
La idea de trabajo y su secularización, 1780-1910

Gerardo Necochea

El trabajo no sólo es actividad, también es una idea. Y como idea, adquiere significado mediante asociaciones verbales. Las palabras y sus nexos dejaron un rastro más o menos discernible en varios proyectos escritos entre 1780 y 1910, para fomentar la industria y la educación popular. Al inicio de este periodo, las palabras “trabajo”, “industria”, “educación”, “progreso”, “autonomía”, “paternalismo” y “bien común” tenían un significado inspirado en el mandato divino y en la armonía de los asuntos temporales y espirituales. Con el transcurso del tiempo, algunas de estas expresiones quedaron separadas y otras fueron sustituidas. Todas modificaron sus asociaciones y de esa manera configuraron diferentes significados para la idea de trabajo. La frecuente imprecisión en el empleo de los términos sugiere que los cambios que observaremos en el periodo señalado no obedecen a una evolución sino a una búsqueda emprendida en direcciones diversas.

Vale la pena detenerse un momento —ya que posteriormente no lo haremos— y considerar en conjunto a los autores de los documentos que aquí estudiamos. Todos compartieron la característica de ser hombres de acción política y ocupar puestos desde los que pudieron influir en los acontecimientos. Sus perspectivas ideológicas, sin embargo, fueron muy diferentes. Todos redactaron sus proyectos preocupados por las condiciones sociales y por la dirección que su

sociedad debía tomar. Pero la separación en el tiempo los enfrentó a sociedades diferentes. Aunque algunos pudieron haber conocido los escritos de los otros, no podemos referirnos a una labor colectiva que haya avanzado secuencialmente en una misma dirección. Ello hace en parte que las rupturas sean notorias, pero, por lo mismo, que las continuidades sean más significativas.

Rupturas y continuidades son importantes para el proceso intelectual que aquí tratamos. Sugieren, además, la importancia de este proceso para una historia social y cultural del periodo. Mi orientación hacia ese tipo de historia ha dictado las preguntas del presente ensayo: ¿Qué querían decir quienes emplearon el término industria? ¿Qué valores informaron la concepción de los hombres letrados y quiénes promovieron cambios en ellos? Preguntas necesarias para comprender la historia social y cultural decimonónica. La intención de este ensayo será pues proponer algunas respuestas y, sobre todo, subrayar la importancia de abordar tales preguntas.

El proceso intelectual que nos lleva del canónigo Vicente de los Ríos en el siglo XVIII al pensamiento social católico y a las variedades de liberalismo del siglo XX, muestra el empeño puesto en que la idea de trabajo legitime el ideal de sociedad. El significado del trabajo ha corrido paralelo a la imagen de la sociedad deseable.

Resulta igualmente evidente la tensión entre la visión que sujeta el trabajo a la voluntad divina y la que lo sujeta al arbitrio de los hombres. El proceso cultural que enmarca esta tensión abarca universos completos. La visión religiosa, cuando es una visión del mundo, hace coincidir el mundo vivido socialmente y el mundo imaginado religiosamente. Los acontecimientos ocurren porque obedecen al designio de Dios y son valorados conforme a la relación entre el bien y el mal, definida por la moral religiosa. La separación de lo profano y lo religioso permite la aparición de explicaciones y valores alternativos a la fe en la voluntad divina. La secularización consecuente posibilita la subordinación de lo espiritual a lo temporal y la búsqueda de otro tipo congruente de visión del mundo.¹

Los cambios en la idea de trabajo durante el siglo XIX trajeron, al final de la centuria, la aparición de significados alternativos al religioso. Inclusive el pensamiento social católico aceptó la existencia de opciones rivales, denunciándolas, por supuesto. Este proceso, del que surgieron opciones y competencia, trasladó los significados del trabajo a la política mundana y subordinó a ella cualquier pretensión espiritual. La politización del trabajo acompañó a su secularización. El trabajo no fue el único ámbito en el que ocurrió esta transformación, pero sobre él convergieron actitudes, prácticas, costumbres e innovaciones que definieron el carácter de la sociedad mexicana entre finales del siglo XVIII y principios del XX.

