encargó al obispo “prestigiar al gobierno”, apelando a su religiosidad y patriotismo.⁷ El documento pastoral al que hacía referencia el general secretario era la *Quinta*

⁶ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1856. Correspondencia Particular con el Excelentísimo Señor General Don Ygnacio Comonfort como Presidente Interino de la República”, Carta de Ignacio Comonfort a Pedro Espinosa, 11 de octubre de 1855.

⁷ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1856. Correspondencia Particular con el Excelentísimo Señor General Don Ygnacio Comonfort como Presidente Interino de la República”, Carta de Ignacio Comonfort al Ilustrísimo Señor obispo Doctor Don Pedro Espinosa, México, 31 de octubre de 1855.

Carta Pastoral de Espinosa, que se ocupó precisamente de “la corrupción de las costumbres, y los insultos de algunos a la Santa Religión de nuestros padres”, que se solían expresar en la prensa cotidiana de Guadalajara. Según se puede colegir de la defensa hecha por el obispo, los impresos que circulaban entonces eran críticos con el clero, y cuestionaba su autoridad espiritual y moral en la nación. No es casual que Espinosa recordara que el clero enseñaba en las escuelas, consolaba en las desgracias, atendía enfermos en los hospitales y, en fin, se consagraba al servicio de los jaliscienses (Espinosa, 1855, pp. 1-2). Recordó también que la Iglesia tenía una autoridad infalible otorgada por Jesucristo, y eso obligaba a la prensa a respetar a sus ministros. Por ello, cerró el obispo, su denuncia no era un interés por “mezclarse en negocios que no son de su inspección”, sino que buscaba “predicar la doctrina de Jesucristo y defender su Iglesia” al tiempo que “combatía las malas doctrinas” (Espinosa, 1855, p. 8).

Así, todavía en octubre de 1855, la correspondencia entre el obispo y el ministro estableció los límites de su obrar público sin romper la relación de amistad diseñada retóricamente desde julio y privilegiando el acuerdo sobre el conflicto. Mientras Comonfort apelaba al patriotismo del clero para fortalecer al régimen de Ayutla, Espinosa pedía al clero defender la Iglesia católica ante cualquier crítica anticlerical. Establecidos los principios, en octubre de 1855 no había evidencias de una ruptura entre ambas potestades, pero sí era evidente que había una divergencia de objetivos. Comonfort buscaría que la jerarquía eclesiástica fortaleciera la revolución y predicara lealtad al nuevo régimen; por su parte, Espinosa asumía que, con el apoyo o sin el apoyo del poder civil, su principal función como autoridad eclesiástica del país era defender la autoridad de la Iglesia católica y su posición en la sociedad. Los debates posteriores fueron polarizando estas posturas.

LOS DIEZMOS Y LA RUPTURA

Ignacio Comonfort asumió la presidencia de la república el 11 de diciembre de 1855, tras la renuncia de Juan Álvarez. Como apuntó José María Lafragua (1943), el nuevo gobierno parecía bastante endeble: “los puros gritaban sin cesar contra nosotros: los conservadores [...] se aprestaron a la lucha [...] y como era natural, el clero y los militares a quienes tocaban

las reformas, buscaron un caudillo” (p. 90). Como se sabe, el levantamiento que ya intuía el político moderado ocurrió en Puebla y fue encabezada por Antonio de Haro, llevando a un abierto enfrentamiento militar entre el caudillo poblano y el presidente de la república (Bazant, 1985; Villegas, 2010). Previendo este tipo de enfrentamientos, el gobierno se abocó desde su primer día a la búsqueda de recursos: el 12 de diciembre hubo una reunión del gabinete “con los propietarios y el clero” para conseguir préstamos que permitieran activar al gobierno. El provisor y canónigo de México, José María Covarrubias, ofreció al gobierno 80 000 pesos sin plazo de pago, pero al enterarse que “la ley de fueros” no sería derogada sólo entregó a Comonfort la mitad del monto ofrecido previamente (Lafragua, 1943, p. 90).⁸ A pesar de esta simbólica hostilidad eclesial, el 21 de diciembre Comonfort le confesó a Pedro Espinosa: “yo tiemblo Ylustrísimo Señor contemplando la tremenda carga que pesa sobre mí y la inmensa responsabilidad que he contraído al encargarme de la Primera Magistratura de la República”. A pesar de sus temores, le confió también que se abocaría a “apagar la discordia, restablecer la paz y seguir una marcha de orden y de moralidad”.⁹ En la búsqueda de este objetivo y en la búsqueda de recursos, este apartado reconstruye el enfrentamiento entre Pedro Espinosa y el ya presidente Ignacio Comonfort y su ministro Ezequiel Montes en torno a los diezmos.¹⁰ A partir de este conflicto fue evidente la ruptura entre el régimen de Ayutla y el obispo de Guadalajara, el cual ocurrió en el marco del enfrentamiento que el gobierno de Comonfort tuvo con la jerarquía eclesiástica mexicana a partir de febrero de 1856.

⁸ Esta “ley de fueros” es una referencia a la Ley Juárez, promulgada el 23 de noviembre de 1855, que establecía el fin del fuero de los eclesiásticos y militares cuando hubieran cometido delitos graves del fuero civil. El conflicto por la Ley Juárez no causó conflictos o polémicas entre Comonfort y Espinosa debido a que fue promulgada durante el gobierno del presidente Juan Álvarez.

⁹ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, exp. sin numerar, “1855. Comunicaciones del Supremo Gobierno”, Carta de Ygnacio Comonfort al Obispo de Guadalajara, México, 21 de diciembre de 1855.

¹⁰ Si bien aún falta un trabajo a profundidad sobre Ezequiel Montes, hay que apuntar que nació en Cadereyta en 1820, y se formó en filosofía y cánones en la Ciudad de México, en el Colegio de San Ildefonso. Obtuvo su título de abogado en 1852 y después de ser oficial mayor del ministerio de Relaciones Exteriores en el gobierno de Juan Álvarez, fue nombrado ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos por el presidente Comonfort. Tenía fama de ser un canonista competente, y de hecho durante el régimen de Comonfort debió asumir en ejercicio de sus funciones ministeriales la defensa canónica y legal de las disposiciones del régimen de Ayutla. Sobre Ezequiel Montes, véase el trabajo de Bonilla (1873).

El 22 de diciembre de 1855 el nuevo ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Ezequiel Montes, se dirigió a Pedro Espinosa para pedirle información sobre los ingresos y egresos de la diócesis, y al iniciar el año el gobernador Gregorio Dávila repitió la solicitud.¹¹ Para evitar la confrontación, el 25 de enero de 1856 Pedro Espinosa instruyó a su Cabildo a enviar noticias sobre los hospitales administrados por la diócesis y los gastos corrientes de Catedral. En la misiva enviada al ministerio se destacó entonces que el gobierno diocesano administraba en Guadalajara los hospitales de San Juan de Dios, fundado en 1557, y de San Miguel de Belén. Además, la diócesis estaba a cargo de otros cuatro nosocomios, ubicados en Aguascalientes, Colima, Lagos y Teocaltiche, aunque este último estaba en construcción. Por otra parte, se informó al gobierno que aunque el Cabildo estaba conformado desde su fundación por 27 piezas, la falta de fondos había hecho que sólo hubiera 21 canónigos en activo.¹² Todavía en mayo, Pedro Espinosa aportó más información secundaria, que evitaba dar noticias al gobierno de Comonfort acerca de los ingresos diocesanos. Así, por ejemplo, el obispo se limitó a señalar que las cofradías habían entrado en un gran declive a partir de 1810 y habían perdido casi todos sus capitales, y apuntó que a pesar de que no se había reformado, el arancel para el cobro de derechos parroquiales era ya casi letra muerta, pues “por la pobreza de los curatos muchísimo se hace de limosna”.¹³

Al parecer, Ezequiel Montes pidió de nuevo a Espinosa la información sobre los recursos decimales de la diócesis, señalando que sería utilizada para el informe anual del ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos. Inquieto por la insistencia, Pedro Espinosa escribió directamente al presidente

¹¹ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, “1855. Noticias Estadísticas y de importancia que el Supremo Gobierno de la República pidió en este año y de las cuales se le han remitido parte de ellas”, Oficio de Ezequiel Montes al Obispo de Guadalajara, México, 22 de diciembre de 1855 y Oficio de Gregorio Dávila, gobernador del Estado, al Obispo de Guadalajara, Guadalajara, 8 de enero de 1856.

¹² AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, “1855. Noticias Estadísticas y de importancia que el Supremo Gobierno de la República pidió en este año y de las cuales se le han remitido parte de ellas” y “Copia de las noticias que con fecha 25 de enero de 1856 se remitieron al Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos”.

¹³ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, “1855. Noticias Estadísticas y de importancia que el Supremo Gobierno de la República pidió en este año y de las cuales se le han remitido parte de ellas”, Carta de Pedro Espinosa a Ezequiel Montes, ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Guadalajara, 26 de mayo de 1856.

Ignacio Comonfort el 17 de junio. El obispo fue directo al asunto que le interesaba: dijo al presidente que le escribía motivado por “un imprescindible deber de conciencia” y se dijo presionado para entregar información “sobre el estado de los productos decimales”. Espinosa, empero, no sólo quería poner al presidente en antecedentes, sino que quería establecer que el poder civil no tenía ninguna intervención en la economía capitular y ni siquiera debía ser informada al respecto. Su postura descansó en una argumentación del pasado reciente: cuando en 1833 se estableció el fin de la coacción civil al pago del diezmo, éste se había convertido en “un mero negocio de conciencia” y, por lo tanto, “la Iglesia no deb[ía] dar cuenta a nadie de tales productos ni de su distribución”. En consecuencia, la carta cerraba pidiendo a Comonfort que se dejara de pedir esa información, y negándose rotundamente a otorgarla a él o a su ministro.¹⁴ La posición era por tanto irreductible: para el obispo de Guadalajara, el diezmo y la administración de los bienes eclesiásticos eran jurisdicción exclusiva de la autoridad eclesiástica, y el poder civil no tenía potestad alguna sobre estos elementos.

La respuesta del presidente no se hizo esperar. Fechada el 11 de julio, fue la primera misiva de Comonfort en que establecía con claridad su oposición a la postura de Pedro Espinosa y en ese sentido, fue la primera vez que la relación entre el presidente y el obispo de Guadalajara pasó de la búsqueda de acuerdos al enfrentamiento directo, sin matices y sin la búsqueda de conciliación. En consecuencia, es posible señalar que el debate de junio y julio de 1856 respecto a las rentas decimales fue el conflicto que llevó a la ruptura entre la jerarquía eclesiástica de Guadalajara y el régimen de Ayutla. Comonfort señaló pues en su carta que el gobierno tenía “facultades expeditas” para solicitar información sobre las rentas decimales, pues la jurisdicción del poder civil sobre los diezmos en Indias [*sic*] era una concesión pontificia, otorgada por Alejandro VI a los Reyes Católicos en 1501. Desde la perspectiva de Comonfort, esta concesión se mantenía vigente, pues el gobierno mexicano había cumplido con la obligación manifiesta de proveer y cuidar el culto.¹⁵ Así, la pro-

¹⁴ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, “1855. Noticias Estadísticas y de importancia que el Supremo Gobierno de la República pidió en este año y de las cuales se le han remitido parte de ellas”, Carta de Pedro Espinosa al General Presidente, Guadalajara, 17 de junio de 1856.

¹⁵ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, “1855. Noticias Estadísticas y de importancia que el Supremo Gobierno de la República pidió en este año y de las cuales se le

riedad del poder secular sobre los dos novenos reales no dependía de la coacción civil sino de la concesión pontificia recibida ya en el siglo XVI y de la protección que la nación mexicana otorgaba a la Iglesia, a pesar de los “múltiples trastornos” del país desde 1821. Si bien aquí terminaba el argumento específico sobre la cuestión decimal, el general presidente aprovechó la carta a Espinosa para fijar una postura abiertamente regalista respecto a la relación entre las dos potestades. Así, Comonfort sostuvo que “la nación mexicana al consumar su independencia adquirió todos los derechos que el Rey de España tenía sobre nuestro territorio tanto más después de que la Silla Apostólica [los] han reconocido expresamente”, los diezmos entre ellos. Al concluir, el presidente conminaba a Espinosa a enviar la información lo más pronto posible, pues con ello contribuiría “al progreso y bienestar de la nación”.

Podía intuirse no sólo la ruptura de Comonfort con el obispo de Guadalajara, sino la amenaza concreta de que el gobierno de Ayutla no dudaría en intervenir sobre los bienes eclesiásticos de la diócesis si así lo creía necesario. La radical postura del presidente no era un súbito cambio de opinión: tras el triunfo sobre la rebelión de Antonio de Haro y Tamaríz, el 31 de marzo el presidente decretó la nacionalización de los bienes eclesiásticos de la diócesis de Puebla, bajo el argumento de que “la opinión pública acusa[ba] al clero de Puebla de haber fomentado esa guerra” y de que los bienes de aquel Obispado “se ha[bían] invertido en fomentar la sublevación” (García, 2007, pp. 143-145). En marzo, pues, ya se había dado una profunda ruptura con la jerarquía católica del país, al tiempo que se discutía la necesidad de utilizar los recursos eclesiásticos para fortalecer la economía y dotar al régimen de recursos pecuniarios. En este contexto, Pedro Espinosa no sólo contestó en términos igualmente antagónicos y firmes, sino que dio un paso más: publicó e hizo circular su respuesta al presidente Comonfort por toda la diócesis. Como el presidente, el obispo había renunciado a cualquier intento de diálogo.

Fecha el 27 de julio de 1856 en Zapopan, la carta de Espinosa sostenía una tesis sencilla: si bien la separación política de España le había dado a la nación su independencia y soberanía, esto no significaba que “los

han remitido parte de ellas”, Carta de Ygnacio Comonfort a Pedro Espinosa, Tacubaya, 11 de julio de 1856. Sigo este documento hasta nuevo llamado.

privilegios concedidos por la Santa Sede Apostólica a los reyes de Castilla y León” hubieran pasado al gobierno mexicano. En consecuencia, los diezmos eclesiásticos no podían considerarse propiedad o temática que pudiera interesar a la autoridad secular, pues con la independencia cualquier privilegio que hubieran recibido los reyes castellanos para intervenir en la jurisdicción eclesiástica había cesado y en virtud de la normativa canónica ahora pertenecía en exclusiva a los obispos de la Iglesia mexicana.¹⁶ A ello añadió un elemento de la historia reciente: para Espinosa, el fin de la coacción civil en 1833 convirtió a los diezmos en una “clase de limosna” y, en consecuencia, ni el gobierno dotaba al culto como para exigir parte de los diezmos, ni la Iglesia tenía por qué informar al poder civil sobre los recursos eclesiásticos líquidos, pues los diezmos no eran más que “oblaciones voluntarias” y “un mero negocio de conciencia”. Y sobre la conciencia de los católicos sólo la Iglesia tenía jurisdicción, nunca el poder civil.

Ante estos planteamientos la ruptura no sólo era inevitable sino casi natural: el conflicto por la información sobre los diezmos entre julio y agosto de 1856 había llevado a que Comonfort y Espinosa plantearan dos tesis antagónicas sobre la relación entre la Iglesia (mexicana) y el Estado (mexicano). Estas posturas tenían antecedentes claros que podían remontarse a un debate que se planteó por primera vez en las Juntas Diocesanas de 1822, y que concernía básicamente a la intervención del poder civil en asuntos eclesiásticos (García, 2010, Tomo I, pp. 54-58). En concreto, frente a la postura regalista del presidente Comonfort, quien insistía en el derecho del poder civil a intervenir sobre los bienes y la disciplina eclesiástica, Espinosa planteó que la independencia había derogado cualquier privilegio (no derecho) que la Santa Sede hubiera concedido a las autoridades seculares para intervenir en cualquier asunto de la Iglesia en el territorio ahora mexicano, pues a partir de la ruptura política con España la disciplina y los bienes eclesiásticos eran de competencia exclusiva de los obispos (y obispos mexicanos). No era una idea nueva: de hecho, era una postura desarrollada por la jerarquía eclesiástica mexicana desde 1822, a propósito del fin del patronato con la

¹⁶ AHAG, sección Gobierno, serie Correspondencia con el Gobierno Civil, caja 9, “1855. Noticias Estadísticas y de importancia que el Supremo Gobierno de la República pidió en este año y de las cuales se le han remitido parte de ellas”, Carta de Pedro Espinosa al Presidente Don Ygnacio Comonfort, Zapopan, 27 de julio de 1856. Hay versión impresa en Espinosa (1857). Sigo la versión manuscrita hasta nuevo llamado.

independencia. Como se ve, estas posturas antagónicas hacían imposible que Comonfort y Espinosa pudieran alcanzar un acuerdo. En el verano de 1856, pues, la época de los acuerdos entre la autoridad civil y la autoridad eclesiástica había terminado. La ruptura había iniciado.

OBEDECER A DIOS O A LA CONSTITUCIÓN

Entre junio de 1856 y marzo de 1857, mientras se discutía en México la Ley Lerdo y el nuevo proyecto de Constitución, la antigua amistad entre Ignacio Comonfort y Pedro Espinosa desapareció. Para entonces la correspondencia privada se había suspendido, y la relación de Espinosa con el gobierno nacional tenía dos vías de comunicación: las protestas dirigidas al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos y ya no al presidente, y la amplia difusión que el propio obispo daba a estas representaciones a través de su circulación como impresos que se distribuían en la ciudad episcopal y el Obispado de Guadalajara. Así, a partir de las protestas de Espinosa y Dávalos a la Ley Lerdo en julio de 1856 y a la Constitución en marzo de 1857, este apartado reconstruye los debates entre el gobierno federal y el obispo Aranda en el momento de las más radicales reformas en torno a la Iglesia que produjo el régimen de Ayutla. Tras repasar los argumentos de ambos actores, es posible aseverar que, cuando en febrero la Constitución fijó las reformas eclesiásticas más radicales ensayadas hasta entonces en el constitucionalismo mexicano, el diálogo entre el obispo y el presidente se volvió imposible. Así, la transformación radical que planteaba la Constitución al viejo modelo de relaciones entre la Iglesia y el Estado fue el punto final de una ruptura que en términos regionales se expresó en un debate sobre los diezmos y que canceló la posibilidad de establecer acuerdos entre jerarquía eclesiástica y gobierno federal tras el triunfo de Ayutla.

Como se sabe, la Ley Lerdo fue decretada el 25 de junio de 1856, siendo una pieza clave para el desarrollo jurídico de la Reforma liberal de mediados de siglo. A grandes rasgos, esta Ley establecía que las fincas rústicas o urbanas que fueran propiedad de corporaciones civiles o eclesiásticas serían adjudicadas a sus arrendatarios por el valor de la renta que se pagaba, garantizando su pago a los antiguos propietarios. Por su parte, las propiedades que no estuvieran arrendadas se venderían en subasta pública

al mejor postor; a las corporaciones sólo les quedaría el derecho de recibir el rédito correspondiente por el pago a plazos de la propiedad. Aunque la Ley Lerdo no sólo estaba dirigida a las corporaciones eclesiásticas, fueron éstas sin duda las más afectadas por la normativa liberal, al grado de que la Ley puso punto final a la riqueza inmobiliaria de la Iglesia católica, heredada del periodo virreinal (Bazant, 1970; Knowlton, 1985). El rechazo de la jerarquía eclesiástica mexicana a la nueva Ley fue unánime: la protesta más famosa e inmediata fue la que presentó el arzobispo Lázaro de la Garza, quien durante la primera quincena de julio mantuvo una discusión epistolar que conoció las prensas y que estableció de nueva cuenta dos posturas enfrentadas: mientras De la Garza pedía la derogación de la Ley sosteniendo que la Iglesia tenía bienes por derecho divino y en ejercicio de una potestad que le había concedido Jesucristo mismo al instituir a la Iglesia, Montes argumentaba que la Iglesia había adquirido sus bienes “por habilitación de las autoridades civiles, a quienes por lo mismo corresponde ampliar, restringir y revocar los privilegios que han concedido” (*Contestaciones*, 1856, pp. 3-8).

Para responder en la misma lógica que el arzobispo De la Garza, Pedro Espinosa emitió su protesta a Ezequiel Montes el 21 de julio, suscrita no sólo por él sino por su Cabildo. Ahora sí, el mitrado no buscaba conciliación alguna, y antes bien la ruptura era clara y profunda. Estableció Espinosa: “sé que debo respetar a las supremas autoridades civiles y obsequiar sus disposiciones; pero sé también que este deber tiene sus límites que no me es lícito traspasar; que cuando lo que se me exige importa un desconocimiento de los sagrados derechos de la Iglesia, sería un pecado obedecer” (*Comunicaciones*, 1857, p. 4). Como el arzobispo, Espinosa y Dávalos sostuvo que la Iglesia poseía bienes por derecho que le había otorgado “su mismo Divino Fundador” y no por concesión civil; además, estableció que la Iglesia misma era “una sociedad visible” que requería fondos para subsistir en el mundo, haciendo eco a una postura en torno a la Iglesia como sociedad (perfecta) que desarrollaría con mayor amplitud Clemente de Jesús Munguía (Mijangos y González, 2015). En suma, el obispo y el Cabildo de Guadalajara exigieron la derogación de la Ley en virtud de que la Iglesia era “soberana”, y ninguna autoridad civil podía privarla de sus bienes. Por último, señaló que si los bienes se vendían o perdían

sólo era por el uso de la fuerza, nunca por la aceptación de la Ley por parte de los actores eclesiásticos (*Comunicaciones*, 1857, p. 9). En línea con la terminante postura del obispo, el 25 de septiembre el oficial mayor del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Ramón G. Alcaraz, envió a Guadalajara un ejemplar del “cuaderno” que contenía el debate entre De la Garza y Montes (*Comunicaciones*, 1857, p. 13). El desaire no amainó la postura de Espinosa, y todavía escribió una última misiva dirigida a Ezequiel Montes, en la que apuntó que sostendría siempre “los derechos de la Iglesia” y predicaría la doctrina de la Iglesia aunque el gobierno civil renegara de las enseñanzas católicas (*Comunicaciones*, 1857, p. 48).

Era ya tan sólo una declaración de principios. El ministro Montes ni siquiera contestó. Más allá de la retórica del momento, lo que se hizo evidente en aquella ocasión fue que la Ley Lerdo marcó el fin de la conciliación y de la búsqueda de acuerdos, dando paso a una ruptura que marcaría el régimen del general presidente y, por supuesto, el derrotero de la Reforma liberal. Aquella “tensión de compromiso” de la que habla Brian Connaughton (2011), como el mecanismo que había permitido privilegiar el acuerdo a pesar del conflicto en las relaciones Iglesia-Estado hasta los años cincuenta, no fue tan flexible como para conciliar las posturas encontradas que los obispos y las autoridades civiles expresaron a partir de la desamortización de los bienes eclesiásticos decretada por el gobierno de Comonfort. Ahora bien, ¿cuáles eran esas posturas? Por un lado, estaba la convicción de Comonfort, Montes y las autoridades civiles de que la autoridad civil tenía el derecho y aun la obligación moral de intervenir en cuestiones de disciplina eclesiástica en aras de reformar y mejorar al clero y a la Iglesia. Esta postura tenía sus antecedentes en el viejo regalismo español, y era en realidad una herencia del periodo virreinal y de su Iglesia patronada por concesión pontificia. Por otra parte, Espinosa, su Cabildo catedralicio y el resto de la jerarquía eclesiástica mexicana sostuvieron que cualquier asunto de disciplina eclesiástica era un asunto de la exclusiva competencia y jurisdicción eclesial, de modo que los únicos autorizados para gobernar sobre ella eran los obispos, excluyendo al poder civil de cualquier decisión sobre la Iglesia católica. Era la postura que el clero mexicano había defendido prácticamente desde 1821, cuando se consumó la independencia nacional. Por supuesto, como demuestra el ejemplo de Guadalajara en la coyuntura

de 1855 y 1856, la presión sobre los bienes eclesiásticos, líquidos e inmuebles, exacerbó las posturas y llevó a una ruptura inevitable que no tuvo ya ocasión de encontrar causas de negociación.

El punto final de esta ruptura fue la Constitución de 1857. Una vez realizada la primera propuesta, el borrador de la nueva carta magna se discutió ampliamente en el país entre julio y agosto de 1856. Pedro Espinosa se expresó en dos ocasiones al respecto: en su séptima carta pastoral, donde rechazó específicamente el artículo 15 constitucional que planteaba la tolerancia de cultos, y en una representación que expresaba su absoluto rechazo a jurar la Constitución, unos días después de su promulgación. Así, entre agosto de 1856 y marzo de 1857 se dio la última etapa de ruptura entre Espinosa y ya no sólo el presidente Ignacio Comonfort, sino con el régimen mismo. Ésta se expresó evidentemente en el rechazo a la nueva Constitución, y a través de la publicidad que se dio a las posturas episcopales a través de las prensas y la circulación de los impresos firmados por Espinosa.

El primer momento ocurrió, como decíamos, el 8 de agosto de 1856, cuando el obispo de Guadalajara emitió su séptima carta pastoral. El texto se divide en tres partes: una justificación teológica de por qué la tolerancia no es buena ni justa en un país como México, donde se vive bajo la unanimidad religiosa; la representación dirigida al gobierno de Comonfort contra el artículo 15, y finalmente la explicación al pueblo fiel sobre la postura episcopal. Se trata de uno de los textos más radicales de Espinosa y Dávalos: no deja de comparar a los protestantes con “hereges [*sic*]” y de llamar “sectas” a los otros grupos cristianos (Espinosa, 1856, p. 6). Estas posturas expresaban, en efecto, el afán de unanimidad religiosa del Episcopado mexicano, pero sobre todo dejaban ver la radicalización del discurso, fruto sin duda de los enfrentamientos de tinta y papel vividos desde 1855.

La representación dirigida al presidente Ignacio Comonfort está firmada el 6 de agosto en la Catedral de Guadalajara, y se acompaña de la rúbrica de todos sus capitulares. La argumentación descansa en dos elementos: la obligación que tiene México, en virtud de su unanimidad religiosa, de reconocer constitucionalmente la intolerancia religiosa, y la certeza de que esta intolerancia garantiza a su vez el bienestar y la unidad de la nación. En línea con el catolicismo tridentino, Espinosa insiste en varias ocasiones que “la verdadera fe sólo está en la Iglesia católica, por-

que Jesucristo ha dispuesto que haya un solo rebaño y un solo pastor” y, en consecuencia, “se han de proteger por leyes sabias y justas todos los derechos y libertades que ha recibido del cielo” (Espinosa, 1856, p. 21). La petición final era, por lo tanto, mantener la intolerancia y rechazar el artículo 15: “pedimos sumisamente”, decían Espinosa y su Cabildo, se proclame “que Méjico [*sic*] no profesa ni admite otra religión que la Católica, Apostólica, Romana, única arca salvadora sobre ese diluvio de males en que los pueblos a veces perecen” (Espinosa, 1856, p. 23). Más allá de la representación oficial, en su papel de pastor de la Iglesia diocesana, Espinosa pidió a sus fieles que no se dejaran engañar, y exigieran —como de hecho habían hecho en 1848 y 1849— que “no se profese en Méjico otra religión que la verdadera” (Espinosa, 1856, p. 29). Como se puede ver, en uno y otro caso el obispo de Guadalajara sostuvo siempre la intolerancia como un deber moral y una obligación cívica, pues era el único mecanismo que permitía la unión de los mexicanos después de que muchos otros “lazos de unión” habían sido rotos, por utilizar la célebre fórmula de Lucas Alamán. Toda vez que la representación no tocaba directamente al gobierno de Comonfort, por más que él fuera el destinatario de la carta, sino al Congreso, el régimen evitó dar una respuesta, y la protesta de Espinosa simplemente sirvió para establecer su postura y abrir una distancia aún más profunda con el liberalismo radical que empujaba las reformas eclesiásticas en el Congreso Constituyente.

El último punto de esta ruptura ocurrió el 21 de marzo de 1857, cuando Pedro Espinosa publicó su protesta contra la nueva Constitución, recién jurada el 5 de febrero anterior. Como en el caso de la protesta contra el artículo 15, más allá de las peticiones formales de derogación, el objetivo de Espinosa era fijar su postura y defender a la Iglesia católica justo cuando el nuevo orden jurídico había roto la tradición legal mexicana, establecida desde 1821, de proteger a la Iglesia católica y de sostener una nación intolerante en lo religioso. El tono mismo tiene el sabor de la derrota: según decía el obispo Espinosa y Dávalos al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, a quien dirigía la protesta, desde que vio el proyecto constitucional en 1856 supo que protestaría contra “algunos artículos que se oponen a la doctrina católica y a los derechos de la Yglesia” (*Protesta*, 1857, p. 1). En concreto, y “consecuente” con su fe, el obispo protestó contra los ar-

títulos: 123, por no reconocer a la autoridad secular derecho para ejercer funciones en materias de disciplina y culto religioso; 5º, por afectar los votos monásticos; 6º, por no sancionar los ataques de opinión contra la doctrina católica; 7º, por eliminar cualquier posibilidad de censura eclesial contra los impresos; 13, por el desafuero del clero y por intervenir en los emolumentos del clero, y 27, por negar a cualquier corporación eclesiástica el derecho a poseer o administrar bienes raíces. Por último, Espinosa protestó porque la Constitución no declarara al catolicismo como la religión única y oficial del país, y que no sostuviera la intolerancia religiosa como norma del Estado.

En todo caso, lo que vale rescatar es de nueva cuenta las bases incluso doctrinales desde la cual Pedro Espinosa emitió su protesta. Para el obispo, por ejemplo, el principio de cualquier postura episcopal era la defensa del “dogma de la soberanía e independencia de la Yglesia” (*Protesta*, 1857, p. 2). Vista así, “la Iglesia independiente y soberana no podía permitir al poder civil intervenir en asuntos de disciplina interna”, pues el poder civil y el poder religioso gobernaban sobre dos soberanías y dos sociedades distintas, conectadas pero independientes entre sí. Al reclamar que no se concediera a la Iglesia ningún estatuto especial y que la tolerancia fuera casi permitida al dejar el tema sin opinión fija, Espinosa emitió una frase lapidaria que parecía el festejo de un triunfo: “vale más la independencia de la Iglesia que la protección del príncipe” (*Protesta*, 1857, p. 2). Así, la protesta concluía con una tesis que sin duda Pedro Espinosa fue construyendo y consolidando en el debate con el régimen de Ayutla entre 1855 y 1857: “la Yglesia de Jesucristo [dijo] no es una institución humana, no está sujeta a la voluntad de los príncipes, los Obispos son los que la han de regir y gobernar” (*Protesta*, 1857, p. 8). Como se había vuelto habitual, el presidente no contestó; tampoco lo hizo su ministro.

CONCLUSIONES

Entre julio de 1855 y marzo de 1857 la relación entre el obispo de Guadalajara Pedro Espinosa y Dávalos y el presidente Ignacio Comonfort y su régimen pasó del intento pragmático pero sincero de construir una amistad para la resolución directa de los conflictos a un enfrentamiento entre

ambas potestades a partir de la Ley Lerdo. Con mayor razón, la promulgación de la Constitución de 1857 llevó al obispo y al general presidente a fijar posturas tan antagónicas en lo que toca al gobierno disciplinar de la Iglesia que el diálogo y el consenso dejaron de ser posibles. Si Comonfort se apoyó en su ministro Ezequiel Montes, más versado en cánones que el propio presidente, Espinosa encontró fuerza en su Cabildo, que lo respaldó en el momento de presentar su rechazo a las medidas del régimen liberal. Así pues, el ejemplo de Guadalajara nos deja ver que el “torbellino de la Reforma”, que tanto espantó a don Bernardo Couto, se consolidó en veinte meses de intransigencia respecto al papel que debía tener la Iglesia católica en la sociedad y respecto a un debate canónico más amplio —cuyos antecedentes más remotos se ubican en la década de 1820— que buscaba definir qué autoridad tenía derecho a gobernar la disciplina y la jurisdicción de la Iglesia católica en México. Mientras Comonfort y su gobierno sostuvieron que la tradición novohispana/mexicana era la intervención regalista del poder civil sobre la Iglesia para garantizar su pureza y reforma, el obispo Espinosa, su Cabildo y el resto de la jerarquía eclesiástica mexicana defendieron “el dogma” de que la Iglesia era independiente y soberana del poder civil y, por lo tanto, sólo podía ser gobernada por los obispos. Si bien esta postura tenía sus antecedentes también en los debates de décadas anteriores, la radicalidad de las medidas reformistas del régimen de Comonfort llevó a que Espinosa llamara a su postura “un dogma” que había que defender.

Una vez planteado así, la ruptura era innegable y no tenía vuelta atrás. Esta radicalización de la postura eclesiástica era, sin embargo, una respuesta a la postura del liberalismo puro que había desconocido personalidad jurídica a la Iglesia en la Constitución de 1857. Si ésta fue la última ruptura, su antecedente inmediato es el debate sobre los bienes eclesiásticos, que en Guadalajara inició casi de manera anecdótica con la discusión sobre los diezmos, pero encontró su mayor fuerza con la promulgación de la Ley Lerdo en junio de 1856. De hecho, la desamortización de los bienes eclesiásticos es el parteaguas de la ruptura: si entre julio de 1855 y junio de 1856 todavía se había privilegiado la búsqueda de acuerdos e incluso se había apelado a la amistad de las partes —elemento que confirma que la amistad era una de las herramientas del estilo personal de gobernar

de Comonfort—, el rompimiento se dio a partir de la intromisión del poder civil en los bienes de la Iglesia. El problema era, por supuesto, la pérdida de los recursos que habían dado fuerza y posición social al clero, pero iba más allá. Era sobre todo una defensa de la jurisdicción eclesiástica, un problema de intromisión de funciones de la autoridad civil sobre una Iglesia que se asumía soberana por su propia jerarquía. Visto así, el conflicto entre Ignacio Comonfort, Ezequiel Montes, Pedro Espinosa y Dávalos y el Cabildo de Guadalajara permite (re)pensar la Reforma desde varias aristas. Muestra cómo la radicalidad de los actores ante las coyunturas del momento sólo fue transformando el diálogo en cerrazón. Asimismo, revela que la búsqueda de acuerdos con base en la disputa canónica —ensayada históricamente en México desde 1821— llegaría a un momento en que sería insostenible, y ese momento fue 1856. Asimismo, revela que la ruptura del viejo modelo de búsqueda de acuerdos entre Iglesia y Estado de la primera mitad del siglo XIX se había agotado en la década de los cincuenta, en buena medida por la consolidación de las posturas antagónicas entre las autoridades civiles y la jerarquía eclesiástica, en un momento de consolidación institucional no sólo del Estado (liberal) sino de la Iglesia católica. En ese sentido, este trabajo ha aportado un ejemplo de cómo reconstruir desde una escala diocesana el conflicto entre Iglesia y Estado en los años de la Reforma. Sin ser una mirada desconocida, esta perspectiva permite ilustrar cómo la pugna entre ambas potestades se fraguó en debates concretos, en el marco de conflictos marcadamente diocesanos. Entre la gran historia nacional y el enfoque regional, la escala diocesana se ofrece como un camino posible para comprender los años en que el conflicto entre Iglesia (mexicana) y Estado (mexicano) desembocaron en ruptura. En suma, pues, los debates que se cruzaron entre Ignacio Comonfort y Pedro Espinosa revelan que las evidencias empíricas permiten hilar fino en los debates que trajo consigo la relación entre el poder civil y el poder religioso en la Reforma liberal, y deja ver que en buena medida la Reforma no sólo fue una disputa por el modelo de nación o por la supremacía legal y jurisdiccional del Estado o de la Iglesia, sino un debate sin conciliación posible por definir (al fin) quién tenía derecho a gobernar la Iglesia en México.

REFERENCIAS

- BAZANT, J. (1970). *Los bienes de la Iglesia en México (1855-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*. México: El Colegio de México.
- BAZANT, J. (1985). *Antonio Haro y Tamariz y sus aventuras políticas, 1811-1869*. México: El Colegio de México.
- BLÁZQUEZ, C. (1978). *Miguel Lerdo de Tejada: un liberal veracruzano en la política nacional*. México: El Colegio de México.
- BONILLA, J. A. (1873). *Apuntes biográficos del Señor Licenciado Don Ezequiel Montes*. México: Tipografía de José A. Bonilla a cargo de José M. Fernández.
- COMONFORT, I. (1858). *Política del General Comonfort durante su gobierno en Méjico*. Nueva York: Imprenta de Hallet.
- Comunicaciones (1857). *Comunicaciones cambiadas entre el Excelentísimo Señor Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos y el Ilustrísimo Señor Obispo de Guadalajara, con motivo de la ley de desamortización sancionada en 25 de junio de 1856*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.
- CONNAUGHTON, B. (2011). “De la tensión de compromiso al compromiso de gobernabilidad. Las leyes de reforma en el entramado de la conciencia política nacional”. En B. Connaughton (Coord.) *México durante la guerra de Reforma. Tomo 1. Iglesia, religión y leyes de reforma* (pp. 73-121). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- CONNAUGHTON, B. (2019). *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta la Reforma*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa.
- Contestaciones (1856). *Contestaciones habidas entre el Ilustrísimo Señor Arzobispo de México, Doctor Don Lázaro de la Garza y Ballesteros, y el Excelentísimo Señor Ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Licenciado Don Ezequiel Montes, con motivo de la ley espedita en 25 de junio de 1856, sobre la desamortización de los bienes de las Corporaciones civiles y eclesiásticas de la República*. México: Imprenta de José A. Godoy.
- COUTO, B. (1857). *Discurso sobre la constitución de la Iglesia*. Guadalajara: Imprenta de Dionisio Rodríguez.
- ESPINOSA, P. (1855). *Quinta Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*. Guadalajara: Tipografía de Dionisio Rodríguez.
- ESPINOSA, P. (1856). *Sétima Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Doctor Don..., Obispo de Guadalajara, dirige a sus diocesanos*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.
- ESPINOSA, P. (1857). *Carta del Ilustrísimo Señor Obispo de la Diócesis al Excelentísimo Señor Presidente de la República sobre propiedad de la renta decimal*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.
- GARCÍA, M. E. (2007). “Church and State in Conflict: Bishop Labastida in Puebla, 1855-1856”. En S. Dean-Smith y E. Van Young (Eds.). *Mexican Soundings. Essays in Honour of David A. Brading* (pp. 140-168). Londres: Institute for the Study of the Americas, University of London.

- GARCÍA, M. E. (2010). *Poder político y religioso. México, siglo XIX* (2 Ts.). México: LXI Legislatura, Cámara de Diputados/Instituto de Investigaciones Sociales/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- HAMNETT, B. (1996). "The Comonfort Presidency, 1855-1857". *Bulletin of Latin American Research*, 15 (1), 81-100.
- HERNÁNDEZ, J. J. (2006). "Pedro Espinosa y Dávalos: primer arzobispo y su *Relatio ad Limina* de la archidiócesis de Guadalajara (1864)". En M. Romero y P. Rubio (Coords.). *Archivos de la Iglesia de Sevilla. Homenaje al archivero D. Pedro Rubio Merino* (pp. 3-34). Córdoba: Publicaciones CajaSur.
- KNOWLTON, R. J. (1985). *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LAFRAGUA, J. M. (1943). *Miscelánea política*. México: Biblioteca de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid.
- MIJANGOS Y GONZÁLEZ, P. (2015). *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MIJANGOS Y GONZÁLEZ, P. (2018). *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/ Tirant lo Blanch.
- MUÑOZ, P. (2023). "Juan José Baz en el golpe de Estado de diciembre de 1857". *Signos Históricos*, xxv (49), 366-399.
- OLVEDA, J. (Coord.) (2007). *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*. México: El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.
- PANI, E. (2011). "Iglesia, Estado y Reforma: las complejidades de una ruptura". En B. Connaughton (Coord.). *México durante la guerra de Reforma. Tomo 1. Iglesia, religión y leyes de reforma* (pp. 41-67). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- PI SUÑER, A. (2008). "Sebastián Lerdo de Tejada". En W. Fowler (Coord.), *Gobernantes mexicanos. Tomo 1. 1821-1910* (pp. 233-263). México: Fondo de Cultura Económica.
- PORTILLA, A. de la (1856). *Historia de la Revolución de México contra la dictadura del general Santa-Anna. 1853-1855*. México: Imprenta de Vicente García Torres.
- Protesta* (1857). *Protesta del Ilustrísimo Señor Obispo de Guadalajara contra la nueva Constitución de febrero 5 de 1857*. Guadalajara: s. Ed.
- VILLEGAS, S. (2001). "La constitución de 1857 y el golpe de Estado de Comonfort". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (22), 53-81.
- VILLEGAS, S. (2010). "Santannismo, Reforma liberal y las campañas de Puebla en 1856". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (40), 13-52.

Censura eclesiástica durante el arzobispado de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891)

Ecclesiastical censorship during the archbishopric of Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891)

FELIPE BÁRCENAS GARCÍA*

Recepción: 2 de febrero de 2024

ISSN (digital): en trámite

Aceptación: 22 de marzo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2785>

Resumen:

En el artículo se examina el funcionamiento de la censura eclesiástica en el Arzobispado de México durante el gobierno de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891). En este periodo, la política se construyó bajo los principios del liberalismo y arribaron al país diversas denominaciones protestantes, luego de que la Constitución de 1857 estableciera el Estado laico. Ante este panorama, la Iglesia nacional reorganizó la vida pública del clero y los seglares, procurando que el catolicismo tuviera una fuerte influencia en el ámbito editorial. La censura eclesiástica en el siglo XIX mexicano es un tema pendiente en la historiografía. Este artículo constituye un aporte al tema. A partir del análisis de documentos del Archivo Histórico del Arzobispado de México, se argumenta que el impreso religioso continuó constituyendo un negocio lucrativo en la segunda mitad del siglo XIX, que el clero diocesano intentó encauzar a sus líneas de acción política y social.

Palabras clave: Censura, prensa, imprenta, Iglesia, Pelagio de Labastida y Dávalos.

* Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México, e-mail: fbarcenas87@hotmail.com.



The article examines how ecclesiastical censorship worked in the archbishopric of Mexico during the government of Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891). During this period, national policy was built on the principles of liberalism and various Protestant denominations arrived in the country once the Constitution of 1857 established the secular State. In this context, the Catholic Church reorganized the public life of the clergy and laities, with the objective that Catholicism would have a strong presence in the editorial field. This article constitutes a contribution to the subject of ecclesiastical censorship in the Mexican 19th century a topic that has garnered little attention from historians. Based on the analysis of documents from Archivo Histórico del Arzobispado de México, it argues that religious prints continued to represent a lucrative business in the second half of the 19th century, which the diocesan clergy used with advantage to promote its political and social projects.

Key words: Censorship, newspapers, printing press, catholic Church, Pelagio de Labastida y Dávalos.

SE PROPONE ANALIZAR EL FUNCIONAMIENTO de la censura eclesiástica en el Arzobispado de México durante el gobierno de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891). En este periodo, la política se construyó bajo los principios del liberalismo y arribaron al país diversas denominaciones protestantes, luego de que la Constitución de 1857 estableciera el Estado laico. Ante este panorama, la Iglesia nacional reorganizó la vida pública del clero y los seglares, procurando que el catolicismo tuviera una fuerte influencia en el ámbito editorial.

Este proceder fue impulsado desde Roma. Y es que en el Concilio Vaticano I (1869-1870) se instituyó como dogma la infalibilidad del papa, de modo que sus disposiciones debían acatarse sin cuestionamiento alguno. Pío IX (pontífice romano de 1846 a 1878) ordenó que se reactivaran las juntas de censura en 1871, sobre todo en los lugares que habían experimentado revoluciones liberales (Collantes, 1970, p. 433). Así, los lineamientos censorios católicos se dictaron desde Europa.

Se parte del supuesto de que el impreso religioso continuó constituyendo un negocio lucrativo en la segunda mitad del siglo XIX, que el clero diocesano intentó encauzar a sus líneas de acción política y social. Así lo demuestra

la existencia de cientos de expedientes resguardados en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM): autores seculares, escritoras, clérigos y editores presentaron, por cuenta propia, sus manuscritos a la censura eclesiástica. Entre tales editores, baste mencionar a Antonio Vanegas Arroyo, Carlos Bouret y Luis G. Duarte, quienes se interesaron en que el Arzobispado les concediera licencias de impresión. Éstas representaban un sello de calidad, el cual indicaba a los lectores que el contenido de un impreso carecía de errores y, por lo tanto, valía la pena comprarlo.

Puede pensarse que la mayoría de los impresos religiosos fueron publicados por la misma Iglesia como parte de una estrategia pastoral dictada desde Roma. Si bien existieron imprentas católicas que buscaron tener influencia en las creencias de los fieles, múltiples editores seculares aprovecharon este contexto para generar ganancias. Mi interés es reparar en estos últimos. No quiero decir que la práctica editorial de ciertos personajes careció de motivaciones religiosas, más bien quiero enfatizar que la censura tuvo una dimensión económica.

Para cumplir con el objetivo aquí propuesto, se dividió el artículo en cuatro apartados. En el primero se explican las repercusiones de la política impulsada por el papa en el territorio nacional. Después se analiza la composición de la Junta de censura del Arzobispado de México y se detallan los lineamientos generales bajo los cuales operó. Posteriormente se examina cómo se practicó la censura eclesiástica, para lo cual se estudian algunos casos rescatados del AHAM. En la última parte se precisa cómo se castigó a los editores que publicaron textos religiosos desaprobados por el clero.

EL MÉXICO LIBERAL Y LA POLÍTICA DEL PAPA

La Constitución de 1857 estableció el Estado laico, pero no proclamó abiertamente la tolerancia de cultos; sin embargo, permitió la discusión y legislación del asunto. Así, el 4 de diciembre de 1860, durante la Guerra de Reforma, el entonces presidente Benito Juárez decretó en Veracruz la Ley sobre Libertad de Cultos, la cual permitió que las personas practicasen cualquier religión de su preferencia; desde luego que también se determinaron límites: las sociedades religiosas debían restringir su acción al ámbito espiritual, absteniéndose de participar en la política; asimismo,

se circunscribió la práctica de actos religiosos al interior de los templos (cualquier celebración fuera de ellos debía contar con un permiso escrito concedido por la autoridad política local) (Ley, 2016, pp. 357-358). Finalizaba así la presencia oficial absoluta del catolicismo en México, de modo que la sociedad mexicana experimentó un dinámico proceso de secularización, entendida como la recomposición del lugar de lo religioso en la sociedad (Carbajal, 2020, p. 17).

El clero mexicano respondió a los cambios seculares según las disposiciones de la Santa Sede, lo cual no debe extrañarse, pues la autoridad episcopal constituye uno de los pilares fundamentales de la organización del catolicismo, reforzada durante la segunda mitad del siglo XIX, en parte, debido a que en 1870 culminó el proceso de unificación italiana (iniciada tras la oleada revolucionaria de 1848), luego de que el ejército de la monarquía constitucional ocupara Roma. En consecuencia, el papa Pío IX perdió la totalidad de los Estados Pontificios (situación que perduró hasta 1929, cuando Benito Mussolini reconoció a la Santa Sede como Estado independiente y decretó la creación de la Ciudad del Vaticano) (González, 2004, pp. 131-132).

Mientras que en la primera mitad del siglo XIX la Iglesia concibió a la Francia revolucionaria de 1789 como el centro de operaciones desde el cual se pretendía destronar a los reyes católicos, así como descatolizar a los pueblos del mundo, Pío IX aseguró en la encíclica *Quanta cura* y su complemento *Syllabus* (ambos publicados en 1864) que los Estados comenzaban a adoptar las ideas “modernas” (el liberalismo, el comunismo y el socialismo) en detrimento de la religión. El papa exhortó a combatir dichas ideas, tachadas de enemigas del catolicismo, toda vez que defendían la separación Iglesia-Estado, así como el distanciamiento entre la sociedad y las leyes eclesiásticas (Bofill, 2015, pp. 5-14).

Previo al Concilio Ecuménico Vaticano I, celebrado en diciembre de 1869, se publicó la *Constitución Apostolicae Sedis*, la cual daba a conocer las censuras católicas vigentes: *a)* eran sujetos de excomunión quienes imprimieran o hicieran imprimir sin aprobación del ordinario libros sobre religión; *b)* la facultad de excomulgar estaba reservada a los obispos; *c)* El *Índice* romano de libros prohibidos, los edictos prohibitivos y los permisos de impresión continuaban siendo los medios adoptados por la Iglesia

para contener “la desenfadada licencia de pensar y de escribir” (*Constitución*, 1874, pp. 29 y 145-148).

Por ello, a partir de este año se reactivaron las juntas eclesiásticas, tribunales encargados de censurar impresos en los regímenes confesionales, que habían dejado de operar en los territorios donde se estableció la separación Iglesia-Estado. Asimismo, los obispos solicitaron tanto a clérigos como a seculares que, voluntariamente, sometieran a la censura sus textos religiosos. En consecuencia, en España se publicó *Tratado de las censuras eclesiásticas, con arreglo a la Constitución Apostolicae Sedis, expedida en 12 de octubre de 1869* (1875), un impreso que recordaba a los ordinarios su obligación de prohibir libros, folletos y periódicos anticatólicos, enfatizando que estos dos últimos géneros eran los más difundidos, dado su bajo costo y facilidad de traducción (Gómez, 1875, pp. 83-85); el hecho provocó que los obispos españoles condenaran diversos rotativos de corte liberal y socialista, al mismo tiempos que exhortaban a la población a evitarlos. Con tales acciones no se pretendía que una empresa editorial cerrara, sino que tanto editores como redactores se retractaran de ciertos contenidos, ante el temor de ser excomulgados y/o no generar ganancias por falta de ventas.¹

En México, las juntas de censura se reinstalaron en 1871, durante el arzobispado de Pelagio de Labastida y Dávalos. Estos tribunales funcionaron oficialmente de 1821 a 1855, lapso en el que se ratificó la exclusividad confesional, por lo cual el clero diocesano estuvo facultado para vetar impresos contrarios al catolicismo, cuestión que ya he analizado en otros artículos, así que la dejaré de lado. Por ahora, sólo es necesario apuntar que, en dicho periodo, la censura eclesiástica estuvo limitada: toda prohibición debía ser avalada por las autoridades civiles (el Consejo de Estado durante el gobierno iturbidista y el Congreso en la era republicana) para ser elevadas al rango de ley. Después de promulgarse la *Constitución Apostolicae Sedis*, el gobierno del Arzobispado de México se cuestionó si el ejercicio censorio era autónomo o dependía de la aprobación del papa. Para resolver la disyuntiva se conformó una comisión, la cual, el 18 de mayo de 1870, determinó que “la Constitución de Ntro. S. Padre de 12 de octubre de 1869 [...] sea adoptada en esta Arquidiócesis, [sin embargo] los señores

¹ Para conocer un estudio de caso al respecto, véase Hernández (2016).

gobernadores de la sagrada mitra de esta arquidiócesis pueden continuar en el libre ejercicio de su jurisdicción [...] a lo menos hasta que se reciban instrucciones de Roma”.² Así, la Junta del Arzobispado trabajó de manera autónoma, rindiéndole cuentas únicamente a Labastida y Dávalos.

Pelagio fue el primer obispo de la tercera generación de ordinarios mexicanos, preconizados en las décadas de 1860 y 1870, que se encargaron de gobernar la Iglesia católica durante y después de la victoria liberal. Desde su arribo al Arzobispado de México, su proyecto pastoral se centró en la reorganización de la vida pública de los católicos, al mismo tiempo que alejaba al clero y a los seglares de la participación legislativa directa. Asimismo, buscó construir mecanismos de presencia urbana del catolicismo y promover nuevas formas de activismo político en un contexto dominado por el liberalismo (Rosas, 2020, pp. 121-122).

Labastida y Dávalos propició que los católicos mexicanos contaran con referencias identitarias comunes, lo cual implicó la publicación de impresos políticos, científicos, educativos e históricos, que sirvieron de base para la formación de personas de todas las edades, desde niños hasta sacerdotes, abogados, ingenieros y médicos (Rosas, 2014, p. 192). En consecuencia, el arzobispo no sólo reactivó las juntas de censura eclesiástica, sino que, del mismo modo que en otras latitudes, solicitó tanto a clérigos como a seglares que, voluntariamente, sometieran a la censura sus textos con contenidos religiosos.

Hay que señalar que, en 1862, la curia romana decidió dividir la Iglesia mexicana en tres arzobispados: el Oriental o de México, el Central o de Michoacán, y el Occidental o de Guadalajara. En lo que al primero se refiere, tenía su sede en la capital del país y jurisdicción sobre esa ciudad, Estado de México, Morelos e Hidalgo; además, sus obispados sufragáneos (a los cuales supervisaba y dictaba líneas de acción) eran Puebla, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Veracruz, Chilapa y Tulancingo (Gómez-Aguado de Alba, 2020, p. 88).

El gobierno eclesiástico de Labastida y Dávalos se caracterizó por evitar el conflicto con las autoridades federales. Lo que sí hizo, fue intentar

² Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 221, exp. 59, f. 2, Sobre nombramiento de censores de las obras que publica la biblioteca religiosa, 1872 .

contrarrestar el activismo de los protestantes, quienes establecieron formalmente sus congregaciones a principios de los años setenta; así se fundaron: la Iglesia presbiteriana del Norte (1871), la presbiteriana del Sur (1874), la metodista episcopal del Sur (1873), la metodista episcopal del Norte (1873) y la congregacional (1872) (Autrique, 2019, p. 169).³

Las distintas denominaciones protestantes fundaron periódicos e imprimieron folletos para difundir sus ideas. También invitaron a los sacerdotes católicos a cambiar de religión. Así, en 1873-1874, la Iglesia de Jesús o Iglesia Episcopal Mexicana escribió a Amado R. Herrera, párroco de Tepoztlán, para exhortarlo a adoptar el conocimiento protestante, o bien, permitir que éste circulara en libertad. En ese bienio, la Iglesia de Jesús hizo circular en el Arzobispado de México dos opúsculos, a saber, *La fe probada por las obras y Circular. Que repartió el presbítero D. José M. González en estado de Chiapas*, en los que pedía a la población obrar conforme a los reglamentos protestantes. En el segundo folleto se criticaba la Iglesia de Roma por mantener vigentes ciertas prácticas que no tenían fundamento bíblico, como el sacramento de la penitencia o la indulgencia (García, 2010, pp. 1464-1466).

De forma simultánea a la expansión del protestantismo, se incrementaron las logias masónicas, que en la década de 1870 agruparon a políticos liberales. Éstos buscaron debilitar la influencia de la Iglesia católica, considerada como un obstáculo para el acatamiento pleno de las leyes civiles. Baste mencionar a Ignacio Ramírez, *el Nigromante*, masón confeso, quien pensaba que en México debería existir

Una verdadera iglesia que sin dejar de ser católica-cristiana llenara las aspiraciones del pueblo garantizando su acatamiento y obediencia a las leyes del supremo gobierno de la nación [...]. Debemos seguir el ejemplo de Inglaterra... pues se hace necesaria la reforma religiosa. Pero al referirnos a ésta no queremos en México que se admita como tal un movimiento protestante, no, mil veces no; esto sería aumentar el mal.

³ La Constitución de 1857 estableció el Estado laico, pero no proclamó abiertamente la tolerancia de cultos; lo que sí hizo, fue posibilitar la discusión y legislación del asunto. Así, el 4 de diciembre de 1860, durante la Guerra de Reforma, Juárez decretó en Veracruz la Ley sobre Libertad de Cultos, la cual permitió que las personas practicaran cualquier religión de su preferencia; desde luego que también se determinaron límites: las sociedades religiosas debían restringir su acción al ámbito espiritual, absteniéndose de participar en la política; asimismo, se circunscribió la práctica de actos religiosos al interior de los templos (cualquier celebración fuera de ellos debía contar con un permiso escrito concedido por la autoridad política local). Ley (2016, pp. 357-358).

El protestantismo en México es un parásito infecundo [...] es un sistema extranjero, introducido en el país como negocio mercante. (García, 2010, p. 1463)

Para Labastida y Dávalos, era prioridad combatir las ideas de protestantes y masones, en pos de preservar y/o fortalecer la cultura católica. Por ello, impulsó un programa de trabajo centrado en la educación formal e informal (como aquella impartida en pláticas dominicales o la prensa) (García, 2010, pp. 1468 y 1571).

COMPOSICIÓN DE LA JUNTA DE CENSURA

Como ya se mencionó, en 1871 se reinstaló la Junta de censura en el Arzobispado de México. Ahora bien, ¿cómo se debía proceder? El papa no lo determinó; supuso que los obispos conocían los manuales de procedimientos existentes. En México, durante 1821-1855 se utilizaron oficialmente los dos reglamentos y el edicto de Toledo de 1820.⁴ Sin embargo, Labastida y Dávalos los desconocía, o bien, los había olvidado, pues consultó a un teólogo “viejo” cómo debía practicarse la censura eclesiástica. Tal teólogo (que fue miembro de la Junta de 1831) solamente recordó que eran “muchos” los consultores (no especificó el número) y se contaba con un reglamento “del que sin duda había varios ejemplares que estarán perdidos en la Secretaría del Arzobispado ni sé dónde encontrarlo pues todos los que fueron vocales o consultores cuando el Sr. Barrientos, Vicario entonces capitular, me nombró presidente, ya han muerto”.⁵

⁴ Dichos preceptos, elaborados por Luis de Borbón (arzobispo de Toledo) e impresos en Madrid, eran de uso oficial en la monarquía española. Se trataba de tres impresos complementarios que se publicaron y circularon de manera simultánea. El primero, titulado *Instrucción que han de observar los Vicarios eclesiásticos, Jueces ordinarios del Arzobispado de Toledo para la formación y seguimiento de las causas de Fe, y otras que corresponde conocer a la Autoridad Diocesana por la abolición del tribunal de la Inquisición en la Monarquía Española* (1820a), era un breviario de procedimientos que, en 15 páginas, explicaba las pautas a seguir para juzgar las causas de fe tras la abolición de la Inquisición. El segundo reglamento llevaba por título *Instrucción que debe observarse en el Arzobispado de Toledo para la censura y juicio religioso de los libros y proposiciones que sean dignos de sujetarse a ella, según las disposiciones conciliares, bulas pontificias y leyes de Cortes, a consecuencia de la abolición del tribunal de la Inquisición* (1820b), y estaba compuesto también por 15 páginas, en él se explicaba qué tipo de lecturas debían prohibirse a los fieles, cómo organizar una junta de censura y cómo enjuiciar una obra. Finalmente, el edicto informaba a los lectores, impresores y libreros qué textos debían abstenerse de comprar, vender, producir o leer. Borbón (1820).

⁵ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 221, exp.18, f. 6, Sobre restablecimiento de la Junta de censura, 1871.

Pelagio decidió empezar a ejercer la censura conforme a lineamientos internos. Mientras que el Manual de Toledo estipulaba que una obra debía ser dictaminada por nueve personas, Labastida y Dávalos nombró a un presidente, un vicepresidente, un secretario, cinco vocales (es decir, integrantes permanentes) y ocho consultores (facultados para aconsejar a los vocales o sustituirlos en caso de ausencia).⁶ Ahora bien, en el AHAM no existen expedientes que evidencien que la Junta sesionó para censurar textos, más bien, los documentos exhiben que, en la práctica, Pelagio decidió nombrar únicamente uno o dos censores para cada proyecto editorial, cuestión que documentaré en el siguiente apartado. De este modo, la censura eclesiástica se agilizó, pues se eliminó la discusión y discrepancia entre censores, además, no estaba apegada a leyes civiles que demorasen el proceso.

La Junta eclesiástica de censura se instaló formalmente el 28 de julio de 1871. Fue integrada por:

Manuel Moreno y José (presidente)
José Braulio Sagasetta (vicepresidente)
Ambrosio Lara (secretario)
Agustín Rada (vocal)
“Sr. Alarcón” (vocal)
“Sr. Alamán” (vocal)
Ma. Cárdenas (vocal)
Agustín María Moreno (vocal)
Luis Malo (consultor)
Porfirio Rosales (consultor)
Pablo Del Niño Jesús (consultor)
Rafael Venegas (consultor)
Juan M. Hernández (consultor)
José Miguel de Alva (consultor)
Andrés Artola (consultor)
Tomás Benavides (consultor).⁷

⁶ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 221, exp.18, fs. 1-21, Sobre restablecimiento de la Junta de censura, 1871.

⁷ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 221, exp.18, fs. 1-21, Sobre restablecimiento de la Junta de censura, 1871.

¿Por qué Pelagio de Labastida y Dávalos formó una Junta que nunca sesionó? Resolver esta pregunta resulta fundamental para comprender la visión que el arzobispo tenía sobre el ejercicio censorio; por desgracia, en el AHAM no existe documentación para responderla sólidamente. Si se me permite especular, es posible que la Junta se conformara por mero formalismo, necesario para argumentar apego a las leyes eclesiásticas. La urgencia por combatir las ideas protestantes liberales parece haber sido decisivo para que la censura se practicara de manera rápida, sin observancia plena de las disposiciones. Sea como fuere, conviene presentar los nombres de los integrantes de la Junta de 1871, en primer lugar, para que se conozca a los religiosos que, según Labastida y Dávalos, contaban con la instrucción necesaria para ser censores; en segundo lugar, para brindar datos que ayuden a reconstruir la trayectoria de dichos personajes.

LA PRÁCTICA DE LA CENSURA

Después de que en 1871 se designaran a los censores de la Junta del Arzobispado de México, no se realizaron más nombramientos colectivos. Tampoco hay evidencia de que la Junta sesionara. Lo que sí existe en el AHAM, es una serie de expedientes que demuestra que numerosos editores, librereros, escritores y traductores solicitaron a Labastida y Dávalos la censura de sus escritos, para lo cual el arzobispo nombró por lo general a uno o dos censores, que en ocasiones eran personas distintas a quienes conformaron la Junta.

El 21 de marzo de 1872, Miguel Torner, editor de la Biblioteca religiosa, escribió a Pelagio para notificarle

Que debiendo imprimir varias hojas volantes, opúsculos o pequeños cuadernos que tratan de asuntos religiosos, y siendo una rémora para dicho efecto el tiempo que Ordinariamente se emplea con los trámites de costumbre y deseando sin embargo hacerlo en todo según según las leyes de la Iglesia, aumentando los libros piadosos para el mayor bien de los fieles, y facilitarles el caudal de Indulgencias que los Exmos. E Illmos. Señores Arzobispos y obispos de México han concedido a todas las publicaciones de la Biblioteca Religiosa, a su Illma. suplica se digne nombrar censores para dicho objeto a los R. R. P. P. don Miguel Sosa del Oratorio, Don Francisco Moctezuma de S. Diego y Don José María Vilaseca de la congregación de la Misión; para que con sola aprobación de cualquiera de Dichos señores pueda la Biblioteca

Religiosa poner en la carátula de dichas publicaciones “Con aprobación del ordinario” así como la conjura respectiva al fin de todo cuaderno.⁸

Miguel Torner manifestó que, en caso de contar con la licencia de impresión del ordinario, sus textos religiosos seguramente tendrían numerosas ventas. Es decir, que el interés económico motivaba la autocensura. Pero más que centrarme en las razones de los editores, me interesa enfatizar el funcionamiento de la censura: ésta no se ejerció conforme a un reglamento ni acorde a consensos de la Junta establecida en 1871. En el caso de Miguel Torner, Labastida y Dávalos nombró, el 3 de junio, a Miguel Sosa y José Cano y Moctezuma como censores, quienes aceptaron la designación.⁹ Puede observarse que los editores participaban en el proceso censorio al proponer a los clérigos que dictaminarían sus escritos.

¿Miguel Torner conocía a los eclesiásticos que propuso como censores? Si la respuesta es positiva, podría decirse que los editores aprovecharon sus contactos para agilizar el proceso revisión-impresión-circulación. Y es que el contexto editorial demandaba rapidez, sobre todo por la presencia de los protestantes: cada congregación fundó un periódico que sirvió como medio público de comunicación, enseñanza y promoción; al respecto, sobresalieron el rotativo metodista *El Abogado Cristiano Ilustrado* (1880-1929) y el presbiteriano *El Faro* (1885-1913), los cuales se consolidaron como referentes del mensaje protestante en México (Barrios & Chiquete, 2022, p. 91); su longevidad es sintomática del éxito editorial que alcanzaron. En lo que a recursos empleados se refiere, ambos se caracterizaron por el uso constante de ilustraciones, que complementaron los textos y adornaron algunas portadas, acción con la cual se buscó atraer al público más amplio posible.

Para suplementar el caso de Miguel Turner, baste examinar dos expedientes más. El primero alude a Luis G. Duarte, quien, en diciembre de 1882, escribió al arzobispo para informarle que deseaba vender silabarios escolares católicos, por lo cual requería una licencia de impresión. El día 2 del mismo mes, Labastida y Dávalos solicitó a Antonio Gay que examina-

⁸ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 221, exp. 59, f. 1. Sobre nombramiento de censores de las obras que publica la biblioteca religiosa, 1872.

⁹ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 221, exp. 59, f. 3. Sobre nombramiento de censores de las obras que publica la biblioteca religiosa, 1872.

ra los títulos de Duarte y le notificara si eran de sana moral y propios para la enseñanza de los niños.¹⁰

Gay aceptó el nombramiento e informó, el 9 de diciembre, que el silabario de Luis G. Duarte “nada contiene opuesto a la sana moral y además me parece propicio para enseñanza de los niños”, y aunque era susceptible de mejora, “parece preferible a los demás conocidos y en uso actualmente en las escuelas”.¹¹

Posteriormente, el 18 de marzo de 1890, el célebre editor Antonio Vanegas Arroyo escribió a la secretaría del Arzobispado para manifestar que quería “proporcionar un bien general a la educación moral de la niñez y propagación del catolicismo en todas las clases de la sociedad”, razón por la cual formaría una “Biblioteca popular religiosa”, que contendría devociones y obras religiosas “de poca circulación en la actualidad”, por lo cual solicitaba la censura de sus obras y la correspondiente licencia de impresión.¹²

Los textos que Vanegas sometió a censura fueron: *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, escrita por el capellán Don Antonio Lobera; *Vida y Martirio de San Felipe de Jesús*, del reverendo Baltazar de Medina, y *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, de fray Gerónimo de Ripalda, aumentado con el *Trisagio Seráfico de la Santísima Trinidad*, el *Rosario de la Santísima Virgen* y la *Biblia de la juventud*. Éstos fueron dictaminados por el canónigo Joaquín Arcadio Pagaza, quien simplemente resolvió:

Me es grato manifestar a V. S. que no encuentro en esos libros cosa que pueda oponerse a nuestra santa fe y a la sana moral.

México.

Mayo 12 de 1890.

Joaquín Arcadio Pagaza.¹³

Desde luego que, en virtud del dictamen de Arcadio Pagaza, Vanegas Arroyo obtuvo la licencia de impresión que solicitó. Pero más allá de ese

¹⁰ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 149, exp. 30, f. 1. Sobre revisión de unos libros del señor licenciado don Luis G. Duarte, 1882.

¹¹ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 149, exp. 30 f. 2. Sobre revisión de unos libros del señor licenciado don Luis G. Duarte, 1882.

¹² AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 215, exp. 82, f. 1, Don Antonio Vanegas Arroyo. Sobre licencia para la impresión de las obras que expresa, 1890.

¹³ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 215, exp. 82, f. 2, Don Antonio Vanegas Arroyo. Sobre licencia para la impresión de las obras que expresa, 1890.

hecho, quiero enfatizar la estrechez del veredicto; en tan sólo dos líneas, el censor manifestó su parecer, sin reparar en el contenido de cada título. El hecho brinda elementos para argumentar que tanto Labastida y Dávalos como los censores buscaron agilizar la aprobación o negación de una licencia. Toda vez que las censuras eran avaladas únicamente por el obispo (quien debía confiar en el juicio del censor) y no requerían ser justificadas públicamente, éstas fueron superficiales.

Los dictámenes de la primera mitad del siglo XIX eran extensos, podían oscilar entre las 35 y las 55 páginas, sobre todo porque los censores los publicaban para demostrar su objetividad.¹⁴ En 1821-1855 las personas tuvieron la posibilidad de impugnar legalmente la prohibición de su texto; algunos personajes célebres que hicieron uso de este recurso fueron Juan Antonio Llorente (1822) y José Joaquín Fernández de Lizardi (1822 y 1825), quienes imprimieron sus defensas. En consecuencia, era común observar una confrontación pública entre censuras e impugnaciones.

CASTIGOS

La censura eclesiástica dejó de ser oficial en 1855, cuando se promulgó la Ley Lafragua, así que, después de ese año, los escritores y editores no estuvieron obligados a someter sus manuscritos sobre religión a la dictaminación del clero. No obstante, Labastida y Dávalos exhortó a la población a que, por cuenta propia, sometiera sus escritos religiosos a la censura del clero. Asimismo, reiteró los castigos contemplados en la *Constitución Apostolicae Sedis* para los responsables de publicar o redactar impresos considerados irreligiosos: 1) condena pública del impreso, al mismo tiempo que se pedía a la población que se abstuviera de adquirirlo; con esta acción se esperaba limitar la venta del texto, lo cual importaba sobre todo al tratarse de libros escolares, oraciones o biografías de santos; 2) excomunión, la cual se estipulaba en casos extremos, cuando un católico se negaba abiertamente a acatar las órdenes del obispo; más allá de que la excomunión implicaba negar los sacramentos, también se pedía a la grey y el clero evitar hablar con el excomulgado y adquirir sus impresos.

¹⁴ Véase *Dictamen* (1831) y *Censura* (1850).

La aplicación de estos castigos se puede observar en un expediente relativo a Joaquín Terrazas, ingeniero, matemático y periodista seglar de la Ciudad de México, que intentó contribuir al fortalecimiento del catolicismo. Después de que los papas Pío IX (1846-1878) y León XIII (1878-1903) enfatizaran el compromiso que tenía la grey en la lucha contra los enemigos del catolicismo (sobre todo el protestantismo y el liberalismo), muchos individuos establecieron periódicos orientados a defender la religión católica como pieza clave de la regeneración social. Algunas de estas personas fueron Ignacio Aguilar y Marcho, Alejandro Arango y Escandón y Miguel Martínez, redactores en *La Voz de México* (1870-1908) (Velasco, 2011, pp. 73, 79 y 83).

Sin embargo, aunque algunos escritores católicos expresaron obediencia tanto al Sumo Pontífice como el resto de las autoridades eclesiásticas, también manifestaron sus propios puntos de vista. Tal fue el caso de Terrazas, quien, desde el *Reino Guadalupano* (1888-1896), promovió un patriotismo católico que criticó el alcance de las acciones del clero ante los embates de los liberales y protestantes.

Según un documento emitido por la secretaría del Arzobispado, las discrepancias entre Terrazas y Pelagio de Labastida iniciaron tras la publicación del quinto número del periódico bisemanal *El Reino Guadalupano*, del cual Terrazas era propietario, director y redactor. Por desgracia, la Hemeroteca Nacional de México sólo conserva algunos números de dicho periódico relativos a 1889, así que sólo pude conocer el inicio de la discordia a través del AHAM.

El 7 de mayo de 1888, Ignacio Martínez Barros, secretario del Arzobispado, se puso en contacto con Terrazas, para informarle que Labastida y Dávalos se sorprendió al leer el quinto número de *El Reino Guadalupano* debido a una serie de críticas contra las superiores y alumnas de un colegio católico, a quienes se acusó de no apegarse a una enseñanza fervorosamente religiosa y patriótica. De acuerdo con Martínez Barros, era falso lo publicado por Terrazas. También afirmó que todo “espíritu netamente católico” evitaba juzgar tan a la ligera y, por el contrario, procuraba ser modelo de prudencia;¹⁵ asimismo, escribió a la redacción de *La Voz de*

¹⁵ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 201, exp. 23, fs. 1-2. Minuta de una comunicación dirigida al director del periódico *El Reino Guadalupano* don José Joaquín Terrazas, 1888.

México para pedirle que divulgara la comunicación entre el Arzobispado y Terrazas.¹⁶

El arzobispo decidió dar seguimiento a las publicaciones de *El Reino Guadalupano*, para determinar si el periódico representaba una amenaza para la unidad de los católicos mexicanos. Hacia el 8 de abril de 1889, Labastida y Dávalos pidió a su secretario que divulgara una carta pública firmada por él, en la cual declaró a los diocesanos que:

[...] No puede ser verdaderamente católico el escritor que se separa de la autoridad, la contradice, la ridiculiza y aun la vitupera algunas veces.

[...] Es un iluso el que sin misión y sin pruebas de ésta, pretende hacer el papel de Profeta, de director de las almas, de pedagogo de los confesores y de consejero y guía de los Prelados, desconociendo a estos desde el instante en que le contradicen o le van a la mano en alguna de sus exageraciones y dirigiéndoles con insolencia preguntas capciosas y depresivas.

[...] Si el redactor de *El Reino Guadalupano* está en su juicio cabal, es, Sr. Secretario, un soberbio de primera fuerza, un vanidoso que no conoce los fueros de la modestia, un fatuo que insulta con su fatuidad lo más respetable; y si, como lo deseamos, no merece estos epítetos tan repugnantes, debemos concluir que es un loco inocente, que no sabe lo que hace; pero que sus locuras son nocivas, y pueden ser cada días más nocivas si no se les pone un correctivo que las dé a conocer a toda su trascendencia.¹⁷

Era importante publicar la carta arriba citada por dos razones. En primer lugar, porque advertía a todos los diocesanos que era necesario mantenerse sumisos a la autoridad episcopal. En segundo lugar, porque indirectamente pedía a los párrocos que vigilasen a los fieles y los previniesen de leer *El Reino Guadalupano*.

La carta de Pelagio muestra a un Terrazas católico, pero crítico de la autoridad eclesiástica, por lo cual pretendió moralizar a la sociedad de acuerdo con su punto de vista. Al consultar los ejemplares de *El Reino Guadalupano* relativos a 1889, se observa, en efecto, un periódico que cuestionó el posicionamiento de seglares y clérigos. Por ejemplo, el 24 de marzo, se reprochó a *La Revista Católica*, de Las Vegas (Estados Unidos), que publicara opi-

¹⁶ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 201, exp. 23, f. 3. Minuta de una comunicación dirigida al director del periódico *El Reino Guadalupano* don José Joaquín Terrazas, 1888.

¹⁷ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 201, exp. 23, fs. 4-6, Minuta de una comunicación dirigida al director del periódico *El Reino Guadalupano* don José Joaquín Terrazas, 1888.

niones sobre el rumbo que debería tomar la prensa mexicana, porque ello suponía un intento de dominación que irritaba el sentimiento patriótico mexicano; se aseguró que “la introducción en México del elemento y la preponderancia americana bajo capa católica sería el principio de un cisma”.¹⁸

Personajes como Terrazas incomodaron a Labastida y Dávalos porque representaban una amenaza para la puesta en marcha de un proyecto social unitario en el Arzobispado, cuyas líneas de acción eran dictadas por el ordinario. En este sentido, la crítica resultaba inaceptable. Es notorio que la comunidad católica no constituyó un bloque homogéneo.

Los cuestionamientos de Terrazas al resto de los católicos no cesaron, así que el 12 de mayo de 1891, el arzobispo emitió una circular en la cual se avisaba que el escritor “merece la nota de pecador público, indigno de recibir los sacramentos, mientras no haga una retratación pública de sus faltas y errores, los confiese, como queda dicho, pida perdón de ellos, prometa la enmienda y se sujete a la autoridad”. Entretanto, Pelagio retiró “toda facultad a los sacerdotes para oír las confesiones de D. José Joaquín Terrazas” y declaró “que la absolución que se le dé por cualquier sacerdote, sin nuestra autorización especial, expresa y constante por escrito, es nula y de ningún valor”.¹⁹ Con este tipo de acciones, se buscaba aislar a Terrazas del resto de la comunidad católica, de modo que su empresa editorial fracasara; desde luego que las censuras también pretendían desacreditar los argumentos periodísticos. Para que ningún eclesiástico desobedeciera la orden del arzobispo, se advirtió que “y si por una fatalidad, que Dios no permita, algún clérigo secular o regular se atreviere a contravenir a lo que dejamos dispuesto, quedará el mismo hecho suspenso en el ejercicio de su orden”.²⁰ La circular contra Terrazas se colocó en las paredes de los templos de la diócesis y se leyó *inter missarum solemnias* el día festivo siguiente a su recepción.

El clero contaba con su propio medio para castigar a los autores y editores que no se apegaban a las directrices eclesiásticas. Para un católico

¹⁸ “Cada cual en donde hace falta”, *El Reino Guadalupano*, 24 de marzo de 1889, p. 1.

¹⁹ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 201, exp. 23, f. 8, Minuta de una comunicación dirigida al director del periódico *El Reino Guadalupano* don José Joaquín Terrazas, 1888.

²⁰ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 201, exp. 23, f. 8, Minuta de una comunicación dirigida al director del periódico *El Reino Guadalupano* don José Joaquín Terrazas, 1888.

ferviente, no debió ser menor el hecho de que se le separase tanto de la Iglesia como de la comunión, pues tales acciones oprímían la vida espiritual y no podían ser contrarrestadas con ninguna ley civil.

Sin embargo, Terrazas no permaneció pasivo: del viernes 17 al domingo 19 de mayo repartió de manera gratuita una hoja volante titulada “Sumisión católica” en las calles, plazas, paseos y vagones de tren de la ciudad (tranvías), en la que declaró: “Después de la carta anterior no tengo que decir otra cosa sino que amado más que mi libertad la paz de la Iglesia en México, seguiré en mi Bandera Guadalupana todas y cada unas de las reglas que me trace el Ilmo. Sr. Labastida hasta en las materias que juzgo libres, y el cual espero se sirva recibirme, excusando toda imperfección que haya tenido”.²¹

Es decir, que Terrazas no desistió inicialmente de su labor periodística, aunque intentó solicitar audiencia con Labastida para llegar a un acuerdo. Toda vez que la hoja anterior se publicó sin permiso del ordinario, el arzobispo pidió al padre Manuel Solé que la censurara. La evaluación del papel fue negativa de principio a fin. Solé determinó que las materias que Terrazas juzgaba libres no habían sido estimadas así por el arzobispo; también explicó que *La Sumisión Católica* publicada y repartida sin el conocimiento de Labastida y Dávalos representaba un nuevo acto de rebelión contra la autoridad eclesiástica. En consecuencia, Solé reiteró los castigos antes impuestos a Terrazas “y prevenimos a todos los fieles católicos que para lo de adelante vean con suma desconfianza cualquier escrito del mismo autor”.

Al parecer, las acciones del clero surtieron efecto, pues Terrazas decidió dejar de imprimir *El Reino Guadalupano* en 1889. Ese mismo año, después del conflicto, el escritor solicitó licencia del ordinario para surtir a las escuelas de *Consejos de mi abuela para sus hijos. Máximas y pensamientos morales dedicados a los sres. directores de los Colegios Católicos de la Capital*, de José Carrillo (1889); se trata de un pequeño folleto no paginado que contiene 120 máximas católicas. Sin embargo, la respuesta a la petición fue negativa. Irónicamente, en la pasta trasera del opúsculo se especi-

²¹ AHAM, Fondo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, serie Censura, caja 201, exp. 23, f. 22, Minuta de una comunicación dirigida al director del periódico *El Reino Guadalupano* don José Joaquín Terrazas, 1888.

caba que éste se encontraba en venta en “todas” las librerías de la capital mexicana.²²

Terrazas decidió publicar nuevamente *El Reino Guadalupano* en 1895, cuando Labastida y Dávalos había fallecido. La segunda época del periódico volvió a ser condenada por el arzobispo Próspero María Alarcón, por petición de Manuel Solé, quien consideró que el periódico estaba “destinado a dividir a los católicos”.²³

¿Por qué a Terrazas le interesaba una censura favorable de *Consejos de mi abuela para sus hijos...* y *El Reino Guadalupano*? Porque era un editor que buscaba oportunidades de negocio, más allá de sus motivaciones religiosas (las cuales son dejadas de lado en este artículo, pues escapan a los alcances del objetivo planteado). En caso de que el gobierno del Arzobispado aprobara sus proyectos editoriales, podía garantizar mayores ganancias, toda vez que el ordinario solía recomendar a clérigos y seglares una publicación con licencia. Quizá Terrazas esperaba que cada impreso suyo fuese censurado de manera objetiva, pero él era un hombre tan conocido como investigado, de quien el clero desconfiaba. De acuerdo con Manuel Solé, “Terrazas va de templo en templo haciendo ostentaciones inconvenientes de que puede frecuentar los Santos Sacramentos; y repartiendo en el mismo templo hojas sueltas como se acostumbra en las plazas y calles lo cual es una verdadera profanación del lugar santo que podría dar pie a otros mil abusos”.²⁴

Sea como fuere, la censura eclesiástica parece haber repercutido en la venta de las publicaciones católicas. El caso de Terrazas junto con la centena de peticiones de censura es sintomático de ello.

No obstante, al no existir formalmente un régimen censorio, los editores y autores tuvieron la posibilidad de discrepar de las autoridades eclesiásticas. En lo que a Terrazas se refiere, decidió continuar publicando *El Reino Guadalupano* en 1895, a pesar de la condena arzobispal. El rotativo incluso se tornó más crítico, pues, de acuerdo con un informe del padre

²² AHAM, Fondo Próspero María Alarcón, serie Censura, caja 154, exp. 51, f. 1, José Carrillo, *Consejos de mi Abuela para sus hijos y máximas y pensamientos morales dedicados a los señores directores de los colegios católicos de la capital, México, 1889.*

²³ AHAM, Fondo Próspero María Alarcón, serie Censura, caja 47, exp. 34, fs. 1 y 4, Con respecto a la obra “Reino Guadalupano” de don José Joaquín Terrazas, 1895.

²⁴ AHAM, Fondo Próspero María Alarcón, serie Censura, caja 47, exp. 34, f. 5, Con respecto a la obra “Reino Guadalupano” de don José Joaquín Terrazas, 1895,

Antonio Paredes, en el número correspondiente al 20 de septiembre de 1895 se atacó directamente a Pelagio de Labastida, expresándose que

[...] de todo el conjunto de datos, resulta que S. S. Ylma. fue apremiado para quitarnos de en medio. [...] El Ylmo. Sr. Labastida hizo todo lo posible y hasta fue demasiado lejos por buscar la paz con los enemigos. Los colmaba de atenciones, de regalos; sus recursos estaban expeditos para servirlos, atendía al pensamiento sus recomendaciones, en cierta manera y para atraerlos los prefería más que a los católicos ¿Qué más? Fustigó sin piedad al hijo que lo amaba, al hijo fiel de la Iglesia para contentar a los que le ponían este precio para llegar a una paz ilusoria. Aquí tenemos pues al prelado instrumento ciego de la masonería, mientras el *Reino* mostraba a los fieles el único camino que podía engrandecer a la religión.²⁵

Cabe señalar que Terrazas fue un personaje incómodo también para el gobierno de Porfirio Díaz, por sus críticas tanto al centralismo político (que limitaba las libertades de los estados) como al liberalismo. Para Terrazas, Díaz propició el proceso de descatalogación de la sociedad mexicana al permitir la proliferación de grupos protestantes y evitar impugnar el sistema político estadounidense; para el periodista, la patria y la religión estaban estrechamente relacionadas (Velasco, 2011, pp. 147-149). Dichas críticas se plantearon en una época en la cual el Estado puso en marcha una política de conciliación con la Iglesia, respaldada por Labastida y Dávalos. A cambio de que los católicos tolerasen la presencia y manifestaciones tanto de protestantes como de liberales, las órdenes religiosas fueron restablecidas entre 1876 y 1895; de manera particular, Díaz toleró los actos de culto externo, sobre todo las celebraciones de los santos patronos que constituían una tradición popular; no obstaculizó la fundación de escuelas y centros de enseñanza católica ni puso trabas a la erección de los obispos de Tabasco (1880), Colima (1881) y Sinaloa (1883) (Medina, 2004, pp. 83-86).

¿Las críticas a Díaz provocaron que la Iglesia censurara a Terrazas? ¿Hubo relación entre el poder civil y la censura eclesiástica? Tales inquietudes merecen ser exploradas, sin embargo, escapan a los alcances de este artículo, centrado exclusivamente en la censura religiosa.

²⁵ AHAM, Fondo Próspero María Alarcón, serie Censura, caja 47, exp. 34, f. 7, Con respecto a la obra "Reino Guadalupano" de don José Joaquín Terrazas, 1895.

CONCLUSIONES

La censura eclesiástica no cesó tras la separación Estado-Iglesia. Por el contrario, fue parte importante de las líneas de acción del Arzobispado de México, pues las publicaciones católicas continuaron constituyendo un negocio lucrativo. En un contexto en el cual Pelagio de Labastida buscó reorganizar la vida pública del clero y los seglares, resultaba crucial que el catolicismo tuviera una fuerte influencia en el ámbito editorial. Este proceder fue impulsado por el papa, así que la censura continuó practicándose en diversas latitudes del mundo.

Aun cuando personajes como Joaquín Terrazas desafiaron a las autoridades eclesiásticas, éstas se valieron de castigos que aislaban al escritor católico de la Iglesia y la comunión, con la intención de persuadir al autor de que dejase la escritura o se retractara de los comentarios desaprobados por el clero. Tales castigos, como se pudo observar con el caso de Terrazas, parecen haber tenido relativo éxito. Un aspecto pendiente de analizar fue el uso de periódicos para contrarrestar la influencia de los impresos críticos al arzobispo.

A diferencia del régimen de censura eclesiástica de 1821-1855, el ejercicio censorio posterior a 1871 no se apegó fielmente a reglamentos, de modo que la práctica de la censura se agilizó. En el artículo pudo observarse cómo, a pesar de formarse una Junta, solía nombrarse un solo censor para dictaminar una publicación. En este sentido, puede decirse que estamos ante una censura eclesiástica pragmática, que pretendió operar de manera expedita, tal vez con el objetivo de neutralizar con eficacia la multitud de periódicos protestantes y liberales.

Aunque en este artículo no analicé el contenido de los textos censurados (esta cuestión la reservaré para otra entrega), baste mencionar que dichos escritos fueron cruciales para la construcción y difusión de un discurso político e histórico afín a los intereses del Arzobispado de México, que quizá resultó útil no sólo para la conformación de una identidad católica romanizada, sino también para la movilización política de individuos y asociaciones católicas en la primera mitad del siglo xx, lapso en el que el Estado posrevolucionario vigiló sistemáticamente y prohibió la venta de numerosos rotativos religiosos.

REFERENCIAS

- AUTRIQUE, C. (2019). “Los orígenes de los movimientos prohibicionistas del alcohol y las drogas. El caso de México (1917-1928)”. *Historia y Grafía*, (53), 145-183.
- BARRIOS, A., & Chiquete, J. D. (2022). “Comprensión de la modernidad en el protestantismo mexicano decimonónico expresada en dos periódicos emblemáticos”. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (75), 89-118.
- BOFILL, J. (2015) “El ‘Syllabus’. Su razón y oportunidad”. *Verbo*, (531-532), 5-14.
- BORBÓN, L. de. (1820). *Luis de Borbón por la divina Misericordia Presbítero Cardenal de la santa Iglesia Romana, del título de Santa María de Scala, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas. A todos mis amados diocesanos salud en nuestro Señor Jesucristo con los siguientes documentos para tan santo objeto*. Madrid: Imprenta de la Compañía.
- CARBAJAL, D. (2020). “‘Ciencia de Jesucristo’ contra ‘dardos’ de la secularización: el proyecto del obispo Ruiz de Cabañas, 1795-1824”. En D. Carbajal (Coord.), *Proyectos episcopales y secularización en México, siglo XIX* (pp. 11-41). Lagos de Moreno, Jalisco, México: Centro Universitario de los Lagos, Universidad de Guadalajara.
- CARRILLO, J. (1889) *Consejos de mi abuela para sus hijos. Máximas y pensamientos morales dedicados a los sres. directores de los colegios Católicos de la Capital*. Ciudad de México: José Joaquín Terrazas e hijos Impresores
- COLLANTES, J. (1970). “La cara oculta del Concilio Vaticano I. Las tres fases conciliares”. *Estudios eclesiásticos*, (45), 417-435.
- Constitución*. (1874). *Constitución de nuestro santísimo padre Pío IX, por la que se limitan las censuras eclesiásticas latae sententiae, con comentarios y apéndices escritos en latín por el doctor Pedro Avanzini y traducidos al castellano por J. N. Quito, Ecuador: Imprenta de Juan Campuzano.*
- Dictamen* (1831). *Dictamen teológico que el presbítero licenciado José María Guerrero, consultor de la Junta religiosa de México, presentó a la misma respetable Junta y fue aprobado con unanimidad en sesión del 20 del corriente mayo, contra el Ensayo sobre tolerancia religiosa, publicado en México por el ciudadano Vicente Rocafuerte, en el presente año de 1831*. Ciudad de México: Oficina del Ciudadano Alejandro Valdés.
- Censura* (1850). *Censura eclesiástica de la obra titulada: Misterios de la Inquisición, que se publica por orden del Sr. Vicario Capitular de este Arzobispado*. Ciudad de México: Imprenta de la Voz de la Religión.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, J. J. (1822). *Segunda Defensa de los francmasones. Por el pensador mejicano*. Ciudad de México: Imprenta del autor.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, J. J. (1825). *Observaciones que el pensador mexicano hace a las censuras que lo señores doctores D. Ignacio María Lerdo y D. Ignacio Grageda hicieron a sus conversaciones sexta, vigésima y vigésima segunda entre el payo y el sacristán*. Ciudad de México: Oficina de Ontiveros.
- GARCÍA, M. E. (2010). *Poder político y religioso: México siglo XIX* (T. II). Ciudad de México: H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura/Instituto de Investigaciones Sociales,

- Universidad Nacional Autónoma de México/Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Miguel Ángel Porrúa.
- GÓMEZ, F. (1875). *Tratado de las censuras eclesiásticas, con arreglo a la Constitución Apostolicae Sedis, expedida en 12 de octubre de 1869*. Madrid: Imprenta de A. Gómez Fuentenebro.
- GÓMEZ-AGUADO DE ALBA, G. C. (2020). “Secularización y estrategias pastorales en el arzobispado de México: la Iglesia católica en busca de nuevos caminos”. En D. Carbajal (Coord.), *Proyecto episcopales y secularización en México, siglo XIX* (pp. 85-120). Guadalajara, Jalisco, México: Centro Universitario de los Lagos, Universidad de Guadalajara.
- GONZÁLEZ, E. (2004). “España e Italia en el siglo XIX: Percepciones mutuas, mitos políticos alternativos”. *Spagna contemporanea*, (26), 109-138.
- HERNÁNDEZ, M.-Á. (2016). “Velar por la fe y las costumbres. Censura eclesiástica sobre la prensa zamorana durante la restauración”. *Revista Internacional de Historia de la Comunicación*, (6), 61-81.
- Instrucción*. (1820a). *Instrucción que han de observar los Vicarios eclesiásticos, Jueces ordinarios del Arzobispado de Toledo para la formación y seguimiento de las causas de Fe, y otras que corresponde conocer a la Autoridad Diocesana por la abolición del tribunal de la Inquisición en la Monarquía Española*. Madrid: Imprenta de la Compañía.
- Instrucción*. (1820b). *Instrucción que debe observarse en el Arzobispado de Toledo para la censura y juicio religioso de los libros y proposiciones que sean dignos de sujetarse a ella, según las disposiciones conciliares, bulas pontificias y leyes de Cortes, a consecuencia de la abolición del tribunal de la Inquisición*. Madrid: Imprenta de la Compañía.
- LEY. (2016). “Ley sobre Libertad de Cultos. 4 de diciembre de 1860”, en *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones. Volumen II. Sección segunda. Historia constitucional 1831-1918* (pp. 357-358). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- LLORENTE, J. A. (1822). *Apología católica del proyecto de constitución religiosa*. Madrid: Imprenta de Alban y Compañía.
- MEDINA, L. (2004). “Porfirio Díaz y la creación del sistema político en México”. *Istor*, (17), 60-94.
- ROSAS, S. (2014). “Educación y Nuevo Catolicismo en México. La Universidad Católica de Puebla, 1906-1914.”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, (4), 189-207.
- ROSAS, S. (2020). “Episcopado y nuevo catolicismo en México: José María de Jesús Díez de Sollano, primer obispo de León (1864-1881)”. En D. Carbajal (Coord.), *Proyecto episcopales y secularización en México, siglo XIX* (pp. 121-148). Guadalajara, Jalisco, México: Centro Universitario de los Lagos, Universidad de Guadalajara.
- VELASCO, D. (2011). *El apostolado seglar se agita: el caso José Joaquín Terrazas-Pelagio Antonio de Labastida, 1877-1895* [Tesis de Maestría]. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Tentativas de secularización y reafirmaciones de la sacralidad en torno a la moralidad civil durante la República Restaurada*

Attempts at secularization and reaffirmations of sacredness around civil morality during the Restored Republic

GUSTAVO SANTILLÁN SALGADO**

Recepción: 28 de octubre de 2023

ISSN (digital): en trámite

Aceptación: 22 de abril de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2853>

Resumen:

A partir de periódicos y revistas, libros y representaciones, este artículo explora dos tendencias aparentemente contrarias pero paralelas a lo largo de la República Restaurada. Por un lado, las ambigüedades y tensiones en los libros de texto en torno al alcance y definición de la moral civil en la vida ciudadana; por el otro, las propuestas y los argumentarios de variadas expresiones católicas alrededor de la vindicación y pertinencia de la virtud religiosa para el devenir nacional. El análisis de los lenguajes conduce al esbozo de un conjunto de lenguajes en torno a la relevancia de los valores en la configuración de los ciudadanos y de un Estado oficialmente laico, pero sujeto a una alguna indeterminación ética y a una evidente presión católica. En suma, el texto indica un horizonte de suma viveza, ajeno a una visión uniforme de la victoria liberal y distante de la mera organización del Estado reformista.

Palabras clave: Moral, educación, prensa católica, secularización, República Restaurada.

* Este artículo retoma partes substanciales del capítulo iv de mi tesis doctoral *La construcción de la moral pública en México: 1855-1876* (2022a).

** Investigador independiente, e-mail: gusantil@yahoo.com.mx.



Abstract.

Based on newspapers and magazines, books and performances, the article explores two apparently contrary but parallel trends during the Restored Republic. On the one hand, the ambiguities and tensions in textbooks regarding the scope and definition of civil morality in the lives of citizens; and on the other, the proposals and arguments of various Catholic expressions around the vindication and relevance of religious virtue for the nation's future. The analysis of languages delineates a set of languages around the relevance of values in the configuration of citizens and an officially secular state, but subject to a certain ethical indetermination and evident Catholic pressure. In short, the text reveals an extremely vivid horizon, alien to a uniform vision of liberal victory and distant from the mere organization of the reformist state.

Key words: Morality, education, secularization, Catholic press, Restored Republic.

INTRODUCCIÓN

ATRAPADO ENTRE LA VICTORIA LIBERAL ante la intervención francesa (1867) y el dilatado gobierno de Porfirio Díaz (1877-1911), la República Restaurada es mucho más que el momento de consolidación de la Reforma o el antecedente inevitable de la dictadura. Dos presidentes en el mando ejecutivo (Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada) y diez años de duración histórica, múltiples revueltas liberales y periódicas elecciones democráticas constituyen algunos horizontes de una década relevante por sí misma y no por ser el desarrollo del triunfo liberal o el antecedente de la administración porfiriana. El veracruzano elevó las leyes reformistas a rango constitucional; a su vez, reglamentó la Reforma, dispersa en múltiples legislaciones. La vida política fue intensa al interior del segmento liberal aunque carente de adversarios electorales. Los conservadores e imperialistas habían sido vencidos y exiliados. La jerarquía católica había salido del país y aunque volvió de manera paulatina, no fue antagonista de las administraciones nacionales.

El periodo ha sido objeto de estudios clásicos como el de Daniel Cosío Villegas (1988). La investigación de Jorge Adame Goddard (1981) ha develado claves significativas del pensamiento católico en aspectos políticos

y morales. A su vez, textos de Antonia Pi-Suñer (1985) y Marta Eugenia García (2010), entre otros, abordan distintos aspectos de la época. Por su parte, Claudia Adriana Bautista (2012) ha incluido en su estudio de largo aliento la relevancia de la prensa católica. De igual manera, existen valiosos artículos sobre el papel de la prensa periódica durante la República Restaurada (Palti, 2004). No obstante, las temáticas pendientes de estudio resultan numerosas. Una es el seguimiento de las controversias en torno a la moralidad que debería regir la conducta del mexicano y las virtudes a inculcar entre la población en vista del asentamiento de un Estado aún frágil y la consolidación de un país relativamente nuevo.

El devenir de las disputas en torno a las autoridades reguladoras de la virtud se remonta a buena parte del siglo XIX. De las formulaciones éticas de José Joaquín Fernández de Lizardi a los exhortos regeneradores de Vicente Rocafuerte, y de los discursos cívicos (Santillán, 2024) a los sermones eclesiásticos, pasando por las oratorias parlamentarias y los papeles episódicos, resulta advertible la pretensión de una adecuada conducta cívica para el mexicano. En tal búsqueda participaban tanto el Estado como la Iglesia y en general coincidían en los referentes a interiorizar mediante la educación, tales como la obediencia a las autoridades y la ordenación de la sociedad. Para Lilian Briseño (2005) en dicho proceso se presentan “supervivencias, continuidades y rupturas con los viejos preceptos, pero curiosamente, incluso los más conservadores o liberales compartirán desde sus diferentes trincheras, ópticas y objetivos, la idea de formar hombres y mujeres renovados, educados bajo los cánones más exigentes en aras de formar a ciudadanos moralmente virtuosos” (pp. 420-421).

Las investigaciones sobre diversas aristas de la moralidad durante el Porfiriato son relativamente abundantes, como las vinculadas a “la educación, la opinión pública o el papel del Estado y de la Iglesia en la construcción de los códigos, reglamentos o manuales de comportamiento idóneos, insistiendo en los esfuerzos desplegados durante este periodo por consolidar un ideal extensivo a toda la población” (Briseño, 2005, p. 421). En cambio, los estudios sobre la moralidad durante la República Restaurada no son abundantes. La ausencia es doblemente significativa porque durante dicho periodo existen distintos procesos de fuertes connotaciones axiológicas como la elaboración del Código Civil (1870) y la elevación a rango cons-

titucional de las Leyes de Reforma con su respectivo reglamento orgánico (1873-1874). Además del horizonte legal y político, la problemática ética estuvo presente en la opinión pública mediante la renovación de la prensa católica simbolizada en buena medida por *La Voz de México* (1870-1875) y la polémica entre Nicolás Pizarro y Gabino Barreda en torno a los orígenes y alcances de la moralidad (1868). De igual forma, la novela *La Navidad en las Montañas* (1871) de Ignacio Manuel Altamirano aborda la temática desde una ficción literaria inscrita dentro del ideario liberal. Además, la Ley de Instrucción Pública del 2 de diciembre de 1867 reiteraba la difusión de una moral sin el calificativo de católica dentro del aula pública, medida ya dictada por la Ley respectiva del 15 de abril de 1861. En tal horizonte, el presente artículo esboza un panorama de las tensiones y las propuestas morales tanto de algunos segmentos reformistas como de ciertos círculos católicos.

El texto tiene tres objetivos. El primero: explorar las pretensiones y ambivalencias, tensiones y desarrollos de los libros de moral editados para uso escolar. El segundo: describir las respuestas y los desafíos en materia de virtud emitidos por publicaciones confesionales con el objetivo de mantener los valores católicos como referentes oficiales de gobiernos y ciudadanos. El tercero: esbozar el periodo de la República Restaurada como momento de ajustes y ambivalencias, construcciones y resistencias muy distantes del desarrollo lineal de la Reforma o la oposición cansina de las voces cristianas. Hay diálogos y monólogos pero también empalmes y entrecruces.

LIBROS OFICIALES Y VIRTUDES SECULARES

A partir del triunfo liberal, en diferentes partes de la república (Distrito Federal, Mérida, Orizaba y Oaxaca, entre otros lugares) se editaron libros y volúmenes, catecismos y tratados sobre la moral desde una perspectiva tanto civil como religiosa.¹ Un recuento no exhaustivo revela no sólo

¹ Entre estas obras destacan: *Prontuario de Teología Moral* de Francisco de Lárraga (1867), *Teología Moral en Noventa Conferencias* de Bernardo Sala (1868), *Catecismo de Moral* de Nicolás Pizarro (1868), *La Moral y la Ley de la Historia* de Auguste Joseph Alphonse Graty (1869), *Dirección Moral y Religiosa de la Infancia y de la Juventud* de Giovanni Giuseppe Franco (1870), *Catecismo Teológico-Moral* de Agustín Rivera (1871), *La Moral*

la presencia de la temática en el mundo bibliográfico, sino también la multiplicidad de obras entre las que se encuentran selecciones de autores clásicos como Homero y traducciones de obras francesas. Con el objetivo de identificar las ambivalencias en el discurso ético² de la instrucción pública, se han seleccionado tres libros empleados en escuelas oficiales, tanto de la Ciudad de México como del interior de la república, específicamente Yucatán, en un corto lapso de tiempo: 1872-1874. Más que un análisis enciclopédico, es una revisión específica de las ambigüedades presentes en los textos indicados, todos autoadscritos al liberalismo triunfante pero con algunas discrepancias. Los libros representan tres posiciones distintas: uno defiende la moral cristiana, otro plantea una moral civil y el tercero ofrece una visión intermedia que formula que el fin es la ley universal que deviene de un orden impuesto por Dios.

Antes de analizar las obras, es preciso revisar algunos datos de sus autores. Lázaro Pavia (1844-1933) nació en el estado de Yucatán y ejerció múltiples oficios; incursionó en el periodismo, la política y el ejército, alcanzando el grado de teniente coronel. Desde muy joven fue profesor de geografía. Se graduó de abogado a los 46 años. Combatió el Segundo Imperio y llegó a ser diputado federal.³ A reserva de un examen más detenido, Pavia fue un personaje dedicado en buena medida a la instrucción pública. Editó su *Tratado elemental de moral*, “dedicado a la juventud yucateca de ambos sexos”, a los 28 años de edad en la ciudad de Mérida. Su experiencia docente provenía de la geografía más que de la ética, y sus intereses abarcaron de la historia a la literatura, sin omitir la política y la

Filosófica antes y después del Evangelio de Charles Daniel (1871), *Prontuario de Teología Moral* (1872), *Tratado Elemental de Moral* de Lázaro Pavia (1872), *Elementos de Moral* de Adolphe Franck, *Elementos de Moral* de Manuel María Contreras (1873), *Lecciones de Moral, Pedagogía e Higiene* de Rafael Villanueva (1874), *El Libro de Oro de las Niñas* de José Rosas Moreno (1874), *Pensamientos de Horacio sobre Moral, Literatura y Urbanidad Escogidos* (1874) y *Elementos de Ética, o Filosofía Moral de Urbano González Serrano* (1874).

² El texto no ignora las diferencias conceptuales entre ética y moral; no obstante, para fines expositivos emplea ambos términos de manera sinónima.

³ Colaboró en varios medios de la época tales como *La Voz Liberal*, *La Actualidad*, *El Correo de las Doce*, *El Diario del Hogar* y la *Revista Azul*. Para 1927 consideraba haber publicado 25 obras en 37 tomos y tener otras 15 inéditas. Fue autor de obras de distintos géneros, entre las que destacan *Compendio de Caligrafía General* (1871), *Tratado Elemental de Moral Extractado de los Mejores Autores y Arreglado para que Sirva de Texto en Todas las Escuelas del Estado* (1872), *Breve Bosquejo Biográfico de los Miembros más Notables del Ramo Telegráfico* (1893), la novela *Celajes* (1897) y *Estudios Generales de Educación* (1902). Información extraída de la *Enciclopedia de la Literatura Mexicana*: <http://www.elem.mx/autor/datos/833> (consultada el 21 de octubre de 2021).

pedagogía. Dado que se graduó de abogado posteriormente, es factible señalar que su obra se basó en su experiencia magisterial, en su historia de soldado y en sus aspiraciones literarias más que en algún estudio académico de filosofía o teología. Su texto está estructurado como un catecismo, a partir de preguntas y respuestas, fórmula habitual dentro de la instrucción decimonónica.

De acuerdo con Pavia (1872, p. 3), su obra pretendía llenar un vacío: la carencia de una “obra elemental” que enseñara a los jóvenes las primeras lecciones de moral. Se declaraba satisfecho con su texto de breve extensión: cuarenta páginas. Acorde con su labor como maestro, en primer lugar, inquiría sobre el sentido de la educación moral en las escuelas. La contestación no estaba demasiado lejos de algún acento romántico como el de Nicolás Pizarro (1868). La finalidad del libro, decía, era: “Desarrollar los sentimientos del corazón, formando de esa manera nuestras buenas costumbres; o lo que es lo mismo, hacernos virtuosos” (Pavia, 1872, p. 5). Páginas más adelante, el autor respondía la interrogante sobre qué era la moral. Para él, se trataba de: “La ciencia que trata de las costumbres o de los deberes del hombre según sus diferentes relaciones para conseguir la felicidad, así temporal como eterna” (Pavia, 1872, p. 7). Es de advertir la coexistencia en una misma oración tanto de la definición de la moral entendida como ciencia, como de su propósito, que resulta ser no sólo social sino ultraterreno. Ciencia y salvación, costumbres y deberes alternaban dentro de un horizonte devocional.

La aparente ambigüedad quedaba resuelta a favor del elemento religioso cuando el autor detallaba el fundamento de la virtud, al escribir que “El origen final de la moral es Dios, por el amor que tiene a la perfección divina”. En consecuencia, el *Tratado* enseñaba en los colegios públicos del estado de Yucatán una virtud eminentemente católica y descartaba una ética sin religión. Por tanto, era lógico concluir que la única moral por excelencia y merecedora de tal nombre era la cristiana (Pavia, 1872, pp. 7-8). El reconocimiento de la escala religiosa y la exclusión tajante de cualquier otro sistema de valores no imposibilita al peninsular hacer la apología de la virtud, definida como el hábito de obrar bien, que era la mejor forma de emplear la vida. Si bien señalaba que la felicidad “de esta vida” consiste “sólo en la virtud”, resulta evi-

dente que esa conducta era parte de la fe que conducía a la redención. En otros términos, la felicidad temporal radicaba en “hacerse digno de poseer a Dios” (Pavía, 1872, pp. 8, 10, 11 y 12). La esperanza del espíritu era la alegría de la existencia.

Manuel María Contreras (1833-1902), originario del Distrito Federal, fue un ingeniero de minas y tuvo una destacada acción educativa durante el Porfiriato (1877-1911). Por un lado, formó parte del proyecto educativo encabezado por Gabino Barreda y, por el otro, fue impulsor de la minería y las obras públicas. Asimismo, participó en numerosas sociedades científicas tanto de México como del mundo. A pesar de los homenajes recibidos a su muerte, no es fácil encontrar referencias suyas en la historiografía posterior.⁴ Formado en las escuelas lancasterianas y estudiante del Colegio de Minas, formó parte desde su fundación del cuerpo docente de la Escuela Nacional Preparatoria y compartió su espíritu positivista. Presidente del Ayuntamiento de México hacia 1892, ocupó otros cargos políticos como senador por el estado de Tlaxcala.