Hacia finales del siglo XVIII apareció el *Informe sobre el estado de la educación e industria popular en la provincia de Michoacán*. El canónigo Vicente de los Ríos lo escribió en respuesta a una solicitud que le enviara José Pérez Calama, entonces gobernador interino de aquella diócesis. De los Ríos era tesorero del Obispado y previamente había dirigido el Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías. Un hombre de su experiencia era idóneo para instruir a la diócesis sobre la situación del pueblo.² A ambos eclesiásticos les preocupaba el empobrecimiento y la extinción de derechos comunes

que protegían la sobrevivencia.³ Pero sus muy particulares remedios tenían otra fuente de inspiración. El informe, además de describir la situación y sus remedios, revelaba una visión de congruencia entre lo mundano y lo espiritual que daba sentido a aquella sociedad. Esta concepción hacía del trabajo un punto de enlace entre los designios de Dios y los asuntos humanos. En esta tarea humana convergían los ideales religiosos de armonía y bien común.

El canónigo De los Ríos inició su *Informe* afirmando que el buen gobierno debía contemplar entre sus fines mitigar la pobreza. Era, por tanto, deseable que los gobernantes promovieran la educación y la industria para el pueblo. El avance en esta doble tarea erradicaría la mendicidad, la ociosidad y haría de los pobres hombres útiles para el reino. La premisa de esta idea era que el trabajo pertenecía al orden temporal, sujeto en particular a la voluntad de la corona. Pero el propósito ulterior de perseguir este fin, tanto por quien trabajaba como por la corona, era el bienestar de todos. Yacía en este propósito la creencia de que las acciones de los hombres estaban sujetas a la voluntad de Dios. El Informe proyectó, cimentado en estas dos premisas, el remedio a la pobreza.

Las causas generales de la pobreza no interesaban al canónigo. Por un lado, declaraba que la mendicidad era "por la mayor parte voluntaria". Por otro, asumía que una causa principal, aunque no única, era que la minería del oro y la plata encarecía las necesidades básicas de la vida. Consideraba con detenimiento, en cambio, por qué los pobres no se dedicaban al trabajo de la lana y el algodón. Su diagnóstico distinguía tres razones. Primera, porque los individuos carecían de medios para adquirir la materia prima. Segunda, porque carecían de maestros que los enseñaran a trabajar el tejido. Tercera, porque los productores humildes sólo tenían acceso a un mercado limitado.

La solución era sencilla. El *Informe* proponía establecer escuelas para instruir en las artes del tejido y dar premios para estimular el buen desempeño en el oficio. Proponía también adquirir las materias primas con los productores, sin intermediarios. Por último, recomendaba

crear un fondo monetario para préstamos a los productores que así lo requirieran para comprar materia prima. El dinero recaudado serviría, asimismo, para comprar a los artesanos sus productos a un precio justo.

El propósito central era promover la industria. Menester es detenernos en el significado de este objetivo. Podríamos ver en él un embrión de posteriores políticas de desarrollo económico. Atribuiríamos entonces un significado moderno a la palabra industria, que la asocia con edificios, máquinas y hombres atareados en parcelas de la producción, con salarios, ganancia y progreso ilimitado. Este significado evolucionó precisamente a partir de la segunda mitad del XVIII.

El *Informe* no establece ninguna de estas asociaciones. En él no hay intención de agrupar a todos los trabajadores bajo un solo techo, excepto a aquellos que no contaran con fiador. Y aun así, cada uno llevaría a cabo todo el proceso de trabajo como si laborara en su propio taller. No menciona salarios y sí, por el contrario, especifica que la compra de los productos debería hacerse a un precio justo. Los premios estimularían el progreso del artesano, es decir, los adelantos en su habilidad para desempeñar el oficio. Con este fin podrían adoptarse las nuevas herramientas que últimamente facilitaban y mejoraban el trabajo de los hombres. A pesar de que en la segunda mitad del XVIII por industria se entendía ya un sistema de trabajo manufacturero y salarial, el canónigo De los Ríos no tenía en mente ni siquiera el embrión de este significado.

Por medio de la palabra industria designó una facultad humana. Escribió sobre “fomentar la educación e industria popular” o la importancia de emplear “la industria del sexo más débil”. Usó la palabra como sinónimo de trabajo, un viejo significado. Progreso y educación se referían a los medios para lograr un mejor trabajo.

Con el mismo significado, el adjetivo industrial calificaba la condición de los pobres. De los Ríos dirigió a los “pobres industriales” la mejor parte de su proyecto. Ellos eran gente de bien y conocidos de sus vecinos. Podían, sin dificultad, beneficiarse de las medidas propuestas.