Dentro de su abundante bibliografía, los *Elementos de Moral* de 1873 aparecen, hasta donde se ha podido investigar, como su única obra de índole ética y humanística, siendo también su primer libro publicado. No obstante, la obra fue muy consultada, pues se ha localizado una décima edición correspondiente a 1891. Preocupado por institucionalizar la educación pública, los *Elementos de Moral* comparten con su obra posterior el énfasis en la ciencia como fundamento del saber y la educación como objetivo último del conocimiento. De igual manera, su moral no sólo aparece claramente definida, sino eminentemente basada en la ciencia y separada de la fe, subrayando las obligaciones del individuo para consigo y la sociedad. No era un hombre particularmente mayor, cuarenta años, al editar sus *Elementos de moral*. Nacido en 1833, año de las reformas de Va-

⁴ Contreras fue un autor abundante en obras relativas a las ciencias, las matemáticas y la ingeniería. Entre sus libros se encuentran el *Tratado de Álgebra Elemental* (1909), *Tratado de Trigonometría Esférica* (1909), *Tratado de Trigonometría Rectilínea* (1909), *Tratado de Trigonometría Rectilínea y Esférica* (1902), *Elementos de Aritmética Razonada* (1897), *Aritmética para los Niños* (1894), *Tratado de Geometría Elemental* (1891), *Aritmética Infantil con sus Fundamentos* (1884), *Geometría Elemental* (1880) y *Elementos de Primer Curso de Matemáticas* (1872). La información se ha obtenido de un texto de Luz María del Mar, consultado el 5 de mayo de 2019: https://www.academia.edu/12241470/Manuel_Mar%C3%ADa_Contreras._Breve_biograf%C3%ADa_cient%C3%ADfica_y_educativa

lentín Gómez Farías, es un hombre formado en el México independiente, ajeno a los seminarios católicos, adscrito al positivismo y partidario de una visión científica.

El libro fue adoptado por el Ayuntamiento de la Ciudad de México para servir de libro de texto en las escuelas municipales, y aceptado también para su uso en otros sitios. Dicha obra diagnosticaba con precisión: “Las obras elementales que hasta ahora ha visto [el autor], se ocupan más de la moral cristiana o religiosa, que de la moral universal, o son una mezcla de máximas aisladas de éstas” (Contreras, 1873, p. iv). En concordancia con su observación, Contreras (1873) separaba la virtud religiosa de la virtud en general, ponderada “íntima y universal”, a la que definía como el “hábito constante de conformar nuestras acciones a todo lo que es justo y generoso” (p. 23). Es decir: la ética partía de la justicia, conceptuada inmutable, y gozaba de un ingrediente de altruismo, la generosidad, en lugar de perseguir una recompensa por las buenas acciones. Contreras (1873, p. 3) respetaba la separación entre Estado nacional e Iglesia católica, elogiaba la libertad de cultos y especificaba rotundamente que la moral universal estaba por encima de las creencias de un pueblo o un individuo.

A pesar del diagnóstico de Contreras, así como del aparente éxito de su libro, la persistencia de Dios como elemento constituyente de la virtud no era exclusiva del *Tratado* de Pavia. Menos prolijo pero semejante en la argumentación, las *Lecciones de Moral, Pedagogía e Higiene* de Rafael Villanueva, obra editada en la Ciudad de México en 1874, definían la moral como el arte que permitía vivir bien, lo que equivalía a regular las acciones de acuerdo “a los conocimientos provechosos que nos ministra la razón”. En sus primeras páginas las *Lecciones* de Villanueva, de quien no se ha encontrado información biográfica, se centran en una moral civil, por ejemplo al asegurar que las virtudes están en la naturaleza del hombre o que la moral es “una, inmutable y universal” (Villanueva, 1874, pp. 5 y 6), y que las divisiones que se hacen al respecto son exclusivamente pedagógicas.

No obstante, al reflexionar en torno a la ley y la razón, supeditaba con nitidez la ética a un ser supremo. Villanueva indicaba que el principio de la moral era la observancia de la ley, pero que el objetivo de la moral era nuestro “*destino eterno y su fin Dios*” (subrayado en el original). Villanueva, en un carácter conciliador un tanto ecléctico, aunque con ecos de las

argumentaciones religiosas aparecidas en la década de 1850, elaboraba un cuasisilogismo entre moral, razón y Dios: “La razón nos prescribe la moral, la razón nos viene de Dios; luego el origen de la moral es Dios” (Villanueva, 1874, p. 6). Hasta donde se ha podido indagar, esta obra de Villanueva tuvo una segunda edición, corregida, hasta 1882. Dos ediciones en diez años dejan entrever que la obra no pareció muy popular. Por último, cabe decir que en consonancia con los tiempos, las *Lecciones* ya incluían recomendaciones específicas para mejorar el aseo personal y la higiene común en las instituciones educativas. Para la década de 1870 la preocupación por la pulcritud y la definición de la moral se enlazaba en un mismo lenguaje.

Mediante un breve estudio de las obras de Lázaro Pavia (1872), Manuel María Contreras (1873) y Rafael Villanueva (1874), se han identificado algunas tensiones en el lenguaje reformista de carácter escolar respecto a la moral civil. Pavia, un excombatiente por la república, y Villanueva, un hombre entregado a la docencia, mezclaban los valores éticos con los conceptos divinos y las finalidades salvíficas. Por su parte, Contreras simboliza en el ámbito de la educación de la década de 1870, como lo fuera Barreda en su polémica con Pizarro en la década de 1860, el tránsito de la virtud hacia horizontes presuntamente científicos y claramente seculares.⁵

Las posturas de Contreras correspondían, por si hiciera falta subrayarlo, a un proceso intelectual y geográficamente más amplio. En 1874, en Madrid, Urbano González Serrano⁶ publicaba el volumen *Elementos de Ética, o Filosofía Moral*, donde omitía por completo el concepto de Dios y distinguía la moral de la ética, hecho no muy frecuente en las obras consultadas. Además, daba un giro copernicano al concepto del mal. Ahora, la maldad no era la desobediencia de la ley divina sino la negación de la

⁵ En la década posterior a 1874 se siguieron publicando y reeditando manuales y prontuarios de moral, tales como *Lecciones de Moral en Verso* de José Rosas Moreno (1877), *Prontuario de Teología Moral* de Miguel Sánchez (1878), *Clave de Teología Moral* de Domingo Díaz (1879), *Epítome Moral* de Manuel Ruiz Dávila (1879), *Los Mandamientos de la Humanidad, o la Vida Moral en forma de Catecismo según Krause* (1879), *Cuentos de la Mamá, o sea, la Moral en Imágenes* (1880), *Fundamentos de la moral* de Herbert Spencer (1881), *Nociones de moral para uso de la Juventud* de Ignacio Rivera (1881), *Clave de Teología Moral* de Domingo Díez (1882), *Observaciones sobre la Moral Católica* de Alessandro Manzoni (1882) y el *Catecismo de Moral, Virtud y Urbanidad en Verso Castellano* (1885).

⁶ Nacido en España (1848-1904), González Serrano se dedicó a la filosofía, sociología, psicología, pedagogía y a la crítica literaria. Formado en los círculos krausistas, participó en la Institución de Libre Enseñanza y en actividades republicanas.

bondad, que era la esencia del ser humano (González, 1874, p. 121). La referencia definitoria de la rebeldía ya no se ubicaba en un relato religioso, sino en una cualidad terrena y temporal pero propia de todos los hombres. La virtud se fundaba en la razón y en la conciencia, más que en un Dios inaccesible y abstracto, a la vez personal y eterno. Por último, es de acentuar que en González Serrano aparece una palabra común y un objetivo deseado hoy en día, y cuya mención actualmente no causaría sorpresa, pero que constituye una cierta novedad en el lenguaje de la época lleno de deberes y obligaciones: la palabra felicidad, entendida como la conciencia de hacer el bien (González, 1874, p. 89). La moral deja de ser una regla de redención para volverse, como indicaba otro libro de la época, el vértice supremo que daba sentido a la existencia (Charles, 1871, p. 1). La salvación divina deja poco a poco su lugar a la felicidad terrena.⁷

El número de publicaciones en la época no sólo es amplio sino diverso en cuanto a orígenes y abordajes. Van del verso dedicado a los niños a la teología moral de un santo, de los cuentos a las observaciones y del prontuario al epítome. Tal abundancia, aunque algunas obras son reimpressiones, es un fuerte indicio sobre el interés que suscitaba la temática en el contexto de la difusión de la virtud civil dentro de la escuela pública. Además, deja entrever la relevancia de las obras nítidamente cristianas e incluso eminentemente teológicas, otra pista sobre que la Iglesia, la prensa y las asociaciones católicas no habían abandonado la problemática de la virtud. Sería conveniente un estudio más detenido de estas obras, no para encontrar discursos religiosos juzgándolos meras supervivencias, sino para entender sus diálogos y particularidades dentro de la larga historia de la polémica moral en el país y como parte del creciente catolicismo social de la época estudiado por Manuel Ceballos (1991).⁸

Tratados como el de Contreras no sólo habían identificado algunas inconsistencias en los textos escolares respecto al origen y la utilidad de la virtud, sino que habían ofrecido un corpus discursivo relativamente co-

⁷ Valdría la pena indagar el impacto de esta obra, que forma parte de la Colección Lafragua, en el México de la época.

⁸ Se entiende por catolicismo social tanto la doctrina como el movimiento cuyo propósito es la modificación de las estructuras políticas y económicas, sociales y culturales, a partir de las formulaciones de la doctrina católica derivadas de la encíclica *Rerum Novarum* (1891).

herente o por lo menos claramente ajeno a congregaciones y divinidades. La ética secular era difundida por el Estado civil mediante textos oficiales en escuelas públicas, en algunos casos con visibles tensiones. Asimismo, era sancionada por medio de la ley y administrada a través de la justicia gracias al proceso de codificación jurídica que permitió la puesta en vigor del primer Código Civil nacional en 1870 y los respectivos códigos tanto civiles como penales promulgados a partir de 1868.

Las notorias ambivalencias de las definiciones en torno a la moralidad desde los libros escolares estaban acompañadas de nuevas formulaciones emitidas por las voces confesionales. Si en el caso liberal es advertible cierto margen de incertidumbre, en el católico resulta evidente un anhelo de adaptación que, sin renuncia de los postulados dogmáticos, facilite la preservación de los referentes católicos dentro de la sociedad. Por uno u otro camino, la moralidad es protagonista tanto de los anhelos de cambio reformista como de las pretensiones confesionales por mantener la moral religiosa como pauta de conducta del mexicano dentro de un Estado laico y una sociedad en vías de secularización.

LA REFORMULACIÓN CATÓLICA: ÉNFASIS ÉTICO Y ACCIÓN LAICA

Anne Staples y Jorge Adame Goddard, entre otros autores, han identificado la relevancia de la moralidad católica dentro del pensamiento político de los conservadores mexicanos. Por su parte, la revisión hecha durante los últimos lustros del conservadurismo ha reafirmado y no desmentido el lugar de los valores dentro de dicha corriente política (Santillán, 2022b). Pero cabe añadir que tal característica de los conservadores fue, hasta antes de la Reforma, una coincidencia con los liberales. Las voces a favor de una virtud secular eran escasas y muy difícilmente pueden ser ponderadas como representativas de amplios segmentos ideológicos. Así, por lo menos entre 1821 y 1855 la visión del catolicismo era considerada la matriz de la ciudadanía, aunque por supuesto con matices y críticas respecto al papel del clero en su adecuada difusión. La moral era una regla de conducta tanto personal como colectiva, un piso compartido de valores y un medio de salvación espiritual (Adame, 1981, p. 8).

Sin embargo, a partir de la Reforma (1855) el consenso prevaleciente durante poco más de tres décadas (1821-1855) quedaba roto de manera definitiva. Más allá de los nombres cambiantes que la historiografía proporcione a los entornos políticos, de naturaleza líquida, y más atentos a la formación de nuevas coaliciones que a la fidelidad teórica, el consenso persistió dentro de las élites mexicanas, y se puede suponer, salvo evidencia aún no existente en contrario, que esta coincidencia era poco menos que total en el grueso de la población, las clases medias y los grupos populares. El catolicismo, expresado como un conjunto de principios incuestionables, y vivido como valores y virtudes a través de las acciones e intenciones, era ciertamente un amplio punto de coincidencia política y social en medio de las conocidas discrepancias de la época en cuanto a la forma de gobierno del país.

A pesar de las vehementes alocuciones reformistas, es difícil creer que la sociedad mexicana hubiera experimentado una evolución radical con la restauración de la república (1867). No obstante, algunos medios detectaron ciertas mutaciones en las conductas colectivas, al amparo tanto de las nuevas libertades como de la disminución del poder coactivo de la jerarquía católica. El triunfo liberal seguramente no provocó una modificación abrupta en el comportamiento de los mexicanos, pero sí se percibía alguna mudanza. Un diario de la Ciudad de México, editado por Hilarión Frías y Soto, reseñaba que en la capital de la república había bailes, diversiones y funciones de teatro con una concurrencia muy numerosa, y concluía: “Esto demuestra que la ilustración ha levantado el anatema que pesaba sobre esta clase de espectáculos, y que la sociedad moderna nada encuentra en ellos que repugne con la moralidad de las costumbres”.⁹

En idéntico sentido, el Ayuntamiento de Calimaya, Estado de México, impedía al sacerdote del lugar efectuar en 1870 ceremonias religiosas aun dentro del atrio de la iglesia y el cementerio municipal (Loera Chávez y Peniche, 2016, p. 42). Incluso algunas publicaciones como *La Voz de México* alertaban de un “cambio de costumbres”, aunque lo consideraban negativo.¹⁰ Por su parte, *El Semanario Católico* detallaba la situación del país

⁹ “Indiferentismo”, *Fra-Diavolo*, t. 1, núm. 3, México, martes 16 de marzo de 1869, p. 5.

¹⁰ “Revista Semanaria”, *La Voz de México*, t. 1, núm. 1, México, domingo 17 de abril de 1870, p. 3.

con fatales adjetivos, añorando la Nueva España como espacio temporal de pureza y perfección.¹¹ *La Voz de México* preguntaba: “¿Quién desconoce la perceptible decadencia de la moral en las costumbres públicas, en ciertos establecimientos de educación, y en el gobierno de las familias?”¹² La alternativa era la adopción plena del catolicismo y la restauración de su “moral pública y privada”.¹³ Desde una óptica diferente, también privaban visiones negativas sobre ciertas conductas ciudadanas. El *Boletín de la 4 División Militar* del ejército, con sede en Durango, lamentaba que el 5 de febrero de 1869 en dicha ciudad norteña no hubiera habido celebraciones en torno a la promulgación de la Constitución de 1857. En cambio, relataba que sí había habido desde temprano repiques de campanas en honor a San Felipe de Jesús.¹⁴ Para algunos, el catolicismo estaba en decadencia; para otros, el ciudadano aún estaba en construcción.

Los grupos laicos, más que la jerarquía eclesiástica, censuraron a través de periódicos y revistas la paulatina transformación de los comportamientos. Las asociaciones religiosas siguieron patrocinando la virtud católica como único marco valorativo para el país, con sus implicaciones en la ley y la política, la comunidad y la educación. Dada la victoria reformista de 1867, medios como *La Voz de México*, órgano oficial de la Sociedad Católica de 1870 a 1875 (Vieyra, 2008), clarificaban que sólo abordaría asuntos políticos cuando entraran en contradicción con los principios religiosos y morales (Adame, 1981, p. 21). Por su parte, el semanario *La Idea Católica* precisaba: “Para nosotros los católicos, la cuestión vital, la que entraña la ruina o la salvación de la República, se reduce a las prendas morales y religiosas que deben adornar a la persona que aspire a la suprema magistratura”.¹⁵ Desde Puebla, una Representación de los fabricantes y tejedores fechada en 1874 exponía que como católicos estaban por encima de “pasiones bastardas”, retirados de la política y entregados al trabajo; pero también se mostraban adversos a la elevación a rango constitucional de la Reforma a causa de los perjuicios morales que traería (*El libro de las*

¹¹ “Editorial”, *El Semanario Católico*, t. 1, núm. 1, México, sábado 20 de febrero de 1869, p. 1.

¹² “Editorial”, *La Voz de México*, t. 1, núm. 1, México, domingo 17 de abril de 1870, p. 1.

¹³ “Editorial”, *La Voz de México*, t. 1, núm. 1, México, domingo 17 de abril de 1870, p. 1.

¹⁴ “El 5 de febrero”, *Boletín de la 4 División Militar*, t. 1, núm. 1, México, jueves 18 de febrero de 1869, p. 3.

¹⁵ “Noticias políticas”, *La Idea Católica*, t. 1., núm. 4, México, domingo 25 de junio de 1871, p. 4.

protestas, 1875, p. 176). Extraños a la política como disputa, los católicos permanecían fieles a la virtud como redención.

La moral juzgada eterna, y no la inacabable disputa política, modulaban buena parte de las controversias y constituía un eje primordial de las demostraciones. Periódicos como *La Voz de México* podían admitir a regañadientes o reprobar con acritud la libertad de cultos, pero no polemizaban con la forma republicana de gobierno. Incluso, elogiaban un progreso no divorciado de las creencias, pero se mantenían concluyentemente firmes y en ningún momento cedieron ante la idea, convertida crecientemente en práctica educativa, de una virtud universal independiente de la fe religiosa. La ética se volvía un articulador de la visión católica sobre el mundo nacional. Es decir, los grupos y autoridades devotas van primando en la arenga pública el elemento moral y la conducta colectiva sobre el culto práctico y la doctrina teológica. Evidentemente no renunciaban al complejo universo de lo católico, pero sí centraban sus alocuciones en la moralidad como vertebradora del país, el funcionamiento de la ley y la obediencia al gobierno nacional. No reducían el dogma teológico a virtud práctica, pero sí acentuaban la moralidad no sólo como emanación de la fe, sino como organizadora de la convivencia. En un paralelismo con el discurso liberal, la virtud va privando, dentro del debate periodístico, sobre la religión. La fe se vuelve un bien particular, debido a la libertad de conciencia, pero la ética es un bien general a raíz de sus positivos efectos en la nación mexicana.

De acuerdo con Adame Goddard, la preocupación primordial de los católicos posteriores a 1867 no era la forma de gobierno, sino la falta de obediencia a la “autoridad moral de la iglesia” (Adame, 1981, pp. 57-58). En tal contexto, su argumentario se enfocó tanto en la defensa de la virtud religiosa como en el cuestionamiento de la moralidad independiente. Entre ambos polos se observan no sólo reiteraciones sino también singularidades. Desde la emancipación del país, el clero sostenía que la fe se adaptaba a cualquier forma de gobierno, siempre que mantuviera la moral trascendente. El punto a defender no es ya la exclusividad del culto católico sino la preeminencia de la virtud cristiana. Porque el encuadre axiológico abarcaba prácticamente todos los aspectos políticos y económicos, sociales y culturales de la nación mexicana después de cincuenta años de vida independiente. La moral era el punto de gravedad que atraía todos los aspectos a debatir y,

además, los jerarquizaba. La defensa de la cosmovisión espiritual conducía a la preeminencia del catolicismo en la familia y la administración. La diversidad religiosa parecía irremediable, pero la prelación ética era un punto irreductible. La reivindicación de la matriz espiritual de la conducta era un último recurso para asegurar la pervivencia del catolicismo como parte del perfil de la nación. De ahí que aun en el marco de liberalismo triunfante, un periódico de la Ciudad de México sustentara que la principal misión de la Iglesia católica era la predicación de la moral, que era su mayor bien.¹⁶ La Iglesia podía ser flexible y entrar en negociación con la autoridad civil, pero no renunciaba a enseñar y hacer valer su marco valorativo.

La respuesta católica formaba parte del diagnóstico eclesiástico. Para 1870 el obispo de León, Guanajuato, José María Díez de Sollano identificaba muy bien que se pretendía “cambiar la moral cristiana por la moral secular” (Adame, 1981, p. 67). El papel de la separación Estado-Iglesia era evidente porque significaba que la moral humana era distinta de la divina (Adame, 1981, p. 53). La claridad sobre el tema estaba presente no sólo en el Obispado, sino también en medios impresos como *La Constitución Social*,¹⁷ que estimaba la moral independiente como un “simulacro de virtudes”.¹⁸ Los axiomas religiosos no sólo eran los mejores en una sociedad sino insustituibles aun en la teoría.

La defensa de la visión religiosa implicaba, tácitamente, la subordinación del Estado a la Iglesia y la aceptación de su potencia mediadora: “En la enseñanza de la Iglesia, todo hombre debe estar sujeto a la ley: pero toda ley debe estar sujeta a la moral: y toda moral sometida a la voluntad infinitamente buena de Dios”.¹⁹ Se reafirmaba la intercesión de los clérigos y, por tanto, el predominio de sus valores entre los ciudadanos, pero a través de la legislación civil y ya no de la intolerancia religiosa. Para un autor piadoso como Miguel Martínez,²⁰ los gobernantes simple y lisamente no podían

¹⁶ “Editorial”, *La Voz de México*, t. II, núm. 78, México, sábado 1 de abril de 1871, 1.

¹⁷ De acuerdo con la Hemeroteca Nacional Digital de México, era un diario conservador de tendencia moderada. Consultado el 19 de agosto de 2023: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizarDescripcion/558ff92b7d1e3252308613ec?unaLetra=C&tipoBusqueda=4&numDocs=20&palabrasBuscar=&cide=558ff92b7d1e3252308613ec>

¹⁸ “Sección religiosa”, *La Constitución Social*, t. I, núm. 59, México, viernes 26 de junio de 1868, p. 1.

¹⁹ “Editorial”, *El Semanario Católico*, t. I, núm. 30, México, sábado 11 de septiembre de 1869, p. 1.

²⁰ Martínez era redactor de *La Voz de México*.

violiar la “ley divina, es decir, la moral” (Adame, 1981, p. 47). Alegaba que “si la Iglesia no es superior del Estado como Estado, sí es superior de los gobernantes del Estado”.²¹ Los grupos católicos aceptaban que el Estado no estaba dentro de la Iglesia, pero insistían en el predominio de la institución eclesiástica, quedando la autoridad civil y la sociedad subordinadas a sus axiomas, porque “a la moral de la Iglesia están sometidos los actos privados, los actos gubernativos, legislativos, judiciales, militares y administrativos de los gobernantes bautizados” de manera inapelable, pues la moral era la ley de Dios.²² El Estado nacional podía ser jurídicamente laico, pero mientras el gobernante fuese católico debería privar la virtud cristiana.

Un punto de distinción entre los sistemas éticos era la finalidad del hombre: meramente profana o eminentemente salvífica. Debido a que para la óptica espiritual el objetivo último tenía un carácter redentor, los medios católicos sustentaban que el Estado debía subordinarse a la Iglesia: “Si el fin supremo del hombre es su salvación eterna”, y si el fin del Estado era el bien público, éste “debía supeditarse al bien espiritual” (Adame, 1981, p. 53). La institución eclesiástica podía aceptar la separación respecto del Estado, pero no la secularización del sentido de la existencia. El gobierno podía ser independiente de la fe religiosa, pero el hombre no podía ser ajeno a una concepción trascendental. De ahí que *El Defensor Católico* censurase que la virtud independiente juzgara al Estado “como el único fin y objeto del hombre”.²³ El ciudadano debería ser leal al país, pero la misión prioritaria del auténtico creyente era la salvación en la eternidad.

Los católicos asumían la defensa de la cosmovisión religiosa trazando su utilidad práctica. Ponían de relieve que la moral eterna daría al Estado una “fuerza ilimitada” (Adame, 1981, pp. 57-58). En consecuencia, resultaba lógico sugerir que todo el derecho público mexicano fuese reformado con arreglo a los principios de la moral cristiana (Adame, 1981, p. 47). Para Miguel Martínez, el sacerdocio ejercía una labor purificadora en la sociedad, por lo que “recomendaba al gobierno mexicano que restableciera relaciones con la Iglesia” (Adame, 1981, p. 54). Los únicos principios tanto útiles

²¹ “Editorial”, *La Voz de México*, México, t. v, núm. 268, México, viernes 20 de noviembre de 1874, p. 1.

²² “Editorial”, *La Voz de México*, México, t. v, núm. 268, México, viernes 20 de noviembre de 1874, p. 1.

²³ “El Defensor Católico al Federalista”, *El Defensor Católico*, año 1, núm. 1.6, México, miércoles 3 de julio de 1872, p. 1.

como eternos eran los católicos. Por tal razón, algunos periódicos descalificaban la ética instituida, como argumentaba Jeremy Bentham, en la simple utilidad individual.²⁴ La revista llamada *El Derecho* detallaba: “El legislador para llenar su misión, debe consultar el principio de utilidad; pero no la utilidad individual, que puede pugnar y que de hecho y frecuentemente pugna con el derecho natural y con la moral, sino la utilidad general de la comunidad”.²⁵ Los referentes más apropiados para la construcción de la nación mexicana eran los nacidos de la cosmovisión religiosa.

La vindicación de la moral cristiana era inseparable del cuestionamiento de la moral independiente. Según algunos periódicos resultaba obvia la insuficiencia de la llamada virtud secular. *La Voz de México* advertía que mientras “el principio de la legislación sea la simple voluntad del que manda, sin sujeción a la ley moral y divina”, la resultante será el caos social.²⁶ La censura abarcaba no sólo su origen, sino también los medios para hacerla valer. El mismo periódico reprendía la moral que “estriba en la autoridad del legislador, y en la sanción penal o remunerativa con que se obliga o estimula su cumplimiento”.²⁷ Tal visión resultaba insostenible, desde esta perspectiva, a partir sólo de castigos terrenos o sanciones monetarias. *La Voz de México* clamaba: “vana moral la que tiene su asiento en el corazón del hombre”.²⁸ Se la acusaba de impotente, incapaz de “resistir el violento empuje de las pasiones desbordadas”.²⁹ Era indispensable, desde dicha óptica, un ser omnisciente de correctivos y recompensas, porque Dios era el “vengador inexcusable del crimen y [el] remunerador de la virtud”.³⁰ En términos más retóricos el problema tenía el siguiente planteamiento: “¿Qué puede conseguir en materia de moral un gobierno reducido a sus propios recursos, sin el apoyo poderosísimo de la conciencia?”, pero, cabe agregar, de una conciencia derivada de Dios y obediente de la iglesia.³¹

²⁴ “Editorial”, *La Voz de México*, t. II, núm. 206, México, jueves 1 de septiembre de 1871, p. 1.

²⁵ “Editorial”, *El Derecho*, México, t. IV, núm. 9, sábado 30 junio de 1870, p. 1.

²⁶ “Editorial”, *La Voz de México*, t. I, núm. 263, México, domingo 17 de abril de 1870, p. 1.

²⁷ “Editorial”, *La Voz de México*, t. I, núm. 265, México, viernes 28 de octubre de 1870, p. 1.

²⁸ “Editorial”, *La Voz de México*, México, t. V, núm. 89, sábado 18 de abril de 1874, p. 1.

²⁹ “Editorial”, *La Voz de México*, México, t. V, núm. 89, sábado 18 de abril de 1874, p. 1.

³⁰ “Editorial”, *La Voz de México*, México, t. V, núm. 89, sábado 18 de abril de 1874, p. 1.

³¹ “La indiferencia religiosa. Continúa”, *La Religión y la Sociedad*, México, sábado 14 de febrero de 1874, p. 636. El periódico era dirigido por el destacado sacerdote Agustín de la Rosa.

La Voz de México fustigaba la “moral acomodaticia” “sacada de los fuegos fatuos de la razón”, y que “descansa en el simple atractivo de la virtud”.³² Se reparaba como imposible una escala axiológica asentada únicamente en la razón individual. Si el hombre era un ser caído a raíz de la tentación del pecado, si su razón era lábil y su cuerpo débil ante las pasiones, era inconcusos que requería de la amenaza constante de una punición eterna si no cumplía los deberes establecidos.

Un mecanismo terreno no podría regular la convivencia comunitaria. Sin la virtud religiosa, la ley no tendría otro apoyo que la fuerza: “sin la obligación que impone la moral de obedecer y cumplir las leyes ¿hay modo alguno de hacerlas ejecutar más que por la coacción y las bayonetas?”.³³ La visión cristiana traería la concordia por medio de la obligación, mientras la moral independiente sólo alcanzaría la paz mediante la fuerza. El inconveniente de fondo era la suspicacia hacia la interiorización como motivo único para el cabal cumplimiento de la norma jurídica. Los vecinos de Acámbaro, Michoacán, denunciaban que la ley “bastardea la moral” [*sic*] y preguntaban qué sería de la patria sin la moralidad pública y sin la “abnegación de la obediencia” (*El libro de las protestas*, 1875, pp. 289 y 291). Era comprensible, por tanto, que otras representaciones rechazaran punzantemente las leyes “que no estén basadas en la religión y la moral” (*El libro de las protestas*, 1875, p. 347). El semanario *La Idea Católica*³⁴ valoraba que sólo el clero podía inculcar en la población una conducta observante de la ley. Dentro de tal perspectiva, la legislación era insuficiente para regular la convivencia: “Dicen nuestros innovadores que la razón natural y las leyes civiles bastan para impedir los delitos. Nosotros sabemos que no”.³⁵ En suma, la ley no podía fundar una moral, ya que los ricos la burlaban y los astutos la eludían.³⁶ Sólo una mirada omnisciente podría regular la conducta profana.

³² “Editorial”, *La Voz de México*, t. v, núm. 294, México, viernes 23 de diciembre de 1874, p. 1.

³³ “Editorial. La moral independiente”, t. 1, núm. 265, *La Voz de México*, México, viernes 28 de octubre de 1870.

³⁴ Muy pronto el semanario fue adquirido por la Sociedad Católica de Señoras.

³⁵ “La gran preocupación de nuestros días”, *La Idea Católica*, t. 1, núm. 9, México, domingo 25 de junio de 1871, p. 1.

³⁶ “Editorial. La moral y la religión”, *La Voz de México*, t. v, núm. 292, México, domingo 20 de diciembre de 1874, p. 1.

Las diatribas eran abundantes. La revista *El Propagador Homeopático*³⁷ notaba: “*La moral independiente* como la llaman algunos sofistas, es una quimera: la independencia de la moral, no es más que el aniquilamiento de ésta”.³⁸ Por su parte, el obispo Diez de Sollano insistía que la moral era una, verdadera y cristiana, y combatía cualquier forma de secularización al señalar que “el hombre es eminentemente religioso porque es eminentemente moral”. En consecuencia: “esta moral y esta religión arreglan todo el ser del hombre, sus obligaciones y deberes para con Dios, para con la sociedad civil y universal” (Diez de Sollano, 1873, p. 5). Tanto el bien íntimo como el orden comunitario dependían de la fe cristiana.

AJUSTES POLÍTICOS Y MUDANZAS CONCEPTUALES EN ALGUNAS VISIONES CATÓLICAS

La vindicación de la moral religiosa y la reprobación de la virtud civil daban lugar a algunas peculiaridades en la cultura política de ciertos católicos. Con motivo del proceso de elevación a rango constitucional de la legislación reformista en 1873 y la elaboración del Reglamento Orgánico de la Reforma en 1874, algunas representaciones dirigidas al Congreso de la Unión restringían, como en el Antiguo Régimen, la significación de los diputados al reducirlos a apoderados del pueblo. Los representantes eran solamente sus “*personeros*”, sin capacidad de contradecir la voluntad de los representados (*El libro de las protestas*, 1875, p. 163, subrayado original). La defensa de la virtud retrotraía a parte de la cultura política hasta la década de 1820, estudiada por Alfredo Ávila. Con esta visión, los legisladores serían incapaces de generar una moral civil, ajena o incluso contraria a los sentimientos de la población. El representante popular se volvía primordialmente un conservador de las creencias propias de la ciudadanía mexicana.

Si bien las representaciones contrarias a la tolerancia religiosa de 1848, 1849, 1856 y 1857 habían aducido que los parlamentarios no podían contrariar la voluntad de un pueblo católico, durante 1873 y 1874 cuestionan no sólo el carácter de los diputados sino también el sufragio universal. El

³⁷ Publicación editada por el Instituto Homeopático Mexicano.

³⁸ “Memoria”, *El Propagador Homeopático*, t. 1, núm. 1. México, enero de 1873, p. 4. Subrayado en el original.

amplio derecho al voto era para algunos creyentes “un obstáculo para el desarrollo del régimen republicano” (Adame, 1981, p. 61). *La Voz de México* aseguraba que el voto no debería “vulgarizarse”, sino entenderse como un premio “a la honradez, a la inteligencia, al trabajo, al mérito y a la virtud” (Adame, 1981, p. 61). Ahora, se acudía a la ciudadanía moral prevaleciente hasta la Constitución de 1857, que ponderaba los atributos como requerimientos básicos para ejercer la ciudadanía. En suma, para preservar mejor la ética católica se modifican los supuestos teóricos de la representación política.

Mientras la Constitución federal de 1857 y los códigos locales posteriores ampliaban el derecho al voto eliminando la gran mayoría de las antiguas restricciones morales, la constitucionalización de la reforma de 1873-1874 provocaba en segmentos católicos una petición para restringir el sufragio. De nuevo la virtud sería un condicionante para la participación, como había sido desde la década de 1820 hasta 1857. Incluso, una protesta indicaba que el Congreso no podía pasar por encima de la “moral eterna” y cuestionaba la libertad de culto, pensamiento, asociación y enseñanza (*El libro de las protestas*, 1875, p. 284). Nótese que para los devotos resultaba patente que la virtud universal era obra de los representantes populares y, en consecuencia, estaba implícita en las leyes civiles. Así, para 1874 la consumación de la Reforma conduce a algunos grupos de laicos católicos a una cierta radicalización argumentativa, criticando elementos liberales como el carácter representativo de los diputados y la amplitud del derecho al voto.

Ante los diversos desafíos de la Reforma, algunos creyentes imaginaron la libertad de conciencia y el matrimonio civil como facilitadores de la virtud independiente. La aparición de cultos disonantes en el país explicaba, para los medios católicos, la prohibición de enseñar en las escuelas públicas una ética religiosa en general o católica en particular. A su vez, ciertas representaciones como la de los fabricantes y tejedores del estado de Puebla contra la constitucionalización de la Reforma denostaban a los “espíritas” por sus evocaciones, pronósticos y “fantásticas visiones” que fanatizaban y desmoralizaban al pueblo (*El libro de las protestas*, 1875, p. 174). La disidencia seguía siendo, en este caso, una fuente de impudicia.

Por su parte, *La Voz de México* revelaba que con el matrimonio civil “queda reconocida la moral independiente, declarando legal un contrato

en que ya no interviene la Religión ni se invoca el nombre de Dios”.³⁹ Por tal razón, la prensa católica disputaba con el casamiento que intoxicaba las familias, las cuales eran, justamente, la base de la moralidad del Estado.⁴⁰ Para 1874, una representación de la capital de Jalisco, contraria a la constitucionalización de la Reforma, denunciaba que el gobierno “ataca la moralidad de las familias” al fortalecer el matrimonio civil (*El libro de las protestas*, 1875, p. 258). Palpablemente, el núcleo conyugal, la “sociedad doméstica” que comenzaba con la unión marital, era el medio de transmisión por excelencia de la visión religiosa, en lo cual el papel de la mujer era destacado y resulta conocido.⁴¹ Con un acento jusnaturalista que pensaba la familia como la unidad natural anterior al Estado, *La Voz de México* deseaba mantener el núcleo doméstico como el lugar donde se conservara y reprodujera la visión católica, ante la prohibición de impartir en las escuelas públicas clases de índole confesional. En consecuencia, un medio como la revista *El Derecho* objetaba contundentemente el divorcio, argumentando que “sobre la ley civil está y ha de estar siempre la creencia moral y religiosa” que prohibía la separación de los cónyuges.⁴² La legislación debería estar subordinada a la moralidad.

Si la libertad de culto y el matrimonio civil eran fundamentos de la virtud independiente, la educación confesional era el antídoto perfecto. La instrucción era, junto a la familia, la instancia reproductora de la visión religiosa. Por tanto, es comprensible la preeminencia dada por el Episcopado a la enseñanza, aunque con algunas particularidades, sobre todo a partir de la elevación a rango constitucional de las Leyes de Reforma. El tono de la jerarquía era moderado y su actitud contenida. La *Instrucción pastoral* de 1875, firmada por los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, aunque elaborada desde 1874, desautorizaba las “demonstraciones y actos hostiles” de los fieles contra el Reglamento Orgánico de la Reforma, aunque evidentemente lo reprobaba (*Instrucción pastoral*,

³⁹ “Editorial. La moral independiente”, *La Voz de México*, t. 1, núm. 165, México, viernes 28 de octubre de 1870, p. 1.

⁴⁰ “Editorial”, *La Voz de México*, t. 1, núm. 1, México, domingo 17 de abril de 1870, p. 1.

⁴¹ “Editorial”, *La Voz de México*, t. 1, núm. 1, México, domingo 17 de abril de 1870, p. 1.

⁴² “Lecciones pronunciadas en la Escuela de Derecho por el Sr. Lic., D. Isidro A. Montiel”, *El Derecho*, t. iv, núm. 6, México, sábado 5 de febrero de 1870, p. 1.

1875, pp. 3-4). De igual manera, acentuaba que se abstenía “de toda amarga queja” y pedía recibir la ley con “humildad y resignación” ante los inescrutables designios de Dios (*Instrucción pastoral*, 1875, p. 4). Al mismo tiempo, el Episcopado animaba a que los padres dieran a los hijos una fuerte educación moral en los hogares. Llamaba a ejercer la libertad de conciencia para generar una educación privada fiel al catolicismo, e instruía a párrocos y sacerdotes en el sentido de que “debéis alentar a los fieles para el ejercicio de las virtudes, que sólo el catolicismo inspira” (*Instrucción pastoral*, 1875, p. 35). Este documento fue de lectura obligada el domingo en los templos, lo cual es un indicador de la notabilidad otorgada a la participación del laico católico en la instrucción ética ante el horizonte de la educación secular.

Sin distanciarse del tono sosegado de sus hermanos en la fe, destacan las posiciones del obispo de León, José María Díez de Sollano, quien seguía defendiendo metódicamente las posiciones eclesiásticas, al grado de juzgar que los cambios legales ocurridos eran en realidad una nueva persecución a la Iglesia (Díez de Sollano, 1874b). El antiguo partidario de la Universidad Pontificia explicaba, con mucho énfasis, el sitio superior de la Iglesia frente al Estado, aunque ambos estuvieran oficialmente separados: “Dad a Dios lo que es de Dios respetando y acatando a Nuestro Señor Jesucristo y a su Santa Iglesia; y al César lo que es del César, sin invertir el orden posponiendo a Dios” (Díez de Sollano, 1874a, p. 4). En tal contexto, no sólo reiteraba el origen religioso de la moral sino su preeminencia que junto al catolicismo “arreglan todo el ser del hombre, sus obligaciones y deberes para con Dios” y para con la “sociedad civil y universal” (Díez de Sollano, 1873, p. 5). La educación en la fe era la mejor forma de preservación de la moral.

Con diferencias de tono, tanto los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, así como el obispo de León, seguían insistiendo en la relevancia de la visión religiosa dentro del contexto de separación entre Estado e Iglesia. Es decir, persiste la lucha por la preservación de la virtud católica en la nación mexicana, ahora con un acento definitivo en la educación privada de la juventud devota. Mientras en las escuelas públicas se pretendía la enseñanza de principios sin referencias a fundamentos trascendentes, en los espacios de instrucción católica se insistía en la preservación de la virtud trascendente como parte de la identidad de los piadosos.

Así, a lo largo de la época estudiada hay una creciente participación no sólo del funcionario público, sino también del laicado católico en cuanto a la regulación y propagación de la virtud. La exclusión de la instrucción religiosa en espacios oficiales condujo al llamado episcopal para que los padres reforzaran los principios religiosos en los vástagos. En este sentido, se ha vislumbrado a partir de la lectura de cartas e instrucciones pastorales publicadas contra la elevación a rango constitucional de las Leyes de Reforma, que una consecuencia de la separación entre Estado e Iglesia era, justamente, un incremento de la participación de la feligresía católica en cuestiones éticas, no sólo aceptada sino pedida por la jerarquía eclesiástica. Baste recordar que antes de la Reforma el Episcopado fue muy celoso de su papel como rector y difusor de la moral católica. Ahora, en un horizonte adverso, exigían y suplicaban a los fieles participar de la difusión de la virtud dentro de la familia mexicana.

La visión católica sigue siendo dictada y dirigida por la corporación religiosa, pero ahora se extiende el papel del laico en su salvaguardia y transmisión. Por diferentes caminos a lo largo del siglo XIX, tanto la autoridad civil como la congregación católica tienen cada vez mayor incidencia en la temática. La autoridad fomenta y modula la divulgación de la moral civil, no sin ambigüedades y tensiones. Simultáneamente, el Arzobispado extiende y refuerza el papel de la familia como preservadora de los axiomas católicos en los espacios privados. Por ambos senderos, aumenta la participación del funcionario público y del laicado católico en la difusión, y acaso en la definición, matizando o insistiendo en determinados aspectos de la moral, ya sea en su versión civil o religiosa.

CONCLUSIONES

El periodo de la República Restaurada no es simplemente el progreso lineal de la Reforma sin antagonistas ni contradictores. La pluralidad de la nación se expresó al interior del grupo dirigente. Las herencias católicas podían haber sido depuradas de las instituciones pero seguían presentes en las conciencias. Más que añoranzas minúsculas o resistencias insignificantes, se trata de voces y pasiones, perspectivas y lenguajes tendientes no sólo a la censura de los triunfadores sino al mantenimiento e incluso restauración a

nivel oficial de algunas partes de las doctrinas religiosas. De manera específica, medios y voces confesionales pretendieron no tanto la derrota de la Reforma liberal como la preservación de la virtud cristiana en un entorno evidentemente republicano y aspiracionalmente secularizador.

Asentado el régimen reformista y consagrada la doctrina liberal, la disputa ética es el contrapunto de la aparente hegemonía de los segmentos gobernantes. Aunque alejados de la competición electoral, grupos católicos generan argumentarios y elevan peticiones tendientes a disputar en el horizonte de los postulados éticos los combates ajenos a los perímetros electorales. Distantes de la propaganda coyuntural pero no de su doctrina permanente, se vuelcan, entre otros aspectos, en la vindicación de la virtud católica juzgada no sólo conveniente sino imprescindible tanto para la vida personal como para la existencia republicana. La moral religiosa es un refugio ante las contingencias de la terrenalidad, pero también una plataforma para la reivindicación de los valores de la fe.

Dicha aspiración no equivale necesariamente a una reconquista porque en el ámbito liberal de la educación básica la secularización de la virtud no presenta un desarrollo inevitable ni una victoria conclusiva. Es objeto no sólo de ambigüedades sino también de contradicciones. Los volúmenes analizados constituyen ejemplos del sinuoso itinerario de la moralidad civil. Entre la pretensión de cientificidad y la permanencia de la espiritualidad, las definiciones de los libros escolares presentan no sólo divergencias sino tensiones. Así, la esfera educativa se vuelve un campo de batalla y no es simplemente un espacio para la difusión de planteos claramente definidos y crecientemente sacralizados. Tales características no los condenan y menos aún los descalifican. Pero sí constituyen indicios evidentes de un proceso constructivo nada ajeno a matices y meandros, resistencias interiores y metas indeterminadas.

Ante tal horizonte, las voces confesionales tampoco son totalmente uniformes. Sin embargo, parten de doctrinas éticas unánimemente aceptadas porque constituyen partes inconcusas de los dogmas católicos. Así, en medio de tensiones y reiteraciones, ambivalencias escolares y postulados concluyentes, el horizonte del periodo es no sólo más complejo y menos lineal que el hipotéticamente derivado del desarrollo reformista y la resistencia católica. Por un lado, el liberalismo se busca a sí mismo en el ámbito ético

y encuentra con alguna frecuencia un trasfondo no eclesiástico pero sí religioso. Por el otro, el catolicismo se proyecta en el ámbito ético y perfila una convivencia, si no armónica, al menos conveniente con el Estado liberal.

La vindicación de la visión religiosa se acentúa durante la República Restaurada a raíz de la consolidación de la Reforma liberal con formulaciones morales ajenas a las regulaciones católicas y centradas en la doble figura civil del maestro y la autoridad. La pretensión de una virtud independiente de la Iglesia e interiorizada en el colegio detona un proceso de defensa pero también de adaptación dentro del planteo confesional. No obstante, la oposición a una ética ajena al sacerdocio es muy fuerte debido a una amplia causalidad: la moral regía tanto la esfera pública como la privada de la persona y normaba las aspiraciones tanto profanas como celestiales del creyente. De ahí, en parte, la resistencia a modificar el marco valorativo de la conducta del mexicano. La moral era no sólo un conjunto de mandamientos, sino también parte del modo de vida de los individuos. Es decir: era no sólo un elemento teórico sino también una cuestión práctica que incidía en la visión sobre la existencia. La secularización de la moral era inseparable de la secularización de la vida.

Así, los argumentos católicos posteriores a 1867 resultaban distintos de los utilizados durante los lustros precedentes. Las connotaciones de utilidad y beneficio se imponen a las referencias bíblicas y las alusiones canónicas, las tradiciones patrísticas y las definiciones papales. Resulta advertible una mudanza en el lenguaje, donde ahora se apela más a la tierra para seguir defendiendo el cielo. Ya no pide sumisión a la verdad eterna de los libros sagrados, a los juicios de los doctores de la iglesia o a las inapelables resoluciones de los concilios. Pretende el convencimiento del adversario, el desnudamiento de sus contradicciones y el establecimiento de un diálogo racional que no deja, por supuesto, de tener los ojos fijos en la salvación eterna. Dicha transformación expresa tanto un ajuste notable como una leve secularización de la cosmovisión católica. Asimismo, algunos rasgos éticos constituyen elementos relativamente originales de la cultura política de los católicos del periodo, tales como las amplias restricciones al sufragio y la vuelta a los requisitos morales para el ejercicio del voto, la prédica moral por parte de los laicos y la merma de la cualidad representativa del legislador. Resulta evidente que las voces confesionales están interesadas en

mantener e incluso imponer valores y forjar un orden social, no necesariamente político, de naturaleza religiosa. La secularización del Estado parecía ya indiscutible, pero la secularización de la sociedad aún estaba a debate.

En tal sentido, existen muchas vertientes a profundizar pero cabe sugerir al menos tres. La primera: identificar el grado de correspondencia entre los planteamientos educativos y las prácticas conductuales. La segunda: esclarecer la relación entre las formulaciones católicas, tanto de medios periodísticos como de autoridades episcopales, y la concepción de un catolicismo social de fuerte índole ética y aspiración práctica. Por último, la generación de un enfoque específico sobre la problemática a partir de las aportaciones de la historia conceptual, sumamente fértil durante los últimos lustros. Más estudios pueden determinar hasta qué punto se trata de una secularización de las palabras que significa alguna secularización de las visiones. Pero parece clara una mutación argumentativa que coloca en el centro de la acción ética al laicado católico, expresado desde la unidad básica de los cónyuges, pasando por los colegios e incluyendo la amplia intervención de las agrupaciones confesionales en la sociedad mexicana. El catolicismo social es, en cierta medida, un catolicismo moral.

REFERENCIAS

- ADAME, J. (1981). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos. 1867-1904*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BAUTISTA, C. A. (2012). *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México 1856-1910*. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- BRISEÑO, L. (2005, octubre-diciembre). "La moral en acción. Teoría y práctica durante el porfiriato". *Historia Mexicana*, 55, (2) (218), 419-460.
- CEBALLOS, M. (1991). *El catolicismo social: un tercero en discordia: Rerum novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México.
- CONTRERAS, M. M. (1873). *Elementos de moral*. Oaxaca: Impreso por Gabino Márquez.
- COSÍO, D. (1988). *La república restaurada*. México: Clío.
- CHARLES, D. (1871). *La Moral Filosófica antes y después del Evangelio*. México: Ignacio Escalante.
- DIEZ DE SOLLANO, J. M. de J. (1873). *Exposición del obispo de León contra el proyecto de elevar a constitucionales las leyes de Reforma*. León: Imprenta de José María Monzón.

- DIEZ DE SOLLANO, J. M. de J. (1874a). *Edicto del Obispo de León, sobre el Matrimonio Sacramento*. León: Tip. de Monzón.
- DIEZ DE SOLLANO, J. M. de J. (1874b). *Manifestación que hace el Obispo de León, con su clero y diocesanos católicos, contra la ley orgánica de las adiciones y reformas constitucionales*. León: Tip. De Monzón.
- El libro de las protestas (1875). El libro de las protestas: recopilación de las manifestaciones y protestas de los mexicanos católicos, contra la ley anticonstitucional orgánica de la reforma, que ataca la libertad del culto y las inmunidades de la iglesia de Jesucristo*. México: Del cinco de mayo.
- GARCÍA, M. E. (2010). *Poder político y religioso. México siglo XIX (2 Ts.)*. México: Miguel Ángel Porrúa/H. Cámara de Diputados LXI Legislatura/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- GONZÁLEZ, U. (1874). *Elementos de ética, o filosofía moral*. Madrid: M. Murillo.
- Instrucción pastoral (1875). Instrucción pastoral que los Illmos. Señores Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, dirigen a su Venerable Clero y a sus fieles, con ocasión de la Ley orgánica expedida por el Soberano Congreso Nacional, en 10 de diciembre del año próximo pasado y sancionada por el Supremo Gobierno, en 14 del mismo mes*. Guadalajara: Imp. de N. Parga.
- LOERA CHÁVEZ y PENICHE, M. (2016). “Una mirada al siglo XIX desde la villa de Calimaya”. *Historias*, 93, 33-62.
- PALTI, E. (2004). “Los diarios y el sistema político mexicano en tiempos de la República Restaurada (1867-1876)”. En P. Alonso (Comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920* (pp. 167-181). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- PAVIA, L. (1872). *Tratado elemental de moral: extracto de los mejores autores y arreglado para que sirva de texto en todas las escuelas del Estado*. Mérida: Imp. de J. D. Espinosa e hijos.
- PI-SUÑER, A. (Comp. e introd.). (1985). *México y España durante la República Restaurada*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- PIZARRO, N. (1868). *Catecismo de Moral*. México: J. Fuentes.
- SANTILLÁN, G. (2022a). *La construcción de la moral pública en México: 1855-1876* [Tesis de Doctorado en Historia]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SANTILLÁN, G. (2022b, otoño-invierno). “La moralidad católica en la opinión pública y el pensamiento conservador en México durante los años moderados (1848-1853)”. *Letras Históricas*, (27), 1-28. <http://www.letrahistoricas.cucsh.udg.mx/index.php/LH/article/view/7375/6731>
- VIEYRA L. (2008). *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VILLANUEVA, R. (1874). *Lecciones de Moral, Pedagogía e Higiene*. México: Alumnos del Colegio Villanueva.

Vicisitudes y estigmatización de las prostitutas en Buenos Aires (1875-1936)

*Vicissitudes and stigmatization of prostitutes in Buenos Aires
(1875-1936)*

VANESA NATALIA RODRIGUEZ*

Recepción: 26 de enero de 2024

ISSN (digital): en trámite

Aceptación: 21 de marzo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2852>

Resumen:

El artículo tiene como objetivo profundizar en la comprensión de padecimientos, tanto ordinarios como extraordinarios, experimentados por las prostitutas en Buenos Aires durante el periodo reglamentario (1875-1936). El Reglamento del 5 de enero de 1875 se ocupó del control de las prostitutas; del ordenamiento de las casas de tolerancia; de la gerencia; de la inspección médica para prevenir las enfermedades de transmisión sexual; de los concurrentes, y de la prostitución clandestina. Para ello, se recurre al enfoque de la historia cultural y al análisis de los estudios de género. Se propone un reexamen crítico de las normativas, prácticas y adversidades narradas en documentos oficiales, así como, también, en las observadas en las representaciones sociales para revitalizar el discurso y los debates sobre la prostitución femenina. La investigación se estructura sobre un enfoque histórico de tipo mixto (cuantitativo y cualitativo) y se apoya en un diverso corpus documental. Se ofrece un análisis histórico que pone en primer plano las vicisitudes adversas y la estigmatización afrontadas por las prostitutas de Buenos Aires entre 1875 y 1936, proporcionando así una perspectiva enriquecedora sobre el tema.

Palabras clave: Vicisitudes, estigmatización, prostitutas, sífilis, trata de mujeres.

* Universidad Nacional de La Matanza, Provincia de Buenos Aires, Argentina, e-mail: varodriguez@unlam.edu.ar.



Abstract:

The article aims to deepen the understanding of the suffering, both ordinary and extraordinary, experienced by prostitutes in Buenos Aires during the regulatory period (1875-1936). The Regulations of January 5, 1875 dealt with the control of prostitutes, the organization of tolerance houses; of management; medical inspection to prevent sexually transmitted diseases; of the clientele; and clandestine prostitution. This article approaches the topic from the perspective of cultural history and uses gender analysis. A critical reexamination of the regulations, practices and adversities narrated in official documents as well as those observed in social representations revitalizes the discourse and debates on female prostitution. The research is structured around a mixed historical approach (quantitative and qualitative) and is supported by a diverse documentary corpus. A historical analysis is offered that foregrounds the adverse vicissitudes and stigmatization faced by prostitutes in Buenos Aires between 1875 and 1936, thus providing an enriching perspective on the topic.

Key words: Vicissitudes, stigmatization, prostitutes, syphilis, trafficking in women.

INTRODUCCIÓN

DURANTE EL PERIODO REGLAMENTARIO (1875-1936), las prostitutas¹ de Buenos Aires fueron objeto de un imaginario que las dotó como portadoras de los denominados males sociales de la modernidad (vicio, lujuria, inmoralidad, enfermedad, delito, ilegalidad, entre otros), pero fundamentalmente de los males venéreos. Se hablaba de ellas en los diferentes discursos médicos, políticos y/o policiales; en la prensa nacional e internacional; en las revistas científicas, institucionales y culturales; en las letras musicales (el tango prostibulario y el tango canción); en las obras literarias (novelas, poemas, ópera, etc.); en los folletos o folletines (feministas, socialistas, anarquistas y/o abolicionistas); en los círculos culturales y artísticos (a partir de obras de arte); en los procesos judiciales; en los discursos vinculados a las distintas creencias religiosas (como los de la Iglesia católica); entre otros espacios y/o medios de comunicación.

¹ Utilizamos el término “prostitutas” como un descriptor amplio que abarca un espectro de actividades dentro del comercio sexual, así como diversas identidades, incluidas “pupilas”, “mujeres que ejercen el comercio sexual”, “clandestinas” y “trabajadoras sexuales”.

La presencia de prostitutas europeas en la ciudad no mejoró los esfuerzos de la administración pública para dismantelar las percepciones predominantes sobre el comercio ilícito de personas ni para ocultar la presencia de proxenetas y tratantes de personas en la ciudad. Esto contribuyó a la creciente desilusión con la política de inmigración como vector del progreso y la modernización de la Argentina.² En consecuencia, autoridades municipales, legisladores, médicos y otros actores sociales comenzaron a exigir un mayor escrutinio de la inmigración para limitar la entrada de prostitutas, proxenetas, criminales, alcohólicos, personas con problemas de salud mental, anarquistas, socialistas, etc., para que no se integraran a la población general y obstaculizaran la visión de una ciudad moderna. Esta preocupación llevó a la promulgación de varias leyes y ordenanzas, por ejemplo: la *Ley de Residencia* (1902) que permitió expulsar a personas extranjeras sin juicio previo; la *Ley de Defensa Social* (1910) que incrementó los controles y las restricciones en el ingreso al país, y la *Ley No 9.143* (1913), conocida como “Ley Palacios”, que condenó la explotación de menores y la rufianería (Palacios, 1954; Suriano, 2000).

Con la capitalización de Buenos Aires en 1880 comienza a desarrollarse un vertiginoso proceso de modernización. Las diferencias entre centro-suburbio, ciudad-campo, riqueza-pobreza no se hicieron esperar. En 1869 la ciudad de Buenos Aires contaba con un total de 177 987 habitantes, de los cuales 89 661 eran argentinos y 88 126 extranjeros (*Primer Censo Argentino*, 1872). El rápido crecimiento urbano de Buenos Aires fue acompañado por un gran proceso migratorio que generó alteraciones y transformaciones significativas en las costumbres, el lenguaje (aparece el lunfardo y el cocoliche),³ la cultura, la geografía urbana y la composición económico-social.

La escasez de vivienda y las necesidades habitacionales de los recién llegados dieron lugar a la formación de conventillos que agrupaban familias y personas. Generalmente se trataban de construcciones antiguas,

² Se fueron gestando medidas que buscaban precisar el control de la inmigración trasatlántica pero su aplicación no fue una constante (Bjerg, 2013; Devoto, 2001 y 2009).

³ El lunfardo es una jerga empleada originalmente por la gente humilde o de clase baja de Buenos Aires entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. El cocoliche es una jerga del español mezclado con diversos dialectos italianos del siglo XIX e inicios del siglo XX del norte y sur de Italia (Real Academia Española, 2014).

denominadas popularmente “casas chorizo”, las cuales habían sido abandonadas tras las epidemias de fiebre amarilla que unos años antes habían azotado la ciudad (Guiastrennec, 2024). Estas grandes casas compuestas por varias habitaciones y un patio central alojaron a los recién llegados de Europa (italianos, españoles, franceses, polacos, rusos, alemanes, ingleses, entre otros). Durante la primera gran oleada inmigratoria llegaron a la Argentina más de cuatro millones de personas en busca de trabajo y mejores oportunidades de vida (Huernos, 2017).

Según el Primer Censo Nacional de Población (1869), había aproximadamente 220 000 extranjeros, lo que constituía 12.1% de la población total (*Primer Censo Argentino*, 1872). El Segundo Censo Nacional de Población (1895) registró una población de 4 044 911 habitantes, de los cuales 25.4% eran extranjeros [Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), 2018]. Este último registra en la Argentina 237 291 mujeres extranjeras “siendo casi todas europeas” (*Segundo Censo Nacional*, 1898, p. CXXXVIII). El Tercer Censo Nacional de Población (1914) publicó la cifra de 7 905 502 habitantes para la Argentina, de los cuales casi un millón y medio de extranjeros se concentraron en la Ciudad de Buenos Aires y en la Provincia de Buenos Aires (*Tercer Censo Nacional*, 1916, p. 65).

En esos años la situación laboral y legal de la mujer no era para nada favorable. Los trabajos a los cuales podían acceder las jóvenes humildes con escasa formación educativa eran los considerados antecesores de la prostitución. Asimismo, constituían labores mal pagadas y desprotegidas. Las planchadoras, lavanderas, costureras, personal de servicio doméstico, obreras, entre otras trabajadoras, podían llegar a sufrir abusos en sus ámbitos laborales. Es importante señalar que la participación laboral de las mujeres en la Argentina no crecía a la par del ritmo del desarrollo del mercado nacional e internacional (INDEC, 2018).

Por otra parte, los varones poseían un mayor grado de instrucción que las mujeres, existiendo hacia 1869 una diferencia a favor de los varones en un 69 por mil (*Segundo Censo Nacional*, 1898, p. LXXXVI). Este cuadro de la situación demostraba que en muchos países se otorgaba una preferencia a la instrucción elemental de los varones, privando a las mujeres de acceder a la educación escolar y, por ende, de obtener en un futuro una salida laboral equitativa. Asimismo, la noción del trabajo de las mujeres en las

fábricas emergía como una sombra amenazadora para la unidad familiar, la función social de las mujeres y su papel inherente como portadoras de vida (Bellucci, 1996).

Durante el periodo de prostitución reglamentada (1875-1936), la ausencia de un marco jurídico que reconociera la protección laboral de la mujer afectaba negativamente la capacidad de conciliar roles productivos tanto dentro como fuera del hogar. Esta situación se veía exacerbada por una legislación que limitaba los derechos de las mujeres, impactando su participación en la esfera pública, incluidos los derechos civiles, políticos, educativos y sexuales. Además, el estatus legal de la mujer, sujeto a una tutela basada en una presunta minoría de edad ficticia, las excluía del derecho a votar. Algunas de estas restricciones recién comenzaron a superarse a mediados del siglo xx. Estas condiciones profundizaban las limitaciones enfrentadas por las mujeres, especialmente aquéllas pertenecientes a los sectores subalternos, cuyas dificultades se intensificaron durante las primeras décadas del siglo xx (Guy, 1994). En dicha coyuntura, “la prostitución femenina se convirtió en una parte integral de la economía y de la cultura cuasi-legales de los diferentes barrios de Buenos Aires” (Guy, 1994, p. 64).

En Europa, en el transcurso de la primera mitad del siglo xix, se observa una corriente de médicos, encabezados por Parent Duchatelet,⁴ quienes eran proponentes activos de la regulación de la prostitución. Este grupo no sólo abogaba por tal regulación, sino que también jugaba un papel crucial en la evolución del sistema de tolerancia oficial. Central a su enfoque era la atribución de las conductas indebidas y fenómenos asociados a las prostitutas y a la peligrosa propagación de la sífilis. Las preocupaciones desencadenadas generaron la organización de encuentros y organizaciones internacionales. Ejemplo de ello fue la realización de la Conferencia Internacional de Enfermedades Venéreas desarrollada en Bruselas (1899), que propició la formación de la Sociedad Internacional

⁴ Alexandre Jean Baptiste Parent-Duchatelet fue un destacado higienista del siglo xix. Nacido el 29 de septiembre de 1790 en París, Francia. Se dedicó a la salud pública. Su obra póstuma referida a la prostitución en la ciudad de París en relación con la salud pública, la moral y la administración (1836) es considerada un clásico médico. Fue uno de los fundadores de *Annales d'hygiène et de médecine legale* (1829), una de las revistas más autorizadas del mundo en temas de higiene. Fue médico del Hospital de la Pitié y miembro del Conseil de Salubrité, convirtiéndose en su vicepresidente tres meses antes de su muerte a los 45 años (La Berge, 1977).

de Profilaxis Sanitaria y Moral. También, la creación de ligas antivenéreas para la profilaxis de dichas enfermedades, entre las cuales se pueden mencionar la Sociedad Internacional de Profilaxis, Sanitaria y Moral de Bruselas (1889), la Sociedad Francesa para la Profilaxis Sanitaria y Moral (1901) y la Sociedad Alemana para prevenir las Enfermedades Venéreas (1902). Las conclusiones arribadas en dichos encuentros motivaron a Francia y a otros Estados de Occidente a adoptar el sistema reglamentario de la prostitución femenina como principal política de lucha y profilaxis venérea (Múgica, 2014; Rodríguez, 2020).

Durante el proceso de medicalización de Buenos Aires, bajo la influencia de las tesis y perspectivas de los médicos europeos, la sífilis ocupó un lugar protagónico entre todas las enfermedades de transmisión sexual, transformándose, según los especialistas contemporáneos, en un grave problema público que debía ser urgentemente atendido. La sífilis se instaló en la vida de las personas como una enfermedad estigmatizante alimentando una especie de imaginario plagado de ficciones, asociaciones, metáforas y afrentas contra las prostitutas.⁵ La preocupación desencadenada por el supuesto incremento de casos de sífilis habilitó a los galenos y funcionarios públicos a diseñar y proponer proyectos, primero de higiene social y luego de salud pública.⁶ Bajo dicho panorama surgieron, en 1907, la Sociedad Dermatológica Argentina cuya sede se ubicó en el Hospital San Roque (actual Hospital José María Ramos Mejía) y, en 1908, la *Revista Dermatológica Argentina*. Las prostitutas fueron reconocidas como fuente de los denominados males venéreos, entre los cuales se encontraban la sífilis, la blenorragia, la gonorrea, la vulvitis, la vaginitis, los chancros, el herpes genital, la ladilla, etcétera (Múgica, 2014).

⁵ El estigma es una característica que hace diferente a la persona o un grupo de personas. Genera la desaprobarción del mundo social y vuelve inferiores e indeseables a quienes lo padecen (Miric, Álvaro, González & Rosas, 2017).

⁶ El estigma social, en el marco de la salud, es la asociación negativa hacia un grupo de personas que sufren una enfermedad. Generalmente se vincula tanto a la incógnita de las causas, la evolución y el tratamiento de la afección como al miedo que desencadena la posibilidad de su contagio. Por ello, el estigma social muchas veces dificulta u obstaculiza la posibilidad de cura o mejora del paciente ya que, por ejemplo, el ocultamiento de la afección puede demorar la pronta atención y la eficacia del tratamiento (Sontag, 1996). Por otro lado, también hay que considerar que, en mayor o menor medida y según el contexto histórico, pueden emerger vínculos colectivos como forma de sobrellevar el estigma (Morcillo, 2018).

De tal modo, surge el prostíbulo reglamentado como un acuerdo entre los médicos higienistas, las autoridades municipales y legislativas con el fin de atender la denominada cuestión venérea en el seno de una sociedad patriarcal, de vigilancia, control y disciplina social, con el fin de proteger la salud, la moral, la higiene, el orden y la modernización de Buenos Aires.⁷ Las prostitutas (sanas y enfermas) sufrieron estigmatizaciones vinculadas a la propagación de la sífilis y vicisitudes adversas que, en conocidos casos de trata de personas, llegaron a incluir secuestro, rapto, estupro, adulterio, golpes, maltrato, explotación, aplicación de medios represivos, cárcel, multas y/o prohibiciones (Trochon, 2006).

Sin embargo, hacia principios de siglo xx, esta perspectiva relativamente unificada entre los médicos se disolvió, dando paso a nuevos e intensos debates sobre la prostitución, las enfermedades de transmisión sexual y las estrategias más adecuadas para abordarlas. Los abolicionistas argumentaban que la regulación de la prostitución no había sido efectiva en controlar la sífilis y, además, asociaban el control de la prostitución con la explotación, la esclavitud de las mujeres y la trata de personas.⁸

El presente artículo aborda desde una óptica histórica las complejas adversidades y la estigmatización que enfrentaron las prostitutas en Buenos Aires durante el periodo reglamentario (1875-1936). El enfoque se centra específicamente en las vicisitudes adversas y la estigmatización porque los marcos sobre lo que por entonces era entendido como prácticas violentas no estaban pensados en términos de derechos humanos.⁹ En el periodo de la primera posguerra emergen, como respuesta a los efectos de la Gran Guerra y la política de La Liga de las Naciones, investigaciones sobre la trata de personas (Schettini, 2017; Simonetto, 2020). Sin embargo, es

⁷ La sociedad patriarcal se basa en una forma de organización social que ubica en los puestos claves de poder (político, económico, religioso, militar) exclusiva o mayoritariamente a los varones (Puleo, 2010).

⁸ Paralelamente, aunque en el presente artículo no nos adentraremos en profundizar este aspecto, consideramos importante mencionar que la sociología y la antropología criminal estaban estableciendo de manera “científica” el concepto de prostitución congénita o innata, un concepto que sería posteriormente desarrollado por médicos, policías, juristas, escritores y periodistas. A modo de ejemplo mencionaremos a Cesare Lombroso, un prominente médico, psiquiatra y antropólogo criminal italiano, ampliamente conocido por su teoría del “criminal nato”. En *La Donna Delinquente, la Prostituta e la Donna Normale*, Lombroso examina las características y motivaciones de las prostitutas (Lombroso & Ferrero, 1893).

⁹ Tal y como son entendidos a partir de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada por la Organización de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

crucial señalar que, desde 1791, existía la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, un documento pionero que influenció a las primeras feministas.¹⁰ A finales del siglo XIX, figuras abolicionistas como Josephine Butler comenzaron a oponerse a la intervención estatal en los cuerpos de las mujeres, abogando por su libertad y su derecho a estar libres de agresión o subyugación sexual.

En el marco temporal considerado, la interconexión entre la trata de personas y la prostitución femenina era notablemente intensa en Buenos Aires. Esta vinculación refleja el discurso a nivel internacional y se consolida específicamente en la Argentina. Se observa la adopción de una narrativa que enfatizaba el tránsito de mujeres desde Europa hacia las principales urbes de América del Sur, evidenciando distintos perfiles de actores sociales implicados en la trata internacional de mujeres para su explotación sexual. Entre estos actores destacaban las organizaciones dedicadas a la trata, los proxenetas locales y extranjeros, y las jóvenes víctimas. Este panorama revela una compleja red de explotación sexual que se entrelazaba con movimientos migratorios transatlánticos y dinámicas sociales específicas de la región (Gálvez, 2018; Trochon, 2006). La persistencia de relatos y narrativas que enfatizan una conexión indisoluble entre la prostitución femenina y la trata de personas ha sido tan pronunciada que, durante un extenso periodo, contribuyó a desatender y opacar la variedad de contextos, motivaciones y autonomía de las mujeres involucradas en el comercio sexual en Buenos Aires. Esta tendencia en la representación ha llevado a una visión homogénea y simplificada del fenómeno, desconsiderando la complejidad y las múltiples dimensiones que caracterizan la realidad de estas mujeres en el ámbito del comercio sexual (Agustín, 2004).

En el campo de las ciencias sociales, han surgido diversas corrientes de investigación para explorar la prostitución femenina y las enfermedades de transmisión sexual en la Argentina. Desde la década de 1990, se han

¹⁰ La *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* fueron promovidos por la francesa Olympe de Gouges (guillotina en 1793 por rebeldía). Éstos, en mayor o menor medida, continuaron vigentes. Las primeras feministas reclamaban la emancipación e igualdad de la mujer con respecto al varón y centraban su lucha en la defensa de los derechos civiles y políticos de las mujeres. Por otra parte, en 1792, Mary Wollstonecraft publica *Vindicación de los derechos de la mujer*, texto fundacional del feminismo del siglo XIX, reivindicando la individualidad de las mujeres y la capacidad de elección de su propio destino.

logrado avances significativos en la comprensión de la prostitución en relación con varios aspectos clave: sexualidad y moralidad; trabajo de las mujeres y economía; control social y estatal; movimientos feministas; la intersección de la prostitución con la inmigración, clase o estatus socioeconómico y nacionalidad; dinámicas de poder de género y sociedad patriarcal; roles policiales e institucionales; debates sobre enfoques abolicionistas y regulatorios; proxenetismo y trata de personas (Aymbinderow, 2016; Barrancos, 1999 y 2008; Bayón, 2000; Biernat, 2013; Ben, 1999 y 2012; Daich & Sirimarco, 2012; Di Liscia *et al.*, 1995 y Di Liscia, 2017; Di Marco, 2010; Ferguson, 2010; Grammático, 2000; Guy, 1994; Lavrin, 2005; Linares, 2015; Múgica, 2014; Miranda, 2012 y 2015; Quaglia, 2000; Ruibal, 1993; Simonetto, 2020; Trochon, 2003 y 2006; Walkowitz, 1993).

Además, la investigación centrada en la historia de la salud, la enfermedad y las instituciones ha dado resultados fructíferos al examinar diversos aspectos. Estos incluyen el análisis del higienismo y la salud pública, la medicina y la biomedicina, así como las dimensiones social y urbana de la salud y la enfermedad. También, se han explorado la medicalización, las campañas de promoción y las facetas legales y punitivas relacionadas con estos campos (Alinovi, 2009; Álvarez, 1999; Armus, 2007; Barrancos, 1996; Biernat, 2018; Biernat & Simonetto, 2017; Di Liscia, 2017; Leitner, Korte, Edo & Braga, 2007; Lobato, 1996; Múgica, 2014; Murillo, 2011; Veronelli & Veronelli, 2004).

Este artículo integra y valora las contribuciones existentes en el estudio de la prostitución y se asienta en el área de las migraciones transatlánticas junto a su profundo impacto en la sociedad argentina (Devoto, 2001 y 2009). Pretende trascender los debates entre aquéllos que consideran la prostitución como trabajo sexual y quienes la ven como una manifestación de la opresión patriarcal sobre el cuerpo femenino. Adopta una postura que reconoce que, independientemente de si la prostitución femenina se entiende como explotación o como trabajo sexual, las mujeres que la ejercieron en Buenos Aires durante el periodo reglamentario experimentaban vicisitudes adversas y estigmatización. Este fenómeno se caracteriza por una diversidad de tensiones, acciones y facetas que requieren un examen exhaustivo. Por tanto, es esencial una exploración profunda y focalizada de estos elementos, con el fin de desvelar las experiencias y la estigmatización que a menudo

permanecen invisibles en el contexto de la prostitución femenina. Al centrar nuestra atención en estos aspectos, aspiramos a iluminar las invisibilidades y complejidades que rodean a las prostitutas, aportando así a una comprensión más matizada y completa de sus realidades.

Esas experiencias negativas que debieron afrontar las prostitutas de Buenos Aires durante el sistema reglamentario son parte expresa de la enorme desigualdad que aún hoy existe en las relaciones de género, representando un problema complejo que se encuentra relacionado con pensamientos y comportamientos históricos y socioculturales. Aunque parezca más evidente su conexión con los casos de las mujeres explotadas sexualmente por organizaciones de trata de personas, el ingreso voluntario al mundo laboral del comercio sexual durante el periodo reglamentario no exime en absoluto a las prostitutas de padecimientos.¹¹ Consideramos que el abordaje propuesto en este artículo, a partir de la búsqueda de gestos, tópicos y zonas comunes, permite analizar las zonas grises y oscuras de las vicisitudes adversas y la estigmatización de las prostitutas.¹²

Para alcanzar los objetivos planteados se utilizó un enfoque histórico de tipo mixto (cuantitativo y cualitativo) y se revisaron distintas fuentes documentales (memorias municipales; legajos de salud pública y de gobierno; diarios de sesiones de ambas cámaras; revistas médicas, policiales y culturales; publicaciones periódicas; tesis universitarias; diferentes investigaciones; folletines de divulgación, de organizaciones o de instituciones; estadísticas (censos, anuarios estadísticos); obras literarias (novelas, teatro, poemas); letras de tango; publicidad y propaganda; entre otras.

El periodo analizado se encuentra enmarcado alrededor del sistema que reglamentó la prostitución femenina en Buenos Aires. El cual se ubica sin

¹¹ Subrayando el valor y la importancia de los estudios que se centran en la agencia de las prostitutas (Agustín, 2004; Schettini, 2017).

¹² Los estudios que se refieren a la violencia contra las mujeres como “violencia sexista” o “violencia patriarcal”, subrayan que su ejercicio funciona como un mecanismo que perpetúa el lugar de subordinación que ocupan las mujeres en la sociedad patriarcal (Amorós, 1990). La violencia contra las mujeres funciona como un dispositivo político-cultural de control y dominación. Este tipo de violencia puede ser sufrida por mujeres con diferentes niveles socioeconómicos y ocupaciones. El sufrimiento que produce en la víctima el maltrato físico y psicológico, las relaciones de poder intergenéricas, la subordinación y la reducción de su persona a un cuerpo y/o mercancía, la trata de personas y la esclavitud sexual, entre otras formas de violencia, puede llevar a su deshumanización. Reflexiones más profundas pueden encontrarse en: Gayol y Kessler (2002); Butler (2017); Rifiotis y Castelnuovo (2011).

interrupciones entre los años 1875, cuando se estableció la primera ordenanza reglamentaria, y 1936, con la sanción de la *Ley Nacional de Proflaxis Social N° 12.331*, que determinó el cierre de todos los prostíbulos de la Argentina (MCBA, 1976; Departamento Nacional de Higiene, 1937).

A fin de procurar una mayor inteligibilidad, el artículo cuenta con tres apartados. El primero describe las exigencias que determina el sistema reglamentario a las prostitutas, articuladas con los dispositivos de vigilancia venérea. El segundo analiza la estigmatización de las prostitutas, relacionada con la sífilis y otras enfermedades de transmisión sexual. El tercero aborda las vicisitudes adversas vinculadas al tráfico ilegal y la explotación sexual de las mujeres. Finalmente, se presentan las principales conclusiones a las que hemos arribado.

REGLAMENTACIÓN: EXIGENCIAS PARA LAS PROSTITUTAS

A finales del siglo XIX Buenos Aires se encontraba inmersa en un significativo cambio orquestado en gran medida por el arribo aluvional de migrantes (Devoto, 2001 y 2009). La mayor parte de los inmigrantes europeos que llegaban al país y se asentaban en la ciudad eran hombres solteros. Los resultados de los tres primeros censos nacionales de población evidencian esta tendencia, revelando un desequilibrio entre los géneros y, simultáneamente, un incremento notable en la población masculina, atribuible a la gran escala de la inmigración extranjera. Predominantemente estos inmigrantes fueron italianos, españoles, franceses, ingleses, rusos, polacos, entre otras nacionalidades. De acuerdo al Primer Censo Nacional (1869) había 220 mil extranjeros que representaban 12.1% de la población total (*Primer Censo Argentino*, 1872). Según datos del Segundo Censo Nacional (1895), dicha proporción de la población creció de 12% a 25% (*Segundo Censo Nacional*, 1898). Este incremento poblacional continuó hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial (1914) con grandes oleadas migratorias provenientes del extranjero, que hacia 1914 llegaron a representar 27% de la población argentina (*Tercer Censo Nacional*, 1916).

En medio de un contexto en el que Europa enfrentaba una crisis de excedente de mano de obra, agravada por la escasez y la inestabilidad política, la Argentina aparecía como un actor destacado en el mercado global, esta-

bleciendo su nicho como exportador de productos agrícolas y proveedor de materias primas. Paralelamente, las políticas inmigratorias del gobierno argentino jugaron un papel crucial en la configuración de estas dinámicas, empleando propaganda y proporcionando subsidios para gastos de viaje que beneficiaban predominantemente a los inmigrantes españoles (Devoto, 2009; Fernández, 2017).

La ley de inmigración y de colonización argentina de 1876 tenía como principal objetivo fomentar y alentar selectivamente la inmigración a partir del accionar del Estado. Entre las medidas estratégicamente propuestas se encontraban: adelantar los costos de los viajes marítimos para las familias deseosas de establecerse como agricultores en colonias; ofrecer tierras sin costo o venderlas con plazos de pago extendidos; brindar transporte gratuito desde la llegada al puerto hasta la zona de asentamiento designada, y suministrar artículos esenciales como alimentos, semillas, herramientas y ganado para el trabajo y la cría durante un año. Aunque este enfoque no entrañaba la imposición de restricciones o prohibiciones nacionales, “en el artículo 76 del proyecto se estipulaba que el Poder Ejecutivo fomentaría especialmente la llegada de los provenientes del norte de Europa, subvencionando para ello a determinadas líneas de vapores” (Fernández, 2017, p. 57).

El arribo y establecimiento de la inmigración masiva en Buenos Aires; las profundas transformaciones que con ello sufre la ciudad como, por ejemplo, la urbanización, el rápido incremento de viviendas precarias y conventillos, la multiplicación de comercios, casas amuebladas y prostíbulos; el azote de las grandes epidemias como las de viruela, tifus, cólera y de fiebre amarilla, entre otros cambios económicos, políticos y socioculturales, ubicó a la acción sanitaria, ligada a los ideales del Estado municipal, en un lugar de acción e intervención central (Armus, 2007).

El higienismo extendió sus preceptos a todos los ámbitos de la vida para desarrollar fundamentalmente medidas de profilaxis y contrarrestar las enfermedades que atentaban contra el cuerpo social¹³ (Álvarez, 1999; Vandenbroucke, 1994). El vigor de la impetuosa mirada higiénica, generalmente

¹³ El higienismo fue una corriente de pensamiento que nació en el mundo occidental a fines del siglo XIX. Conformada por galenos de diferentes partes del mundo, abogó por la aplicación de políticas que atendieran el cuidado de la higiene para contrarrestar el avance de las grandes epidemias como, por ejemplo, el cólera y la fiebre amarilla (Álvarez, 1999; Vandenbroucke, 1994; Veronelli & Veronelli, 2004).

unida a la moral, sobre los denominados males sociales, junto al incremento de enfermedades venéreas fueron parte de los grandes factores que habilitaron la tolerancia y la reglamentación de la prostitución femenina en Buenos Aires (Ben, 2012)

El sistema reglamentario aplicado en Buenos Aires (1875-1936) combinó aspectos político-sanitarios con los administrativos, económicos, morales y policiales.¹⁴ Galenos y funcionarios públicos consideraban, además, que la presencia de ese sistema resguardaba a las mujeres e hijas de las familias “decentes”. El mundo social de la época era patriarcal y moralista. Se caracterizaba por establecer la supremacía del varón y la subordinación de la mujer diferenciando, a su vez, lo decente de lo indecente, lo sano de lo insano, lo puro de lo impuro, lo moral de lo inmoral, entre otros antagonismos (Duby & Perrot, 1993).

El reglamento del 5 de enero de 1875 se ocupó del control de las prostitutas, del ordenamiento de las casas de tolerancia; de la gerencia; de la inspección médica; de los concurrentes; de la prostitución clandestina (MCBA, 1910a y 1910b). El interés por controlar y prevenir las enfermedades de transmisión sexual condensaba la insistencia de los médicos higienistas y las autoridades municipales en reglamentar la prostitución femenina. Por ello, el reglamento prohibía toda prostitución clandestina, es decir, la que se ejercía fuera de las casas toleradas. Si alguien admitía en su casa particular o de negocio (aun en calidad de inquilina, huésped, sirvienta u obrera) a una prostituta, debía pagar una multa de mil pesos la primera vez, de dos mil pesos la segunda y tres mil pesos las siguientes veces. El ejercicio de la prostitución clandestina poseía una pena de ocho días de prisión en la cárcel correccional la primera vez, quince días la segunda vez y un mes el resto de las veces (MCBA, 1878).

Para poder inscribirse en las casas de prostitución las mujeres tenían que ser mayores de 18 años, con la única excepción de si antes de esa edad ya había ejercido el comercio sexual. Debían someterse a la inspección y reconocimiento médico siempre que fuesen requeridas para ello. También, tenían que llevar consigo su registro y libreta sanitaria. Las prostitu-

¹⁴ En cuanto a las posibilidades del ordenamiento jurídico, la prostitución femenina puede estar enmarcada dentro del sistema legalista, reglamentista, abolicionista o prohibicionista.

tas siempre estaban bajo vigilancia policial pero si una de ellas dejaba de pertenecer a una casa de tolerancia, la inspección crecía de una manera exponencial. Para eliminar ese control policial la mujer, además de modificar el tipo de vida, debía solicitar su ingreso a una institución de caridad para brindar sus servicios de manera voluntaria. Modo requerido para demostrar el abandono de la vida prostibularia (MCBA, 1878).

La salida de la casa de toda prostituta y la evasión de la inspección médica tenían que constar en el libro del burdel reglamentado. En caso de que alguna contrajera una enfermedad venérea o sífilis primitiva, debía ser atendida hasta su curación por cuenta de la gerente. Si el médico de la casa advertía que la enfermedad había alcanzado el estado de sífilis constitucional o *fagoénica*, la prostituta era enviada al hospital para su atención (MCBA, 1878).

Desde el punto de vista administrativo, las casas de tolerancia eran negocios donde se ejercía el comercio sexual, motivo por el cual eran gravadas con patentes e impuestos municipales (Guy, 1994). Dichos gravámenes variaron a lo largo de los años por diferentes motivos, por ejemplo, por cambios en las políticas locales respecto a la salud pública, a la prostitución y al crimen organizado de trata de personas; por el incremento de la prostitución clandestina y el contagio de las enfermedades de transmisión sexual; por modificaciones en las ordenanzas prostibularias; por cambios en la moral pública; por cuestiones económicas, entre otros. En periodos de mayor aceptación social, los impuestos podían ser más bajos para facilitar la operación legal de los burdeles. En contraste, durante periodos de mayor represión o estigmatización de la prostitución, los impuestos podían aumentar como medio de desincentivar la práctica. Por otro lado, los comprobantes de pago tenían impreso en su reverso un resumen del reglamento prostibulario (MCBA, 1878).

En 1893 había un total de 378 prostitutas inscriptas en la ciudad de Buenos Aires. Las pupilas debían declarar los motivos que las indujeron a ejercer la prostitución, entre los cuales se encontraban: el gusto (47.82%), la necesidad (22.28%), el lucro (18.49%), el capricho (4.08%), la pereza (3.02%), los disgustos (1.89%), la falta de trabajo (1.04%), la falta de oficio (1.01%), el abandono de familia (0.81%), la dirección de prostíbulos (0.81%), solicitud del amante (0.27%), la conveniencia (0.27%),

la casualidad (0.27%) y la enfermedad (0.27%). En cuanto a la profesión anterior declarada por las inscriptas, se registraron: sin profesión, 119 (31.48%); mucamas, 78 (20.63%); costureras, 54 (14.28%); modistas, 32 (8.46%); planchadoras, 27 (7.15%); cocineras, 14 (3.70%); lavanderas, 10 (2.65%); obreras de fábrica, siete (1.85%); cigarrerías, cinco (1.34%), y otras, 32 (8.46 %). Las entrevistas no reflejaban necesariamente la verdad, pues resulta muy probable que en una situación de pesquisa y control por parte de la municipalidad más de una mujer mentía u omittía datos (MCBA, 1895, p. 199).

De acuerdo a la información brindada en las memorias municipales, la cantidad de casas de tolerancia en la ciudad de Buenos Aires experimentaron un incremento progresivo: de las 40 que estaban registradas en 1878, ascendieron a 957 en 1925. Cabe destacar que estas cifras no contemplan los burdeles ilegales ni a las prostitutas clandestinas (MCBA, 1878; MCBA, 1928).¹⁵ La cifra de prostitutas registradas experimentó igualmente un incremento a lo largo de los años: en 1917, se inscribieron 277 mujeres, mientras que para 1925, el número ascendió a 569 (MCBA, 1919; MCBA, 1928).

La memoria municipal del año 1910 muestra que había 253 mujeres rusas, 230 uruguayas, 226 francesas, 160 argentinas, 91 españolas y 76 italianas. Es concebible que, entre las figuras uruguayas, un número significativo sean mujeres europeas que adquirieron documentación uruguaya, ya que Montevideo sirvió como uno de los puertos de entrada para quienes buscaban dedicarse a la prostitución en Buenos Aires (MCBA, 1911). En cuanto a las nacionalidades de las 277 prostitutas registradas en 1917, la distribución era la siguiente: 100 eran de Argentina, seguidas por 65 de España, 35 de Italia, 20 de Francia, 23 de Rusia, 19 de Uruguay, tres del Imperio Otomano, tres de Grecia, dos de Suiza, dos de Paraguay, y con una representante cada uno, Bélgica, Cuba, Chile, Portugal y Marruecos. De ellas, 138 eran alfabetas, 123 analfabetas y 18 solamente sabían firmar. Respecto al estado civil de cada una, 237 eran solteras, 23 estaban casadas, 17 eran viudas y dos estaban divorciadas (MCBA, 1919).

¹⁵ Según Carretero (1998, pp. 57 y 58), el Censo de 1887 calculó en total unos 6 000 prostíbulos. A pesar de ser una cifra elevada, Carretero indica que realizó ficheros con las direcciones de las casas de tolerancia y que encontró un número ligeramente superior al establecido por el mencionado censo.

A pesar de los primeros apoyos al reglamento de 1875 pronto surgieron voces que denunciaban sus fallas y proponían reformas. También, aunque sin ganar completa centralidad, comenzaba a tener un mayor espacio el movimiento que abogaba por la abolición del sistema reglamentario. Los reformistas consideraban necesario crear nosocomios especializados para asegurar los controles sanitarios y garantizar el tratamiento y el reposo laboral de las pupilas enfermas de sífilis¹⁶ (MBCA, 1895). Esos deseos se lograron en parte el 10 de septiembre de 1888 con la sanción de la ordenanza que creó el Dispensario de Salubridad (oficina encargada de la inspección médica de las mujeres prostitutas) y el Sifilicomio (nosocomio destinado a la atención de los/as enfermos/as de sífilis). Reforma que, de acuerdo a las autoridades, “tenía en vista la profilaxis de las enfermedades transmisibles por comercio sexual” (MBCA, 1895, p. 196).

El Sifilicomio y el Dispensario quedaban bajo la dependencia de la Asistencia Pública.¹⁷ De este modo, el control sanitario de la prostitución femenina registrada y el tratamiento de las enfermedades venéreas estaban incluidos en las funciones y servicios que dicha institución debía prestar. Ésta, transformada luego en Administración Sanitaria y Asistencia Pública de la Capital, fue dividida en tres ramas: administración sanitaria, asistencia pública, y patronato y asistencia a la infancia (MBCA, 1895).

La Inspección Higiénica (o sección sanitaria de la Asistencia Pública) fue creada en 1889. Se le encomendó al Dr. Eugenio Ramírez instalar la oficina y las inscripciones comenzaron el 5 de noviembre de 1888 con las pupilas de las casas de tolerancia. En su primer informe el Dr. Ramírez reconoce una cantidad de 787 prostitutas registradas sobre un total de población de 187 346 para la ciudad de Buenos Aires (*Primer Censo Argentino*, 1872). “Hasta el 31 de diciembre siguiente se inscribieron setecientas

¹⁶ El intendente Sr. Alvear, en 1884, solicitó al Honorable Concejo Deliberante la creación de dos sifilicomios para ambos sexos. Las comisiones de Higiene y Hacienda fueron las encargadas de presentar un proyecto, que no fue votado (MBCA, 1895). Por otra parte, el Dr. Ramírez es uno de los galenos que efectúa importantes críticas a la ordenanza de 1875, especialmente en lo que respecta a la revisión médica de las pupilas. Pues no se hallaba de acuerdo con que se encontraran a cargo de médicos designados por ellas ni que deban solventar dicha inspección (MBCA, 1895).

¹⁷ Creada en 1883 a partir de un proyecto del Dr. Ramos Mejía, la Asistencia Pública fue la encargada de centralizar la dirección científica de todos los establecimientos hospitalarios y de beneficencia de la ciudad (MBCA, 1895).

ochenta y siete (787) prostitutas que, como queda dicho, eran todas de prostíbulos” (MCBA, 1895, p. 266). Posteriormente, para completar el personal del Dispensario, se creó el Cuerpo de Agentes de Control, los cuales tenían funciones de inspectores o de policía especial. Demoró un poco más la organización y puesta en marcha del Sifilicomio (MCBA, 1895).

Todas las pupilas continuaban siendo revisadas por el médico de la casa dos veces por semana. La novedad consistía en la creación de instituciones dedicadas especialmente para el control y tratamiento de las afecciones venéreas de las prostitutas. Se buscaba evitar que la prostitución femenina, concebida como una “llaga social”, continuara enfermando al cuerpo social.¹⁸

Desde su puesta en funcionamiento el Dispensario de Salubridad se ocupó de la inscripción de prostitutas, del examen sanitario bisemanal, de la entrega y suspensión de las librerías sanitarias, entre otras cosas. El Sifilicomio se encargó del aislamiento, el cuidado, la atención, el tratamiento y la internación obligatoria de las pacientes enfermas de sífilis. De este modo, la salud pública se ubicaba por encima de las libertades individuales de las prostitutas; únicamente cuando se las consideraba sanas eran restituidas a las casas de tolerancia donde trabajaban y a veces también vivían.¹⁹

La policía sanitaria se creó para controlar a las prostitutas en cuestiones relativas a la higiene y la salud pública, tarea que muchas veces compartió con la policía de las costumbres. Ésta última debía visitar las casas de tolerancia, controlar el estado de los prostíbulos reglamentados y de las pupilas, detectar y perseguir la clandestinidad, velar por el respeto del reglamento, informar y dar aviso al director de la Asistencia Pública y a la Municipalidad en caso de observar alguna contravención, entre otras cosas. La opinión del inspector era muy importante, pues solía ser decisiva. Rara vez el Director de la Asistencia Pública o el Intendente desoían las sugerencias de los funcionarios de la policía de las costumbres. En caso de contravención, se requería del auxilio de la policía para efectuar las multas, los desalojos en las

¹⁸ Su denominación como “llaga social” no era inocente, se ligaba indiscutidamente a la sífilis. En una sociedad patriarcal con gran presencia inmigrante, joven y masculina que consumía servicios sexuales, la prostitución femenina, al ser entendida como acopio de la sífilis, era concebida como productora de llagas o chancros muy contagiosos, de fácil y rápida propagación.

¹⁹ Las mujeres dadas de alta casi siempre reincidían, ya que en esos años no existía un tratamiento y una cura efectiva si la enfermedad sífilítica se encontraba en un estado grave.

casas de tolerancia y los arrestos de las mujeres que ejercían el comercio sexual en la clandestinidad. Los vecinos también participaban del control y de la vigilancia establecida, denunciando a las prostitutas y locales clandestinos.

El funcionamiento del dispositivo reglamentario formaba parte de un sistema de vigilancia y control inmerso en el medio social en el que intervenía. Estaba compuesto por un grupo de reglas, procedimientos y acciones que recaían adversamente sobre las prostitutas por ser consideradas acopio del mal venéreo, responsables del contagio y de preservar su salud como la de sus clientes. Sus acciones, las de sus clientes y demás actores sociales afectados por el régimen reglamentario no se limitaban a someterse a dichas normas. También podían evadirlas, apoyarse en ellas si resultaba conveniente, usarlas a su favor aplicándolas parcialmente, adaptándolas, etc. De modo tal, la aplicación de la reglamentación prostibularia formaba parte de un proceso de vicisitudes adversas en convivencia constante con el conflicto y la negociación.²⁰

LA SÍFILIS Y LA ESTIGMATIZACIÓN DE LAS PROSTITUTAS

Como dijimos, existía una imagen de las prostitutas indisociable a las enfermedades venéreas. Esta estigmatización se completaba con un imaginario que las ligaba al alcoholismo, la lujuria, la ociosidad, la delincuencia, la insalubridad personal, el bajo nivel educativo o intelectual, unido a una serie de patologías sexuales. De allí la presunta urgencia de los médicos y funcionarios municipales en cuidar la supuesta pureza o sanidad del cuerpo social estableciendo un sistema que las controlara y separara. A la advertencia de las enfermedades venéreas como afecciones prácticamente inseparables de las prostitutas, se sumaban sus presuntas condiciones insalubres, las condiciones poco higiénicas de las casas de tolerancia, y la dificultad de llevar a cabo una prevención efectiva a las enfermedades de transmisión sexual. La sífilis se ocultaba para evitar padecer la estigmatización que las mismas acarreaban y en el caso de las prostitutas, también, para no dejar de trabajar y percibir un ingreso.²¹

²⁰ Los cambios establecidos en la ordenanza de 1888 no pusieron fin a los debates y propuestas para modificar el sistema reglamentario.

²¹ Recordemos que la ordenanza prostibularia (1875) establecía que los cuidados y el tratamiento de la pupila enferma debían correr por cuenta de la regente de la casa de prostitución, siempre y cuando su enfer-

La epidemiología clásica del tratamiento de enfermedades venéreas concebía a las prostitutas como sus propagadoras por ser identificadas como una especie de acopio de las infecciones venéreas. Consideraba que una nula vigilancia venérea sobre dichas mujeres sostendría la infección, impediría erradicar la enfermedad y extendería dicho mal al resto del cuerpo social. Ya mencionamos que existía cierto consenso en ver a la prostitución femenina como un mal social inevitable. Como no se podía erradicar el comercio sexual debía legislarse con el fin de controlar y frenar la propagación de las temidas enfermedades de transmisión sexual (Fidanza, 1874). Varios médicos y funcionarios consideraban que aunque se prohibiese la prostitución, el “mal venéreo” no dejaría de existir y continuaría “degenerando la raza” (Martín de Lucenay, 1933).

Los tópicos: “una noche con Venus y toda una vida con Mercurio”, “toda prostituta es sifilítica por el sólo hecho de ejercer su profesión”, entre otros, eran discursos que promovían la estigmatización de la prostituta y que reflejaban la mirada político-jurídica sanitaria y social del periodo reglamentario (Múgica, 2014; Rodríguez, 2020). Afianzaban y reproducían la creencia de que la prostituta era quien expandía, a través del contagio por vía sexual, el mayor y más temido “mal venéreo”: la sífilis.²² Venus (diosa romana de la belleza, del amor y de la fecundidad) representaba a todas las prostitutas y Mercurio, al terrible tratamiento al que debían someterse periódicamente las personas afectadas por la sífilis (Múgica, 2014; Rodríguez, 2020).

Estas ideas lograron tener una amplia circulación y fueron recurrentes entre galenos, médicos higienistas, especialistas, funcionarios públicos y otros actores sociales. Por ejemplo, en uno de los debates parlamentarios que abordaban la cuestión de la profilaxis antivenérea, Enrique Mouchet dijo: “Mejor que se sepa esta verdad general: que toda mujer que ejerce la prostitución, sea en casa reglamentada o sin ninguna reglamentación, sin excepción, por ser prostituta, está enferma, totalmente enferma y es contagiosa” (Congreso Nacional, 1937, p. 936).

medad sifilítica no alcance la etapa terciaria (tercera o tardía). En ese caso, la pupila debía ser trasladada a un hospital destinado a tal fin (o Sifilicomio).

²² *La Semana Médica*, 1921, p. 686.

La urgente necesidad de lograr un efectivo tratamiento de la sífilis promovió el desarrollo de investigaciones científicas, debates, y controversias. Por considerarse más efectivo, en los primeros años del sistema reglamentario se utilizó una medicalización que contenía compuestos de mercurio altamente tóxicos para las personas y que no vencía a la enfermedad. Ese tratamiento a base de mercurio producía alteraciones renales, hepáticas, del sistema nervioso central y de los órganos de los sentidos; anemias; fiebres mercuriales; trastornos de la nutrición, entre otras complicaciones de gravedad (Aberastury, 1921).

La sífilis era considerada un flagelo para la humanidad por el nefasto legado genético que dejaba en las familias de los afectados; en esos años se creía que sus consecuencias podían atravesar hasta siete generaciones (Múgica, 2014). Hasta la utilización de la penicilina como antibiótico no existió una cura efectiva para contrarrestar las enfermedades sifilíticas e, incluso, los tratamientos que se aplicaban resultaban penosos, severos a la salud de los pacientes e ineficaces. La sífilis provocaba úlceras, chancros, sarpullidos y lesiones ocultas, malestar general, pérdida del cabello y debilidad física. También podía producir infertilidad, lesiones en la médula espinal, pequeños tumores en la piel, huesos u otros órganos del cuerpo, posibles complicaciones en el corazón y los vasos sanguíneos, y causar varios desórdenes del sistema nervioso central: ceguera, locura, pérdida de coordinación de las extremidades, parálisis, otras lesiones cerebrales, etcétera. La sífilis además de debilitar la salud podía ocasionar la muerte (Aberastury, 1921).

Los imaginarios que estigmatizaban a las prostitutas por vincularlas de manera indisociable con la sífilis y otras enfermedades venéreas se encuentran representados en varias obras literarias de la época. Por ejemplo, en las novelas de Arlt. En *Los siete locos*, mientras Erdosain, el personaje principal, mantiene una discusión con su esposa, dice: “—¿Sabés a dónde voy? A un prostíbulo, a buscarme una sífilis” (Arlt, 2011, p. 124). En *Los lanzallamas*, en un diálogo establecido entre El Rufián Melancólico y una prostituta, nuevamente se relaciona a las prostitutas con la sífilis:

Una mujer alta y escuálida se detiene frente a la cama de Haffner. Tiene grandes manchas de sudor en las axilas. El rouge se derrite en sus mejillas amarillas, descubriendo agrietadas placas sifilíticas. Lo ojos grises, casi podridos bajo los párpados ennegrecidos, le lanzan amenazadoras miradas al Rufián. La meretriz coloca una mano en su

cintura, e inclinando el flaco torso sobre el moribundo le arroja la injuria más atroz entre la “gente de ambiente”: “—*Nom de Dieu, va t'en faire enculer...*” (Arlt, 2013)

La sífilis, por sus efectos devastadores a la humanidad, también es asociada con la destrucción y degradación del mundo: “El pueblo vive sumergido en la más absoluta ignorancia. Se asusta de los millones de hombres destrozados por la última guerra, y a nadie se le ocurre hacer el cálculo de los millones de obreros, mujeres, niños que año tras año destruyen [...] las enfermedades sociales como el cáncer, la sífilis ...” (Arlt, 2013, pp. 65 y 66).

La sífilis era considerada como una de las peores amenazas a la humanidad y concebida como una de las principales causas degenerativas de la raza, en tanto contagie a las generaciones venideras. Como enfermedad estigmatizante, ocupaba un importante rol como generadora de pánico social (Múgica, 2014; Rodríguez, 2020). Por su origen (el acto sexual) y los terribles síntomas, tratamientos y secuelas que generaba, se vinculaba el padecimiento de la enfermedad sifilítica al pecado y castigo (que, desde el punto de vista religioso, podía considerarse divino). De ello se desprendían el estigma, la vergüenza, la marginación y la condena social que sufría la prostituta. Ella era doblemente culpable: por la trasmisión del “mal sifilítico” y, en caso de estar enferma, por su padecimiento.²³

La estigmatización sufrida motivaba, entre otras cosas, el ocultamiento de la afección venérea. El informe del *Censo de las Cárceles Nacionales* de 1929 da cuenta de su silenciamiento, “[...] cabe suponer que, algunos por espíritu de simulación o de engaño y otros, por cierta púdica resistencia a confesar anomalías paternas [...] hayan alterado la verdad. Así lo deja suponer el escaso número de sifilíticos [...] sobre un total de 2 861 censados” (*Censo de las Cárceles Nacionales*, 1931, pp. 19 y 20).

La preocupación por la prostitución y el avance de la sífilis se encontraba presente en todo el mundo occidental. Por ello, luego de la Conferencia Internacional de Enfermedades Venéreas llevada a cabo en Bruselas en 1899, se crea la Sociedad Internacional de Profilaxis Sanitaria y Moral (Zavala, 2016). Sus iniciativas van a encontrar refugio en la región, por ejemplo,

²³ Los demás enfermos de sífilis no se hallaban exentos del estigma y la condena social que generaba la enfermedad.

con la celebración del Tercer Congreso Médico Latinoamericano celebrado en Montevideo y la creación de la Liga Latinoamericana contra la Avariosis en 1907 (Coni, 1922). Las publicaciones de la Asociación Argentina de Dermatología y Sifilología entre los años 1908 y 1928,²⁴ también, dan cuenta de la presencia e importancia que tenía la enfermedad en los círculos médicos, los cuales debatían sobre los tratamientos y medios de prevención más efectivos. No faltaba la mirada moralista: en las campañas antivenéreas sugerían combatir prácticas inmorales que dañaban el cuerpo y el alma.

Otros indicadores del lugar central que ocupaban las enfermedades de transmisión sexual fueron los diferentes avisos publicitarios, en revistas de divulgación masiva, que promovían la utilización de productos milagrosos y/o sesiones de espiritismo para calmar y sanar a las personas afectadas por los males venéreos.²⁵

Las prostitutas enfermas no se hacían atender apenas observaban los síntomas de las afecciones venéreas, entre otros factores, por la estigmatización que desencadenaba. Recién se acercaban a los nosocomios para ser asistidas cuando su enfermedad se encontraba muy avanzada y no podía seguir siendo ocultada. Fianza (1874) sostenía que la demora en recibir un tratamiento para detener la enfermedad explicaba la significativa proporción de prostitutas fallecidas a causa de enfermedades venéreas.

Entre las internadas en el Hospicio de Las Mercedes, durante los años 1901 y 1918, la causa más común de la neurosis y de la parálisis general progresiva (o mal de Bayle, enfermedad neurológica grave) era la sífilis (Navarlaz & Miranda, 2009). En 1921, la estadística presentada en la *Memoria del Hospital Nacional de Alienadas* mostraba que en quince años se había duplicado la internación de pacientes que sufrían el mal de Bayle. La demencia paralítica, como también se la conocía, causaba alteraciones intelectuales y motrices de importancia. Su notable presencia, unida al incremento de mujeres francesas y europeas entre las pacientes del hospital, sugería que algunas de ellas ejercían el comercio sexual²⁶ (Bayón, 2000).

²⁴ Fueron órgano de la Asociación: la *Revista Dermatológica* (1908-1922; 1925-1926); la *Revista Dermatológica Argentina* (1923), y la *Revista de la Asociación Argentina de Dermatología y Sifilología* (1927-1928).

²⁵ *Caras y Caretas*, 1900.

²⁶ La superioridad numérica de las extranjeras entre las internadas y el acrecentamiento de pacientes con el mal de Bayle no eran datos ignorados por las autoridades (Bayón, 2000).

Las normas de control establecidas durante el periodo reglamentario fueron más duras y violentas para las prostitutas enfermas y para las que, aun sin estarlo, eran sospechosas o acusadas de sufrir alguna afección venérea. En cambio, sus clientes no eran sometidos a semejante control sanitario. Solamente se recomendaba a las prostitutas no aceptar hombres que evidenciaran signos de enfermedades de transmisión sexual. Por otra parte, las prostitutas clandestinas eran constantemente perseguidas por la policía.²⁷ Bajo los fundamentos del sistema reglamentario ellas representaban un mayor peligro a la salud y al orden de la ciudad porque no eran sometidas semanalmente al requerido control venéreo.

Analizar la estigmatización de las prostitutas nos permite visibilizar los padecimientos que sufrían por ser consideradas culpables, tanto de su enfermedad como de la propagación de los “males venéreos”. La sífilis no se limita a un proceso orgánico sino que, como sucede con otras enfermedades, forma parte de un fenómeno complejo cargado de significados sociales capaces de condensar coyunturas históricas, políticas, sociales, económicas y culturales concretas (Sontag, 1996). El pecado, el misterio, la vergüenza, la mala higiene, la herencia, la degeneración y el halo de muerte que la sífilis desprendía en Buenos Aires durante los años del periodo reglamentario, dan cuenta de la magnitud que tenía su asociación indisoluble con las prostitutas. La estigmatización de la prostituta enferma era tal que podía llegar a ser considerada, por amplios sectores sociales, como merecedora de la enfermedad sifilítica y de su muerte.

PROSTITUCIÓN Y “TRATA DE BLANCAS”

Durante el periodo reglamentario hubo en Buenos Aires mujeres víctimas de trata de personas o “trata de blancas”.²⁸ Aunque se trate de un fenómeno mucho más complejo, podemos decir que mujeres humildes eran reclutadas en diferentes ciudades de Europa mediante promesas, engaños,

²⁷ Algunas mujeres, para evitar la estigmatización social y/o para dedicarse intermitentemente a la prostitución, entre otras razones, optaban por no estar registradas.