“Se sabe su dedicación al trabajo y respectiva hombría de bien.” Otros pobres eran “doblemente miserables”, por ser pobres y por no ser conocidos (presumiblemente por no ser industriales). Para ellos, De los Ríos propuso el establecimiento de casas donde depositar materias primas y —escribió— que “vayan a trabajar los que quisieren”. Así, ellos se beneficiarían del producto de su trabajo, después de descontado el costo de la materia prima. En esas casas podría darse instrucción a todos los futuros artesanos hombres, mas no así a las mujeres, para quienes sería necesario proporcionar escuelas. Las mujeres conformaban una tercera categoría de pobres, la del “sexo más débil y más necesitado de auxilios”.

El contrapunto de industria y pobres industriales era la “perniciosa ociosidad”. La falta de trabajo resultaba en carencias materiales y mendicidad. Pero, sobre todo, amenazaba con el triunfo del vicio y el pecado. La ociosidad y la pobreza, además de representar problemas económicos de orden temporal, eran problemas morales de orden religioso. José Pérez Calama argumentó la importancia de atacar la “causa y origen capital de todos los vicios, según la expresión del Espíritu Santo: *Multam enim malitiam docuit otiositas*”, recomendando perseguir “los saludables e importantes fines, así espirituales como temporales, que se siguen del destierro de la pobreza vagabunda o mendicidad”.⁴ Estos fines eran la procuración de ocupaciones honestas y útiles para los pobres. Industria, es decir trabajo, significaba virtud y honestidad; su opuesto, ociosidad, significaba vicios y pecados.

Vicente de los Ríos, animado por esta concepción, consideraba que el objetivo de la industria popular no era el enriquecimiento. Descartaba por ello la objeción de que la producción local de hilados competiría ventajosamente con los productos metropolitanos. El informe subrayaba, por la misma razón, que no habría ganancia para quienes proveyeran el dinero necesario para el fondo de créditos o para quienes lo administraran. Aún más, proponía mantener un trato directo entre productores y consumidores para evitar el afán de ganancia de los comerciantes.

Suponía De los Ríos que la ganancia privada no era el único incentivo para que otros se interesaran en promover la industria popular.

Su proyecto dependía de donaciones realizadas por individuos e instituciones religiosas, definidos en conjunto como “piedad pública”. El aliciente para ellos sería el beneficio público: “Y no es de creer que haya vecino honrado que se niegue a concurrir tan a poca costa a este beneficio público.” Los administradores de los fondos mostrarían igual interés en el bienestar colectivo: “como caudal del público deberá el Cuerpo de la Sociedad o Hermandad que se forme [para administrar dicho fondo] cuidar en sus juntas de que se invierta en algo con que se adelanten las manufacturas, se premie la habilidad y aplicación de los operarios, y ceda en beneficio sólido del pueblo”. En contraposición al fin egoísta de la ganancia ponía el fin altruista del bien común.

La evasión del término salario y el rechazo de la ganancia obedecían tanto a la noción de bien común como a la de autonomía. De los Ríos no propuso meramente un sistema de ayuda caritativa; su intención era convertir a los pobres en hombres de bien que pudieran valerse por su propio trabajo y conocimiento. Los “pobres industriales” verían recompensado su esfuerzo al convertirse en artesanos independientes.

Los ideales de bien común y autonomía eran complementarios, y servían uno de contrapeso al otro. Autonomía implicaba rechazo de la subordinación a los intereses egoístas y terrenales de los hombres, mientras que el bien común limitaba la tendencia de la autonomía a convertirse en ambición depredadora. Esta idea incluía la aceptación de la voluntad divina, que predeterminaba el estadio de bienestar, y de la jerarquía social que supone su acatamiento. El *Informe* describía al rey como padre que velaba por el bien universal; su autoridad y función como guía paternal emanaban del mandato divino.