²⁸ La “trata” implica explotación. No se reduce a un intercambio comercial. A diferencia de “tráfico” que sí posee una connotación comercial. El tópico “trata de blancas”, ya en desuso, se utilizaba por su asimilación a la esclavitud o “trata de negros” practicada por las potencias coloniales europeas durante varios siglos (Trochon, 2006).

amenazas y coerción, para luego ser trasladadas hasta lugares donde se asentaba y crecía el negocio de la explotación sexual (Carretero, 1998; Múgica, 2014; Rodríguez, 2020; Trochon, 2006). El Havre, Marsella, Burdeos, Génova y Vigo eran las principales ciudades-puerto utilizadas por los “blanqueros”, como se denominaba a los traficantes, para exportar “carne joven y humana” (Trochon, 2006). Las historias de estas “víctimas inocentes” captadas por personas malvadas y enviadas a otras ciudades para ser explotadas sexualmente aparecían en la prensa, en la literatura, en los folletines, en los discursos de los transformadores sociales, entre otros. En ellos se hablaba de la llegada al puerto de Buenos Aires de transatlánticos llenos de francesas, polacas, judías, rusas, españolas, griegas, italianas, inglesas, húngaras, argelinas, entre otras nacionalidades, para su comercialización.

Es erróneo pensar que todas las prostitutas de Buenos Aires fueron víctimas de trata, pues algunas mujeres optaron por el ejercicio del comercio sexual como forma de subsistencia y trabajo (Gálvez, 2018; Grammático, 2000; Guy, 1994; Lobato, 2007; Schettini, 2017). Como sucede en otras actividades, la elección por la labor prostibularia no significaba necesariamente libertad, goce y realización personal por parte de la trabajadora sexual. Asimismo, estas mujeres no estaban exentas de sufrir estigmatización y vivenciar adversidades propias del ámbito prostibulario.²⁹

Hacia los años setenta del siglo XIX, comienza a manifestarse una significativa preocupación por la expansión de la trata de personas. En 1877 se reconoce en Ginebra la existencia del tráfico internacional de mujeres para la explotación sexual y en 1899 se lleva a cabo en Londres el Primer Congreso para la Represión de la Trata de Blancas (Trochon, 2006). A partir de entonces, se desarrollaron diferentes conferencias internacionales dedicadas a combatir la “trata de blancas”. En 1904 se firma en París el *Acuerdo Internacional para la Represión de la “Trata de Esclavas Blancas”*, constituyendo el primer pacto internacional contra la trata de personas. En 1910, la Argen-

²⁹ Emilia Pardo Bazán, hace más de un siglo, denunciaba a través de uno de sus cuentos las vicisitudes adversas que debían afrontar las prostitutas. En su obra *Champagne* retrata la historia de una prostituta abandonada por su marido que se permite mostrar frente a un cliente los sentimientos de tristeza y dolor que tenía. Ella bebía mucho champagne para olvidar sus penas (Pardo, 1891). Dicha representación de la prostituta alcohólica o propensa al champagne es recurrente en tangos y otras obras literarias de la época reglamentaria.

tina y doce países más ratificaron la *Convención Internacional para la Represión de la “Trata de Esclavas Blancas”* (Naciones Unidas, 1949). En 1921 se firma en Ginebra el *Convenio internacional para la represión de la trata de mujeres y niños* (Sociedad de Naciones, 1921). La determinación de 1936 como año de cierre de esta tendencia se atribuye al triunfo del abolicionismo y al aumento en la visibilidad de las denuncias contra las actividades de organizaciones internacionales involucradas en la trata de personas, un fenómeno impulsado por el escándalo de la Zwi Migdal y eventos paralelos en países de la región (Rodríguez, 2020; Trochon, 2006).

Las anarquistas de Buenos Aires debatieron e imprimieron en las páginas de *La Voz de la Mujer* (periódico de corriente anarco-comunista que se publicó entre 1896 y 1897) sus reflexiones sobre la inquietante problemática de la prostitución femenina y la trata de personas. A través de poemas, cartas y notas, sus redactoras sostenían y denunciaban que la mujer era víctima del mundo social donde la opresión sexual, la falta de acceso a la educación, la ausencia de amor, el abandono, la miseria y la presencia de tratantes de personas contribuían a “la caída” de la mujer en la prostitución.³⁰

Desde la primera publicación del periódico hablaron sobre el acoso, el abuso y la explotación sexual de las prostitutas. Incluso, imprimieron una editorial titulada “La esclavitud en Buenos Aires y Montevideo” para visibilizar la explotación sexual y profundizar sus reflexiones sobre la trata de personas en el Río de la Plata.³¹ La vulnerabilidad, la desigualdad y la miseria de la mujer volvían a aparecer como principales causantes de la prostitución y el tráfico de personas: “¿Cuál es la causa de que nuestras infelices protegidas lleguen a estas playas para ser sumidas en el horrendo recinto del prostíbulo? [...] Por la miseria, sin duda”.³²

Dichos discursos y miradas también se abordaron y profundizaron en el Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina. Allí, por ejemplo, la Dra. Julieta Lanteri³³ sostenía que la prostitución

³⁰ *La Voz de la Mujer*, 1896, pp. 100-103.

³¹ *La Voz de la Mujer*, 1896, pp. 100-103.

³² *La Voz de la Mujer*, 1896, p. 103.

³³ Julia Magdalena Ángela Lanteri (1873-1932) fue una importante médica y política socialista italo-argentina. Destacada activista por los derechos de la mujer; fue una de las fundadoras del Partido Feminista Nacional de la Argentina.

femenina representaba para la mujer “su mayor dolor y su mayor vergüenza” (*Primer Congreso Femenino*, 1911, pp. 317-319). Por su parte, los folletos feministas denunciaban la trata de mujeres. En *Plan y métodos de enseñanza sexual*³⁴ la Dra. Paulina Luisi³⁵ resalta la presencia de toda una casta de mujeres destinada a satisfacer los deseos sexuales del varón. Denuncia que esa “casta de esclavas” es arrastrada a los abismos bajo el pretexto de que el varón ejerce “simplemente *el derecho del más fuerte* sobre el otro sexo, violando conscientemente todos los derechos humanos, todos los sentimientos de justicia y todas las leyes de ética social!”.³⁶ Asimismo, considera a toda mujer como una “víctima posible” de ser arrastrada a la prostitución.³⁷

Los resonantes discursos, debates y preocupaciones sobre la presencia de tratantes de personas en Buenos Aires llegaron al Congreso Nacional de la Argentina. El congresista Alfredo Palacios³⁸ presentó un proyecto de ley para lograr erradicar la trata de personas y eliminar el proxenetismo. Finalmente, el 23 de septiembre de 1913 fue promulgada la *Ley 9.143*, conocida como la “Ley Palacios”, la cual, fue pionera a nivel mundial en tipificar como delito la trata de personas con fines de explotación sexual y proteger a los menores de edad de tales delitos. La ley establecía que la pena máxima de 15 años se aplicaría independientemente de la edad de la víctima si el delito involucraba violencia, amenazas, abuso de autoridad o cualquier otra forma de intimidación, o si el autor era un familiar, conyu-

³⁴ Este trabajo fue leído y publicado en el Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina, realizado en mayo de 1910, y en la II Conferencia Internacional del Comité Abolicionista Argentino-Uruguayo, que tuvo lugar en octubre de 1919. La Dra. Luisi publicó otros trabajos reflexionando sobre la moral, la sexualidad de los sexos y la reglamentación de la prostitución en *Tribuna Libre*; uno de ellos es “Una moral única para ambos sexos”, donde sostiene la importancia de transmitir la misma educación sexual a los varones y a las mujeres en los establecimientos educativos. *Tribuna Libre*, vol. III, núm. 65, 1920.

³⁵ Paulina Luisi Janicki (1875-1949) fue una médica, profesora, sufragista y activista feminista pionera en el Río de la Plata. Firme defensora de la inclusión de la educación sexual en los colegios; Efectuó enérgicas campañas contra la esclavitud de las mujeres, el proxenetismo y la prostitución reglamentada. En 1916 fundó el Consejo Nacional de Mujeres y en 1919 creó la Alianza de Mujeres. *Acción Femenina*, 1925.

³⁶ P. Luisi, “Plan y métodos de enseñanza sexual”, *Tribuna Libre*, vol. III, núm. 64, 1920, p. 115.

³⁷ P. Luisi, “Plan y métodos de enseñanza sexual”, *Tribuna Libre*, vol. III, núm. 64, 1920, p. 117.

³⁸ Alfredo Palacios (1878-1965) fue un abogado, legislador, político y profesor argentino socialista. Miembro del Partido Socialista creado por Juan B. Justo, triunfó en las elecciones para diputados nacionales del 13 de marzo de 1904, por la circunscripción uninominal de La Boca, transformándose en el primer legislador socialista de América (Palacios, 1954).

ge, hermano, tutor o persona responsable de la educación o el cuidado de la víctima. Asimismo, la “Ley Palacios” significó un cambio en el enfoque para combatir la explotación sexual de menores. Anteriormente, las leyes se centraban principalmente en penalizar a las mujeres que se prostituían por posibles contagios de enfermedades venéreas. De ese modo, la “Ley Palacios” reconocía el derecho de las mujeres y de los menores a no ser cosificados ni explotados en el mercado sexual (Palacios, 1954).

Anteriormente indicamos que distintos medios de comunicación denunciaban la “trata de blancas”. La prensa fue uno de ellos (Aymbinderow, 2016). Las noticias periodísticas daban cuenta de las vicisitudes adversas que sufrían las prostitutas. Por ejemplo, en el artículo titulado “Las pasiones abyetas del bajo fondo” se menciona la venta y corrupción de menores en Buenos Aires y, también, la “campaña emprendida por las autoridades policiales y judiciales” para concluir con “el desarrollo alarmante de la corrupción de menores con fines comerciales”.³⁹ El debate sobre la trata de mujeres y el proxenetismo se encontraba asociado con cuestiones vinculadas a la moral y el honor en la familia, al orden, a la seguridad y a la formación de una identidad nacional en una sociedad con altos índices de inmigración transatlántica (Aymbinderow, 2016).

Los discursos publicados en las memorias municipales y en los debates legislativos; los informes de organizaciones internacionales; las investigaciones policiales; el intercambio epistolar; las obras literarias; las letras de tango; el arte plástico, entre otros, también daban cuenta del lugar que ocupaban las preocupaciones por la presencia de proxenetas y prostitutas en Buenos Aires. En las obras literarias y en los tangos de la época se representaba al rufianismo y la prostitución. En las mencionadas novelas de Arlt, *Los siete locos* y *Los lanzallamas*, es el Rufián Melancólico (Arturo Haffner) quien, en mayor medida, permite entrever los vínculos entre el rufianismo francés con la prostitución y la trata de mujeres en el periodo de la primera posguerra (Arlt, 2011 y 2013).

Los primeros tangos ilustraban la trata de personas y las situaciones adversas que sufrían las prostitutas. Entre ellos podemos mencionar *El paseo de Julio*, titulado así en clara referencia a una conocida zona prostibularia

³⁹ *Sherlock Holmes*, 1911, p. 63.

de Buenos Aires; *Esclavas blancas*, cuya letra contiene una mirada solidaria hacia las víctimas de la trata de personas: “¡Pensá cinco minutos, en esa criatura de manecitas blancas” (Collier, 1998, p. 186); *Galleguita*, que retrata la triste historia de una española que, engañada en la Argentina por un hombre malvado, “cae” en la prostitución: “Siendo buena / eras honrada, / pero no te valió nada / que otras cayeron igual. / Eras linda, / Galleguita, / y tras la primera cita / fuiste a parar al Pigall. / Sola y en tierras extrañas, / tu caída fue tan breve / que, como bola de nieve, / tu virtud se disipó...” (Navarrine, 1925).

Y *Tango de la taquera* que menciona el uso de la fuerza física contra la prostituta como una atribución masculina:⁴⁰ “Yo le consigo las minas / y ellas por él me laburan, / se pasan la gente al cuarto / y, en el quilombo, listas se me [amuran. / El se rasca todo el día / y, de noche, meta tango; / en vez de amor, me da biaba. / ¡Por su querer yo vivo en el [fandango!” (Matamoro, 1971, p. 11).

Los infortunios que debían afrontar las prostitutas se pueden visualizar también cuando, en 1876, el Tribunal de Pest solicitó a la Argentina, a través de la diplomacia del Imperio, el testimonio de prostitutas de nacionalidad austrohúngara que se encontraran en casas de tolerancia para ser presentados en el juicio contra Adolphe Weismann por “alcahuetería”; es decir, por haber llevado a jóvenes de Hungría hacia Buenos Aires y otras ciudades de América del Sur. La presencia de pupilas de nacionalidad austrohúngara fue constatada por la policía local, incluso algunas de esas mujeres declararon haber sido traídas a Buenos Aires por Adolphe Weismann.⁴¹

Como ya hemos mencionado, la cooperación internacional para acabar con la trata de personas se inicia hacia 1899 (Naciones Unidas, 1949). Desde entonces, los debates acerca de jóvenes víctimas de explotación sexual desencadenaron una gran preocupación en el mundo occidental (Guy, 1994; Rodríguez 2020; Trochon, 2006). Con la formación de la Liga de las Naciones, se creó una Comisión Consultiva sobre la Trata de

⁴⁰ Esa violencia que se presentaba muchas veces como algo natural. Con la abolición del sistema reglamentario en Buenos Aires se incrementará, de manera progresiva, el número de denuncias por violencia y proxenetismo (Simonetto, 2020).

⁴¹ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Argentina, Expedientes de 1876, sección Diplomática y Consular, caja 189, Legaciones y Consulados Extranjeros de Europa.

Mujeres y Niños para recopilar datos sobre la “trata de blancas” y asesorar sobre la elaboración y aplicación de políticas preventivas. En 1921, se adoptó el *Convenio internacional para la represión de la trata de mujeres y niños*. La Convención planteó estrategias de cooperación entre países para combatir la trata de personas. Inició la práctica de solicitar informes anuales a los gobiernos y organizaciones miembros sobre la situación en sus países (Sociedad de Naciones, 1921; Schettini, 2017).

La Convención creó un “Grupo de Especialistas” integrado por agentes encubiertos que viajaron a más de cien ciudades de todo el mundo y entrevistaron a miles de personas, de las cuales casi ochenta por ciento estaban involucradas en el comercio sexual, ya sea como prostitutas o proxenetas. La información culminó en un informe presentado por la Comisión en 1927.⁴² El reporte emitido señalaba a Buenos Aires como la principal ciudad elegida por los tratantes de mujeres para llevar a cabo su nefasto comercio (Aymbinderow, 2016; Naciones Unidas, 1949; Schettini, 2017).

Entre las redes traficantes de mujeres más conocidas de la ciudad podemos mencionar: *La Milieu*, integrada por marseleses; la *Alliance Fraternelle*, compuesta por parisinos; la *Varsovia* (1906), la *Askenasum* (década de 1920) y la *Zui Migdal* (1929), constituidas por judíos. Estas agrupaciones, frecuentemente organizadas según criterios de nacionalidad o etnia, en ocasiones adoptaban la estructura de sociedades de ayuda mutua, un formato común entre las comunidades extranjeras del periodo (Rodríguez, 2020; Trochon, 2006).

Las penurias, la exclusión, la miseria, los bajos salarios, las condiciones de desigualdad, la estigmatización, la falta de educación, las periódicas y brutales persecuciones, las nefastas consecuencias de la Gran Guerra, en el marco del desarrollo de las comunicaciones (barcos a vapor, ferrocarriles, telégrafo) y de la modernidad, fueron algunos de los factores que movilizaron la expansión del “infame comercio de mujeres” (Londres, 2008; Rodríguez, 2020; Trochon, 2006):

⁴² La trata de personas es considerada como la problemática donde la Liga de las Naciones demostró un accionar más activo, aunque no por ello fructífero (Kershaw, 2016). Aun así, este informe se convirtió en un precursor fundamental de la Convención de las Naciones Unidas sobre la trata de personas y la explotación de la prostitución ajena de 1949 (Schettini, 2017).

El proxenetismo no ha alcanzado jamás mayor desarrollo que en la época presente.

Antes era local e individual. Se ejercía para satisfacer las pasiones de libertinos pudientes, con desgraciadas de su propia vecindad; más hoy es general e internacional, contándose por millares las víctimas de su corruptora actuación.

Los traficantes forman legiones, y están diseminados y perfectamente organizados en todo el mundo civilizado. Cuentan con agentes viajeros, agentes locales, banqueros y oficinas en las ciudades principales, que son verdaderos centros de importación y exportación de jóvenes, que compran y venden para dedicarlas a la prostitución. (*Tercera Memoria*, 1906, p. 3)

Los traficantes captaban mujeres de las regiones más desfavorecidas y densamente pobladas del centro y este de Europa, así como de grandes ciudades donde numerosas jóvenes de escasos recursos apenas lograban subsistir con empleos mal remunerados (Trochon, 2006). No todas eran “víctimas inocentes” como indicaban las numerosas historias que circulaban en los medios de comunicación e informes de organismos nacionales e internacionales. Algunas mujeres ejercían la prostitución en su ciudad natal y consentían que un proxeneta financiara su viaje para acrecentar sus ingresos; otras eran compradas a sus padres por los miembros de estas organizaciones. También estaban las que aceptaban casarse con un extraño para poder viajar y ejercer la prostitución en una ciudad donde el comercio sexual se encontraba en crecimiento. Las organizaciones dedicadas a la trata de blancas poseían una estructura compleja y meticulosamente coordinada para alcanzar sus objetivos (Guy, 1994; Trochon, 2006).

Las denuncias periódicas efectuadas por gobiernos, organismos internacionales de lucha contra la trata y medios de comunicación provocaron una reacción exagerada entre los contemporáneos, quienes llegaron a equiparar el tráfico de mujeres con una encarnación del mal supremo. Esta probable distorsión del tema podría asociarse, entre otros factores, al miedo provocado por la potencial liberación sexual de la mujer; desde esta óptica, la “trata de blancas” se erigió en una metáfora de las catastróficas consecuencias que las costumbres liberadas podrían tener para las mujeres. También, estaban quienes sostenían que el tráfico inmoral de jóvenes era promovido por los miembros de la administración pública, de la legislatura y de la justicia para enriquecerse rápida e ilegalmente (Trochon, 2006).

El conocido libro *Le Chemin de Buenos Aires* escrito por Albert Londres (2008) da cuenta de la existencia del tráfico de mujeres. Dicha publicación fue producto de la investigación que desarrolló para detectar el *modus operandi* de los rufianes franceses en Buenos Aires. Su investigación dejaba constancia que el Consulado de Francia en la Argentina estaba al tanto de la presencia de mujeres francesas que ejercían la prostitución (Londres, 2008; Rodríguez, 2020). Respecto a la presencia y el accionar de diferentes organizaciones internacionales, también fueron conocidas las investigaciones y denuncias publicadas en *Trilogía de la trata de blancas* de Julio Alsogaray (1933); en *La prostitución en Buenos Aires: factores antropológicos y sociales-su prevención y represión-policía de costumbres* de Ernesto M. Pareja (1937), y en *Delincuencia venérea: estudio eugénico-jurídico* de Carlos Bernaldo de Quirós (1934), por mencionar algunas.

Durante los primeros años del siglo xx se reforzó en Buenos Aires la estigmatización del judío como tratante de mujeres (Aymbinderow, 2016). Por tal motivo, la propia colectividad judía se encargó de combatir la trata de personas a través de la creación de organizaciones de mujeres. En 1894, la asociación *Ezrat Nashim*, fundada por Tzipi Pines, se dedicó a la mejora de asuntos relacionados con la mujer. En la Argentina dicha organización accionó contra la prostitución y el proxenetismo (Aymbinderow, 2016).

El descubrimiento del accionar de la Zwi Migdal a partir de la denuncia de Raquel Liberman, de la investigación del comisario Julio Alsogaray y del juez Rodríguez Ocampo, desencadenó un escándalo público que estuvo presente en los medios de comunicación impresos de mayor tirada. Dicha reacción e interés social refleja, además del antisemitismo de un sector de la población, el rechazo masivo que existía respecto a la explotación sexual que sufrían las prostitutas de Buenos Aires por parte de enormes organizaciones internacionales dedicadas al tráfico de mujeres (Alsogaray, 1933). La denuncia sobre las actividades de la Zwi Migdal informadas a través de revistas y diarios, puso de manifiesto la existencia de la violencia psicológica, física, económica y patrimonial ejercida contra las mujeres que explotaba a través del engaño, el some-

timiento, la esclavitud sexual, el estupro, los secuestros, los adulterios, junto a otras formas de coerción (Alsogaray, 1933).⁴³

Por otra parte, las prostitutas que ejercían el comercio sexual de manera clandestina se encontraban desprotegidas y expuestas a un mayor control policial y social.⁴⁴ Los asedios, los allanamientos, las coimas, los maltratos, las violaciones, las relaciones de poder-sumisión, las detenciones arbitrarias, las discriminaciones y difamaciones, formaban parte de sus vicisitudes (Daich & Sirimarco, 2012). Además, por no estar sometidas al control venéreo obligatorio que realizaban periódicamente los médicos de las casas de tolerancia, sufrían una estigmatización mayor, ya que eran consideradas mucho más peligrosas que las pupilas registradas (Carretero, 1998).

El inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914 transformó los patrones comerciales y financieros globales, impactando significativamente en la Argentina. Este periodo de tensión social se manifestó a través de huelgas y protestas laborales, siendo la Semana Trágica de enero de 1919 un claro ejemplo. Posteriormente, el desplome bursátil de 1929 en Nueva York repercutió en la economía argentina, dejando a numerosas personas sin empleo y en extrema pobreza. En 1930, en medio de la fluctuante crisis económica, se destapó en Buenos Aires el escándalo de la Zwi Migdal, evidenciando la complicidad entre policía, funcionarios públicos y redes de trata de personas. En esa coyuntura, el 6 de septiembre de 1930, la Argentina sufre un golpe militar liderado por el general Uriburu, marcando el inicio de un periodo de inestabilidad política.

La complejidad de la situación política en Europa durante la década de 1930, el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, el término de las grandes olas migratorias, el decreciente atractivo de la Argentina como destino migratorio, la recuperación económica europea posterior al conflicto mundial, y la adopción de una moral sexual más liberal, jugaron roles fundamentales en la reducción del interés público y político asociado a la “trata de blancas” (Trochon, 2006).

La visibilización de la presencia de prostitutas y de casas de tolerancia en Buenos Aires, los enormes temores desencadenados por el avance de la

⁴³ *Caras y Caretas*, 1930; *Crítica*, 1930.

⁴⁴ Los vecinos de Buenos Aires recurrían constantemente a la policía para denunciar el ejercicio clandestino de la prostitución.

sífilis, los discursos de diferentes actores sociales sobre la trata de personas, el importante lugar que ocuparon las prostitutas y la sífilis en las representaciones sociales, las denuncias sobre la presencia proxenetas y tratantes de personas en Buenos Aires, la persecución de la clandestinidad, entre otros aspectos trabajados, pueden valorarse como ejemplos demostrativos de los diferentes tipos de las vicisitudes adversas y la estigmatización que debieron afrontar las prostitutas de Buenos Aires durante el periodo reglamentario (1875-1936).

La sanción de la *Ley Nacional Nro. 12.331* que puso fin al sistema reglamentario en 1936, no resolvió ni puso fin a los enérgicos debates alrededor de la prostitución, las enfermedades de transmisión sexual, el proxenetismo y el tráfico internacional de personas. Éstas siguieron existiendo en la clandestinidad (incluso en magnitudes crecientes). Las prostitutas fueron fuertemente perseguidas y acusadas de diferentes tipos de contravenciones y delitos por parte de la policía. Por otra parte, el riesgo de las prostitutas a contraer severas enfermedades de transmisión sexual, como la sífilis, por estar tan expuestas a ellas, se mantiene hasta la actualidad.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de los enfoques de la historia cultural y los estudios de género, creemos haber brindado una visión más cercana sobre las vicisitudes adversas y la estigmatización que debieron afrontar las prostitutas en Buenos Aires durante el periodo reglamentario (1875-1936). Las prostitutas fueron consideradas causantes y responsables de las enfermedades de transmisión sexual. El supuesto incremento de las sífilis promovió la aplicación de una profilaxis que controlara, preservara, protegiera, aislara, separara y sanara a las prostitutas.

La sífilis se había constituido como una enfermedad estigmatizante que daba lugar al miedo, el aislamiento, la separación social y la discriminación de la prostituta (sana o enferma). El tópico “toda prostituta padece sífilis” contribuyó a promover, sostener y visualizar a la prostitución femenina como un “mal social necesario”. La reglamentación se presentaba como el único camino posible para mitigar los “males venéreos” y los “males sociales” que acarrea la presencia del comercio sexual. La prostitución femenina constituía un problema público no menor para autoridades y galenos.

El sistema reglamentario, además de interesarse por los efectos de la higiene social y de la salud pública, fortaleció la estigmatización de las prostitutas por ser concebidas como acopio de las enfermedades de transmisión sexual. Al mismo tiempo, colaboró en la constitución de imaginarios e interpretaciones sobre la moral e inmoralidad entre las mujeres de familias “decentes” y las prostitutas. También, entre las sexualidades masculinas y femeninas en cuanto a lo normal y anormal, lo moral y lo inmoral, lo deseable y lo indeseable, lo sano y lo insano, entre otros antagonismos. Las prostitutas enfermas que continuaban ejerciendo el comercio sexual eran identificadas como victimarias mientras que los clientes, sin importar si antes del intercambio sexual-comercial se encontraban enfermos, eran considerados víctimas.

La estigmatización de las prostitutas contribuyó a la reproducción de vivencias negativas. Algunas de ellas se vinculaban al control del cuerpo y la prohibición de la libertad; la obligación periódica del examen vaginal; la aplicación de medios represivos como la cárcel y las multas; las normas y prohibiciones establecidas por el régimen reglamentario; las relaciones de poder-dominación ejercidas sobre las prostitutas por parte de los tratantes, los proxenetas, los clientes, las regentas, la policía; entre otras. Aunque no fue la realidad de todas las prostitutas de Buenos Aires, fue reconocida y denunciada la presencia de trata de mujeres, la cual se encontraba ligada al secuestro, el adulterio, la violencia psicológica y física, la explotación sexual, la marginación, el abandono, la exclusión y la falta de libertad.⁴⁵

Consideramos que el presente artículo logra visibilizar la estigmatización y las vicisitudes adversas que debieron afrontar las prostitutas de Buenos Aires durante el periodo reglamentario (1875-1936), las cuales permiten reconocer sus procesos de constitución y de construcción junto a los imaginarios y representaciones sociales que existían. En un futuro inmediato, nos interesa continuar estas indagaciones a partir de un renovado análisis de documentos visuales, musicales y filmicos del periodo

⁴⁵ Esas acciones y prácticas violentas no finalizaron tras el triunfo del abolicionismo en 1936. Algunas prostitutas continuaron estando en manos de tratantes de personas y/o siendo perseguidas por la policía. Al mismo tiempo, podemos considerar que dejaron de tener la protección sanitaria contra las enfermedades de transmisión sexual establecida durante el sistema reglamentario (aunque la misma no era una pericia exenta de violencia).

estudiado. Esperamos haber colaborado en la reflexión y construcción de un nivel de conocimiento más maduro y profundo sobre la prostitución femenina en Buenos Aires.

REFERENCIAS

- ABERASTURY, M. (1921). *Tratamiento de la sífilis*. Buenos Aires: Editorial Prudent y Cía.
- AGUSTÍN, L. (2004). *Trabajar en la industria del sexo, y otros tópicos migratorios*. San Sebastián: Gakoa editores.
- ALINOVÍ, M. (2009). *Historia de las epidemias: pestes y enfermedades que aterrorizaron al mundo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ALSOGARAY, J. (1933). *Trilogía de la trata de blancas (Rufianes, policía, municipalidad)*. Buenos Aires: Tall. Gráficos Rosso.
- ÁLVAREZ, A. (1999, julio-outubro). “Resignificando los conceptos de la higiene: el surgimiento de una autoridad sanitaria en el Buenos Aires de los años 80”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 6 (2), 293-314. <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/gPmx6T8kKJWfjRcpQhbrWcK/?lang=es>
- ARLT, R. (2011). *Los siete locos*. Buenos Aires: Arte Gráfico Editorial Argentino.
- ARLT, R. (2013). *Los zallamas*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- ARMUS, D. (2007). *La Ciudad Impura. Salud, tuberculosis y cultura en Buenos Aires. 1870-1950*. Buenos Aires: Edhasa.
- AYMBINDEROW, D. (2016). *Rufianes y prostitutas en Buenos Aires: El debate público sobre el proxenetismo y el tráfico de mujeres (1919-1932)*. Buenos Aires: Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín.
- BARRANCOS, D. (1996). *La escena iluminada. Ciencia para trabajadores 1890-1930*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- BARRANCOS, D. (1999). “Moral sexual, sexualidad y mujeres trabajadoras en el período de entreguerras”. En F. Devoto y M. Madero (Eds.), *Historia de la vida privada en la Argentina: La Argentina entre multitudes y soledades* (T. 3, pp. 199-225). Buenos Aires: Taurus.
- BARRANCOS, D. (2008). *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BAYÓN, S. (2000). “Las locas en Buenos Aires. Una representación social de la locura en la mujer en las primeras décadas del siglo xx”. En J. L. Moreno (Comp.), *La política social antes de la política social (Caridad, Beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)* (pp. 209-234). Buenos Aires: Trama Editorial/Prometeo Libros.
- BELLUCCI, M. (1996). “Tensiones entre la reproducción social y la producción: Estudio del caso de las mujeres gráficas de Buenos Aires (1890-1914)”. En C. Lipszyc, M. E. Ginés & M. Bellucci, *Desprivatizando lo privado: Mujeres y trabajos* (pp. 113-138). Buenos Aires: Catálogos Editora.

- BEN, P. (1999). "Cuerpos femeninos y cuerpos abyectos. La construcción anatómica de la feminidad en la medicina argentina". En F. Gil Lozano, V. Pita & M. G. Ini (Dirs.), *Historia de las mujeres en la Argentina: Colonia y Siglo XIX* (T. I, pp. 253-271). Buenos Aires: Taurus.
- BEN, P. (2012, noviembre). "Historia global y prostitución porteña: el fenómeno de la prostitución moderna en Buenos Aires, 1880-1930". *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, (5/6), 13-26. <https://estudiosmaritimossociales.org/wp-content/uploads/2014/01/rem-s-nc2ba-5-6-dossier-gc3a9nero-y-clase-ben-1.pdf>
- BIERNAT, C. (2013). *Prostitución y trata de personas en Argentina: discursos y prácticas en torno al trabajo sexual (1900-1955)*. Buenos Aires: Eudeba.
- BIERNAT, C. (2018). "Cuando los enfermos van a la justicia. Denuncias de varones por contagio venéreo y prácticas punitivas en la provincia de Buenos Aires (1936-1954)". *Revista Historia y Justicia*, 10 (105). <http://journals.openedition.org/rhj/1295>.
- BIERNAT, C., & SIMONETTO, P. (2017). "Imaginar a los enfermos: campañas privadas y públicas de profilaxis venérea en la Argentina de la primera mitad del siglo XX". *MERIDIONAL. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (9), 113-143. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2017.47400>
- BJERG, M. (2013). *Historias de la inmigración en Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Madrid: Paidós.
- CARRETERO, A. (1998). *Prostitución en Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Censo de las Cárceles Nacionales. (1931). Practicado el 31 de diciembre de 1929. Buenos Aires: Talleres Gráficos de la Colonia Hogar "Ricardo Gutiérrez".
- COLLIER, S. (1998). *Carlos Gardel. Su vida, su música y su época*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CONI, E. (1922). "Estado actual de la lucha antivérea en América". En *Segundo Congreso Sudamericano de Dermatología y Sifilografía* (T. II), celebrado en Montevideo del 9 al 16 de octubre de 1921. Montevideo: Publicación oficial del Comité Organizador del Congreso.
- CONGRESO NACIONAL. (1937). *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1936*. Buenos Aires: Imprenta del Congreso Nacional.
- DAICH, D., & SIRIMARCO, M. (2012, enero-junio). "Policía y prostitución. Una relación pornográfica (El control de la prostitución en Argentina 1875-1936)". *Revista JURÍDICAS*, 9 (1), 80-100. [http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/juridicas_Vol9\(1\)Completa.pdf#page=80](http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/juridicas_Vol9(1)Completa.pdf#page=80)
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE HIGIENE. (1937). *Boletín sanitario del Departamento Nacional de Higiene* (Año 1, Vol. 1). Buenos Aires: Ministerio del Interior.
- DEVOTO, F. (2001, julio-septiembre). "El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949)". *Desarrollo Económico*, 41 (162), 281-304. <https://www.jstor.org/stable/3455989>

- DEVOTO, F. (2009). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DI LISCIA, M. H. *et al.* (1995). “Prostíbulo y control estatal”. En M. H. Di Liscia *et al.* (Coords.), *Acerca de las mujeres. Género y sociedad en La Pampa* (pp. 69-79). Santa Rosa: Fondo Editorial Pampeano.
- DI LISCIA, M. S. (2017). “Del brazo civilizador a la defensa nacional: políticas sanitarias, atención médica y población rural (Argentina, 1900-1930)”. *Historia Caribe*, XII, (31), 159-193. <http://dx.doi.org/10.15648/hc.31.2017.6>
- DI MARCO, G. (2010). *La prostitución en debate: Discursos sociales y derechos humanos en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- DUBY, G., & PERROT, M. (Coords.). (1993). *Historia de las mujeres en Occidente* (Vols. 4 y 5). Madrid: Taurus.
- FERGUSON, J. (2010). “Imagen fotográfica, prostitución y control estatal: las fotografías del Registro General de Prostitutas de la Intendencia Municipal de Tandil (1926-1928)”. *SINAIS-Revista Eletrônica. Ciências Sociais*, 1 (7), 175-195.
- FERNÁNDEZ, A. (2017). “La ley argentina de inmigración de 1876 y su contexto histórico”. *Almanack*, (17), 51-85. <https://doi.org/10.1590/2236-463320171705>
- FIDANZA, E. (1874). *De la reglamentación de la prostitución pública: considerada como medio profiláctico de la sífilis*. Buenos Aires: Pablo Emilio Coni.
- GÁLVEZ, A. C. (2018, maio-agosto). “Prostitución y trata de blancas: El discurso internacional del victimismo (Chile, 1934)”. *História Unisinos*, 22 (2): 290-302. <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2018.222.12>
- GAYOL, S., & KESSLER, G. (Comps.). (2002). *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial
- GUIASTRENNEC, L. (2024). “Condiciones climáticas y epidemia de fiebre amarilla en Buenos Aires, 1871”. *Revista de Historia de América*, (167), 111-142. <https://doi.org/10.35424/rha.167.2024.4536>
- GUY, D. (1994). *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires. 1875-1955*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HUERNOS, M. (2017). *Cuadernos del Muntref 1. Museo de la Inmigración*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (EDUNTREF).
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS. (2018). *Anuario estadístico de la República Argentina 2017*. Buenos Aires: INDEC. https://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/publicaciones/anuario_estadistico_2017.pdf
- KERSHAW, I. (2016). *Descenso a los infiernos. Europa 1914-1949*. Barcelona: Crítica.
- LA BERGE, A. F. (1977). “A. J. B. Parent-Duchâtelet: Hygienist of Paris, 1821-1836”. *Clio medica, Acta Academiae Internationalis Historiae Medicinae*, 12 (4), 279-301.
- LAVRIN, A. (2005). *Mujeres, feminismos y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay. 1890-1940*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

- LOBATO, M. Z. (Ed.). (1996). *Política, médicos y enfermedades: lecturas de historia de la salud en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- LOBATO, M. Z. (2007). *Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-1960)*. Buenos Aires: Edhasa.
- LOMBROSO, C., & FERRERO, E. G. (1893). *La donna delinquente. La prostituta e la donna normale*. Roma: Editori L. Roux e C.
- LEITNER, R. M. C., KÖRTE, C., EDO, D., & BRAGA, M. E. (2007). "Historia del tratamiento de la sífilis". *Revista Argentina de Dermatología*, (88), 6-19. <http://www.scielo.org.ar/pdf/rad/v88n1/v88n1a01.pdf>
- LINARES, L. (2015). *La Ley en los cuerpos ajenos. Prostitución rural y tensiones entre práctica y discurso médico en relación con las enfermedades venéreas. El caso del sudeste bonaerense en las primeras décadas del siglo XX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- LONDRES, A. (2008). *El camino de Buenos Aires. La trata de blancas*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- MARTÍN DE LUCENAY, A. (1933). *Los males venéreos*. Madrid: Editorial Fénix.
- MATAMORO, B. (1971). *Historia del tango*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- MCBA. (1878). *Memoria del Presidente de la Comisión Municipal al Concejo, correspondiente al ejercicio de 1877. Tomos 1 y 2*. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma.
- MCBA. (1895). *Memoria presentada al Concejo Deliberante por el Intendente Municipal Dr. Federico Pinedo, Años 1893-1894* (Ts. I y II). Buenos Aires: Imprenta de la Lotería Nacional.
- MCBA. (1896). *Memoria presentada al Concejo Deliberante por el Intendente Municipal Sr. Emilio V. Bunge, Año 1895*. Buenos Aires: Kraft.
- MCBA. (1910a). *Actas del Concejo Municipal de la Ciudad de Buenos Aires. Correspondientes a los años 1873-enero 1875* (pp. 317-323). Buenos Aires: Talleres Gráficos Optimus.
- MBCA. (1910b). *Memorias de la Dirección General de la Administración Sanitaria y Asistencia Pública correspondientes a los años 1906, 1907, 1908 y 1909 por los Doctores José Penna y Horacio Madero*. Buenos Aires: La Semana Médica.
- MCBA. (1911). *Memoria del Departamento Ejecutivo presentada al H. Concejo Deliberante, correspondiente al ejercicio de 1910*. Buenos Aires: s. Ed.
- MCBA. (1919). *Memoria del Departamento Ejecutivo presentada al H. Concejo Deliberante, correspondiente al ejercicio de 1917. Tomos 1 y 2*. Buenos Aires: Imprenta Enc. Litografía G. KRAFT.
- MBCA. (1928). *Memoria del Departamento Ejecutivo presentada al H. Concejo Deliberante, correspondiente al ejercicio de 1925*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacovo Peuser LTDA.
- MCBA. (1976). *Prostitución recopilación de ordenanzas, decretos, dictámenes, disposiciones de carácter interno, 1875-1925*. Buenos Aires: s. Ed.
- MIRANDA, M. (2012). "Buenos Aires, entre Eros y Tanatos: la prostitución como amenaza disgénica (1930-1955)". *Dynamis*, 32 (1), 93-113.

- MIRANDA, M. (2015). “Sobre las ‘asalariadas del amor’: Prostitución y norma (Argentina y España, fin du siècle)”. *Trabajos y Comunicaciones*, (42), 1-13. <https://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyC2015n42a04>
- MIRIC, M., ÁLVARO, J. L., GONZÁLEZ, R., & ROSAS, A. R. (2017, julho-dezembro). “Microsociología del estigma: aportes de Erving Goffman a la conceptualización psicosociológica del estigma social”, *Psicología e Saber Social*, 6 (2), 172-185. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/psi-sabersocial/article/view/33552>
- MORCILLO, S. (2018). “Estigma, individualismo y organización. Micropolítica de los vínculos entre mujeres que hacen comercio sexual en Argentina”. *Revista Ciencias Sociales*, IV (162), 59-75. <https://www.redalyc.org/journal/153/15356034003/html/>
- MÚGICA, M. L. (2014). *La ciudad de las Venus impúdicas. Rosario, historia y prostitución, 1874-1932*. Rosario, Argentina: Laborde Editor.
- MURILLO, A. (2011, marzo). “Actualización: Sífilis en Medicina Legal”. *Medicina Legal de Costa Rica*, 28 (1). <http://www.scielo.sa.cr/pdf/mlcr/v28n1/art7v28n1.pdf>
- NACIONES UNIDAS. (1949). *Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Blancas*, firmado en París el 4 de mayo de 1910 y enmendado por el Protocolo firmado en Lake Success (Nueva York) el 4 de mayo de 1949, Treaty Series, vol. 98, núm. 1358.
- NAVARLAZ, V. E., & MIRANDA, M. F. (2009). “La hipótesis de la degeneración en las historias clínicas del Hospicio de las Mercedes y la Colonia Dr. Cabred entre los años 1900 y 1930”. *Anuario de investigaciones*, 16, 183-191. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862009000100057&lng=pt&tlng=es
- NAVARRINE, A. (1925). *Galleguita*. Buenos Aires: Típica Records. <https://www.todotango.com/musica/tema/635/Galleguita/>
- PALACIOS, A. (1954). *La justicia social*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- PARDO, E. (1981). *Cuentos de Amor. Obras completas* (T. XVI). Madrid: Administración.
- PAREJA, E. M. (1937). *La prostitución en Buenos Aires: factores antropológicos y sociales-su prevención y represión-policía de costumbres*. Buenos Aires: Tor.
- Primer Censo Argentino*. (1872). Verificado el 15, 16 y 17 de Septiembre de 1869. Buenos Aires, Imprenta del PORVENIR.
- Primer Congreso Femenino*. (1911). *Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina, Días 18, 19, 30, 31 y 33 de mayo de 1910*. Organizado por la Asociación “Universitarias Argentinas”. Historia, Actas y Trabajos. Buenos Aires: Imprenta A. Ceppi.
- PULEO, A. H. (2010). “Mujeres por un mundo sostenible”. *Dossiers feministes*, (14), 9-10, <https://raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/view/229286>
- QUAGLIA, A. (2000). *Prostitución y control social: Rosario, 1874-1932*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones.
- QUIRÓS, C. B. de. (1934). *Delincuencia venérea: estudio eugénico-jurídico*. Buenos Aires: s. Ed.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2014). *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/>

- RIFIOTIS, T., & CASTELNUOVO, N. (2011). *Antropología, violencia y justicia: repensando matrices de la sociabilidad contemporánea en el campo del género y de la familia*. Buenos Aires: Antropofagia. https://levis.cfh.ufsc.br/wp-content/uploads/2020/05/Antropologia_violencia_y_justicia_Repen.pdf
- RODRIGUEZ, V. N. (2020). "De rufianes y franchutas". *Antigua Matanza*, 4 (1), 73-107. https://antigua.unlam.edu.ar/index.php/antigua_matanza/article/view/82
- RUIBAL, B. C. (1993). *Ideología del control social, Buenos Aires 1880-1920*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Segundo Censo Nacional*. (1898). Población. Levantado en Mayo de 1895. Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.
- SOCIEDAD DE NACIONES. (1921). *Convenio internacional para la represión de la trata de mujeres y niños*, celebrado en Ginebra el 30 de septiembre de 1921, Treaty Series, vol. IX, núm. 269, p. 415.
- SCHETTINI, C. (2017). "En búsqueda de la América del Sur: agentes secretos, policías y proxenetas en la Liga de las Naciones en la década de 1920". *IBEROAMERICANA. América Latina-España-Portugal*, 17 (64), 81-103. <https://doi.org/10.18441/ibam.17.2017.64.81-103>
- SIMONETTO, P. (2020). "El sexo de las naciones: producción y circulación global de narrativas de la trata de blancas en la Argentina (1900-1936)". *Tempo & Argumento*, 12 (29), DOI: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0201>
- SURIANO, J. (Comp.). (2000). *La cuestión social en Argentina 1870-1943*. Buenos Aires: Editorial La Colmena.
- SONTAG, S. (1996). *La enfermedad y sus metáforas*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Tercer Censo Nacional*. (1916). Población. Levantado el 1ro de junio de 1914. Buenos Aires: Talleres Gráficos de L. J. Rosso y Cía.
- Tercera Memoria*. (1906). *Tercera Memoria de la Asociación Nacional Argentina contra la Trata de Blancas, 1904-1905*. Buenos Aires, Centre des Archives Diplomatiques de Nantes, Francia (CADN), Buenos Aires (Embajada), 1888-1925, artículo 68-Bis, dossier 278.
- TROCHON, Y. (2003). *Las mercenarias del amor. Prostitución y modernidad en el Uruguay (1880-1932)*, Montevideo: Taurus.
- TROCHON, Y. (2006). *Las rutas de Eros. La trata de blancas en el Atlántico Sur. Argentina, Brasil y Uruguay (1880-1932)*. Montevideo: Taurus.
- VANDENBROUCKE, P. J. (1994, April). "New Public Health and Old Rhetoric". *BMJ*, (308), 994. <https://doi.org/10.1136/bmj.308.6935.994>
- VERONELLI, J. C., & VERONELLI, M. (2004). *Los orígenes institucionales de la Salud Pública en la Argentina* (Ts. I y II). Buenos Aires: Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud.

- ZAVALA, M. del C. (2016, julio-diciembre). “Ciencia y moral en la prevención de las enfermedades venéreas. La Sociedad Mexicana de Profilaxis Sanitaria y Moral, 1908-1923”. *Asclepio*, 68 (2), p57. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2016.29>
- WALKOWITZ, J. (1993). “Sexualidades peligrosas”. En G. Duby y M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres: El siglo XIX. Cuerpo, trabajo y modernidad* (T. VIII). Buenos Aires: Taurus.

Mosquitos revolucionarios. Paludismo e industria petrolera en Tampico (1910-1926)

*Revolutionary mosquitoes.
Malaria and the petroleum industry in Tampico (1910-1926)*

ÓSCAR MOISÉS TORRES MONTÚFAR*

Recepción: 4 de agosto de 2023

ISSN (digital): en trámite

Aceptación: 31 de mayo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2833>

Resumen:

Este artículo busca conocer el desarrollo de la industria petrolera en Tampico desde la perspectiva del paludismo o malaria entre 1910 y 1926, un periodo caracterizado por la Revolución mexicana y por la circulación de la teoría del vector biológico de la enfermedad, que atribuyó su contagio a la picadura del mosquito anófeles (*Anopheles* spp.). Su objetivo consiste en determinar los cambios en las acciones y percepciones sobre el padecimiento y su mosquito vector entre los trabajadores y las empresas petroleras. Plantea que el mosquito canalizó las tensiones y conflictos entre trabajadores, empresas y autoridades, y contribuyó indirectamente a la construcción del régimen posrevolucionario mexicano.

Palabras clave: Petróleo, Tampico, Revolución, mosquito, paludismo.

Abstract:

The objective of this paper is to understand the development of petroleum industry in Tampico from the point of view of malaria between 1910 and 1926, a period characterized by the Mexican Revolution and the circulation of the

* Centro INAH-Veracruz, Unidad Xalapa, Veracruz, México, e-mail: oscar_torres@inah.gob.mx.



biological vector theory of disease transmisión, which attributed malaria to the anopheline mosquitoes (*Anopheles* spp.) bite. The paper aims to explain changes in actions and perceptions about the disease and mosquitoes among petroleum workers and companies. It proposes that the mosquito channeled tensions and conflicts between workers, companies and authorities, contributing indirectly to the construction of the Mexican post-revolutionary regime.

Key words: Petroleum, Tampico, Revolution, mosquito, malaria.

ESTE ARTÍCULO BUSCA CONOCER el desarrollo de la industria petrolera en Tampico desde la perspectiva del paludismo o malaria entre 1910 y 1926, durante un periodo atravesado por la Revolución mexicana y por la circulación de la teoría del vector biológico de la enfermedad, que atribuyó su contagio a la picadura del mosquito anófeles (*Anopheles* spp.). Su objetivo consiste en determinar los cambios en las acciones y percepciones sobre este padecimiento y su vector entre los trabajadores y las empresas petroleras.

La historiografía sobre el petróleo plantea que trabajadores y gobiernos revolucionarios desafiaron el régimen de control de los recursos naturales por parte de empresas extranjeras en México (Meyer, 2009; Brown, 1993; Santiago, 2006). Santiago (2012, pp. 34-35) considera que las políticas revolucionarias influyeron decisivamente en los modos en que los trabajadores petroleros percibieron y actuaron frente a sus enfermedades. El artículo plantea que el mosquito, visto como transmisor del paludismo, canalizó las tensiones y conflictos entre trabajadores, empresas y autoridades.

Tampico ocupó una posición estratégica en la industria petrolera y el conflicto revolucionario. Fue la sede de las oficinas, refinerías y puertos de las principales empresas extranjeras en el país durante el auge petrolero de 1910 a 1921 (Adleson, 1982, p. vi). Fue además objeto de disputa entre las facciones revolucionarias y contrarrevolucionarias, que buscaron controlarlo para cobrar impuestos y financiar sus campañas militares (Brown, 1993, pp. 338-339). Por esta razón, las relaciones y tensiones de los trabajadores, empresas y autoridades entre sí y con los mosquitos tuvieron implicaciones económicas y políticas para el resto del país.

El artículo se divide en cinco apartados. El primero explica la difusión de una teoría según la cual los mosquitos son los principales responsables de la transmisión del paludismo durante una campaña contra la fiebre amarilla en Tampico y las poblaciones vecinas a inicios del siglo xx. El segundo describe el establecimiento de una industria petrolera en el lugar, y el tercero detalla el encuentro entre miles de trabajadores migrantes y uno de sus habitantes, el mosquito. El cuarto especifica el lugar del díptero y el paludismo en los movimientos sindicales, y el quinto la participación de empresas petroleras en campañas antipalúdicas centradas en el mosquito.

La investigación presentada en este artículo está sustentada en diversas fuentes primarias. Para captar las acciones y percepciones sobre el paludismo entre los trabajadores, analizamos los testimonios de extrabajadores entrevistados por Steven Lief Adleson, los pliegos petitorios de sindicatos y la documentación generada por los conflictos obrero-patronales en las Juntas de Conciliación y Arbitraje. Para ubicar la de las empresas petroleras, estudiamos documentos producidos por la Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila”, que por momentos fue la principal empresa petrolera en el país. Para conocer las intervenciones de salud pública orientadas a terminar con el paludismo, revisamos informes y cartas de instituciones sanitarias estatales y federales.

DE LOS MIASMAS A LOS MOSQUITOS

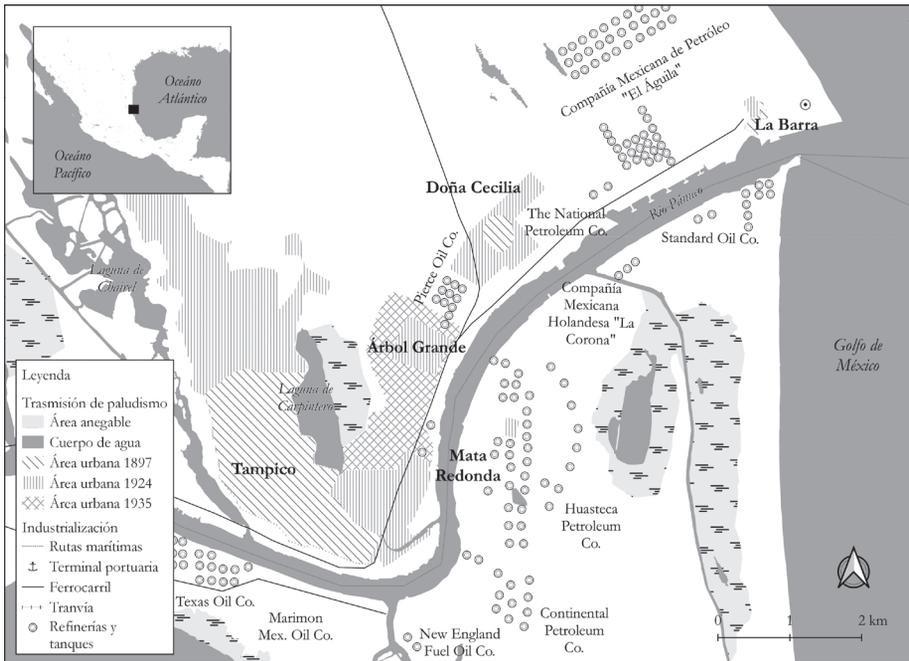
El paludismo fue endémico en Tampico durante el siglo xix. Alexander von Humboldt (1836, Tomo I, p. 8), a principios del siglo xix, observó que esta enfermedad dominaba en el puerto y sus alrededores. La marquesa Calderón de la Barca (2023, p. 807) expresó, en enero de 1842, que el padecimiento estaba ampliamente extendido en Tampico y el vecino pueblo de Doña Cecilia. El médico A. Matienzo (1892) escribió, a inicios de la década de 1890: “[...] no hay palabras para expresarlo, ni cifras para contarlos; aquellos que tienen la buena suerte de escapar de la infección por malaria [en Tampico] son excepciones notables” (p. 6).

Los síntomas distintivos del paludismo son fiebre, escalofríos y sudoraciones. A veces, los palúdicos manifiestan cefalea, fatiga, disnea y anemia. En casos graves, pueden desarrollar diarrea, orina con sangre, crecimiento del bazo, ictericia, convulsiones o pérdida de conciencia, y morir (Bruce-

Chwatt, 1985, pp. 73-84). En Tampico, se presentó con un índice de mortalidad de 23.5 personas en 1891, pese a que representó la cuarta parte de los 623 fallecimientos registrados en la ciudad ese año (Matienzo, 1892, p. 5). Ello significa que el paludismo estuvo ampliamente difundido entre la población, pero que era una enfermedad poco mortífera.

En el siglo XIX, circuló la idea de que el paludismo era ocasionado por los miasmas o efluvios de los pantanos y esteros (Humboldt, 1836, Tomo II, p. 197; Matienzo 1892, p. 5). Bajo esta premisa, su alta incidencia en Tampico se explicaba por la proximidad de la ciudad a lagunas con orillas pantanosas, como las del Carpintero, Chairel y Pueblo Viejo, y porque estaba rodeada por una llanura de inundación en la desembocadura del río Pánuco (Mapa 1). Junto con el clima tropical, los miasmas contribuyeron para que Tampico tuviese la fama de zona malsana e insalubre (Adleson, 1982, p. 3).

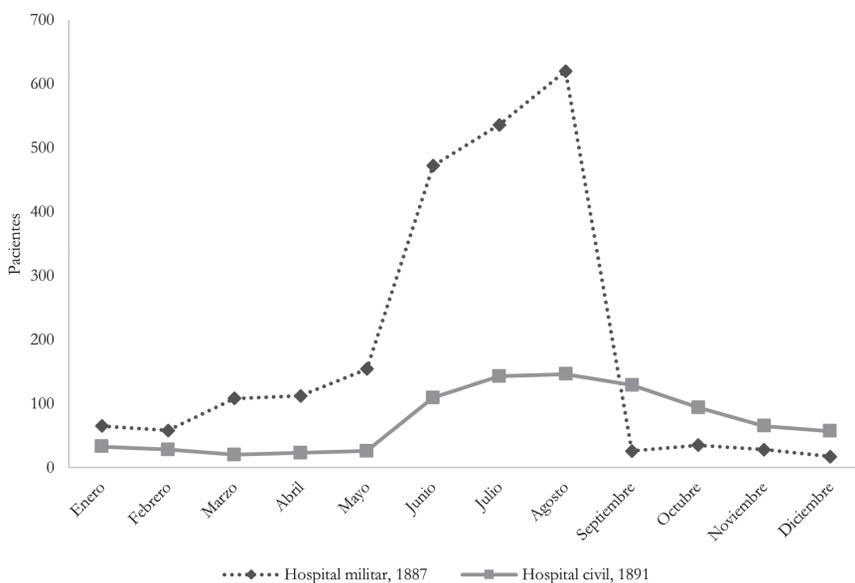
MAPA 1
TAMPICO Y LA TRASMISIÓN DEL PALUDISMO, 1897-1935



FUENTE: Elaboración propia. Mapas base: Hydrographic Office. U. S. Navy (1897); Garduño (1924); Lara (1935).

Los niños y la población flotante manifestaron mayor riesgo de enfermarse gravemente y fallecer a causa del paludismo. Matienzo (1892, pp. 6-7) observó que el número de pacientes ingresados por paludismo en el Hospital Militar de Tampico se disparó entre los meses de mayo y septiembre en 1887, a raíz de la movilización de un batallón del ejército (Gráfica 1). Explicó que varios soldados enfermaron gravemente y fueron hospitalizados, porque no estaban aclimatados a los miasmas dispersos en el aire de la ciudad.

GRÁFICA 1
PACIENTES INGRESADOS A LOS HOSPITALES DE TAMPICO, 1887 Y 1891

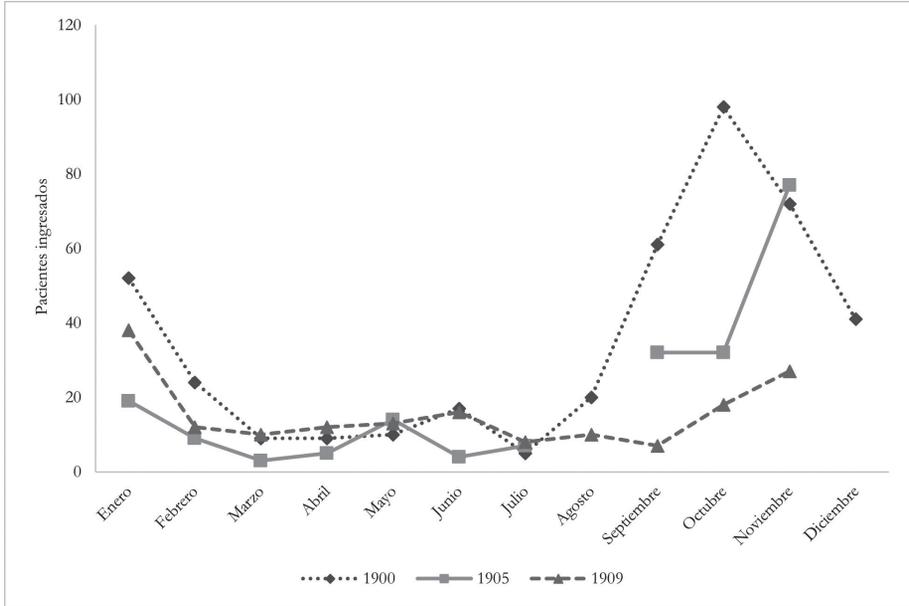


FUENTE: Mutienzo, 1892, pp. 6-7.

Según los registros de ingresos por paludismo en el Hospital Civil de Tampico de 1891, 1900, 1905 y 1909, la enfermedad atacaba a la población por lo regular entre junio y octubre o noviembre (Gráfica 2). El registro de 1905 coloca al paludismo como la segunda causa de hospitalización después de los traumatismos, e indica que los palúdicos signifi-

caron 14% de las 1 400 personas ingresadas al nosocomio ese año.¹ Los registros confirman que el paludismo era poco mortífero (Gráfica 3), pues menos de 2% de los palúdicos morían.

GRÁFICA 2
ENFERMOS DE PALUDISMO INGRESADOS AL HOSPITAL
CIVIL DE TAMPICO, 1900, 1905 Y 1909

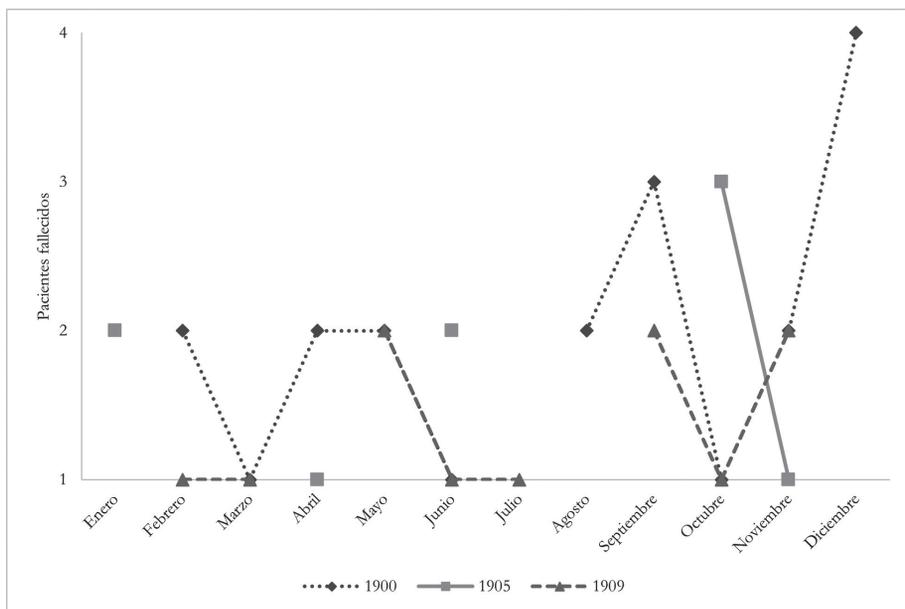


FUENTE: Archivo Histórico de Tampico (AHT), Hospital Civil (HC), 1900-1905, caja 1; AHT, HC, 1910-1911, caja 3.

El arquitecto Alejandro Prieto (1899, pp. 99-113) presentó un proyecto para terminar con el paludismo en Tampico a fines del siglo XIX. Propuso destruir los pantanos que se formaban en los bordes de la laguna del Carpintero mediante la construcción de un canal entre la laguna de Chairel y el río Pánuco, el cual rodearía a la laguna del Carpintero, desecando su parte central e impidiendo el estancamiento del agua y la formación de

¹ Después de paludismo, las causas más frecuentes de hospitalización fueron “chancros”, gonorrea, neumonía, alcoholismo y diarrea.

GRÁFICA 3
 PACIENTES FALLECIDOS A CAUSA DE PALUDISMO EN EL
 HOSPITAL CIVIL DE TAMPICO, 1900, 1905 Y 1909



FUENTE: AHT, HC, 1900-1905, caja 1; AHT, HC, 1910-1911, caja 3.

pantanos en sus orillas. Kuecker (1988, pp. 199-209) señala que el gobierno federal y los empresarios locales aceptaron invertir en el proyecto entre 1902 y 1905. Según este autor, el proyecto se suspendió en 1905, porque ese año se presentó una inundación que, según algunos vecinos, había sido provocada por la mala calidad de sus primeras obras.

Tampico se desarrolló como puerto de altura durante el siglo XIX. Se posicionó como un espacio para el intercambio de productos agropecuarios, textiles y otros insumos del noreste de México, Estados Unidos y Europa desde su fundación en 1824 (Ocasio, 1998, pp. 16-21; Kuecker, 1988, pp. 44-49). Experimentó momentos de auge después de la edificación de dos líneas ferroviarias entre 1890 y 1893: una que conectó al vecino pueblo de Doña Cecilia con Ciudad Victoria y Monterrey, y la otra que lo hizo con San Luis Potosí, Pachuca, Ciudad de México y otras ciudades.

Los ferrocarriles permitieron exportar metales preciosos y productos agropecuarios, e importar carbón, maquinaria y materias primas (Adleson, 1982, pp. 6-7; Kuecker, 1988, pp. 50-54).

La población creció de manera sostenida en Tampico durante el siglo XIX, al pasar de 1748 a 8 000 habitantes entre 1826 y 1880. Se disparó en la última década de ese siglo, elevándose hasta 17 569 habitantes (Adleson, 1982, p. 4). Ello coincidió con la construcción de ferrocarriles y el auge del comercio internacional.

Ronzón (1998) plantea que el tráfico marítimo facilitó la circulación de fiebre amarilla, viruela y peste bubónica entre Tampico y los puertos del Golfo de México, y contribuyó con epidemias y pandemias en distintos momentos del siglo XIX. El autor destaca el caso de la fiebre amarilla, porque, nos dice, figuró como una de las principales causas de muerte en la cuenca oceánica durante el siglo XIX. En Tampico hubo epidemias de fiebre amarilla en 1830, 1878 y 1898 (Ronzón, 1998, p. 174, Kuecker, 1988, pp. 156-160, y 2008, p. 20).

La epidemia de fiebre amarilla de 1898 puso en riesgo a los circuitos de comercio en Tampico y el resto del Golfo de México. Las autoridades locales estimaron que la enfermedad se difundía través de maletas y mercancías, y el contacto con personas enfermas, y que los focos de infección eran los puertos de Nueva Orleans, La Habana y Veracruz. Entre otras medidas, detuvieron, inspeccionaron y pusieron en cuarentena a trenes y barcos que circulaban entre estos puertos, y aislaron a las personas sospechosas de portar la enfermedad, ya por manifestar síntomas compatibles con ella, ya por ser nativos de los lugares arriba mencionados (Kuecker, 1988, pp. 156-198, y 2008, pp. 20-25).

El gobierno de Porfirio Díaz, a través del Consejo Superior de Salubridad (CSS), modificó la estrategia epidemiológica en 1903. Inspirado en las campañas contra la fiebre amarilla efectuadas en Cuba durante la Guerra Hispanoamericana, el CSS asumió que la enfermedad era en realidad una infección causada por un germen y transmitida por un mosquito del género *Stegomyia*, hoy *Aedes aegypti* (Carrillo, 2008, pp. 230-234). Organizó brigadas para fumigar al díptero en casas habitación y edificios públicos, destruir o sellar los receptáculos artificiales de agua donde crecen sus larvas, e impedir que picaran a los enfermos colocando pabellones o telas de

alambre en las puertas y ventanas de sus casas, entre otras acciones (Liceaga & Monjaraz, 1902).²

La estrategia del css tuvo al paludismo como objetivo secundario. De manera análoga a la fiebre amarilla, indicó que éste era provocado por un parásito de mosquitos palustres del género *Anopheles*. Consideró que algunas medidas empleadas para acabar con los mosquitos *Stegomyia* podrían ayudar a erradicar a los *Anopheles*, como las fumigaciones. Asimismo, anticipó que el uso de pabellones o mallas de alambre en puertas y ventanas impediría también que estos últimos picaran a personas enfermas. Dado que el *Anopheles* se reproduce en pantanos y esteros, el css recomendó, además, desecar, avenar o petrolizar a estos cuerpos de agua estancada (Liceaga & Monjaraz, 1902, y Liceaga, 1905).³

La teoría del vector biológico del paludismo significó una actualización o modernización de la teoría de los miasmas. Los pantanos y esteros siguieron siendo considerados focos de infección, pero ahora lo fueron en tanto productores de mosquitos. La población flotante siguió siendo percibida como vulnerable a enfermar gravemente o morir a causa del paludismo, pero no por no estar aclimatada a los miasmas, sino porque carecían de la resistencia o inmunidad parcial producida por la exposición reiterada al germen o parásito causante de la enfermedad.

Carrillo (2008, pp. 234-249) encuentra que la campaña contra la fiebre amarilla del css comprendió, además de Tampico, a las principales poblaciones del litoral mexicano del Golfo de México, Istmo de Tehuantepec y Golfo de California. Plantea que fue considerada exitosa, en la medida en que no interrumpió el comercio internacional y en que dejaron de presentarse casos de fiebre amarilla en esas poblaciones entre 1903 y 1911. Considera que sentó las bases de un sistema de salud pública nacional, porque implicó una intervención de la salud pública dirigida por una institución federal y realizada a partir de la cooperación entre población civil y distintos niveles de gobierno.

² Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSS), Salubridad Pública (SP), Epidemiología (Epid.), caja 4, exp. 5, Carta a Joaquín Casasús, México, D. F., 9 de julio de 1903; AHSS, SP, Epid., caja 4, exp. 5, "A los habitantes de Tampico", Tampico, 10 de agosto de 1903.

³ Archivo Histórico de Tampico (AHT), Fiebre Amarilla (FA) 1900-1912, caja 2, Carta de M. Treviño, Tampico, 29 de mayo de 1903; AHT, FA 1900-1912, caja 2, Circular de A. Guzmán, Tampico, 18 de julio de 1903; AHSS, SP, Epid., caja 4, exp. 5, Carta a Antonio A. Guzmán, México, D. F., 28 de julio de 1903.

La epidemia de fiebre amarilla terminó oficialmente en Tampico en 1903. Aunque la campaña del CSS no erradicó al paludismo, su aparente éxito generó la expectativa de detener los contagios y erradicar definitivamente a esta enfermedad. Al mismo tiempo, ayudó a que Tampico dejase de ser considerado una zona malsana y comenzase a ser visto como un sitio productor de mosquitos.

EL PUERTO PETROLERO

La empresa estadounidense Waters Pierce Oil Co., estableció una refinería petrolera en Árbol Grande, al este de Tampico, en 1886. Proyectó importar petróleo desde los campos de su casa matriz, el corporativo Standard Oil Co. en Estados Unidos, y procesarlo en Árbol Grande como combustible para ferrocarril. Al parecer, pretendió abastecer de energéticos a la firma Ferrocarril Central Mexicano, que era filial de Standard Oil y administraba una de las dos líneas ferroviarias que convergían en Doña Cecilia (Meyer, 2009, p. 31; Ocasio, 1998, pp. 105-106; Trujillo, 2005, p. 49; Hernández, 2006, p. 64).

Dos empresarios buscaron producir petróleo en México. El estadounidense Edward L. Doheny desarrolló el campo petrolero de El Ébano, en el noreste de San Luis Potosí, en 1902. Por su parte, el británico Weetman D. Pearson perforó campos petroleros en el sur de Veracruz y edificó una refinería en Minatitlán entre 1902 y 1908. El objetivo de ambos consistió en manufacturar combustibles para los ferrocarriles en Tampico y el Istmo de Tehuantepec, respectivamente, pero el campo de El Ébano resultó productor de asfalto y los del sur de Veracruz fueron poco productivos (Meyer, 2009, pp. 49-51).

E. L. Doheny y W. D. Pearson encontraron, entre 1905 y 1907, indicios de yacimientos de petróleo en el norte de Veracruz. El gigantesco incendio desatado por el estallido de un enorme pozo petrolero en las orillas de la laguna de Tamiahua en 1908, sugirió que esos yacimientos podrían ser enormes. Los empresarios fundaron nuevas empresas: el estadounidense creó Huasteca Petroleum Co. y el británico la Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila” en 1907 y 1908, respectivamente. Las nuevas

firmas perforaron campos petroleros en los años subsiguientes (Meyer, 2009, pp. 35-36; Ocasio, 1998, pp. 116-119).

Los campos petroleros del norte de Veracruz resultaron altamente productivos. En conjunto, permitieron que la producción petrolera mexicana se disparara de uno a 63 millones de barriles anuales entre 1908 y 1918. Al mismo tiempo, justificaron la llegada de nuevas compañías a la región, interesadas en replicar el éxito de Huasteca Petroleum Co. y “El Águila” (Meyer, 2009, p. 35).

Dada la productividad de sus campos, las empresas pensaron en colocar su petróleo en el mercado internacional. En aquel entonces, la demanda de petróleo en Estados Unidos, Reino Unido y otros países se encontraba en crecimiento, debido a la masificación del automóvil y a la progresiva sustitución del carbón por el petróleo como fuente de energía en ferrocarriles, buques y fábricas. Se disparó con el estallido de la Primera Guerra Mundial, la cual estimuló el desarrollo de transportes e industrias de y para la guerra, y presionó al alza el precio internacional del hidrocarburo (Kuntz, 2010, pp. 485-487).

En este contexto, las empresas determinaron levantar infraestructura de procesamiento y distribución de petróleo en Tampico entre 1913 y 1915, aprovechando la infraestructura portuaria y su proximidad geográfica con el norte de Veracruz. Entre otras, Huasteca Petroleum Co. y “El Águila” instalaron refinerías en Doña Cecilia y Mata Redonda, respectivamente, y las interconectaron por oleoducto con sus campos petroleros. Otras empresas construirían plantas similares en el lugar en esos mismos años (Adleson, 1982, pp. 78-80; Ocasio, 1998, pp. 116-119).

En total, se construyeron seis refinerías en Tampico y sus alrededores entre 1910 y 1918. En conjunto, las refinerías en la región sumaron 284 119 barriles de capacidad diaria, equivalentes a 75% de la capacidad de refinación instalada en México en la década de 1910 (Departamento del Petróleo, 1922, p. 83-84). Entre 80 y 90% de la producción petrolera se destinó al mercado de exportación en esa década. Tampico concentró alrededor de 60% de las exportaciones de petróleo y sus derivados en el periodo (Hernández, 2006, p. 82; Kuntz, 2010, pp. 496-503).

PALÚDICOS NO ENDÉMICOS

La construcción de una industria petrolera en Tampico implicó la movilización de decenas de miles de trabajadores. Las empresas engancharon o promovieron la inmigración de artesanos, mineros, carpinteros y demás obreros de San Luis Potosí y otras poblaciones del norte, centro y occidente de México, debido a la escasez de mano de obra en la barra de Tampico. Contrataron además a obreros con experiencia en refinación petrolera en Europa y Asia (Adleson, 1982, pp. 93, 147-148; Brown, 1993, pp. 130-131).

La coyuntura resultó propicia para la emigración masiva de trabajadores. La crisis económica de 1907 dejó a miles de artesanos y obreros sin fuente de ingresos en algunas ciudades del interior del país. El estallido de la Revolución mexicana agudizó la crisis económica y levantó una ola de violencia e inseguridad. Ello facilitó que miles de obreros aceptaran las ofertas de trabajo bien remunerado de las empresas petroleras y se trasladaran a Tampico (Adleson, 1980, pp. 93-97; Brown, 1993, pp. 309-313).

La población del municipio Tampico se sextuplicó en la década de 1910, cuando subió de 16 500 a 94 600 personas. Parte de ese crecimiento fue impulsado por Doña Cecilia y Árbol Grande, cuya población se incrementó de 2 200 a 15 300 y de 1 500 a 8 700 habitantes, respectivamente, en el periodo. Por su parte, la población del municipio de Pueblo Viejo, donde se ubica Mata Redonda, se quintuplicó, pasando de 1 700 a 9 400 personas (Dirección General de Estadística, 1913; Dirección de Estadística, 1918; Departamento de la Estadística Nacional, 1928a y 1928b). Santiago (2006, p. 217) calcula que, en 1918, los trabajadores petroleros representaron 11% de la población total del municipio de Tampico y 25% de su población adulta.

El espacio urbano en los municipios de Tampico y Pueblo Nuevo se expandió en el periodo (Mapa 1). Los trabajadores petroleros se establecieron en Doña Cecilia, Árbol Grande, La Barra y Mata Redonda, invadiendo los bordes de ríos y lagunas, los terrenos de las empresas ferrocarrileras y las áreas donde las dragas desechaban la arena extraída del fondo del río Pánuco (Adleson, 1982, pp. 102-105, 283-285; Santiago, 2006, pp. 120-121). Asimismo, Tampico se expandió hacia el norte, ocupando el territorio situado entre las lagunas del Carpintero y Chairel.

Según algunos testimonios, los trabajadores migrantes estuvieron expuestos a brotes de paludismo. El expleado de “El Águila” Gonzalo Bada recordaba que la enfermedad atacó a la mayoría de los empleados de la refinería de Doña Cecilia, que “los trabajadores [de los campos del norte de Veracruz] llegaban con calentura” al puerto de Tampico, y que se registraban dos o tres muertes diarias a causa de la enfermedad.⁴ Según otro extrabajador, los mosquitos transmisores de la infección proliferaban en el patio trasero de la refinería, pero que “El Águila” no hacía nada para erradicarlos.⁵

Gonzalo Bada, por su parte, observaba que los trabajadores migrantes tendían a enfermar gravemente de paludismo. Aseguraba: “somos palúdicos endémicos, los que nacimos aquí [en Tampico], y realmente a los que hemos nacido en esta región nunca nos llegó a tirar el paludismo”, el cual se ensañaba con la “gente del interior”.⁶ El obrero de la refinería de la Huasteca Petroleum Co., Teodoro Rabishkin Maasloff, nacido en Bakú, Rusia, en 1908, recordaba que se enfermó fuertemente de paludismo en varias ocasiones cuando vivió en Tampico, y lo atribuía a que, de niño, no se había infectado.⁷ En cambio, su hermano Pedro, cuatro años mayor que él, había padecido la infección durante su infancia en Samara, Rusia, “donde había mucho mosquito”, por lo que tendía a desarrollar síntomas leves como adulto en Tampico varios años después.⁸

Los testimonios de Bada y los hermanos Rabishkin Maasloff aluden al fenómeno de la resistencia o inmunidad parcial al paludismo descrito líneas arriba. Pero también muestran que la comunicación entre nativos y migrantes les permitió conocer a la enfermedad, entender sus síntomas, correlacionarla con los mosquitos palustres y adaptarse a ella. Sugieren además que, como indica Adleson (1982, pp. 128-129), los piquetes de los mosquitos y el paludismo formaron parte de un repertorio de experiencias comunes a personas provenientes de diferentes lugares, las cuales ayudaron a cohesionarlas como grupo y a desarrollar prácticas de solidaridad.

⁴ Entrevista a Gonzalo Bada, Tampico, 30 de septiembre de 1978, Archivo de la Palabra (AP), Programa de Historia Oral, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología (PHO)/4/91.

⁵ Entrevista a Manuel Rocha Juárez, Ciudad Madero, 9 de octubre de 1978, AP, PHO/4/92.

⁶ Entrevista a Gonzalo Bada, Tampico, 30 de septiembre de 1978, AP, PHO/4/91.

⁷ Entrevista a Teodoro Rabishkin, México, D. F., 27 de septiembre de 1976, AP, PHO/4/58.

⁸ Entrevista a Pedro Rabishkin, México, D. F., 27 de septiembre de 1976, AP, PHO/4/87.

En este contexto, se extendió la ingesta de quinina entre los trabajadores, que es un derivado de la corteza del árbol del quino (*Chinchona officinalis*). En Tampico, era distribuida en capsulas contenidas en recipientes de cristal de 30 por 30 centímetros, las cuales debían tomarse diariamente cada dos horas. El médico L. F. Gual Vidal recuerda que la quinina era muy barata, pero que su consumo tenía efectos secundarios muy incómodos, como un fuerte dolor de cabeza, el cual “volvía locos” a los pacientes.⁹ No curaba a los pacientes, pero les permitía soportar los síntomas más severos enfermedad.

Los reportes médicos de la refinería de “El Águila” en Doña Cecilia, cuya plantilla laboral fue de entre 600 y 950 personas (Brown, 1993, pp. 314, 327), registran que dos terceras partes de los empleados padecieron la enfermedad en el primer semestre de 1916, y una décima parte lo hizo en julio de 1919. En ambos casos, el padecimiento aparece como el principal problema de salud, superando a las lesiones y quemaduras. La excepción fue el primer trimestre de 1915, donde el número de personas con lesiones y ojos “engasados” (conjuntivitis) fue mayor que el de paludismo (Tabla 1). Nótese que los registros no comprenden la época de lluvias, cuando supuestamente proliferan los contagios de la enfermedad.

TABLA 1

CASOS REPORTADOS DE ENFERMEDADES Y ACCIDENTES ENTRE EMPLEADOS DE LA COMPAÑÍA MEXICANA DE PETRÓLEO “EL ÁGUILA” EN LA BARRA DE TAMPICO, 1915, 1916 Y 1919¹⁰

| <i>Dolencias</i> | <i>Primer trimestre 1915</i> | <i>Primer semestre 1916</i> | <i>Julio 1919</i> |
|-------------------|------------------------------|-----------------------------|-------------------|
| Paludismo | 34 | 595 | 80 |
| Diarrea | 0 | 40 | |
| Disentería | 14 | 27 | |
| Cólico intestinal | | | 20 |

⁹ Entrevista a L. F. Gual Vidal, Tampico, 1978, AP, PHO/4/93.

¹⁰ Archivo Histórico de Petróleos Mexicanos (AHPM), caja 1844, exp. 52022, t. 1, Reportes mensuales de accidentes en la Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila”, enero-marzo de 1915; AHPM, caja 1844, exp. 52022, t. 2, Reportes mensuales de accidentes en la Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila”, enero-junio de 1916.

(continúa)

| <i>Dolencias</i> | <i>Primer trimestre 1915</i> | <i>Primer semestre 1916</i> | <i>Julio 1919</i> |
|--------------------------------|------------------------------|-----------------------------|-------------------|
| Ojos engasados o conjuntivitis | 41 | 0 | 27 |
| Heridas y quemaduras | 166 | 337 | 54 |
| Otras | 127 | 1482 | 170 |

Los trabajadores corrieron el riesgo de intoxicarse, lesionarse y sufrir quemaduras al manipular sustancias químicas y maquinaria en las refinerías. Asimismo padecieron con frecuencia de conjuntivitis u ojos “engasados”, como consecuencia del contacto de sus ojos con gas natural. Por su parte, las enfermedades gastrointestinales derivaron de la exposición a aguas estancadas y contaminadas en zonas habitacionales, que carecían por lo regular de servicios de agua y drenaje, y tendían a ubicarse en áreas anegables (Adleson, 1982, pp. 327-329, 401-402; Santiago, 2006, pp. 195-196). Santiago (2012, p. 36) señala que, por esta razón, los trabajadores percibieron a su trabajo y su hogar como partes de un mismo espacio.

Sin embargo, los trabajadores petroleros minimizaron los riesgos de enfermedades y lesiones. Emigraron con el objetivo de escapar de la pobreza y la violencia, y la expectativa de elevar sustancialmente los estándares de vida de sus familias. No pensaron en los riesgos de enfermar o lesionarse. Según Adleson (1982, p. 127), pretendían vivir con plenitud, aunque fuese por poco tiempo.

LA HIGIENE Y LA MONETARIZACIÓN DEL RIESGO

La Revolución mexicana llegó a Tampico y la zona circunvecina en 1913. El ejército constitucionalista asedió a las tropas del presidente Victoriano Huerta en la región, a fin de acceder a los combustibles y los recursos fiscales generados por la industria petrolera y el comercio internacional. Después de derrotarlas en 1914, defendió la región de los embates de otra facción revolucionaria: la División del Norte. En ese periodo, la violencia revolucionaria no alcanzó las calles de la ciudad, sino que se manifestó, entre otras formas, a través de las interrupciones que provocó al abasto de alimentos y a su encarecimiento (Ocasio, 1998, pp. 144-163, 176-194).

La Casa del Obrero Mundial (COM) entró en el área de Tampico de la mano de los constitucionalistas. Esta organización de tendencia anarcosindicalista, integrada por obreros de la Ciudad de México y Puebla, estrechó vínculos con los trabajadores de diferentes sectores económicos, alentó la formación de sindicatos y promovió una agenda basada en el salario mínimo y la jornada laboral. Junto con activistas de otras orientaciones ideológicas, aprovechó la inestabilidad política y social para motivar a los trabajadores a movilizarse en favor de mejoras en sus condiciones laborales (Adleson, 1982, pp. 270-271, 352-363, 429-444; Brown, 1993, pp. 341-342; González, 1987, pp. 63-65, 134-138).

Los trabajadores petroleros no se sumaron a los ejércitos revolucionarios, pero sí participaron de la Revolución. Escucharon con atención a los miembros de la COM y se apropiaron de su agenda. Atestiguaron las tensiones entre autoridades mexicanas y empresas petroleras extranjeras surgidas del cobro de impuestos. Aprovecharon que constituían un grupo numeroso y presionaron a las autoridades locales para que mejoraran los servicios urbanos. Vivieron las amenazas de una invasión del ejército de Estados Unidos a raíz de un incidente entre soldados mexicanos y estadounidenses en Tampico en 1914, y participaron en protestas por la invasión estadounidense a Veracruz ese mismo año (Adleson, 1982, pp. 440-469; Santiago, 2006, pp. 242-251).

El primer jefe del Ejército Constitucionalista, Venustiano Carranza, buscó consolidar su movimiento político en 1916. Convocó un Congreso Constituyente, el cual redactaría una Constitución basada en la de 1857, pero sensible a ideas y reivindicaciones revolucionarias. Proyectó sentar las bases de un aparato estatal centralizado, capaz de controlar a los trabajadores y los campesinos, y contrarrestar el poder de las empresas extranjeras y los grupos políticos regionales (Brown, 1993, pp. 340-341).

La nueva Constitución fue publicada en 1917. Su artículo 123 decreta el derecho del trabajador a “habitaciones cómodas e higiénicas”, atención médica en caso de enfermedades y accidentes profesionales, contratos colectivos de trabajo, salario mínimo, jornada laboral de ocho horas, indemnización en caso de despido, sindicalización y huelga.¹¹ Establece además

¹¹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, *Diario Oficial*, 5 de febrero de 1917.

burocracias e instituciones estatales para dirimir conflictos obrero-patronales, como las Juntas Centrales de Conciliación y Arbitraje (JCCA), donde el Estado se posicionó como mediador en este tipo de conflictos. A juicio de Santiago (2006, p. 241), la Constitución del 17 significó la institucionalización de la lucha de clases.

Entre 1916 y 1919, los trabajadores de las refinerías organizaron sindicatos y realizaron huelgas en Tampico y Pueblo Viejo. Sus demandas incluyeron causas de la COM, como el salario mínimo y la jornada laboral. También aparecieron medidas encaminadas a revertir el deterioro de sus estándares de vida, como incrementos salariales y tasación del salario en oro (Adleson, 1982, pp. 288-289; Brown, 1993, pp. 339-340; Santiago, 2006, pp. 234-251). En el sur de Veracruz, los trabajadores de la refinería de “El Águila” exigieron, además, el pago de medios salarios durante periodos de incapacidad y de indemnizaciones a causa de muerte por enfermedad o accidente profesional, esto es, como consecuencia directa de un riesgo asociado a la actividad laboral.¹²

Las huelgas se presentaron en una coyuntura de inestabilidad política y social. Los jefes constitucionalistas aprovecharon las movilizaciones sindicales para negociar los impuestos con las empresas petroleras. Por su parte, éstas manifestaron su disposición a elevar el salario de sus empleados y proporcionarles algunas prestaciones, entre ellas las de monetarización del riesgo en el sur de Veracruz, pero rechazaron reconocer a los sindicatos y promovieron su disolución con ayuda de guardias blancas y soldados.¹³ Así, los sindicatos pagaron el precio de involucrarse en el proceso de construcción del régimen posrevolucionario (Brown, 1993, pp. 340-350).

En el estado de Veracruz, el gobernador constitucionalista Cándido Aguilar publicó una ley reglamentaria del artículo 123 en 1918. La ley decretó que los patrones debían adoptar medidas de higiene y prevención de accidentes en sus centros de trabajo. Asimismo, determinó que estaban

¹² AHPM, caja 3165, exp. 81085, “Convenio celebrado entre el señor Alan Gulston, gerente de la refinería de Minatitlán[,] y sus dependencias de la Compañía Mexicana de Petróleo ‘El Águila’ y la Unión de Petroleros Mexicanos”, Veracruz, 19 de febrero de 1916.

¹³ AHPM, caja 3165, exp. 81085, “Convenio celebrado entre el señor Alan Gulston, gerente de la refinería de Minatitlán[,] y sus dependencias de la Compañía Mexicana de Petróleo ‘El Águila’ y la Unión de Petroleros Mexicanos”, Veracruz, 19 de febrero de 1916.

obligados a pagar medio sueldo y brindar asistencia médica y medicamentos durante periodos de incapacidad por enfermedad o accidente profesional (Ortiz, 1999, pp. 129-219).

Las JCCA se volvieron los espacios para dirimir conflictos relacionados con los riesgos sanitarios en el lugar de trabajo en Veracruz. En la refinería de la Huasteca Petroleum Co., en Mata Redonda, algunos obreros presentaron quejas contra sus patrones por obligarlos a trabajar en lugares con presencia de gases tóxicos so pena de despido.¹⁴ En la refinería de “El Águila” en Minatitlán, se presentaron pleitos por la reticencia de la empresa británica a pagar indemnizaciones y establecer medidas de prevención de accidentes en los términos de la ley publicada por Cándido Aguilar.¹⁵

En Tuxpan, el trabajador Pablo Chinetti exigía una indemnización a la Penn Mex Fuel Oil Co., por haberlo despedido en 1917. El obrero decía que contrajo paludismo al ser picado por un mosquito mientras colocaba asbestos en una tubería, y que la empresa lo mandó a engrasar maquinaria en tanto recuperaba su salud. Aseguraba que la Penn Mex Fuel Oil Co. le había ordenado regresar a la tubería cuando se percató que había recobrado su salud. Él se negó al considerar que, en ese lugar, no existían las condiciones higiénicas necesarias para prevenir un nuevo contagio de paludismo. En respuesta, la empresa lo despidió.¹⁶ En su audiencia ante la JCCA, Chinetti exigió una indemnización.

La Penn Mex Fuel Oil Co apeló a la responsabilidad individual para culpar al trabajador de su enfermedad. Planteó que “es universalmente conocido que esta costa y la parte interior más o menos cercana a ella constituyen lo que se llaman lugares palustres”, que “las personas que viene a vivir a trabajar a estos lugares conocen los riesgos de una estancia

¹⁴ Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV), Secretaría General de Gobierno (SGG), Junta Central de Conciliación y Arbitraje (JCCA), Pueblo Viejo, caja 7, exp. 35, Certificado médico del Dr. Antonio Orozco, México, D. F., 20 de junio de 1919; AGEV, SGG, JCCA, Pueblo Viejo, caja 7, exp. 35, Certificado médico del Dr. E. Grave, México, D. F.; AGEV, SGG, JCCA, Pueblo Viejo, caja 24, exp. 39, Carta del inspector de la Secretaría del Trabajo Pablo Méndez, 29 de junio de 1922.

¹⁵ AGEV, SGG, JCCA, Pueblo Viejo, caja 7, exp. 35, Carta del subsecretario de Industria, Comercio y Trabajo al gobernador de Veracruz, México, D. F., 18 de marzo de 1919; AGEV, SGG, JCCA, Minatitlán, caja 6, exp. 6, Carta de José Taraceno a la Junta Central de Conciliación y Arbitraje, Minatitlán, 2 de mayo de 1919.

¹⁶ AGEV, SGG, JCCA, Demandas Laborales (DL), Tuxpan, caja 1, exp. 2, Oficio del Ayuntamiento de Tuxpan, 14 de enero de 1918.

en ellos”, y que “es obligación del obrero tomar medidas para prevenir la enfermedad”, entre ellos usar pabellones para impedir el piquete de mosquitos palustres.¹⁷ Presentó un examen médico para demostrar que Chinetti padecía de alcoholismo, y aseguró que ello debilitaba a tal grado el organismo, que incrementaba su vulnerabilidad al paludismo.

Chinetti persuadió a los miembros de la JCCA de que había contraído paludismo en el lugar de trabajo. Éstos determinaron que la Penn Mex Fuel Oil Co. había violado el artículo 99 de la ley laboral de 1918, que otorgaba al trabajador el derecho de abandonar los lugares de trabajo si la empresa no garantizaba las condiciones de higiene, en este caso, de prevención del piquete del mosquito.¹⁸ La JCCA falló a su favor.

La industria petrolera en México declinó entre 1924 y 1930. Afectada por el agotamiento de los campos en el norte de Veracruz, la producción se desplomó, cayendo de 139 millones a 39.5 millones de barriles anuales en esos años. En consecuencia, alrededor de 30 000 obreros petroleros, de un total de entre 55 000 y 44 000, perdieron su empleo en el periodo (Meyer, 2009, p. 41; Brown, 1993, pp. 379-380). “El Águila” fue adquirida por el corporativo angloamericano Royal Dutch Shell en 1919, que amenazó con privilegiar sus inversiones en campos petroleros de Venezuela y otros países (Meyer, 2009, pp. 31-33).

La amenaza del desempleo desnudó la vulnerabilidad del trabajador petrolero. Es cierto que su salario era elevado, pero estaba sujeto al cumplimiento de contratos individuales por obra, los cuales podían suspenderse por cualquier causa que impidiera el desarrollo de esta última, como un evento meteorológico o un problema de salud del trabajador. Esto evidenció que la salud del trabajador dependía, en buena medida, de la disposición de las empresas de invertir en servicios de salud, medidas de prevención de accidentes o compensaciones económicas por accidentes o enfermedades (Adleson, 1982, p. 108; Brown, 1993, p. 320).

El paludismo mostró las inequidades en la distribución de riesgos sanitarios en la misma década de 1920. Los trabajadores criticaron que las empresas sólo proveyeran a sus empleados extranjeros de casas dotadas de

¹⁷ AGEV, SGG, JCCA, DL, Tuxpan, caja 1, exp. 2, Carta de L. Smith, 11 de febrero de 1918.

¹⁸ AGEV, SGG, JCCA, DL, Tuxpan, caja 1, exp. 2, Laudo de la JCCA, 10 de junio de 1918.

pabellones en puertas y ventanas y, por lo tanto, aisladas del piquete del mosquito trasmisor del paludismo. Asimismo cuestionaron que ellos, como mexicanos, no tuvieran este beneficio. Y, en fin, correlacionaron este hecho con los maltratos y humillaciones que algunos de ellos recibían de los directivos extranjeros (Brown, 1993, p. 311; Santiago, 2012, pp. 183-184).¹⁹

Como recuerdan algunos extrabajadores, este tipo de discusiones desembocaría en la fundación del Sindicato de Obreros de la refinería de “El Águila” en Doña Cecilia, en 1924. Reivindicando el artículo 123 e influida por un sindicato de electricistas tampiqueño, la nueva organización encabezó una huelga, en la cual impulsó un proyecto de contrato colectivo de trabajo cuyas cláusulas incluyeron pago de salario parcial o total e indemnizaciones en casos de incapacidad o muerte por enfermedad profesional y “natural”, incluido el paludismo, brindar servicios médicos para los empleados y sus familiares, y prevenir accidentes (Brown, 1993; Santiago, 2006).²⁰

El movimiento del sindicato de “El Águila” encontró un momento adecuado para movilizarse. El gobierno de Álvaro Obregón, quien se volvió presidente después de encabezar un alzamiento militar contra Venustiano Carranza en 1920, había enfrentado un levantamiento similar, la rebelión delahuertista, en 1923. Al mismo tiempo, este mandatario buscó consolidar su poder a través del apoyo de los trabajadores en las principales ciudades del país, promoviendo el cumplimiento del artículo 123 y la consolidación de una organización obrera de alcance nacional, la Confederación Regional Obrero Mexicana (CROM), a cuyo líder nombró secretario de Trabajo (Bortz, 1997, p. 287).

Aunque el sindicato de “El Águila” se mostró renuente a aceptar el apoyo de la CROM, su movimiento consiguió que la empresa firmara el primer contrato colectivo de la industria petrolera después de cuatro meses de huelga. Según Santiago, la clave de su éxito radicó, en parte, en el abandono de la ideología anarcosindicalista y la apropiación de los derechos de la Constitución de 1917. También fueron relevantes el respaldo de las

¹⁹ Entrevista a Rocha Juárez, 2 de octubre de 1978, AP, POH/4/92; Entrevista a Benito Camero, 12 de octubre de 1976, AP, POH/4/60; Entrevista a Gonzalo Bada, 30 de septiembre de 1978, AP, POH/4/91.

²⁰ Convenio entre “El Águila” y Sindicato de Obreros y Empleados de “El Águila”, Tampico, entra en vigor el 1 de enero de 1926 (Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila”, 1926, pp. 2-18).

autoridades obregonistas, de los trabajadores petroleros de otras empresas y de sindicatos de otras industrias.²¹ El triunfo del sindicato inspiró un nuevo ciclo de sindicalización y huelga, que se extendió de 1924 a 1926, comprendió a los obreros de los campos y las refinerías, y presentó demandas en términos de cláusulas de contratos colectivos de trabajo (Santiago, 2006, pp. 291-317. Al presentar las demandas con base en el derecho constitucional, los sindicatos reconocieron tácitamente el marco jurídico e institucional y a las autoridades surgidas de la Revolución mexicana (Brown, 1993, p. 309).

Si bien el cuestionamiento a las condiciones antihigiénicas de las zonas habitacionales había formado parte de las motivaciones detrás del movimiento sindical en “El Águila” de 1924, estuvo ausente del pliego petitorio. Las demandas tendieron a monetarizar el riesgo y reducir la higiene al lugar del trabajo y la prevención de accidentes, de una manera semejante a la del sindicato de “El Águila” en Minatitlán y al amparo de las leyes laborales de Veracruz. De hecho, a mediados de ese año, el gobernador de esa entidad, Adalberto Tejeda, publicó una ley de enfermedades profesionales, la cual retomó las demandas de sindicatos de obreros textiles de Orizaba y otras organizaciones obreras (Ortiz, 1999, pp. 239-301; Bortz, 2000, pp. 691-693).

Según Ocasio (1998, pp. 238-240), la exigencia de higiene se reflejó en la creación del municipio de Doña Cecilia en 1924. Ello permitió que los trabajadores petroleros participaran directamente en decisiones relacionadas con la mejora de los servicios urbanos de la ciudad, sin tener que negociarlos con los comerciantes de Tampico y aprovechando que representaban un porcentaje significativo de la población. En 1930, el municipio de Doña Cecilia se convirtió en la actual Ciudad Madero.

DE LAS CAMPAÑAS A LAS UNIDADES SANITARIAS

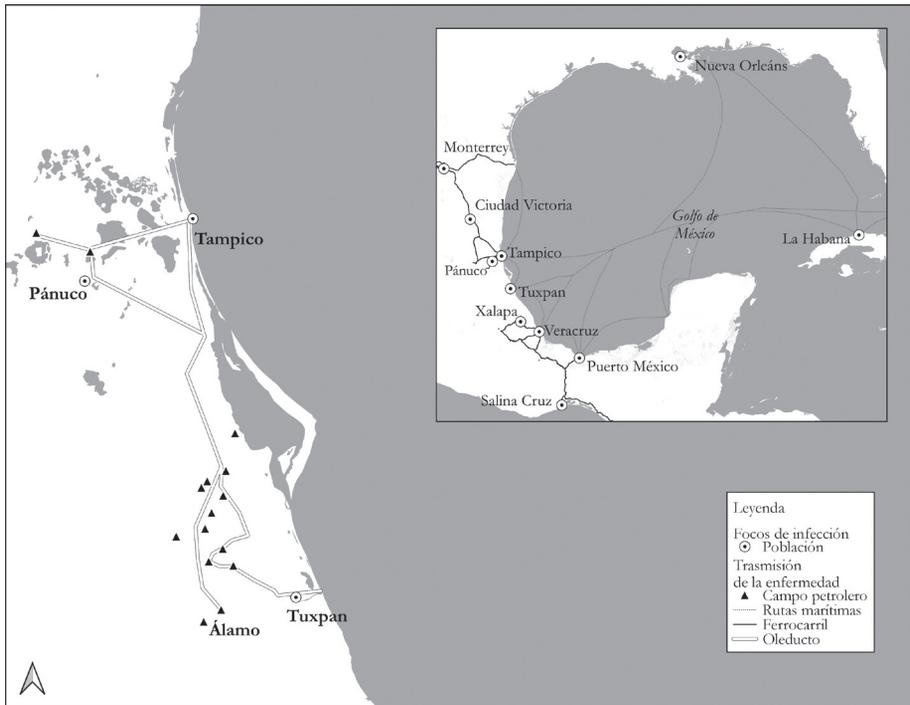
La barra de Tampico enfrentó una nueva emergencia epidemiológica. En diciembre de 1919, el delegado sanitario en la región recibió la orden de detener a los buques provenientes de Nuevo Orleans durante cinco días,

²¹ Entrevista a Benito Camero, 12 de octubre de 1976, AP, POH/4/60; Entrevista a Gonzalo Bada, 30 de septiembre de 1978, AP, PHO/4/91; Entrevista a Francisco Vega, 2 de abril de 1976, AP, POH/4/49.

con el fin de asegurarse que ningún miembro de la tripulación estuviese infectado de fiebre amarilla.²² Pocos días después, recibió la orden de ejecutar una medida semejante con los barcos provenientes de Tuxpan, y en los trenes que salieran de Tampico, luego de la identificación de casos de peste bubónica, enfermedad caracterizada por inflamación de ganglios que, según la teoría del vector biológico, es transmitida por la mordedura de pulgas de ratas (Mapa 2).²³

MAPA 2

PETRÓLEO Y EPIDEMIA DE FIEBRE AMARILLA Y PESTE BUBÓNICA, 1919-1923



FUENTE: Elaboración propia. Mapa base: Huasteca Petroleum Co. (1924).

²² AHPM, caja 2666, exp. 74624, Carta de R. D. Hutchinson a James Robertson, 4 de junio de 1920.

²³ AHPM, caja 2666, exp. 74624, Carta de R. D. Hutchinson a James Robertson, 14 de junio de 1920.

La noticia preocupó a las empresas petroleras. Tuxpan era estratégico para sus negocios, porque desde ahí se internaban sus trabajadores, expertos y equipos para explotar los campos petroleros del norte de Veracruz (Brown, 1993, pp. 77-78). Ubicado en la desembocadura del río Tuxpan, el lugar constituía el segundo puerto exportador de petróleo después de Tampico, y era un puente marítimo entre los campos petroleros de la región y la refinería de Minatitlán. Los directivos de “El Águila” temían que las interrupciones al tráfico de trenes y barcos afectaran sus negocios.²⁴

El gobierno federal estaba facultado para intervenir. El artículo 73 de la Constitución de 1917 creó el Departamento de Salubridad Pública (DSP), y le dio facultades para neutralizar las “epidemias de carácter grave o peligro de invasión de enfermedades exóticas”, formular normas sanitarias, diseñar programas para prevenir el alcoholismo y las enfermedades epidémicas, y construir infraestructura sanitaria, entre otras funciones. El reto radicó en ejercer esas atribuciones. Como afirma Agostoni (2013), ello precisaría de “una cuidadosa planificación y la dotación constante de recursos económicos” (pp. 477-478).

“El Águila” intentó convencer al DSP de exentar de inspecciones a los buques y carros de ferrocarril dedicados al transporte del petróleo entre 1920 y 1921.²⁵ Al mismo tiempo, movilizó brigadas para erradicar al mosquito *Stegomyia* mediante el sellado y destrucción de contenedores artificiales de agua, la cría de peces larvicidas, fumigaciones y captura de ratas en diversos puntos de la ciudad.²⁶ Fundó un laboratorio microbiológico en el puerto de Tampico para estudiar a las pulgas de las ratas y determinar si eran portadoras del germen de la peste.²⁷ La empresa aportó 75% del presupuesto de la delegación sanitaria en la localidad.²⁸

²⁴ AHPM, caja 2866, exp. 74624, Carta de R. D. Hutchinson a James Robertson, 3 de junio de 1920; AHPM, caja 2866, exp. 74624, Carta de Alfonso Pruneda, Ciudad de México, 12 de junio de 1920; AHPM, caja 1866, exp. 74624, Carta de R. D. Hutchinson, 14 de junio de 1920; AHPM, caja 2171, exp. 58691, Carta de Antonio Gaviño, Tampico, 23 de septiembre de 1922.

²⁵ AHPM, caja 2171, exp. 58691, Carta a R. D. Hutchinson, Tampico, 25 de septiembre de 1922.

²⁶ AHSS, SP, Epid., caja 20, exp. 8, Oficio de Alfredo Cuarón, Tampico, 10 de enero de 1921; AHSS, SP, Epid., caja 19, exp. 3, Oficio del jefe del DSP, México, D. F., 20 de abril de 1921.

²⁷ AHPM, caja 2171, exp. 55657, Carta de Alfonso Pruneda, Ciudad de México, 16 de agosto de 1920.

²⁸ AHSS, SP, Epid., caja 20, exp. 8, Carta de Alfredo Cuarón, Tampico, 4 de enero de 1921.

Las campañas de control de vectores se extendieron al norte de Veracruz entre 1922 y 1923.²⁹ “El Águila” gestionó la llegada de vacunas contra la peste y la fiebre amarilla, y propuso que los primeros en recibirlas fuesen las tripulaciones de los buques.³⁰ Asimismo, la empresa presentó ante el DSP un proyecto de estación sanitaria en Tuxpan, dotada de equipo y espacios para diagnosticar y tratar a los enfermos de peste bubónica.³¹ El auxilio de las petroleras fue clave, porque contaban con los recursos económicos y el personal para movilizarse en la región.

En el resto del litoral mexicano del Golfo de México, la campaña fue coordinada por una alianza entre el DSP y una organización filantrópica estadounidense, la Fundación Rockefeller (FR). Esta última contaba con experiencia en campañas epidemiológicas en el sur de Estados Unidos, América Central y otras partes del mundo. La FR financió y orientó técnicamente las medidas para erradicar a los vectores de la peste bubónica y la fiebre amarilla (Solórzano, 1990; Birn, 2006).

Las campañas epidemiológicas focalizadas en los vectores de las enfermedades habían cobrado prestigio internacional. Las autoridades y expertos internacionales estimaron que la estrategia había sido clave para terminar con la epidemia de fiebre amarilla en la cuenca del Golfo de México, en la década de 1900. Le atribuyeron la erradicación de fiebre amarilla y paludismo en el istmo de Panamá durante la construcción de un canal interoceánico entre 1904 y 1914 (Cueto, 2013, p. 13). La FR emprendió campañas de control de los vectores de la uncinariasis y la fiebre amarilla en el sur de Estados Unidos y América Central durante la década de 1910, las cuales supuestamente detuvieron su transmisión.

Solórzano (1990) y Birn (2006) identifican intereses económicos y políticos detrás de la campaña de la FR. Plantean que esta organización funcionó como una especie de vanguardia del capitalismo estadounidense, ya que, aseguran, su objetivo fundamental era generar condiciones sanitarias, sociales y político-diplomáticas adecuadas para el desarrollo de empresas estadounidenses. Coinciden con Sutter (2000, p. 64) en que este tipo de

²⁹ AHSS, SP, Epid., caja 20, exp. 8, Carta de Alfredo Cuarón, Tampico, 10 de enero de 1921.

³⁰ AHPM, caja 2171, exp. 58601, Carta de R. D. Hutchinson a F. W. Blake, 19 de septiembre de 1922.

³¹ AHPM, caja 1824, exp. 51767, Carta de R. D. Hutchinson a Antonio Gaviño, 12 de agosto de 1920.

campañas invisibilizaron ese objetivo, al presentarse como la aplicación de una ciencia médica neutral y desinteresada.

Los autores mencionados explican que la decisión del DSP de asociarse con la FR respondió principalmente a intereses políticos. El presidente Álvaro Obregón tuvo desencuentros con el gobierno de Estados Unidos por el cobro de impuestos a las empresas petroleras, la creciente regulación de sus actividades y el cambio en el régimen de propiedad del subsuelo en regiones petroleras, el cual fue declarado propiedad de la nación por el artículo 27 de la Constitución de 1917 (Meyer, 2009, pp. 81-84). Estos desencuentros se incrementaron por la negativa de los estadounidenses de reconocer su gobierno. A juicio de Solórzano (1990) y Birn (2006), el nexo con la FR abrió un canal de negociación entre las autoridades mexicanas y estadounidenses.

La emergencia de una epidemia de fiebre amarilla y peste bubónica en el litoral mexicano del Golfo de México concluyó oficialmente en 1923. Las empresas petroleras se comprometieron a mantener la vigilancia epidemiológica en Tampico y el norte de Veracruz para evitar nuevos brotes epidémicos. La FR comunicó su intención de salir del país, pero Obregón negoció para que permaneciera en México y encabezara una campaña contra la uncinariasis, concebida como infección provocada por un gusano que ocasiona trastornos digestivos. El mandatario estimó que la campaña le ayudaría a prevenir un alzamiento de grupos agraristas en el estado de Veracruz.³²

Los gobiernos de México y Estados Unidos se reconciliaron a través de los acuerdos de Bucareli de agosto de 1923. En ellos, las autoridades mexicanas aceptaron reducir impuestos, reconocieron la no retroactividad del artículo 27 de la Constitución y se comprometieron a respetar el régimen de propiedad privada del subsuelo de los campos petroleros perforados en el territorio mexicano hasta antes de 1917 (Kuntz, 2010, p. 495-496; Santiago, 2006, pp. 268-270). Los estadounidenses, por su parte, reconocieron al presidente Obregón, con lo cual quedaron autorizados para suministrar armamento y otorgar préstamos al ejército mexicano (Meyer, 2009, pp. 107-132).