El significado que De los Ríos dio al término industria como sinónimo de trabajo, relacionaba pobres industriales, autonomía, bien común y autoridad paternal. La imagen de sociedad que De los Ríos tenía en mente era la de produc-

tores autónomos, donde el hombre subordina a la mujer y el padre a los hijos, a semejanza de la sagrada familia. La jerarquía social piramidal, organizada por mandato divino, confería sobre la autoridad paternal la misión de conducir hacia el bien común predeterminado. Esta idea de industria afirmaba la congruencia entre el trabajo cotidiano, el orden social y el orden divino. En 1784, al redactar su *Informe*, De los Ríos asumió la unidad de lo temporal y lo divino que cimentaba y legitimaba sus ideas. La validez de su propuesta, a fin de cuentas, debía ser juzgada de acuerdo con la moral religiosa del bien y el mal. De esta manera la idea del canónigo De los Ríos de promover la industria popular quedaba inscrita dentro del campo religioso que permeaba la cultura dieciochesca.

Las ideas religiosas eran una reserva cultural a la que muchos acudían a buscar nociones legítimas. Gaspar Melchor de Jovellanos, no obstante su carácter secular, modernizador e ilustrado, recurría al Creador y a la Providencia para justificar el derecho al trabajo y la santidad de leyes que abolieran las restricciones gremiales en el imperio español. Asumía también los fines de moralidad y bienestar común, a los que añadía el de la riqueza producto del trabajo y la libertad del trabajador. Lorenzo de Zavala, medio siglo después, contrapuso riqueza natural e industria a pobreza material y ociosidad viciosa e hizo de los primeros, medios para alcanzar la felicidad pública e individual y la prosperidad de la nación. Aun José María Luis Mora, poco afecto a la religión, ensalzaba el efecto saludable de la “laboriosidad” sobre la moral. Estos fines y estas palabras aparecieron con frecuencia en el siguiente siglo, aun cuando quienes los empleaban no consideraran ninguna función pública para la religión organizada.⁵

El siglo que siguió a la Guerra de Independencia inició con la anarquía y concluyó en el orden y progreso del porfiriato. La guerra rompió los vínculos políticos con España, quebró la integración de las actividades económicas y creó nuevas élites regionales resistentes a mantener e institucionalizar el poder central. La Iglesia, por contraste, mantuvo una asombrosa continuidad.

La suya no era la omnipoderosa y abstracta presencia de una institución dominante sino la práctica figura del párroco local o visitante. Aunque, sin duda, los había de todos tipos, el cura honesto y devoto que promovía el bienestar público no era desconocido. En la década de 1840, en el pueblo de Moroleón, un cura agustino trajo a un tejedor de rebozos para instruir a los campesinos en este oficio. Durante el resto del siglo, Moroleón fue un próspero pueblo que combinó la labor agrícola con la artesanal.⁶ Seguramente muchos otros, influidos por las ideas y reformas que los canónigos Pérez Calama y De los Ríos promovieron a finales del siglo XVIII, fomentaron la instrucción y la industria.

Hay sorprendente coincidencia entre las acciones de algunos religiosos y las ideas de hombres que en la primera mitad del siglo XIX pretendían moldear un país. Dos de ellos, Esteban de Antuñano y Lucas Alamán, consideraban que la educación y la industria serían portentosos pilares en la erección de la sociedad futura. Su especial preocupación por fomentar la industria les ha merecido el juicio de pioneros en la industrialización de México.⁷ Quizás este juicio cuadre menos con sus intenciones que con el deseo posterior de ingresar a México en el terreno de la modernidad que ha guiado buena parte de la historiografía mexicana. No pretendo una discusión detallada del asunto, pero las ideas que animan sus propuestas para establecer escuelas de agricultura y artes sugieren revisar esta verdad convencional.

Antuñano escribió la *Memoria breve de la industria manufacturera en México* en 1835. Este escrito motivó el decreto de 1843 para establecer una escuela de agricultura y artes. Después, en 1845, Alamán retomó el asunto.⁸ Uno y otro reelaboraron la asociación y significado de trabajo e industria, e introdujeron la noción de riqueza, pública y privada, sin desaparecer con ello la red que asociaba bien común, autonomía y paternalismo. Ambos dirigieron sus escritos a los hombres que ocupaban puestos políticos, pero indirectamente los dirigían a un público mayor que comprendía las referencias y significados implícitos en sus palabras.