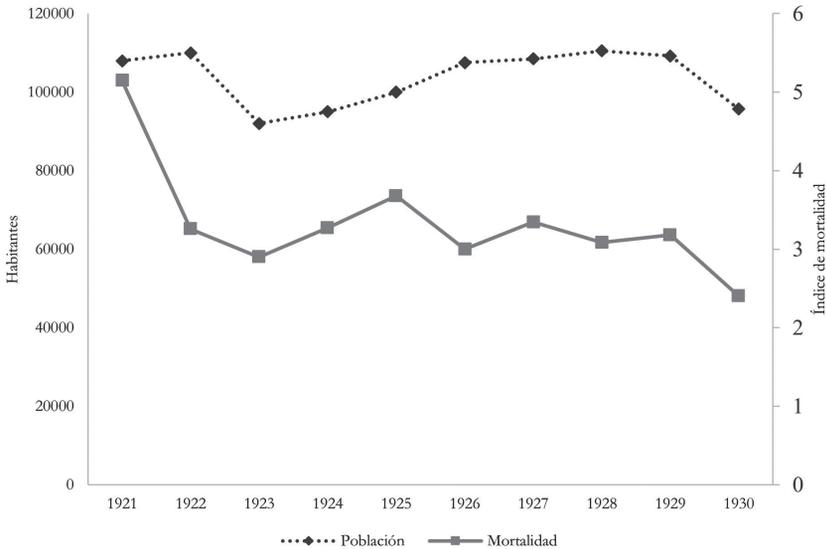
En 1926, en medio de conflictos con sindicatos petroleros, las empresas petroleras en Tampico acordaron con el DSP reorientar la campaña contra la

³² AHSS, SP, Presidencia, Secretaría, caja 9, exp. 15, Informe del DSP para el mensaje presidencial de septiembre de 1925, 30 de julio de 1925.

fiebre amarilla al paludismo o, lo que es lo mismo, incorporar al mosquito trasmisor del paludismo como su objetivo prioritario. Establecieron una estación antilarvaria permanente en el puerto tamaulipeco, con la función de prevenir la formación de larvas de mosquitos transmisores de fiebre amarilla y paludismo mediante la destrucción o sellamiento de receptáculos de agua y la petrolización o fumigación de pantanos. La estación difundió además el uso pabellones o mosquiteros en puertas o ventanas entre los habitantes.

Los expertos del DSP evaluaron al servicio antilarvario de Tampico en 1930. Consideraron que sus campañas de erradicación de mosquitos *Anopheles* habían contribuido a reducir a la mitad el número de fallecidos por paludismo entre 1921 y 1930 (Gráfica 4). A pesar de ello, lamentaron que cerca de 2 000 personas murieran de paludismo año con año e insistieron en que era necesario desecar las lagunas del Carpintero y Chairel para erradicar definitivamente la enfermedad (Ormaechea, 1931, pp. 550-555).

GRÁFICA 4
EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN E ÍNDICE DE MORTALIDAD EN TAMPICO, 1921-1930



FUENTE: Ormaechea, 1931, pp. 555.

La caída del número de muertos por paludismo puede correlacionarse con el ritmo de crecimiento demográfico de la barra Tampico. La ciudad disminuyó su ritmo de aumento poblacional, al pasar de 94 600 habitantes en 1921 a 105 500 en 1930 y 124 000 habitantes en 1940. Sin negar la eficacia de las unidades antilarvarias de “El Águila” en la región, es posible que la reducción del ritmo de crecimiento poblacional y el final de la etapa de inmigración masiva, hubiesen ayudado también a reducir el número de muertes por la enfermedad.

La estación de Tampico formó parte de una red de 18 estaciones antilarvarias instaladas en las principales urbes del Golfo de México, 10 de las cuales fueron operadas por el DSP y el resto por empresas petroleras y azucareras.³³ Su trabajo fue complementado con un conjunto de hospitales construido por las empresas petroleras en Tampico y Mata Redonda, y por una unidad sanitaria, financiada por “El Águila” y la FR, en Minatitlán (Birn, 2006, pp. 121-132). La lógica de estos establecimientos fue atender los problemas de salud de mayor incidencia en sus respectivas localidades.

Entre 1928 y 1934, “El Águila” desarrolló nuevos campos petroleros en Poza Rica y en el sur de Veracruz. Ante el crecimiento de la demanda de combustibles en la Ciudad de México, estableció una refinería en Azcapotzalco y la conectó por oleoducto con Poza Rica en esos años. Sus descubrimientos permitieron revertir la caída de la producción petrolera, que subió de 33 a 47 millones de barriles anuales de petróleo entre 1934 y 1937 (Meyer, 2009, pp. 38-39). Ante las presiones de los sindicatos, la empresa y el DSP establecieron unidades sanitarias en estos lugares.³⁴

El DSP convocó a un grupo de empresas petroleras, integrado por Petromex, Imperial Oil Co., Pierce Oil Co., New England Oil Fuel Co. y Mexican Sinclair Oil Co., para que formara brigadas antilarvarias y rellenara las

³³ AHSS, SP, Epid, exp. 1, caja 16, Carta del secretario general del DSP al delegado sanitario, Orizaba, 12 de septiembre de 1920.

³⁴ AGEV, Archivo Clasificado (AC), Servicios Sanitarios Coordinados (ssc), caja 249, exp.8, Carta de J. Rendón, Xalapa, 28 de diciembre de 1936; AGEV, AC, Salubridad, caja 58, exp.8, Carta de G. A. Roviroso, Xalapa, 10 de abril de 1936; AGEV, AC, Salubridad, caja 58, exp. 8, Convenio entre Departamento de Salubridad Pública, gobierno de Veracruz y “El Águila”, 1 de agosto de 1936; AHPM, caja 3771, exp. 91480, Convenio entre la Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila” y la Coordinación de los Servicios Sanitarios del Estado de Veracruz, 1 de agosto de 1936.

lagunas y pantanos desde la margen derecha de la desembocadura del río Pánuco en 1936.³⁵ Las empresas consideraron que ello resultaría inútil, porque los vientos corren con una dirección opuesta a Tampico, llevándose a los mosquitos lejos de la ciudad.³⁶ Juzgaron que era imposible desecar, rellenar o petrolizar las lagunas de la región, debido a que se formaban a partir de la crecida del río en época de lluvias, y no había manera de impedirlo.³⁷ Así, enterraron por un momento la esperanza de terminar con los mosquitos palustres.

CONCLUSIONES

El paludismo fue omnipresente en Tampico a lo largo del siglo XIX. Concebido como un riesgo inherente a la vida y el trabajo en regiones tropicales palustres, acompañó el desarrollo de la ciudad y sus alrededores como puerto marítimo y nodo ferrocarrilero orientados al comercio internacional en diferentes momentos del siglo.

A diferencia de la fiebre amarilla, y pese a ser una de las principales causas de muerte, el paludismo no constituyó un obstáculo para la circulación internacional de personas y mercancías en Tampico durante el siglo XIX. Sin embargo, de manera análoga a la primera enfermedad mencionada, comenzó a ser percibido como un padecimiento susceptible de ser contenido y erradicado a raíz de la difusión de la teoría del vector biológico, que colocó a los mosquitos palustres como los responsables de su transmisión. Las empresas y trabajadores petroleros que se establecieron en Tampico en la década de 1910 explicaron la alta incidencia del paludismo como una consecuencia de la proliferación de mosquitos palustres.

Los mosquitos y el paludismo se integraron a la vida cotidiana de los trabajadores petroleros migrantes durante el auge petrolero de la década

³⁵ AHPM, caja 2783, exp. 73198, Carta de Salvador Medina a Rafael Michel, México, D. F., 27 de octubre de 1936; AHPM, caja 2783, exp. 73198, Carta de J. Siurob a Salvador Medina, Ciudad de México, 26 de octubre de 1936.

³⁶ AHPM, caja 2783, exp. 73198, Carta de Rafael Michel a Salvador Medina, México, D. F., 27 de octubre de 1936.

³⁷ AHPM, caja 2783, exp. 73198, Carta de Rafael Michel a Pascual Ortiz Rubio, México, D. F., 29 de octubre de 1936.

de 1910. Se presentaron como una amenaza común de un colectivo conformado por personas de distintos orígenes. Supusieron un reto para su adaptación a su nuevo hogar, lo cual lograron a través de la solidaridad y el compañerismo. Tanto los dípteros como la enfermedad constituyeron riesgos inherentes a la vida en una región tropical y eran considerados manifestaciones de la naturaleza en la ciudad.

Los dípteros magnificaron las tensiones sociales entre los trabajadores y sus empresas en las épocas de crisis económica y desempleo. Desde la perspectiva de las empresas petroleras, sus piquetes fueron evidencia de la indisciplina, la ignorancia y la vida desordenada de los trabajadores mexicanos. Para estos últimos, en cambio, la falta de pabellones en sus casas y su presencia en las de los directivos extranjeros fueron indicadores no sólo de las diferencias en el grado de exposición a la picadura del mosquito entre mexicanos y extranjeros, sino también de las inequidades laborales basadas en la nacionalidad existentes al interior de la industria petrolera.

La respuesta de los trabajadores petroleros al paludismo estuvo influida por la Revolución mexicana. Los obreros aprovecharon la coyuntura de inestabilidad política y social para formar sindicatos, organizar huelgas y movilizarse. Los sindicatos reivindicaron derechos contenidos en la Constitución de 1917, como el salario mínimo, la jornada laboral de ocho horas y atención médica en casos de enfermedades y accidentes profesionales. También lucharon para que las empresas garantizaran el pago de sueldos y ofrecieron compensaciones económicas a los trabajadores que enfermaran de paludismo. Las empresas por su parte, financiaron campañas de erradicación del mosquito transmisor de la enfermedad para reducir tensiones con los sindicatos.

El paludismo se mantuvo como una enfermedad endémica en Tampico antes, durante y después del auge petrolero. Pese a las campañas de control de vectores, los mosquitos palustres siguieron viviendo en los pantanos y esteros de la ciudad y sus alrededores, y picando a sus habitantes. Las que cambiaron fueron las maneras en que los trabajadores, las empresas y demás habitantes de Tampico percibieron y se adaptaron a la picadura del mosquito palustre. En el fondo, la transformación más importante fue el modo en que los trabajadores, las empresas y demás habitantes de Tampico se relacionaron entre sí mismos, con independencia del mosquito, a raíz de la Revolución mexicana.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLESON, S. L. (1982). *Historia social de los obreros industriales de Tampico, 1906-1919* [Tesis de Doctorado en Historia]. México: El Colegio de México.
- AGOSTONI, C. (2013). “Médicos rurales y medicina social en el México posrevolucionario”. *Historia Mexicana*, LXIII (2), 2013, 745-801.
- BIRN, A. E. (2006). *Marriage for Convenience: Rockefeller International Health and Revolutionary Mexico*. Rochester: University of Rochester Press.
- BORTZ, J. (1997, August). “‘Without Any More Law Than Their Own Caprice’: Cotton Textile Workers and the Challenge to Factory Authority During the Mexican Revolution”. *International Review of Social History*, 42 (2), 252-288.
- BORTZ, J. (2000, October). “The Revolution, the Labour Regime and Conditions of Work in the Cotton Textile Industry in Mexico, 1910-1927”. *Journal of Latin American Studies*, 32 (3), 671-703.
- BROWN, J. (1993). *Oil and Revolution in Mexico*. Los Angeles: University of California Press.
- BRUCE-CHWATT, L. J. (1985). *Essential Malariology*. New York: John Wiley & Son.
- CALDERÓN DE LA BARCA, M. (2023). *La vida en México. Durante una residencia de dos años en ese país*. S. I: Titivillus.
- CARRILLO, A. M. (2008). “Guerra de exterminio al fantasma de las costas. La primera campaña contra la fiebre amarilla en México”. En C. Agostoni (Coord.), *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX* (pp. 221-256). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- COMPAÑÍA MEXICANA DE PETRÓLEO “EL ÁGUILA”. (1926). *Contratos y convenios entre la Compañía de Petróleo “El Águila” S. A. y las distintas agrupaciones obreras que prestan servicios a la misma*. Tampico: Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila”.
- CUETO, M. (2013). *La salud internacional y la Guerra Fría: erradicación de la malaria en México, 1956-1971*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEPARTAMENTO DEL PETRÓLEO. (1922). “Refinerías existentes en México en enero de 1922”. *Boletín del Petróleo*. XIII (1), 83-84.
- DIRECCIÓN DE ESTADÍSTICA. (1918). *División territorial de los Estados Unidos Mexicanos, correspondiente al censo de 1910. Estado de Veracruz*. México: Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA. (1913). *División territorial de los Estados Unidos Mexicanos, Estado de Tamaulipas*. México: Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento.
- DEPARTAMENTO DE LA ESTADÍSTICA NACIONAL. (1928a). *Censo de 1910: Estado de Veracruz*. México: Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda.
- DEPARTAMENTO DE LA ESTADÍSTICA NACIONAL. (1928b). *Censo de 1910: Estado de Tamaulipas*. México: Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda.
- GARDUÑO, J. (1924). *Plano del puerto de Tampico*. México: Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas.

- GONZÁLEZ, C. (1987). *Acercamiento a la historia del movimiento obrero en Tampico*. México: Editorial Jus.
- HERNÁNDEZ, R. (2006). *Empresarios extranjeros, comercio y petróleo en Tampico y la Huasteca (1890-1930)*. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas/Plaza y Valdés.
- HUASTECA PETROLEUM CO. (1924). *Campos petroleros en Tampico, Tamaulipas*. S. 1.: Huasteca Petroleum Co.
- HUMBOLDT, A. (1836). *Ensayo político sobre Nueva España* (Ts. I y II). París: Imprenta de J. Smitte.
- HYDROGRAPHIC OFFICE. U. S. NAVY (1897). *Carta del Puerto de Tampico*. <https://mapoteca.siap.gob.mx/cgf-tamps-m20-v2-0096/>
- KUECKER, G. D. (1988). *A Desert in a Tropical Desert: Limits to the Porfirian Project in Northeastern Veracruz, 1870-1910* [Tesis de Doctorado en Historia]. Rutgers: The State University of New Jersey.
- KUECKER, G. D. (2008). "Public Health, Yellow Fever, and the Making of Modern Tampico". *Urban History Review*, 36 (2), 18-28.
- KUNTZ, S. (2010). *Las exportaciones mexicanas durante la primera globalización*. México: El Colegio de México.
- LARA, J. R. (1935). *Plano de Tampico y sus colonias. Formado con los últimos datos del plano oficial con los límites exactos con Ciudad Madero. Escala 1:10000*. <https://mapoteca.siap.gob.mx/cgf-tamps-m21-v8-0505/>
- LICEAGA, E. (1905). *Circular a las autoridades locales donde existen la fiebre amarilla y la malaria o donde pueden desarrollarse esas enfermedades*. México: A. Carranza y Compañía.
- LICEAGA, E., & MONJARAZ, J. E. (1902). *Instrucciones para precaverse de la fiebre amarilla y las fiebres intermitentes o paludismo*. México: La Europea.
- MEYER, L. (2009). *Las raíces del nacionalismo petrolero en México*. México: Océano.
- MATIENZO, A. (1892). "A Few Word on Tampico and its Marshes". *American Public Health Association*, XVIII, 107-114.
- OCASIO, M. E. (1998). *Capitalism and Development. Tampico, Mexico. 1876-1924*. Nueva York: Peter Lang Publishing Inc.
- ORMAECHEA, G. (1931, mayo). "La lucha contra el paludismo en Tampico". *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*, 10 (5), 550-555.
- ORTIZ, R. J. (1999). *Legislación laboral veracruzana 1*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- PRIETO, A. (1899). *Proyectos de mejoras materiales de salubridad é higiene en el Puerto de Tampico*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento. <https://archive.org/details/b28088645/mode/1up>
- RONZÓN, J. (1998, abril-junio). "El panorama epidémico en el Golfo de México. Los puertos de La Habana, Veracruz y Nuevo Orleáns en el siglo XIX". *Papeles de Población*, 4 (16), 167-183.

- SANTIAGO, M. (2006). *The Ecology of Oil: Environment, Labor, and the Mexican Revolution, 1900-1938*. New York: Cambridge University Press.
- SANTIAGO, M. (2012). "Work, Home, and Natural Environments: Health and Safety in the Mexican Oil Industry". En C. Sellers & J. Melling (Eds.). *Dangerous Trade: Histories of Industrial Hazard across a Globalizing World* (pp. 33-45). Philadelphia: Temple University Press.
- SOLÓRZANO, A. (1990). *The Rockefeller Foundation in Mexico: Nationalism, Public Health, and Yellow Fever* [Tesis de Doctorado en Historia]. Madison: University of Wisconsin.
- SUTTER, P. (2000, abril-junio). "Arrancarle los dientes al trópico'. Ambiente, enfermedad y el programa sanitario de Estados Unidos en Panamá, 1904-1914". *Papeles de Población*, 6 (24), 61-93.
- TRUJILLO, M. (2005). *El Golfo de México en la centuria decimonónica. Entornos geográficos, formación portuaria y configuración marítima*. México: Miguel Ángel Porrúa/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Cámara de Diputados.

Contar muertos en Chiapas durante la pandemia de influenza, 1918-1919*

Counting deaths in Chiapas during the influenza pandemic, 1918-1919

MIGUEL LISBONA GUILLÉN**

Recepción: 24 agosto 2023

ISSN (digital): en trámite

Aceptación: 21 de marzo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2855>

Resumen:

Uno de los aspectos más problemáticos para estudiar la pandemia de influenza de 1918 es precisar el número de fallecidos causados por la enfermedad. En las páginas de este artículo se mostrarán estas dificultades, para el caso del estado de Chiapas, así como se realizará una aproximación numérica a las defunciones producidas en los meses que afectó el entonces desconocido virus de la influenza. Información surgida de fuentes primarias procedentes de documentos oficiales y, también, registrada de manera parcial por la Iglesia católica a través de sus parroquias. Datos que interesaron, con posterioridad al paso de la pandemia, más al gobierno federal que al local y que, tampoco, han atraído las posteriores investigaciones históricas sobre el estado del sureste mexicano.

Palabras clave: Registro civil, registro parroquial, defunciones, enfermedad, censo de población.

* Parte de este artículo será publicada en el capítulo cuarto del libro titulado *Una pandemia olvidada en Chiapas: la "influenza española" de 1918-1919*.

** Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, e-mail: mlisbona@unam.mx.



Abstract.

One of the most problematic aspects to study the influenza pandemic of 1918 is to determine the number of deaths caused by the disease. The pages of this article demonstrates these difficulties for the case of the state of Chiapas, and offers a numerical approximation to the deaths produced in the months affected by the then unknown influenza virus. The primary sources consist of official documents and also information partially recorded by the Catholic Church through its parishes. Data that, after the pandemic, was of more interest to the federal government than to the local government, and that have not attracted subsequent historical research on this state in southeastern Mexico.

Key words: Civil registry, parish registry, deaths, illness, population census.

INTRODUCCIÓN

COMO HA SUCEDIDO RECIENTEMENTE con la pandemia de COVID-19, no existe acuerdo a la hora de establecer con precisión el número de fallecidos provocados por la pandemia de influenza de 1918, la mal llamada “gripe española”.¹ Las investigaciones históricas y demográficas al respecto oscilan en el número de defunciones que ocasionó. Si el científico estadounidense Edwin O. Jordan (1927), tras la pandemia, ya habló de más de 21 millones de fallecidos, en los últimos años se han dado distintas cifras, aunque existe cierto consenso para hablar de 50 millones como el número más probable (Johnson & Mueller, 2002; Bristow, 2012; Crosby, 2012; Márquez, 2013). Dificultad para precisar los muertos ocasionados por esta influenza achacable, en muchos casos, a la falta de registros de defunciones confiables en la mayoría de los países. Este motivo ha hecho que los estudios sobre esta influenza en México no cuenten con datos inequívocos. También hay que recordar que su impacto se entrecruzó con los problemas suscitados por los conflictos bélicos a nivel internacional y nacional. Condiciones que, junto a otras relaciona-

¹ Históricamente el origen de ciertas enfermedades se ha atribuido a regiones, países o a enemigos seculares, expresiones discriminatorias o xenófobas que la Organización Mundial de la Salud (OMS) quiso erradicar en el año 2015 cuando emitió las directrices para nombrar las enfermedades y, con ello, evitar las referencias geográficas, de personas, animales o características culturales. Véase: <https://www.who.int/es/news/item/08-05-2015-who-issues-best-practices-for-naming-new-human-infectious-diseases>

das con las fuentes disponibles y las perspectivas de análisis, se han hecho explícitas en las revisiones, en forma de estado de la cuestión, sobre la influenza de 1918-1919 (Echeverri, 2018; Molina del Villar & Márquez, 2022).

Muchas de las fuentes utilizadas para establecer el número de fallecidos en México provienen de los registros civiles y parroquiales. Los primeros se convirtieron en obligatorios a partir de 1860, a pesar de las reticencias iniciales de amplios sectores de la población (González, 1994, pp. 23-24). Por tal motivo, como señaló América Molina del Villar (2020, p. 397), es difícil precisar el número de fallecidos por la pandemia de 1918 si no se cuenta con análisis exhaustivos de actas de defunción y registros de cementerios y hospitales, un hecho “no siempre asequible”.

A esas realidades administrativas y a las vinculadas con el conflicto revolucionario hay que agregar las contrariedades para definir la causa real de los decesos, dado el desconocimiento en la época del origen viral de la enfermedad. Por lo tanto, es muy posible que los registros pudieran confundir los síntomas de la influenza con otras dolencias. En este panorama impreciso, sin embargo, han existido conteos para establecer el notable descenso de población existente entre los censos nacionales de 1910 y 1921. Sin tomar en cuenta las dificultades propias para efectuar tales censos y, por ende, contar con datos exactos para esos años, Manuel Ordorica señaló que entre 1910 y 1921 desaparecieron “2 874 653 personas; el 49 por ciento se debió a la mortalidad, el 38 por ciento, a los que dejaron de nacer, y el 13 por ciento, a los que se fueron a vivir a Estados Unidos” (Ordorica, 2014, p. 15).

Si ello es perceptible para la república mexicana, lo mismo podría decirse para el caso concreto del estado de Chiapas, donde tampoco resulta fácil precisar el número concreto de fallecidos a causa de esa influenza entre su población. De hecho, sólo existe un recuento parcial de fallecidos por la pandemia de carácter histórico (Cano, 2022) y un breve texto, escrito con tono humorístico, publicado en la prensa de la época, donde se señala “las diez o doce mil víctimas que hizo la famosa ‘Influenza Española’ en Chiapas”.² La

² Archivo Histórico del Estado (en adelante AHE), Hemeroteca, “Diálogos de actualidad. Al pasar la ‘Influenza Española’”, *Chiapas Nuevo*, núm. 224, Tuxtla Gutiérrez, 19 de diciembre de 1918, p. 3.

nota periodística no indica ningún tipo de fuente para calcular el número de muertes, pero desde el presente existe la certeza de los problemas para realizar un cálculo certero debido a que no se han conservado todos los registros oficiales de defunciones de la época.

Otro aspecto a tomar en cuenta es que la inexistencia de datos en ciertas regiones chiapanecas suele coincidir con aquéllas que se encontraban más involucradas en los conflictos políticos y bélicos, estos últimos protagonizados por el gobierno estatal impuesto por Venustiano Carranza y los distintos movimientos contrarios al mismo, en especial representados por el conocido como mapachismo (Benjamin, 1990; García de León, 1991). Pero tales ausencias no implican que la influenza no incidiera en esas regiones, como lo demuestran las referencias documentales respecto a los municipios de Villaflores, Villa Corzo, Ocosingo y Palenque, por solo citar algunos ejemplos.

No cabe duda que fueron las ciudades las que con más fluidez reportaron datos, pese a la urgencia por parte de las autoridades municipales y del propio gobierno estatal por dar por concluidos los efectos de la pandemia a finales del año 1918. Apremio cuestionado por datos de distintas fuentes históricas y en los que se aprecia cómo la enfermedad no desapareció con la entrada del nuevo año, sino que se prolongó al menos en los cuatro primeros meses de 1919. En este sentido, hay que señalar que sólo tres o cuatro años después de finalizada la pandemia aparecen informaciones concentradas por municipios a solicitud del gobierno federal. En definitiva, lo que resulta indiscutible es que el radical aumento de muertes en un breve lapso de tiempo debió dislocar aspectos básicos del vivir cotidiano y, entre ellos, las tareas propias de los registros civiles establecidos en los municipios. En virtud de lo expuesto, las siguientes páginas ofrecen información sobre las dificultades para inscribir las defunciones ocasionadas por la enfermedad, al mismo tiempo que se aportan cifras sobre los fallecidos en Chiapas a causa de la influenza. Datos procedentes de la documentación existente y que, por tal circunstancia, deberán considerarse aproximados, aunque aumentan las cifras presentadas sobre el estado del sureste mexicano (Cano, 2022).

EL INTERÉS INICIAL POR CONTAR MUERTOS EN CHIAPAS

Antes de ir a las cifras concretas de defunciones en Chiapas atribuidas a la influenza, es pertinente señalar el interés inicial que tuvo el gobierno estatal por conocer el número de muertes provocadas por la enfermedad desde que se conoció su aparición en el mes de octubre de 1918. Así, junto a las primeras medidas en forma de aislamiento y cordones sanitarios destinadas a coartar su expansión, similares a las aplicadas en otras epidemias precedentes (Contreras & Gutiérrez, 2012; Contreras, 2014; Guillén 2017 y 2022), el gobierno solicitó reportes sobre las defunciones. Por esa circunstancia, el gobernador chiapaneco, Pablo Villanueva, instó a los jueces de los registros civiles municipales a remitir reportes concretos sobre los estragos que causaba la enfermedad.³ La mayoría de los datos proceden de dichos funcionarios públicos, aunque hubo casos en los que los encargados de transmitirlos son los presidentes municipales debido al contagio de los funcionarios judiciales o por su ausentismo laboral. Tal forma de recabar información por parte de las administraciones públicas no era nueva, ya que desde el siglo XIX el Consejo de Salubridad porfiriano se apoyó en las oficinas del Registro Civil para contar el número de defunciones diarias producidas por otras dolencias, como el tifus (Vargas, 2013, p. 77).

Las vías férreas o los nexos comerciales de la costa chiapaneca con otras regiones del país facilitaron que la influenza se propagara en los que fueron departamentos de Soconusco y Tonalá, mismos que comenzaron a reportar datos sobre los muertos a consecuencia de la pandemia. Incluso en algunos municipios, como Mapastepec⁴ y Tapachula, se efectuó un reporte diario. En el primer municipio, su presidente municipal informó, con cierto dramatismo, de los estragos causados por la influenza, entre los que resaltan los más de 300 muertos y el contagio de toda “autoridad” del lugar. Dada esa excepcional situación, el munícipe pidió “algún auxilio” al gobernador estatal.⁵ Desde

³ AHE, Secretaría General de Gobierno, Sección Gobernación, t. XVII, exp. 218, f. 90, Pablo Villanueva a jueces del Registro Civil de Tapachula, Tonalá, Escuintla, Huixtla, Mapastepec, Pijijiapan y Arriaga, Tuxtla Gutiérrez, 9 de noviembre de 1918.

⁴ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 218, f. 53, Juez del Registro Civil a secretario general de Gobierno, Mapastepec, 25 de noviembre de 1918.

⁵ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 226, f. 27, Gobernador del estado al coronel delegado jefe del Servicio Sanitario, Tuxtla Gutiérrez, 13 de noviembre de 1918.

Tapachula, por su parte, se notificó que los fallecidos eran 140 hasta el día 6 de noviembre,⁶ y 208 desde el 31 de octubre hasta el 10 de noviembre de 1918.⁷ Cifra que aumentó cuando la referencia para el corte de datos fue el 30 de noviembre, ya que el número creció hasta llegar a 447 personas muertas.⁸ El flujo informativo relativo a las defunciones fue constante desde Tapachula. De hecho, el juez del Registro Civil de la ciudad costeña habló del decaimiento de la epidemia en la localidad pocos días después.⁹ Afirmación que sitúa el pico de defunciones, en la región costera, en el mes de noviembre. Así, a principios de diciembre las comunicaciones se tornaron optimistas al vislumbrarse la disminución de la enfermedad; una afirmación que se contradice con los datos parroquiales que informan sobre la influenza en el mes de enero de 1919.¹⁰

La mayor afectación inicial de la región costera se ratificó en Tonalá, donde por primera vez desde una instancia oficial se señaló que podrían ser muchos más los fallecidos por influenza española: “más otro tanto por que no dan parte”.¹¹ Reporte aportado, con cierta celeridad, o sin la constatación precisa, como también se observa en Tuzantán, donde con fecha 13 de diciembre de 1918 se indicó que los muertos ocasionados por la influenza eran 63,¹² mientras que para el 1 de diciembre la cifra era de 109.¹³ Y lo mismo puede decirse respecto a Huixtla, donde hasta el 23 de noviembre de 1918 se contabilizaron 210 muertes, mientras que en 1922

⁶ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 218, Juez del Registro Civil, Natividad Heraclio Ruiz a secretario general de Gobierno, Tapachula, 6 de noviembre de 1918.

⁷ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 227, f. 39, Juez del Registro Civil al secretario general de Gobierno, Tapachula, 10 de noviembre de 1918.

⁸ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 218, f. 64, Trinidad Marín a gobernador del estado, Tapachula, 20 de noviembre de 1918.

⁹ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 227, f. 66, Juez del Registro Civil al secretario general de Gobierno, Tapachula, 25 de noviembre de 1918.

¹⁰ Archivo Histórico Diocesano (en adelante AHD), Parroquial, Defunciones, caja 334, libro 04, Tapachula, 1919.

¹¹ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 218, f. 75, Juez del Registro Civil a secretario general de Gobierno, Tonalá, 22 de noviembre de 1918.

¹² AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 218, f. 52, Juez del Registro Civil a secretario general de Gobierno, Tuzantán, 13 de diciembre de 1918.

¹³ AHE, Gobierno, Gobernación, t. XVII, exp. 218, f. 80, Juez del Registro Civil a secretario general de Gobierno, Tuzantán, 1 de diciembre de 1918.

se reportó que el total fue de 44.¹⁴ Los anteriores ejemplos de los primeros municipios afectados en Chiapas demuestran la preocupación del gobierno estatal por conocer el número de fallecidos; inquietud que no impidió el mencionado discurso gubernamental optimista al hablar del retroceso de la pandemia en la costa y la consiguiente disminución de fallecidos. Esperanzadoras opiniones que se contradecían con lo que sucedía en la capital chiapaneca y en el resto del estado, donde los contagios y las defunciones aumentaron a partir del mes de noviembre de 1918.¹⁵

Por su parte, la prensa chiapaneca ofreció escasas y contradictorias informaciones sobre la pandemia. Si en un principio prácticamente no notificó sobre lo que ocurría en el estado, en el último mes del año 1918 sus reportes cambiaron cuando el gobernador Pablo Villanueva describió un panorama desolador, por la intensificación de la enfermedad y el consiguiente crecimiento de los fallecidos. La ciudad alteña de San Cristóbal de Las Casas se tomó como referente y ejemplo para pedir los apoyos que fuera posible enviar al estado por parte del presidente de la república.¹⁶ Asimismo, la pandemia se extendió en los meses de noviembre y diciembre por distintas localidades del estado, tal como se refleja en algunos informes de defunciones, como el de la villa de Acala,¹⁷ aunque el mencionado optimismo sobre las consecuencias de la enfermedad también se observó en la capital estatal, Tuxtla Gutiérrez, donde el juez del Registro Civil habló del decrecimiento de defunciones: “[...] tengo el honor de participar a usted que las demás defunciones registradas en este municipio con motivo de la epidemia en todo el mes de noviembre último, fueron 206 doscientos seis y se cree que dicha epidemia ha terminado, pues hoy solamente se han registrado 1 una defunción, sin saber la causa de la muerte”.¹⁸

¹⁴ AHE, Gobierno, Gobernación, t. xvii, exp. 227, f. 74, Presidente municipal al gobernador del estado, Huixtla, 23 de noviembre de 1918.

¹⁵ AHE, Gobierno, Gobernación, t. xvii, exp. 218, f. 122, Gobernador del estado a Beneficencia Pública, Tuxtla Gutiérrez, 25 de noviembre de 1918.

¹⁶ AHE, Gobierno, Gobernación, t. xvii, exp. 218, f. 126, Gobernador del estado a Beneficencia Pública, Tuxtla Gutiérrez, 6 de diciembre de 1918.

¹⁷ AHE, Gobierno, Gobernación, t. xvii, exp. 242, f. 2, Presidente municipal al secretario general de Gobierno, Villa de Acala, 22 de noviembre de 1918.

¹⁸ AHE, Gobierno, Gobernación, t. xvii, exp. 218, f. 77, Juez del Registro Civil a secretario general de Gobierno, Tuxtla Gutiérrez, 19 de diciembre de 1918.

DIFICULTADES PARA REGISTRAR LAS DEFUNCIONES

A pesar de las buenas noticias expresadas en la última cita, es preciso subrayar que desde el gobierno chiapaneco se confirmó que los jueces encargados de levantar las actas de defunción dejaron, en muchas localidades, de efectuar su trabajo.¹⁹ En tal sentido, hay que recordar que eran muy pocos los médicos certificados en Chiapas para atestiguar la causa de muerte y los existentes, principalmente en las ciudades, se enfermaron o se vieron desbordados por el número de fallecidos concentrados en pocas fechas. Con ese panorama, fueron muchos los municipios que se declararon imposibilitados para levantar todas las actas de defunción. Un ejemplo lo aporta el municipio costeño de Acapetahua, donde el munícipe temía el castigo que podía representar el incumplimiento de ese deber.²⁰ Obligación administrativa que, desde el gobierno estatal, debía solventarse sin excusas o, en su defecto, las actas se confirmarían “con intervención de testigos presenciales”.²¹

Si lo precedente refiere la falta de llenado de las actas de defunción, otras situaciones reflejan, sin mencionarlo explícitamente, el incremento de los fallecidos. Como resultado de ello se completó el libro de defunciones y, a falta de repuesto, se tuvo que enlistar las muertes en una hoja ajena al libro. Esa es la coyuntura mostrada por el juez del Registro Civil de Teopisca, quien consultó al gobierno estatal qué procedía ante esa situación.²² Problemas con el registro se hicieron extensivos a fincas chiapanecas, como fue el caso de la denominada Bombaná, en el departamento de Mezcalapa, donde se dudaba de la exactitud de las fechas en las que se produjeron las defunciones.²³ La respuesta del gobierno estatal ante estas situaciones se ajustó a la legislación vigente: “por ningún motivo deben

¹⁹ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 73, f. 1, Tuxtla Gutiérrez, 1919.

²⁰ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 73, f. 4, Presidente municipal al secretario general de Gobierno, Acapetahua, 9 de diciembre de 1918.

²¹ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 73, f. 5, Oficial mayor al juez del Registro Civil de Acapetahua, Tuxtla Gutiérrez, 16 de enero de 1919.

²² AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 73, f. 6, Juez del Registro Civil al secretario general de Gobierno, Teopisca, 12 de diciembre de 1918.

²³ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 90, f. 3, Juez del Registro Civil al secretario general de Gobierno, Jitotol, 23 de enero de 1919.

dejarse de levantar dichas actas de defunciones”.²⁴ Igualmente, en San Cristóbal de Las Casas se informó de los 25 fallecidos en un día y de la enfermedad que sufría el juez del Registro Civil y sus empleados. Ante tal tesitura, el presidente municipal asumió las tareas de esa oficina, además de cumplir las obligaciones de inhumar los cadáveres.²⁵

Desde otras regiones de Chiapas también se reportaron datos sobre los fallecimientos, como ocurrió en San Isidro-Siltepec, en el que fue departamento de Mariscal. De hecho, el juez del Registro Civil no sólo transmitió datos, sino que achacó a la “influenza española” el exceso de trabajo que tenía y, por consiguiente, la incapacidad para llenar a cabalidad las actas de defunción.²⁶

A esos problemas se añadieron los relacionados con la comisión de algún delito debido a la situación vivida durante la pandemia. Así, en el municipio de La Grandeza el presidente municipal prohibió al juez del Registro Civil cobrar —un peso— por cada acta de defunción “ocurrída a consecuencia de influenza española”. Ello impedía, según sus palabras, contar con la información concreta de las personas que habían perdido la vida a causa de la enfermedad.²⁷ La respuesta de la autoridad estatal ante tal situación se apegó a la legislación vigente, por ello señaló que el cobro por levantar actas de defunción significaba “un delito que debe ser consignado a la autoridad Judicial”.²⁸

Como se ha observado hasta el momento, el gobierno estatal insistió en tener informes de los fallecidos por la pandemia, aunque tal recuento fuera disperso por las dificultades que los propios registros civiles tuvieron para contarlos por el ausentismo o la enfermedad de los encargados de tales tareas. A pesar de ello, tras el paso de la influenza se instó desde el gobierno federal a la remisión de datos concretos sobre los fallecidos.

²⁴ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 90, f. 4, Oficial mayor al juez del Registro Civil de Jitotol, Tuxtla Gutiérrez, 4 de diciembre de 1919.

²⁵ AHE, Gobierno, Gobernación, t. xvii, exp. 220, f. 42, Presidente municipal de San Cristóbal Las Casas a gobernador del estado, San Cristóbal Las Casas, 27 de noviembre de 1918.

²⁶ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 120, Juez del Registro Civil al secretario general de Gobierno, Tapachula, 28 de noviembre de 1918.

²⁷ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 119, fs. 1-2, Presidente municipal al secretario general de Gobierno, La Grandeza, 25 de enero de 1919.

²⁸ AHE, Gobierno, Estadística, caja 5, exp. 121, f. 2, Oficial mayor al presidente municipal de La Grandeza, Tuxtla Gutiérrez, 12 de febrero de 1919.

VIDAS HUMANAS TRADUCIDAS EN CIFRAS

Nancy Bristow (2012) no estuvo errada al señalar que la opinión pública de Estados Unidos, y se puede agregar la de otros países, dio la espalda a la memoria de la influenza y sus consecuencias. Tal circunstancia ha sido perceptible en Chiapas, sin lugar a dudas, pero ello no significa que el gobierno federal, a través de su “dirección general de estadística”, no tuviera interés “en dar a conocer hasta qué grado influyó en el decrecimiento de la población de los Estados Unidos Mexicanos, la epidemia de ‘Influenza Española’ que azotó a casi toda la república”.²⁹ Con un discurso nacionalista y en defensa de los éxitos de la Revolución mexicana, la petición federal se circuló por la geografía chiapaneca:

Esto encargo a usted especialmente que se sirva remitir a esta secretaría[,] en un plazo máximo de 60 días[,] los datos estadísticos referentes al movimiento demográfico [que] ha habido desde diciembre de 1906 al 31 de diciembre de 1918 en la entidad de su digno mando, [y] que venga especificado por años, tanto el número de matrimonios como de nacimientos, de defunciones, con expresión de las causas principales de mortalidad, al patriotismo e ilustración de usted no escapará la trascendencia de estos trabajos que deberán figurar[,] en cumplimiento de la ley respectiva[,] en la memoria, [que] la secretaría de gobernación está elaborando. Suplícole a usted se sirva acusarme recibo de la presente circular y que preste en este tan delicado [asunto] su valioso y eficaz contingente.³⁰

Tales datos se establecerían a través de los libros del Registro Civil aunque, en algunos casos, no se contaba con ellos “por cuestiones de revolución”.³¹ Esa respuesta fue común en distintos municipios chiapanecos que se excusaron por no poder mandar la información requerida debido a que, en el momento de la pandemia, “no existían en esta municipalidad ninguna clase de autoridades, ni juez del registro civil que pudiera dar los datos necesarios”.³²

²⁹ AHE, Gobierno, Estadística, caja 1, exp. 1, Gobernador del estado a presidentes municipales, Tuxtla Gutiérrez, 14 de julio de 1922.

³⁰ Archivo General del Estado (en adelante AGE), Estadística, Registro Civil, circular 8, Tuxtla Gutiérrez, 23 de septiembre de 1919.

³¹ AHE, Gobierno, Estadística, caja 1, exp. 1, Presidente municipal de Yajalón a secretario general de Gobierno, Yajalón, 23 de septiembre de 1922.

³² AHE, Gobierno, Estadística, caja 1, exp. 1, Presidente municipal a secretario general de Gobierno, Juárez, 18 de agosto de 1922.

Además de la pandemia existían otras causas para entender ese vacío de datos; entre ellas se encuentran las concentraciones de población ordenadas por el gobierno carrancista chiapaneco o la propia huida de la población de sus localidades, como lo ejemplifica el entonces municipio de Guaquitepec (localidad de Chilón en la actualidad), desde donde se informó que a partir del “año de 1916 [*sic*] emigró toda la gente de este pueblo[,] durante la gripe no había nada de gente[,] por esto no se pueden dar los datos de las defunciones habidas por la peste; estos datos pueden estar en los pueblos vecinos en donde se refugió toda la gente”.³³ El error en la fecha no impide reconocer que lo expresado ilustra una forma clásica de enfrentar la pandemia, como era el abandono de las poblaciones.

Junto a los anteriores aspectos, también hay que observar la temporalidad establecida para el conteo de muertos solicitado por el gobierno federal. Las fechas comprendidas entre el día 1 de julio de 1918 y el 30 de junio de 1919 supera ampliamente la cronología de la afectación de la pandemia en suelo chiapaneco que desde el gobierno estatal —y la propia prensa local— se quiso establecer. Ello demuestra que la publicitada remisión de la enfermedad efectuada desde las instancias gubernamentales chiapanecas no se correspondió con la realidad, ya que los datos recabados desde los municipios y los que existen en los registros parroquiales ofrecen referencias muy concretas sobre los fallecidos durante los primeros meses de 1919. Incluso, otros informes sitúan defunciones por “influenza”, sin que pueda precisarse si se trata de la “influenza española”, como sucedió en los municipios de Motozintla³⁴ y Tila.³⁵

Igualmente, debe decirse que la alarma por la reaparición de la influenza se hizo presente en distintas localidades chiapanecas,³⁶ con la consiguiente solicitud de precauciones por parte de las autoridades estatales

³³ AHE, Gobierno, Estadística, caja 1, exp. 1, Presidente municipal a secretario general de Gobierno, Guaquitepec, 5 de agosto de 1922.

³⁴ AHD, Parroquial, defunciones, caja 272, libro 05, Motozintla, 1920.

³⁵ AHD, Parroquial, defunciones, caja 360, libro 05, Tila, 1920-1922.

³⁶ AHE, Gobierno, Beneficencia, caja 1, exp. 2, f. 3, Presidente municipal al secretario general de Gobierno, Comitán, 12 de marzo de 1920; AHE, Gobierno, Beneficencia, caja 1, exp. 8, f. 11, Presidente municipal al secretario general de Gobierno, Chapultenango, 31 de octubre de 1920.

ante un nuevo brote epidémico.³⁷ Así, desde los municipios fronterizos con Guatemala se tomaron medidas para frenar lo que era un posible brote de influenza.³⁸ Ejemplo del temor causado por enfermedades epidémicas, a la vez que muestra el difícil diagnóstico de las dolencias en aquellos años.

Lo expuesto hasta ahora tiene la intención de contextualizar los datos condensados sobre las defunciones causadas por la influenza según los informes oficiales. En tal sentido, si se toma como referencia el número de habitantes según la división departamental y municipal existente en el Censo de 1910, al mismo tiempo que se advierte sobre la imposibilidad de conocer la evolución demográfica de aquellos años, se puede establecer una comparación entre los habitantes reportados en el primer censo y los que aparecen en Chiapas en el Censo de 1921 (Departamento de la Estadística Nacional, 1928). Si en el primero se reportan un total de 438 843 habitantes, para el segundo la cifra disminuye a 421 744. Una diferencia de 17 099 pobladores. A partir de esas cifras generales, si se cruzan con los datos condensados de los fallecidos por influenza se establece una serie de especulaciones, puesto que en ningún caso se puede hablar de certezas, para llegar a una cifra estimativa de fallecidos a causa de esta pandemia en territorio chiapaneco.

De los 132 municipios registrados en Chiapas, 39 (29.54%) no tienen información sobre el número de muertos. Esta circunstancia hace que la suma total de defunciones, según los datos, ascienda a 14 600, una cantidad que representaría 3.33% de los habitantes de Chiapas (1910). Sin embargo, una extrapolación porcentual de los municipios sin información agrega 3 190 fallecidos al número de registrados, para dar un total aproximado de 17 790, es decir, 4.05% de la población censada en 1910.

Respecto a estos datos hay que indicar ciertas coincidencias que se aprecian respecto a lo ocurrido en otras regiones del planeta. Una de ellas se encuentra en la edad de los fallecidos, distinguida cuando se detallan datos personales de ciertos municipios. En este sentido, la muerte de menores de 40 años, aunque existen excepciones con la enumeración de ancianos

³⁷ AHE, Gobierno, Beneficencia, caja 1, exp. 2, f. 5, Gobernador provisional al presidente municipal de Comitán, Tuxtla Gutiérrez, 13 de marzo de 1920.

³⁸ AHE, Gobierno, Beneficencia, caja 2, exp. 18, f. 31, circular núm. 17 del gobierno federal, Tuxtla Gutiérrez, 2 de julio de 1921.

y menores de edad, es coincidente con los efectos causados por dicha influenza a nivel mundial. Lo mismo ocurre si la información se refiere al caso mexicano, donde los fallecidos se concentraron en edades comprendidas entre los 15 y los 40-45 años (Molina del Villar & Márquez, 2022, p. 238). Ello indica una curva de mortalidad en forma de W contrapuesta a la curva natural en forma de U (Johnson & Mueller, 2002; Bristow, 2012; Crosby, 2012; Márquez, 2013; Marciniak, 2014; Ramírez, 2022). De igual manera que sucedió a nivel mundial, se observa cierta superioridad de defunciones de mujeres en México (Márquez & Molina del Villar, 2010, pp. 129-130), aunque en Chiapas dicha tendencia es poco apreciable.

Dicho lo anterior, hay que recordar que muchos síntomas de la influenza pudieron confundirse con otras enfermedades de carácter respiratorio, o que la misma enfermedad dejó secuelas como la neumonía (Echeverri, 1993; Ramírez, 2022). Además de tal circunstancia, en Chiapas destacó la muerte de infantes atribuida a la influenza, aunque el estado se ha caracterizado, hasta la actualidad, por destacar de manera negativa la mortalidad infantil (Sánchez & Tuñón, 2004).

Lo que resulta evidente es que en ningún caso la influenza fue una leve epidemia en territorio chiapaneco, por más que los discursos institucionales intentaran silenciar tal circunstancia. Una situación que se desea reparar para estimular investigaciones que profundicen en el conocimiento de su huella entre la población chiapaneca. Para ello se ha condensado la información existente en el Cuadro 1, que suma el número de fallecidos en los distintos departamentos de Chiapas que todavía estaban vigentes en el censo de 1910, aunque en la época en que se produjo la pandemia ya se habían modificado. Sin embargo, su transformación no significa que se hiciera efectivo el cambio para la población e, incluso, para funcionarios municipales y gubernamentales.

Cabe decir que los conteos sumados y aparecidos en el anterior cuadro no deben tomarse como precisos, por supuesto, al mismo tiempo que hay que indicar la tendencia a redondear con números finalizados en 0 y 5 las cifras utilizadas para enumerar las defunciones en los municipios. En definitiva, lo evidente de estos reportes numéricos es que en ningún caso la influenza fue una leve epidemia en territorio chiapaneco, o que simplemente su afectación se ciñó a los últimos tres meses del año 1918, aunque

desde las fuentes institucionales se tendiera a ocultar tal circunstancia. Una realidad ratificada por el encubrimiento o desconocimiento social de su impacto, mismo que ha sido confirmado por las pocas referencias sobre esta pandemia en la historiografía sobre Chiapas.

CUADRO 1
FALLECIDOS POR INFLUENZA EN CHIAPAS SEGÚN LA DIVISIÓN
DEPARTAMENTAL DEL CENSO DE 1910³⁹

| <i>Departamento</i> | <i>Población 1910</i> | <i>Fallecidos por Influenza</i> |
|---------------------|-----------------------|---------------------------------|
| Tuxtla Gutiérrez | 40 267 | 904 |
| Comitán | 50 831 | 882 |
| Chiapa De Corzo | 31 433 | 1 148 |
| Chilón | 40 107 | 2 466 |
| Las Casas | 61 069 | 3 003 |
| La Libertad | 21 425 | 118 |
| Mezcalapa | 16 096 | 691 |
| Mariscal | 18 583 | 739 |
| Pichucalco | 29 143 | 651 |
| Palenque | 22 122 | 364 |
| Soconusco | 54 691 | 1 803 |
| Simojovel | 32 615 | 908 |
| Tonalá | 19 245 | 923 |
| Total | 438 843 | 14 600 |

FUENTE: Elaboración propia según información documental

REFLEXIONES FINALES

En las páginas de este artículo se aportan datos numéricos sobre los posibles decesos causados durante la emergencia sanitaria mundial que

³⁹ Los datos de este cuadro proceden de diversos expedientes que se enumeran enseguida: AHE, Estadística, 5, 73, 4, 1918; AHE, Estadística, 1, 1, 1922; AHE, Estadística, 2, 1922; AHE, Estadística, 7, 1922; AHE, Estadística, 2, 10, 1923; AHE, Gobierno, Gobernación, xvii, 218, 1918; AHE, Gobierno, Gobernación, xvii, 228; AHE, Hemeroteca, *Chiapas Nuevo*, núm. 231, Tuxtla Gutiérrez, 12 de enero de 1919, p. 3.

significó la influenza de 1918-1919 en Chiapas. Cifras que podrían detallarse con informaciones de los archivos municipales que todavía no se han destruido en la entidad federativa del sureste. Una tarea que ampliaría el conocimiento sobre las consecuencias en vidas humanas de la enfermedad en un estado donde, como ocurrió en otros de México, se procuró silenciar las muertes o se insertaron en la serie de epidemias que recorrieron su geografía durante siglos. Ello no impide señalar otros aspectos que requieren continuidad en las investigaciones, como es el referido a la inexperiencia e incapacidad logística para encarar una enfermedad como esta influenza. Hay que recordar que en los años en que apareció esta pandemia se desconocía su origen viral, al mismo tiempo que las explicaciones en ciertas regiones sobre su etiología, como ocurrió en Chiapas, intercambiaron referencias ambientalistas con aquéllas de la bacteriología que atribuía al bacilo de Pfeiffer ser el causante de la influenza (Porras, 1994, pp. 312-314).

De hecho, y a pesar de los conocimientos médicos contemporáneos, la reciente pandemia de COVID-19 mostró las dificultades para hacer frente a sus efectos de forma inmediata y eficaz. Si ello sucedió pasados 100 años de que apareciera la influenza más letal de la historia, no es sorprendente que a principios del siglo xx su incidencia fuera, además de mortífera, traumática para la población. Una impronta emocional que ha sido difícil sacar a la luz, aunque trabajos seminales lo hicieron, como fue el caso de Richard Collier (1974) al rescatar narrativas orales sobre la pandemia.

Igualmente, la mayoría de estudios efectuados sobre la influenza de 1918 destacan que el virus no distinguió grupos sociales, aunque también se han resaltado que las condiciones socioeconómicas e higiénicas pudieron afectar la mayor o menor vulnerabilidad de la población ante la enfermedad (Márquez, Molina del Villar & Pardo, 2013, p. 19; Molina del Villar & Márquez, 2022, p. 263).

En otro orden de ideas, la escasa extensión de servicios sanitarios y profesionistas de la medicina en los municipios y localidades de Chiapas, aunado a la dispersión del patrón de asentamiento poblacional, resultan evidentes en el periodo de estudio y son, a la vez, posibles temas de investigación histórica. Ésta y otras temáticas que giran en torno a lo sucedido durante la pandemia de la influenza remiten más a lagunas de información

que a certezas, como no puede ser de otra forma si no se cuenta con extensa y suficiente información documental. Sin embargo, ello no significa que desde el estudio histórico deba olvidarse la temática; un olvido de una situación vivida en el pasado que parece coincidente con la deseada o forzada desmemoria pública y, también, privada, puesto que sin tomar en cuenta la posible transmisión oral en ámbitos íntimos y familiares durante la época, son pocos los testimonios sobre lo acontecido y vivido a nivel personal y social. Escasos ejemplos de esas huellas de la influenza de 1918 en territorio chiapaneco se encuentran en algunas entrevistas realizadas por Rocío Ortiz en territorio históricamente zoque (Ortiz, 2012), y por las efectuadas a mujeres chiapanecas por Gay Walker y Kiki Suárez (2015).

También acercarse a lo ocurrido en Chiapas durante la pandemia de influenza es un ejercicio que, por simple que parezca, abre interrogantes sobre cómo situaciones tan dramáticas para los seres humanos, y vividas en un condensado lapso de tiempo, se convierten en intrascendentes y prescindibles, tanto para los poderes políticos y la opinión pública, como para la investigación social.

REFERENCIAS

- BENJAMIN, T. L. (1990). *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BRISTOW, N. K. (2012). *American Pandemic: The Lost Workds of the 1918 Influenza Epidemic*. Nueva York: Oxford University Press.
- CANO, B. L. (2022). “La epidemia de influenza española en el estado de Chiapas”. *Contemporánea*, (16), 97-125. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea/article/view/18906>
- COLLIER, R. (1974). *The Plague of the Spanish Lady: The Influenza Pandemic of 1918-1919*. Londres: Macmillan.
- CONTRERAS, J. (2014). “El cólera morbus de 1833-1834 en el estado de Chiapas”. En A. Contreras & C. Alcalá (Eds.), *Cólera y población. Estudios sobre México y Cuba, 1833-1854* (pp. 113-143). México: El Colegio de Michoacán.
- CONTRERAS, J., & GUTIÉRREZ, S. N. (2012). “La viruela en el Estado de Chiapas (México), 1859-1921”. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 87 (3), 163-94. <https://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/article/view/contreras-guitierrez-la-viruela-en-el-estado-de-chiapas-mexico>
- CROSBY, A. W. (2012). *America's Forgotten Pandemic. The Influenza of 1918*. Cambridge: Cambridge University Press.

- DEPARTAMENTO DE LA ESTADÍSTICA NACIONAL. (1928). *Resumen del Censo General de Habitantes de 30 de noviembre de 1921*. México: Talleres Gráficos de la Nación. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1921/>
- EACHEVERRI, B. (1993). *La Gripe Española. La pandemia de 1918-1919*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Editorial Siglo XXI.
- EACHEVERRI, B. (2018). “En el centenario de la gripe española: un estado de la cuestión”. *Revista de Demografía Histórica*, 36 (1), 17-42. http://www.sbhac.net/universall/Gripe1918/GG1918_BEcheverri_Centenario.pdf
- GARCÍA DE LEÓN, A. (1991). *Ejército de Ciegos. Testimonios de la guerra chiapaneca entre carrancistas y rebeldes: 1914-1920*. México: Ediciones Toledo.
- GONZÁLEZ, M. (1994). *Sociedad y cultura en el porfiriato*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GUILLÉN, J. J. (2017). “Cólera, Iglesia católica y gobierno civil en Chiapas, 1833-1835”. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 12 (24), 67-97. doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2017.24.308>
- GUILLÉN, J. J. (2022). “La epidemia de viruela de 1794-1795 en la intendencia de Chiapas y el occidente de Guatemala”. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 17, 1-30. doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2022.v17.556>
- JOHNSON, N., & MUELLER, J. (2002). “Updating the Accounts: Global Mortality of the 1918-1920 ‘Spanish’ Influenza Pandemic”. *Bulletin of the History of Medicine*, 76 (1), 105-115. doi:10.1353/bhm.2002.0022
- JORDAN, E. O. (1927). *Epidemic Influenza. A Survey*. Chicago: American Medical Association.
- MARCINIAK, K. (2014). *The Flu Pandemic of 1918*. North Mankato: ABDO Publishing Company.
- MÁRQUEZ, L. (2013). “Efectos demográficos de la pandemia de influenza en 1918-1920 a escala mundial”. En A. Molina del Villar, L. Márquez & C. P. Pardo (Eds.), *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración* (pp. 241-274). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- MÁRQUEZ, L., & MOLINA DEL VILLAR, A. (2010, enero-abril). “El otoño de 1918: las repercusiones de la pandemia de gripe en la ciudad de México”. *Desacatos*, (32), 121-44.
- MÁRQUEZ, L., MOLINA DEL VILLAR, A., & PARDO, C. P. (2013). “Las enfermedades infecciosas: una mirada integral de larga duración. Estudio introductorio”. En A. Molina del Villar, L. Márquez & C. P. Pardo (Eds.), *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración* (pp. 19-48). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

- MOLINA DEL VILLAR, A. (2020, abril-junho). “Remedios curativos y propaganda médica contra la influenza de 1918 en México: ideas y conocimientos”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 27 (2), 391-409. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702020000200005>
- MOLINA DEL VILLAR, A., & MÁRQUEZ, L. (2022). “Introducción”. En A. Molina del Villar & L. Márquez (Coords.), *Un otoño mortal en 1918. La pandemia de influenza y sus efectos en la población joven de México* (pp. 25-35). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ORDORICA, M. (2014). “Momentos estelares en la dinámica demográfica del México de ayer, hoy y mañana”. En *La situación demográfica de México, 2014* (pp. 13-23). México: Consejo Nacional de Población.
- ORTIZ, R. (2012). *Lengua e historia entre los zoques de Chiapas. Castellanización, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas, 1870-1940*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias de Artes de Chiapas.
- PORRAS, M. I. (1994). *Una ciudad en crisis: la epidemia de gripe en 1918-1919 en Madrid*. [Tesis de Doctorado]. Madrid: Facultad de Medicina, Universidad Complutense de Madrid.
- RAMÍREZ, G. (2022). “Patogénesis del virus de influenza A/H1N1 responsable de la pandemia de 1918”. En A. Molina del Villar & L. Márquez (Coords.), *Un otoño mortal en 1918. La pandemia de influenza y sus efectos en la población joven de México* (pp. 37-57). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SÁNCHEZ, G., & TUÑÓN, E. (2004). “Esperanza de vida al nacimiento y mortalidad infantil en Chiapas. Experiencia metodológica de construcción de indicadores regionales”. *Papeles de Población*, 10 (42), 265-284. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/8740>
- SPINNEY, L. (2018). *El jinete pálido. La historia de la epidemia de gripe que transformó el mundo*. México: Editorial Crítica.
- VARGAS, R. (2013). “El tránsito de los siglos XIX y XX y el tifo en la ciudad de México”. En A. Molina del Villar, L. Márquez & C. P. Pardo (Eds.), *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración* (pp. 75-83). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- WALKER, G., & SUÁREZ, K. (2015). *Las doñas de Chiapas. Entrevistas con mujeres chiapanecas*. San Cristóbal de Las Casas: Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.

RESEÑAS

La historia se escribe caminando. Homenaje a Bernardo García Martínez*

MARIANA LÓPEZ PRECIADO**

ISSN (digital): en trámite

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2856>

Los mentores son pilares de las nuevas generaciones, pues gracias a ellos se encuentran el intelecto y sabiduría de su andar y las inquietudes revolucionarias de aquéllos que inician su camino en la academia. Bernardo García Martínez es reconocido por sus aportaciones al estudio del espacio geográfico, poblamiento e instituciones en México, recibiendo múltiples reconocimientos a nivel nacional e internacional. No obstante, el libro editado por Sergio Quezada¹ y René

García Castro² surge ante la necesidad de honrar las enseñanzas y acompañamiento de García Martínez como profesor que orientaba al estudiantado durante su paso por las aulas en El Colegio de México. El libro está compuesto por doce apartados, de los cuales diez abordan temas desarrollados en las tesis doctorales de sus estudiantes, a partir de asuntos que identifican la labor de García Martínez para inspirar a sus alumnos y para ahondar históricamente en espacios distintos en temporalidades diversas, con base en sus rigurosas enseñanzas metodológicas y categóricas.

Bernardo García Martínez es reconocido por su conocimiento de las unidades territoriales prehispánicas y de indios en Nueva España, pues por

* Sergio Quezada y René García Castro, *La historia se escribe caminando. Homenaje a Bernardo García Martínez*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, 2022, 391 pp. ISBN: 978-607-564-359-5.

**Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México, e-mail: marianalopez1d@gmail.com.

¹ Licenciado en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctor en Historia por El Colegio de México. Profesor e investigador en El Colegio de México y la Universidad Autónoma de Yucatán. Actualmente ocupa el sillón número 23 en la Academia Mexicana de la Historia.

² Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y doctor en Historia por El Colegio de México. Profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente ocupa el sillón número 25 en la Academia Mexicana de la Historia.



puso una línea de continuidad entre las estructuras político-territoriales de los señoríos nativos y los denominados pueblos de indios.³ Lo anterior permite entender que la conquista hispana no significó precisamente una destrucción tajante del mundo indígena, sino que fue una transición a partir de la negociación entre nativos y españoles para ordenar la nueva realidad en lo político, económico, territorial, entre otros aspectos. García Castro ofrece una muestra de dicha categoría a través su capítulo “Una mirada a los pueblos de indios del centro de México a mediados del siglo XVI”, donde expone los elementos que conformaron la organización de los pueblos de indios y sus problemáticas, como la distribución de tierras, los tributos internos, los conflictos por los límites de tierras, el control virreinal y la legitimación interna de autoridades nativas.⁴ Si bien esta categoría surgió a partir del análisis de los pueblos del centro de Nueva España, puede ser útil en el análisis de otras latitudes y comunidades.

³ Sobre el tema, véase: Bernardo García Martínez, “La naturaleza política y corporativa de los pueblos de indios”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid* (García, 1999).

⁴ Las fuentes que permiten analizar las problemáticas provienen de la base de datos que desarrollaron García Martínez y Gustavo Martínez Mendoza en *Señoríos, pueblos y municipios...*, obra que tiene el objetivo de identificar cada una de las entidades políticas en las épocas prehispánica, colonial y republicana de México (García & Martínez, 2012).

Prueba de ello es el trabajo de Sergio Quezada, “La reordenación del espacio en Yucatán, siglo XVI”, donde el autor nos hace adentrarnos en las configuraciones del espacio con base en el paradigma interpretativo *batab*, que explica el poder y la organización política en los mayas, y su transición a la denominación de *pueblo*, según el orden territorial y comunitario que establecieron los franciscanos. Otra investigación que tiene como base la misma aportación metodológica es la de Marina Zuloaga Rada, quien, en “Congregaciones, gobiernos y dinámicas políticas de los pueblos de indios en los virreinos de Nueva España y Perú: una reflexión comparativa”, genera una propuesta interesante al comparar las evoluciones de las estructuras políticas en la Nueva España —los altépetl— y el Perú —las guarangas— en el marco de las relaciones entre los nativos y los conquistadores, de las cuales se exponen algunas similitudes y diferencias tanto en el trato y el diálogo como en las adaptaciones hechas para la concentración de la población.

Además de la conceptualización de los pueblos de indios, García Martínez procuraba el estudio de las dinámicas del establecimiento territorial al reconocer sus causas e injerencias. Así, en el artículo “Los poblamientos de mi maestro Bernardo”, Luis Aboites Aguilar nos muestra las múltiples caras que nos permiten analizar histórica y geográficamente la categoría de *pobla-*

miento; una cuestión metodológica que nos ayuda a entender el modo en que la población se distribuye y se asienta en los espacios a partir del trabajo de la sociedad, lo que implica trazos de rutas de comunicación terrestre para la conexión y movilidad de personas, mercancías, ideas y conocimientos.⁵ De esta manera se comprende que el poblamiento puede generar lecturas y análisis de las dinámicas sociales que han consolidado territorios específicos. Dentro de éstos tenemos la aportación de América Molina del Villar, quien, en “‘El adiós a los pueblos’ y ‘Los poblados de hacienda’ ante el impacto de las epidemias y crisis de subsistencia en el centro novohispano, 1736-1797”, analiza las migraciones de poblaciones rurales ante las crisis agrícolas y de salud en el valle de Toluca y la búsqueda de territorios más seguros para sus intereses, lo cual trajo consigo el poblamiento de haciendas con circunstancias específicas.⁶ Un enfoque diferente es el que expone Juan David Delgado Rozo en “Espacios legibles para la desamortización: una aproximación geográfica al

proceso de división y repartimiento de los resguardos de Chía y Cajicá (Nueva Granada), (1832-1839)”, donde el autor aborda el proceso de anulación de la propiedad colectiva de la tierra —antes *resguardos*—, para repartirlas como propiedades individuales y beneficiar a los sectores blancos y mestizos. Este trabajo, que estudia los resguardos de Chía y Cajicá (Nueva Granada), pone en evidencia los valores liberales que enmarcaban el nuevo poder político colombiano, en su afán de conocer, controlar y consolidar el mercado de las tierras, tanto en su extensión y fertilidad como en su uso y población. Esto último dio pie a una nueva manera de entender, representar y poblar el espacio con base en los referentes propios del Estado moderno en construcción. Por último, tenemos una cara diferente sobre las dinámicas de poblamiento, específicamente en el estudio realizado por María José García Gómez sobre las carreteras construidas a mediados del siglo pasado en México (Tlaxiaco a Oaxaca centro, Jalisco a Manzanillo y México a Tampico), bajo el impulso de Enrique Madero Bracho y su Compañía Minera Autlán, y que se titula “Tres carreteras mexicanas del siglo xx”. La construcción de las carreteras, su trazo peculiar y el paso de las vías de comunicación por estados y poblados específicos son los elementos que permiten a la autora cuestionar la forma en que se obtuvieron permisos,

⁵ Una de las obras que realizó García Martínez sobre el tema fue “Ideas y leyes sobre poblamiento en el México colonial: la acción del gobierno”, en *El poblamiento de México: Una visión histórico-demográfica* (véase García, 1993).

⁶ Los datos sobre las características de las poblaciones que habitaron las regiones señaladas son producto del análisis de documentos de visitas, padrones y registros eclesiásticos propios de la zona y temporalidad señalada.

concesiones y apoyos gubernamentales, lo que implicó la transformación del espacio con el objetivo de transportar mercancías, pero también personas con todo y sus experiencias.

Por último, la configuración de los espacios conlleva una serie de procesos sociales, culturales, políticos y económicos que permiten generar las delimitaciones propias del territorio. Las fronteras pueden verse como evidencia sobre los espacios y su contacto con otros territorios, sin embargo, para García Martínez era importante analizar los elementos propios de las poblaciones y sus intereses al momento de generar dichas limitaciones, incluido el de conocer sus restricciones o flexibilidades. Ejemplo de ello es el que ofrece Valentina Garza Martínez en “Bernardo García Martínez y la conformación histórica del Norte de México”, donde la autora revisa la concepción de esta región con personalidad y dinámicas propias debido a su desarrollo histórico, en el curso del cual convergen los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo Reino de León, entre los que tienen lugar importantes interacciones económicas y sociales. En ese mismo sentido, Tatiana Pérez Ramírez presenta un apartado teórico, “Configuración espacial de la Sierra Juárez, 1855-1939”, resultado de su investigación sobre la Sierra Juárez, en Oaxaca, y su configuración a partir de reconocerla como un espacio funcional gracias a la interac-

ción que existía entre los municipios establecidos durante la construcción del México independiente y que continuó hasta llegar al Estado postrevolucionario. En cambio, Octavio Herrera Pérez, en “La reiterada necesidad de la excepción fiscal o zona libre en la frontera norte de México”, hace un análisis histórico conceptual de la *zona libre* presente en la frontera México-Estados Unidos, como punto de inflexión en la relación entre ambas naciones para acatar sus intereses económicos y políticos en función de las fluctuantes legislaciones rastreadas desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad.

A lo largo del libro encontramos un material sumamente variado y que da a conocer los procesos creativos y de cuestionamiento en los que se vieron involucrados los discípulos de García Martínez al delimitar sus temas de estudio y las temporalidades de éstos, así como al hacer el necesario ajuste multidisciplinar, con miras a introducirse en los terrenos de la historia ambiental, la geografía histórica e incluso de la cartografía.⁷ Cada aportación por parte de los investigadores retoma elementos que el célebre profesor impulsó para la comprensión de las comunidades y sus múltiples

⁷ Algunos apartados contienen mapas en blanco y negro donde se localizan las regiones estudiadas, sin embargo, en general funcionan como meras ilustraciones sobre el tema y no son analizadas en la mayoría de los casos.

dinámicas, con las cuales han generado diálogos importantes en torno a las configuraciones espaciales y poblacionales, inclusive si las temporalidades o latitudes escapan de lo tradicionalmente manejado por García Martínez.

Del mismo modo en que los participantes nos hacen reconocer las virtudes académicas de García Martínez como intelectual, también nos ofrecen una mirada personal y emotiva del hombre que dedicó su vida a recorrer los pueblos y senderos a lo largo de toda la república mexicana, y que serían experiencias compartidas para encaminar y robustecer sus percepciones sobre sus objetos de estudio. Cabe señalar que los dos primeros apartados tienen una mención especial, pues uno fue escrito por Alejandro García Sudo, hijo de García Martínez, a manera de semblanza, y el segundo presenta la bibliografía de la obra completa de

García Martínez, incluyendo obras póstumas y textos inéditos.

REFERENCIAS

- García, B. (1999). "La naturaleza política y corporativa de los pueblos de indios". En *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* (T. XLII, pp. 213-236). México: Academia Mexicana de la Historia.
- García, B., & Martínez, G. (2012). *Señoríos y municipios: Banco preliminar de información relativa a la genealogía de las unidades políticas y territoriales básicas de Mesoamérica, Nueva España y México*. México: El Colegio de México.
- García, B. (1993). "Ideas y leyes sobre poblamiento en el México colonial: la acción del gobierno". En *El poblamiento de México: Una visión histórico-demográfica. Tomo II: El México colonial* (pp. 170-186). México: Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Población.

Cofradías Afrohispanicas: celebración, resistencia furtiva y transformación cultural*

RICARDO MARIANI RÍOS**

ISSN (digital): en trámite

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2857>

El libro *Cofradías Afrohispanicas: Celebración, resistencia furtiva y transformación cultural* de Manuel Apodaca Valdez nos ofrece un amplio panorama sobre el rol que ocuparon, y que aún siguen ocupando, diversas cofradías fundadas por comunidades afrodescendientes. El carácter comparativo y trasatlántico que posee este trabajo es de gran valor para entender la génesis y evolución de lo que fueron las cofradías en Iberoamérica. A lo largo de sus páginas, el autor demuestra como dichas organizaciones religiosas constituyen una verdadera fuente de conocimiento, ya que a través de éstas se lograron preservar ritos y cosmologías de origen centroafricano en su mayoría. Las cofradías fueron “una de las formas implementadas por la Iglesia

para consolidar el cristianismo entre los sectores subalternos de indígenas y afrodescendientes” (p. 5). Éstas se convirtieron en “el modelo de organización social más recurrente del sistema colonial, llegando a ser una plataforma de movilidad social para todos los estratos sociales, por lo que tuvieron amplia aceptación entre los grupos subordinados” (p. 6).

Como se evidencia en el libro, se generó un hibridismo cultural y racial entre elementos indígenas, africanos y europeos, surgiendo nuevas identidades en el corazón de muchas de estas cofradías. No obstante, Apodaca propone entender la identidad, ya sea individual o colectiva, como un proceso continuo y no como unidad fija en el tiempo. Según él, “esto nos lleva a repensar la etnicidad en términos de una *transformación cultural* constante e impredecible” (p. 3). En este sentido, Apodaca comparte la visión de la antropología cultural, “al concebir la unión entre la unicidad y heterogeneidad como instrumentos para una

* Manuel Apodaca Valdez, *Cofradías Afrohispanicas: celebración, resistencia furtiva y transformación cultural*, Brill, Series: Critical Latin América, vol. 1, Leiden/Boston, 2022, 322 pp. ISBN: 9789004498341.

** Casa de Arte y Cultura de la Playa Ponce, Inc., Ponce, Puerto Rico, e-mail: mariani.ricardo@yahoo.com.



epistemología crítica que nos permita explorar los cambios de identidad, más que como asimilación, como transformación cualitativa” (p. 4).

En la primera parte del libro, el autor nos sumerge en la historia de la diáspora africana en las Américas para ofrecernos ejemplos concretos de cómo las etnicidades se transforman y sobreviven en el tiempo. Al igual que otros autores, Manuel Apodaca reconoce la gran influencia que tuvo el catolicismo en la formación de tradiciones y festividades afroatlánticas. La temprana llegada de los portugueses al reino del Kongo a principios del siglo XVII, forjó una identidad cultural compartida en ambas partes del hemisferio. La notable presencia de esclavizados provenientes de la zona bantú o emparentados por la lengua *kikongo*, le otorgaron un matiz peculiar a muchas de las prácticas culturales y religiosas originadas en el Nuevo Mundo, como el *sangamento*, las *congadas* o el *fandango*. Sin embargo, desde un punto de vista antropológico, el autor nos recuerda que, frente a la violencia epistémica ejercida por la élite durante la colonización europea, muchas de estas comunidades racializadas, incluyendo las comunidades indígenas, optaron por interactuar y mezclarse entre sí. La interacción entre las comunidades originarias y diaspóricas posibilitó la reinención de muchas prácticas culturales híbridas que, si las observamos con rigor, podemos ver que “persistieron en

ellas elementos ancestrales que, aunque a veces confundidos, resguardan la noción de la diferencia biológica y cultural capaz de expresarse en las representaciones simbólicas de identidades individuales y colectivas” (pp. 41-42). En fin, concluye el autor en este primer capítulo: “Aún, en condiciones difíciles, los afrodescendientes fueron capaces de recrear artísticamente en festivales. Antiguas danzas, su música y ritos tradicionales, mezclándolos con las tradiciones europeas e indígenas, pero, indudablemente, imprimiéndoles su toque afro distintivo” (p. 44).

Para defender su tesis, el autor toma como ejemplo a cuatro países: España, México, Perú y República Dominicana. A cada uno le dedica un capítulo con el fin de documentar la presencia de cofradías afrohispanicas y ofrecer un nuevo panorama sobre la agencia que tuvieron estas organizaciones en diferentes momentos históricos. Debido a que las cofradías surgieron en la España medieval, el autor comienza por dicho país (capítulo 2) para entender a fondo los orígenes de estas organizaciones religiosas. Allí destaca la aparición de términos como el de “negros de nación” que, por un lado, funcionaba como estrategia de asimilación para los diferentes grupos étnicos que ingresaban a las cofradías y, por otro, fue una construcción social que profundizaba las diferencias raciales al interior de éstas. Este planteamiento también ha

sido abordado por la autora Maria de Carvalho Soares en su libro *People of Faith* (2011) para el caso de las cofradías afrobrasileñas. Por otra parte, el estatuto de “limpieza de sangre”, muy utilizado en aquel entonces para alcanzar cierto ascenso social, contribuyó a la aparición de cofradías fundadas por *morenos* y *mulatos*.

A través de varios testimonios, el autor demuestra cómo las cofradías, en función de cristianizar a los esclavizados africanos, experimentaron transformaciones culturales desde la Península Ibérica antes de ser exportadas a América. Una de ellas, y esto a nuestro entender es uno de los grandes aportes que contiene el libro, fue la capacidad de “implementar su creatividad a través de danzas, música y dramatizaciones públicas”. Como bien evidencia el autor, esto hizo de las cofradías afrohispanicas “un arma de doble filo”, ya que, a pesar de ser espacios idóneos para la integración, también se convierten en “agencias culturales donde la resistencia se manifiesta furtivamente” (p. 51). La “transformación de lo propio y lo ajeno”, expresada en las procesiones religiosas y festividades que llevaban a cabo durante el año, posibilitó la creación de nuevas identidades culturales, al mismo tiempo que brindó oportunidades de movilidad social para muchos afrodescendientes tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo Mundo.

Los siguientes dos capítulos (3 y 4) están destinados al estudio de las cofradías afroperuanas y afromexicanas, respectivamente. Ambas, muy ligadas a las cofradías medievales de España, surgieron en medio de la conquista y colonización del territorio, por lo cual poseen características similares. La aparición de “castas” o grupos de nación africana jugaron un papel preponderante en el comportamiento de estas cofradías. En el caso de las cofradías afroperuanas, Apodaca demuestra, mediante documentación histórica, como de ser naciones étnicas estos grupos de origen afrodescendiente pasaron a convertirse en *castas* racializadas que, en la mayoría de las ocasiones, pasaron a asumirse como “identidades con nombres de grupos étnicos africanos” (p. 88). Sin embargo, “a pesar de la evidente creación de estas nuevas identidades étnicas, la polarización de intereses al interior de ésta y otras hermandades afroperuanas evidencia tensiones, pero también denota la coexistencia de grupos emparentados y relacionados por orígenes e intereses comunes” (p. 90). En ellas se destaca la presencia de reyes, reinas, mayoresales y otros títulos reales durante las fiestas y reuniones, testimonio de la presencia que tuvo la cosmovisión centroafricana en la estructura de las cofradías afroperuanas.

Ahora bien, si muchas de estas cofradías afroperuanas reutilizaron las “castas” o las “naciones” como iden-

tidades colectivas para negociar espacios de libertad, mantener sus vínculos, luchar por derechos fundamentales e intentar incorporarse a una sociedad racializada, Apodaca se pregunta:

¿Qué queda de esas identidades étnicas? No es posible que todas hayan sido inventadas. Por eso es viable decir que, en un principio, nos encontramos ante grupos emparentados, designados y asumidos como castas, quienes procuraron mantener de ese modo una conexión con su referente africano. Después, se transformó en un referente etnizado de origen africano, el cual no siempre fue real. De cualquier manera, las influencias externas y la necesidad de sobrevivir en un sistema tan desigual motivaron a la recreación de imaginarios e identidades culturales; sin duda un referente identitario que les permitía incorporarse al universo de las ideas y la cultura dominantes del cual formaban parte, pero del que eran constantemente excluidos. (p. 119)

Por su parte, la historia de las cofradías afroamericanas tuvo otro desenlace. A pesar de la evidente presencia que tuvieron congos y angolas en la fundación de muchas de ellas, el autor nos muestra cómo fueron evolucionando a través del tiempo. Desde sus inicios, la historia colonial de México estuvo marcada por insurrecciones y levantamientos armados. Luego de establecer leyes que eximían a los indígenas de la esclavitud, la introducción masiva de

negros esclavizados y el genocidio de la población indígena a causa de guerras y enfermedades le otorgaron al virreinato de Nueva España nuevas características: “Confinados a la servidumbre y a duras jornadas laborales en minas, plantaciones y obrajes, los africanos de la diáspora buscaron y crearon diversas medidas para librarse de la esclavitud. Muchos optaron por la huida de las haciendas y plantaciones rurales, lo que dio origen al cimarronaje y la fundación de palenques libres; otros optaron por la integración pacífica, articulada en las cofradías que promovieron las órdenes religiosas” (p. 123).

El autor ofrece varios ejemplos y acontecimientos a lo largo del capítulo, entre ellos, el levantamiento de 1611 liderado por cofradías de africanos que en gran medida marcó un antes y después en la historia de las cofradías afrohispanicas. A diferencia de las cofradías afroperuanas, las cofradías afroamericanas representaron “una amenaza para la estabilidad social debido al nivel de organización y resistencia que alcanzaron”. La represión hacia ellas fue tal que conllevó a que muchas dejaran de existir o buscaran apoyo en otros grupos marginales como los *mulatos*, *pardos* y/o *chinos* para continuar sus funciones. Por tal motivo, Apodaca concluye: “Con excepción de varias cofradías puramente indígenas e, inicialmente, dos de grupos de nación africana, hemos observado que las cofradías afroamericanas no fueron

homogéneas, ni tampoco compuestos por miembros de una sola casta, lo cual se debió al incremento del mestizaje en toda las regiones y estratos sociales” (p. 175).

Como último caso de estudio, el capítulo 5 del libro está enfocado a las cofradías afrodominicanas. El autor nos traslada al contexto caribeño para dar cuenta de cómo a pesar de haber sido Santo Domingo uno de los primeros lugares donde se fundaron cofradías en América, su larga historia de excursiones piratas e invasiones imperiales le otorgaron un matiz diferente al resto de los países antes mencionados. La “criollización” y el “sincretismo”, como muy bien señala el autor, fueron fenómenos experimentados desde muy temprano en estos espacios geográficos. La mención de *negros criollos* y *morenos libres* en uno de los primeros documentos sobre la fundación de cofradías afrodominicanas (incluido en el “Apéndice”), claramente demuestra la aparición de una identidad nueva y distinta a las demás. Pese a esto, Apodaca revela cómo muchos elementos, entre ellos danzas, carnavales y músicas, son de origen centroafricano. Ejemplos como los del *vudú* y sus variantes, presentes dentro de la religiosidad popular, también evidencian el vínculo con Haití y el impacto que tuvo la división del territorio a mediados del siglo XIX.

Al igual que en el caso de Perú, “los africanos de la diáspora fueron capaces

de reunirse con alguno de los suyos en las cofradías, reacomodándose al sistema y reconstruyendo agrupaciones étnicas, a través de la preservación de etnónimos e intereses afines” (p. 195). No obstante, a diferencia del contexto continental, en el Caribe las interrelaciones entre españoles, mestizos e indígenas eran “menos intensas biológicamente”, permitiendo la continuidad de numerosos elementos de origen africano en muchas de sus prácticas culturales. Si bien las cofradías afrodominicanas desaparecieron tempranamente, como demuestra el autor, a partir del siglo XIX resurgen “adquiriendo un sistema organizativo menos institucional y burocratizado, el cual sin perder sus relaciones con la Iglesia, se rige por decisiones autónomas de acuerdo a sus tradiciones y costumbres” (p. 196).

Relacionado a lo anterior, el capítulo 6 de libro tiene como objetivo principal “profundizar en la importancia sociopolítica que adquiere la religiosidad popular frente al racismo y la discriminación en comunidades marginadas” (p. 197). Mediante ejemplos de cofradías afrohispanicas contemporáneas en ambos lados del Atlántico, el autor evidencia cómo el mito y la danza se entrelazan para producir prácticas culturalmente híbridas; mostrando que “los deseos, anhelos y compromisos de los cofrades son similares, mientras que la manera de proceder frente a la institución católica

puede variar, según las negociaciones y acuerdos que con ella se establezcan” (p. 249). Como bien ilustra Apodaca en éste capítulo, las fiestas patronales y la devoción a los santos son la máxima expresión de estos deseos y anhelos, al mismo tiempo que sus rituales representan las tensiones que históricamente han existido entre la Iglesia y los cofrades. Por tal razón, “su continuidad no ha sido homogénea, sino expuesta siempre a las restricciones situacionales del espacio y del tiempo. De ahí que hablemos de identidades en transformación, criollas, impredecibles y regenerativas, a nivel comunitario” (p. 249).

Finalmente, el último capítulo del libro reúne las ideas principales de la obra y pasa revisión sobre los diferentes estudios de campo presentados en las páginas anteriores. El autor nos recuerda la importancia de estudiar las cofradías afrohispanicas desde diversas perspectivas y de manera comparativa para entender su formación y desarrollo a través del tiempo. Los datos históricos y etnográficos, sugieren que muchas de estas cofradías asumieron “posiciones políticas de identidad”, aun cuando tuviesen un referente de origen africano, “mítico o real”. Esto, según concluye el autor, “conduce a interpretar las identidades étnicas de la diáspora como identidades cambiantes y expansivas” (p. 272). A veces estos intereses podían ser efímeros, como en el caso de Perú y México, o podían

ser convergentes mediante “relaciones históricamente señaladas en sus calendarios cíclicos”, como en el caso dominicano. “Junto a las identidades individuales también se formaron identidades colectivas” (p. 272). En otras palabras, las diferentes cofradías afrohispanicas presentadas en el libro y sus respectivas genealogías, nos muestran que, además de ser una institución religiosa, “la cofradía fue una instrumentación social corporativa” (p. 272). Debido a que la exclusión racial nunca dejó de ser motivo para la jerarquización social, las cofradías de negros y mulatos fueron las más vulnerables durante mucho tiempo. Ellas son “el resultado de una trayectoria que no se perdió, sino que resurgió transformada culturalmente, permitiendo reforzar la identidad y fraternidad entre las comunidades afrodescendientes de Latinoamérica” (p. 272).

A modo de síntesis, esta obra es un gran aporte al estudio de las cofradías afrohispanicas. El análisis comparativo e histórico de corte trasatlántico permite entrever las diferentes manifestaciones que tiene y han tenido las cofradías fundadas por afrodescendientes en España y las Américas. Las diferentes genealogías presentadas contribuyen al entendimiento de prácticas religiosas que, a pesar de ser híbridas en su composición, cuando se les mira con detenimiento encontramos evidencia de una tradición afrocatólica compartida en ambos lados

del Atlántico. Esto coincide con los ejemplos y planteamientos que establecen varios autores en el libro editado por Cécile Fromont, *Afro-Catholic Festivals in the Americas* (2019). Por último, el gran repertorio de cofradías españolas, afrodominicanas, afroperuanas y afromexicanas que se mencionan en el libro, constituye un acervo cultural sobre la agencia y la transformación que tuvieron estas organizaciones a través del tiempo. *Cofradías Afrohispánicas* es una muestra de cómo

el hibridismo cultural y racial, como alternativa para la movilidad social, cerró la brecha entre los diferentes grupos racializados; creándose alianzas e interrelaciones con la finalidad de conquistar ciertos derechos y libertades que como individuos carecían. Las celebraciones, espontáneas u organizadas anualmente, fueron y siguen siendo una forma de *resistencia furtiva* utilizada por las comunidades marginadas y preservada por medio de la religiosidad popular.

Modernistas hispanoamericanos. Interacciones y transferencias culturales (1881-1933)*

JULIÁN DURAZO HERRMANN**

ISSN (digital): en trámite

DOI: <https://doi.org/10.25009/urhsc.v1i44.2858>

El libro de Rogelio de la Mora, *Modernistas hispanoamericanos. Interacciones y transferencias culturales (1881-1933)*, es un libro corto, de apenas 142 páginas, pero que presenta sucinta y directamente un argumento completo y atractivo: que el modernismo hispanoamericano, como corriente cultural, se desarrolló en estrecha relación con algunas de las grandes tendencias literarias de Occidente. De esta manera, contribuyó a afianzar la pertenencia de pleno derecho de América Latina a esta civilización. Estos diálogos ocurrieron no sólo en la formación académica y literaria de los escritores y pensadores hispanoamericanos, en la comodidad de sus hogares y sus escuelas de clase media y alta en sus países de origen, sino —sobre todo— en interacción directa con sus pares al exterior: en Nueva York, Londres, Italia y París.

* Rogelio de la Mora Valencia, *Modernistas hispanoamericanos. Interacciones y transferencias culturales (1881-1933)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2022, 142 pp. ISBN: 9786078858200.

** Université du Québec à Montréal, Canadá, e-mail: durazo.julian@uqam.ca.

Éste no fue un diálogo entre iguales. Los modernistas latinoamericanos leyeron, citaron, discutieron y escribieron a los grandes escritores del *fin de siècle* europeo. Cuando los demás lo habían abandonado, los modernistas apoyaron al británico Óscar Wilde —uno de sus ángeles caídos— en su desgracia. Sin embargo, nos señala Rogelio de la Mora, los europeos no leyeron, ni citaron ni escribieron a los americanos, limitándose a discutir con ellos cuando se los encontraron en los salones literarios de París y otras ciudades europeas.

Si el modernismo hispanoamericano se integró a Occidente, lo hizo en una posición marginal y subordinada, al menos en un principio. Aunque el modernismo marcó profundamente el pensamiento y el quehacer cultural hispanoamericano del siglo xx, debieron pasar varias generaciones antes de que otra corriente cultural latinoamericana —el realismo mágico— marcara a Occidente y lo obligara a entrar en diálogo franco y abierto.



La relación del modernismo con la modernización económica que representó el auge del capitalismo industrial de fines del siglo XIX no es directa. Por un lado, el modernismo coexistió directamente con el capitalismo y se aprovechó directamente de él, especialmente en la aceleración de las comunicaciones y los transportes que permitieron a los modernistas hispanoamericanos viajar más fácilmente a Europa y permanecer simultáneamente en contacto con sus públicos en América por medio de sus libros, revistas y otras publicaciones literarias. Materialmente, la integración con Occidente se volvió más fácil en todos los sentidos.

Sin embargo, el modernismo no dialogó directamente con los grandes temas del capitalismo económico: la industrialización, el avance tecnológico, la urbanización, la transformación de las desigualdades sociales. El modernismo tampoco se sintió aludido por la Primera Guerra Mundial y sus horrores, a pesar de que algunos de los modernistas más conocidos vivían en Europa en aquel momento, justo antes o justo después.

Por el contrario, el modernismo se identificó por su rechazo a la gran corriente cultural que lo precede: el romanticismo. Como nos recuerda el autor, la renovación que propuso el modernismo se encuentra en sus claves estéticas y temáticas —y en el alcance más allá de las fronteras de los países

de origen que tuvieron sus miembros más destacados, es decir, en las interacciones y transferencias culturales que señala el subtítulo del libro.

El modernismo hispanoamericano no fue una corriente exclusivamente literaria. Como lo indica Rogelio de la Mora, los modernistas tuvieron también preocupaciones políticas importantes que se expresaron en su trabajo. En algunos casos, como el José Martí, la literatura, el periodismo y el nacionalismo se entretrejieron en una sola reflexión que llevó al poeta a sacrificar su vida en una insurrección por la independencia de Cuba. En otros, como el del peruano José Carlos Mariátegui, el pensamiento político predominó sobre los demás y lo llevó a echar los fundamentos del indigenismo latinoamericano moderno. En todos ellos, el antiimperialismo se manifestó de forma patente, tocando así —muy de lejos— a otras tradiciones de pensamiento críticas del capitalismo. A pesar de una cierta ambigüedad, las manifestaciones políticas del modernismo hispanoamericano tuvieron efectos importantes en el siglo XX americano.

La confluencia de las dimensiones poéticas y políticas del modernismo hispanoamericano con las corrientes culturales europeas de principios del siglo XX, mostró también algunas de las facetas más oscuras del modernismo. La fascinación por las grandes tendencias de los salones literarios, por la modernidad estética y por una cierta

idea de Italia llevaron a autores como el guatemalteco Gonzalo Zaldumbide a frecuentar e imitar a Gabrielle d'Annunzio, el poeta y aventurero precursor del fascismo, quien fascinó a generaciones de italianos —y, como lo vemos en *Modernistas hispanoamericanos*, también latinoamericanos— con su lenguaje plástico, su excentricidad y su temeridad sin límites.

Más allá del antiimperialismo, y dado el origen socioeconómico de sus miembros, el modernismo hispanoamericano se aventuró poco en el cambio social que marcó su época. Por un lado, los modernistas manifestaron una gran tolerancia a la homosexualidad masculina, manteniendo su admiración —y un cierto grado de apoyo material— por Wilde, incluso después de su prisión y su desgracia. Así hicieron manifiesto que, en la perspectiva modernista, esas dimensiones del carácter humano no tenían cabida en un debate puramente literario.

Al mismo tiempo, el modernismo hispanoamericano mantuvo —y reprodujo— las normas rígidas del patriarcado. Rogelio de la Mora cuenta la historia de la intelectual francesa Andrée Alphonse, quien dejó sus salones literarios y una prometedora carrera como escritora y traductora en Francia por acompañar a su marido Francisco Contreras de regreso a Chile. En Francia, Contreras aprovechó las conexiones que le proporcionaron los salones literarios de Alphonse, así

como su talento como traductora, lo que le permitió a Contreras —caso raro entre los modernistas hispanoamericanos— darse a conocer en vida entre un público no hispanoparlante. Sin embargo, ya en Chile, cuando él murió, ella se vio sumida por años en el olvido y en la pobreza más extrema, sin recursos en un país lejano y ajeno.

En *Modernistas hispanoamericanos*, Rogelio de la Mora no estudia los espacios propiamente hispanoamericanos del modernismo, pues se concentra en la interacción que los modernistas tuvieron con las corrientes literarias europeas y las transferencias culturales que obtuvieron de ellas. No obstante, en el texto se asoma la contribución del modernismo a la consolidación de la idea de América Latina como un espacio cultural propio, rico y dinámico: la creación de revistas literarias leídas en todo el continente, la colaboración y el diálogo —éste sí horizontal— entre pensadores y literatos de distintos países, y su contribución al surgimiento de un espacio político latinoamericano (véase, entre otros, la labor diplomática del mexicano Amado Nervo en Argentina y Uruguay).

Más difusa, pero también presente en el libro, es la convergencia de las corrientes culturales hispano y lusoamericanas. La *Semana da Arte Moderna* en São Paulo, en 1922, dio entrada al modernismo en Brasil y, con él, a un diálogo cultural tan

estrecho y fecundo que llevó al abandono de las nociones restrictivas de Hispanoamérica y América portuguesa y su substitución por la de América Latina, que engloba a ambas en una visión inclusiva. Como lo señala Rogelio de la Mora, éste es un estudio todavía por desarrollarse.

Como corriente cultural activa, el modernismo hispanoamericano fue muy corto. En la cronología de Rogelio de la Mora, duró de 1881 a 1933. Aunque fue breve, también fue extraordinariamente popular. A pesar de ello —o por causa de ello—, el modernismo también provocó reacciones intensas y controversias airadas (resumidas en el soneto “Tuércele el cuello al cisne”, del poeta mexicano Enrique González Martínez). Queda fuera de toda duda que, a fines del

siglo XIX e inicios del XX, América Latina se integró a Occidente como un espacio civilizatorio por derecho propio, en diálogo rico y abierto con las corrientes culturales en boga en los países dominantes. Este espacio, subordinado en un principio, se mantuvo, se desarrolló y sigue inspirando a generaciones de latinoamericanos hasta nuestros días.

El libro de Rogelio de la Mora no es un estudio exhaustivo, ni es ése su objetivo. Una de sus mayores virtudes es que suscita muchas interrogantes, que podrán convertirse en otras tantas líneas de investigación que partan en muchas direcciones. *Modernistas hispanoamericanos. Interacciones y transferencias culturales (1881-1933)* nos invita a continuar leyendo, escribiendo y dialogando.

Colaboradores

KATIA MARINA SILVA

Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas con formación paralela en Historia General por la Universidad de Ginebra, Suiza (2005). Licenciatura en Enfermería por la Universidad de la República, Uruguay (2018). Maestrando en Salud Comunitaria por la Universidad de la República, Uruguay. Líneas de investigación: salud en contexto de migración, migración e identidad cultural, construcción nacional. Artículos más recientes: “La identidad nacional en inmigrantes de segunda generación en Suiza: un incidente futbolístico para la reflexión”, *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 7 (1), 180-197. <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/revantroetno/article/view/1348/1973>; “Salud integral y migración: abordaje transcultural del Proceso Enfermero en un caso clínico del Programa de Salud Migratoria de Ginebra, Suiza”, *Enfermería (Montevideo)*, 6 (2). http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S2393-66062017000300066&script=sci_abstract. En coautoría: Marina, K., Balado, L., Ferreira, J., “Gestión del cuidado en salud en población migrante: construyendo una práctica interdisciplinaria”, *Revista Iberoamericana de Bioética*, (18), 01-13. <https://revistas.comillas.edu/index.php/bioetica-revista-iberoamericana/article/view/17033/15765>.

SERGIO ROSAS SALAS

Profesor investigador titular del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor de la Maestría y el Doctorado en su institución. Ha sido profesor visitante de la Universidad Autónoma de Yucatán y de la Universidad Autónoma de Coahuila. Sus investigaciones giran en torno a la relación entre Iglesia, Estado y sociedad en México y América Latina en la época contemporánea, y el impacto del liberalismo en el México de los siglos XIX y XX. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

FELIPE BÁRCENAS GARCÍA

Historiador por la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), maestro en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y doctor en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Es investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas (IIB) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesor en la Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción de la UNAM.



Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de México. Es miembro y secretario del Seminario Interdisciplinario de Bibliología (SIB-IIB-UNAM). Ha impartido clases en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, la UAM y el Tecnológico de Monterrey. Fue el representante en México de la Red Latinoamericana de Cultura Gráfica (2020-2022). Ganador del certamen FINANCIARTE 2011, organizado por el Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León. Obtuvo el XII Premio de Investigación en Historia y Patrimonio Cultural Israel Cavazos Garza. Sus áreas de interés son: la historia del libro, la edición y la prensa. Es autor de *Imprenta, economía y cultura en el noreste de México: la empresa editorial de Desiderio Lagrange, 1874-1887* (CONARTE, 2017), así como de diversos artículos y capítulos de libro. Ha coordinado y compilado obras colectivas, entre ellas *Las fronteras de las letras: Innovación-regulación de la cultura escrita. Pasado y presente* (Ediciones del Ermitaño, 2022).

GUSTAVO SANTILLÁN SALGADO

Nació en la Ciudad de México. Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador independiente. Ha publicado colaboraciones en libros colectivos y artículos en revistas especializadas de México y España. Últimas publicaciones en 2024: “La moral civil en el congreso constituyente de 1842. Cambio político y exploración ética”. *Historia Mexicana*, 73 (4), 1585-1616. <https://doi.org/10.24201/hm.v73i4.4760>, y “Tolerancia religiosa en México entre 1833 y 1834: alcance y diversidad del proyecto reformista”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (67): 163-192. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2024.67.77880>. En prensa: “El segundo imperio y la moral católica: entre la fe y el Estado. 1863-1867. Las tensiones de una conciliación”. *Hispania Sacra*.

VANESA NATALIA RODRIGUEZ

Especialista y Maestranda en Ciencias Sociales con mención en Historia Social por la Universidad Nacional de Luján (UNLU), Argentina. Profesora en Historia en el Instituto Superior Padre Elízalde (ISPE). Actualmente Visiting Scholar (Graduate Student) de la University of California, Riverside (2024). Beneficiaria de las becas de posgrado Formando UNLAM 2022 y PROFOR en 2015 y en 2016. Becaria del Programa JIMA 2008-A Universidad de Guadalajara (UDG), México-Universidad Nacional de Luján (UNLU). Capacitadora sobre “La enseñanza y el aprendizaje de la Educación Sexual Integral” y partícipe de “Proyectos Sociocomunitarios Solidarios” de la Dirección General de Cultura y Educación (DGCyE). Autora del

libro *Las conmemoraciones del Nunca Más. Vigésimo y trigésimo aniversario de la entrega del informe de la CONADEP* (2019), de partes de libros y de artículos en revistas académicas. Profesora en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina. Investigaciones aplicadas en los campos de la historia cultural, la historia social y los estudios de género.

ÓSCAR MOISÉS TORRES MONTÚFAR

Maestro en Historia por El Colegio de México y en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de los libros *Los señores del oro: Producción, circulación y consumo de oro entre los mexicas* (INAH, 2015) y *Ciencia y especulación: El viaje de William More Gabb a Baja California en 1867* (Historiadores de las Ciencias y las Humanidades, A. C., 2017). Sus áreas de interés son la historia ambiental y económica de las industrias minera y petrolera en México en el siglo xx. Miembro de la International Commission for the History of Geological Sciences y de la Canadian Association for Latin American and Caribbean Studies. Desde 2018 es profesor investigador del Centro INAH-Veracruz, Unidad Xalapa.

MIGUEL LISBONA GUILLÉN

Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Barcelona (especialidades en Historia Moderna y Antropología Cultural). Maestro y Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I-). Investigador Titular “C” del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); actualmente tiene un cambio de adscripción temporal en la Escuela Nacional de Estudios Superiores-Mérida. También se desempeña como director de la *Revista Pueblos y fronteras digital* del CIMSUR. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el año 1998 (actualmente Nivel 3). Recibió el Premio Fray Bernardino de Sahagún del Instituto Nacional de Antropología e Historia a la Mejor Investigación (México, 2006) por el libro en coautoría *Diversidad Religiosa y Conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (2005). Ha publicado más de 100 artículos y capítulos de libro y es autor, coautor y coordinador de 14 libros. Los más recientes de autoría propia: *Fútbol en Cuba. Entre el balón y la “pelota” en la comunidad global* (2021); *Disciplinar cuerpos, normalizar ciudadanos. Ensayos sobre la deportivización de Chiapas tras la Revolución mexicana* (2020).

Normas para la presentación de originales

Los originales de artículos o reseñas de novedades editoriales que se propongan para su publicación en *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, pasarán por un proceso editorial que se desarrollará en varias etapas desde su recepción. Por ello es necesario que su presentación siga una serie de normas que faciliten la edición y eviten el retraso de la publicación de la revista.

1. Los originales, que deberán ser escritos en español, se enviarán al correo electrónico (ulua@uv.mx) o a la plataforma (<https://ulua.uv.mx/index.php/ulua>) de *Ulúa*. Asimismo deberán ser inéditos y no estar aprobados para su publicación en otra revista. Esto, más la cesión de derechos a *Ulúa* para la difusión del artículo o reseña propuesto a la revista, deberá estar respaldado por una carta firmada por el autor(a).

2. Los originales se presentarán impresos a doble espacio y en archivo electrónico versión Word, en letra Times New Roman de 12 puntos. En el caso de los artículos, el texto tendrá como máximo una extensión de 10 000 palabras, incluyendo notas a pie de página, cuadros y referencias. En el caso de las reseñas, un máximo de 2 500 palabras. No se aceptarán versiones incompletas; los originales recibidos se considerarán, en principio, versión definitiva. Tampoco se aceptarán epígrafes ni dedicatorias.

3. Los autores(as) (de artículos o reseñas) deberán adjuntar, en un oficio fechado, la información siguiente: su nombre completo, su dirección y teléfono particulares y su clave de correo electrónico, así como una síntesis de su *curriculum vitae* en prosa (no mayor de diez líneas) y los datos completos de la institución donde labora.

4. Además, en el caso de los artículos, deberán adjuntarse en un archivo electrónico aparte: el título y un resumen del mismo (no mayor de diez líneas, destacando objetivos, metodología, originalidad/aportes y conclusiones), así como una lista de las palabras clave del texto (seis como máximo). Tanto el título y el resumen como las palabras clave deberán estar escritas en español e inglés.

5. Los mapas, gráficas, figuras, fotografías, etcétera, que se utilicen en los artículos, deberán presentarse en archivos por separado, en formato TIFF (resolución 300 dpi),

a un ancho mínimo de 12 cm, leyendas con tipografía Garamond no mayor a 8 puntos, en altas y bajas, numerados y con sus respectivas fuentes; no incluir dentro de ellos el número que les corresponde, el título ni las fuentes, que irán dentro del texto. Las imágenes, en general, pueden ser incluidas en el archivo Word del texto únicamente como referente de su ubicación, lo que no exime al autor(a) de atender las indicaciones anteriores.

6. Los nombres de archivos, instituciones, partidos u organismos que sean representados con siglas o acrónimos en los manuscritos deberán escribirse con su nombre completo la primera vez que se mencionan en el cuerpo del texto. También se especificará con claridad el significado de las abreviaturas (bibliográficas, de unidades o generales) la primera vez que se utilicen.

7. Las citas textuales que pasen de más de cinco líneas irán a bando, es decir, en un párrafo aparte, con sangría sólo en el margen izquierdo, sin comillas y en redondas (excepto las palabras que estén destacadas en cursivas en la obra citada).

8. Las referencias bibliográficas se incluirán en el cuerpo de los textos con base en las normas de estilo editorial de APA en su 7a. edición (versión en español del *Manual de publicaciones de la American Psychological Association*¹). La lista final de referencias sólo incluirá los títulos que hayan sido citados a lo largo del texto, y deberán presentarse en orden alfabético (en función del primer apellido de los autores) y cronológico (de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente). Cuando aparezcan varios títulos de un mismo autor, se repetirá el apellido del mismo (no se usarán rayas o líneas), y si son del mismo año se le agregará al apellido una letra del alfabeto (a, b, c,...) para distinguirlos. Los links (enlaces) que acompañen a las referencias irán en redondas y sin subrayar.

9. Las referencias a revistas no académicas o de difícil acceso, periódicos (antiguos o actuales) y fondos documentales, así como entrevistas y comentarios al margen, se harán siempre en notas a pie de página, que irán a espacio y medio, numeración consecutiva y en caracteres arábigos (en superíndice).

10. Una vez recibidos, los artículos serán sometidos a un predictamen a cargo del equipo editorial de la revista para revisar que cumplan con todos los requisitos

¹ Véase: https://www.caribbean.edu/Base_de_datos/Nuevas_Normas_del_Manual_APA7.pdf

anteriores y, posteriormente, a un dictamen realizado por especialistas en la materia, donde se valorará: relevancia, originalidad, argumentación, solidez teórico-metodológica, contribuciones, uso y actualidad de fuentes, entre otros aspectos. El juicio que éstos emitan de forma anónima (revisión entre pares a doble ciego) podrá ser: *a*) publicable (con o sin sugerencias), *b*) no publicable (rechazado) y *c*) sujeto a cambios (condicionado para su publicación). En cualquier caso, el dictamen será inapelable.

11. Las reseñas, por su parte, deberán versar, de preferencia, sobre obras de historia, antropología, sociología, geografía, estudios culturales y de género, las cuales tendrán que haber sido publicadas, como máximo, dos años antes del periodo que abarque el número de *Ulúa* donde aquéllas aparezcan. Asimismo, las reseñas tendrán que ser no sólo descriptivas sino analíticas y críticas, e incluirán la referencia completa de la obra reseñada: autor (es), título, editorial(es), lugar y año de publicación, número de páginas. Con base en estos criterios, tocará al equipo editorial de *Ulúa* aceptar o no una reseña propuesta para su publicación en la sección correspondiente de la revista.*

* Si el artículo o la reseña se publican, el autor(a) recibirá, a vuelta de correo, un ejemplar impreso de *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*.

Esta revista se terminó de imprimir en el mes de de 2024
en

La composición se hizo en AGaramond Pro de 12/14, 11/13, 10/12 y 8/10 puntos.
La edición consta de 100 ejemplares.



Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

Libertad o muerte, un lema para dos naciones: similitudes y diferencias entre las revoluciones griega y uruguaya (1811-1821)

Katia Marina Silva

México en la entrada del torbellino: Ignacio Comonfort, Pedro Espinosa y el inicio de la Reforma liberal (1855-1857)

Sergio Rosas Salas

Censura eclesiástica durante el arzobispado de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891)

Felipe Bárcenas García

Tentativas de secularización y reafirmaciones de la sacralidad en torno a la moralidad civil durante la República Restaurada

Gustavo Santillán Salgado

Vicisitudes y estigmatización de las prostitutas en Buenos Aires (1875-1936)

Vanessa Natalia Rodríguez

Mosquitos revolucionarios. Paludismo e industria petrolera en Tampico (1910-1926)

Óscar Moisés Torres Montúfar

Contar muertos en Chiapas durante la pandemia de influenza, 1918-1919

Miguel Lisbona Guillén

RESEÑAS