En la *Memoria* de Antuñano la palabra in-

dustria tiene dos significados; uno de ellos es trabajo. Por ello aparecen en la *Memoria* las frases "industria fabril" e "industria agrícola". Pero el autor limitó el empleo del término industria al trabajo en ocupaciones que fueran útiles y honestas; quienes las ejercían eran industriales, como los "capitalistas industriales", que también eran "gente menestral". El segundo significado extiende el primero, ya que connota al conjunto del trabajo. Los artesanos, escribió Antuñano, pueden hacer renacer "nuestra industria". Este segundo significado engloba las consecuencias benéficas del conjunto. El texto señala que el "primer cuidado" de todo gobierno deben ser "las ciencias y las artes provechosas", porque las ocupaciones útiles crean riqueza pública y privada que, a su vez, permiten la independencia del país, la paz y la felicidad de todos. La palabra industria, en su doble significación en la *Memoria*, reduce su alcance a cierto tipo de trabajo, a la vez que lo amplía para denotar algo más allá del trabajo.

Las preocupaciones de Alamán, diez años después, eran las mismas que las de Antuñano. La palabra industria aparecía de forma prominente en la sección sobre la "Escuela de Agricultura y Artes" de su *Memoria* y mantenía su doble significado. Sin embargo, Alamán introdujo precisiones que reelaboraron los límites y alcances del término. En primer lugar, separó industria de agricultura, y así escribió sobre aplicar principios científicos "a la agricultura y a las artes industriales" y sobre el "estado actual de la agricultura e industria mexicana". Separó, en segundo lugar, las "artes industriales" de otras que no lo eran. A diferencia de Antuñano, que no utilizó la palabra trabajo (con una importante excepción que más adelante veremos), Alamán lo hizo para proceder a calificarla con el adjetivo industrial. Comienza entonces a referirse a un sistema que incluía a la agricultura y a "las artes de mano", entre las que se encontraban las "artes industriales". Con algunas diferencias respecto de Antuñano, Alamán precisó el significado de industria como conjunto dentro de un sistema de trabajo. La distinción de las "artes industriales" estriba en que en ellas el trabajo se efectúa con "economía

y perfección". La mera dedicación a ocupaciones útiles es insuficiente para ser industrioso. Mientras Antuñano pensaba que los artesanos podían, sin más, hacer renacer la industria, Alamán consideraba necesario inculcarles primero "moral, laboriosidad y economía".

Las divergencias de pensamiento crecían al considerar los objetos y las consecuencias de la industria. La Providencia, según Antuñano, había otorgado dones naturales en el "ingenio despejado" de las personas, en lo "benigno" del clima y en la fertilidad del suelo. La industria aprovechaba esta materia prima. Convergían así las exigencias de la naturaleza y la civilización. Naturaleza y civilización coincidían, felizmente, gracias al "artificio" de la promoción gubernamental de la ciencia y las artes. Este artificio lo constituían la educación y el fomento de la afición a las ciencias y artes provechosas, así como los estímulos, créditos y protección arancelaria a la industria.

Alamán, por su parte, omitió toda referencia a la Providencia y se limitó a establecer la diferencia entre aprovechar la naturaleza para "vivir y proveer nuestras necesidades" como siempre se ha hecho, o aprovecharla para lograr "verdaderos adelantos y sólidos progresos". Partidario de la segunda meta, la definió como "variar nuestros productos, multiplicarlos, acomodarlos a los usos actuales de la sociedad". Propuso alcanzarla mediante la combinación de principios científicos con una nueva manera de trabajar.

Las pequeñas diferencias posibilitaban consecuencias profundas. El significado que Alamán dio a industria y su visión del artesano separaba el trabajo de la naturaleza. Antuñano consideraba que el fomento de la industria era un artificio, pero también que la industria era una cosa natural. Para Alamán, uno podía vivir en estado natural pero era preferible vivir en una sociedad de "verdaderos adelantos y sólidos progresos". Naturaleza y trabajo aparecían contrapuestos. Si la naturaleza era obra de Dios y el trabajo era acción humana, el segundo transcurría a contracorriente de la primera, transformándola y apropiándosela ("variar nuestros productos, multiplicarlos"). Alamán escogió, sin

embargo, el verbo "acomodar" para referirse a esta relación de contrarios: suavizó el antagonismo y no afirmó propósitos de transformar. De esta manera, evitó tratar el carácter divino o humano de la naturaleza y la potencial consecuencia, desdivinizar la naturaleza, quedaba sin realizarse. Aún más, Alamán insistió en la instrucción moral (probablemente la moral católica) para que el hombre ejerciera su acción de trabajo nuevo sobre la naturaleza.

Lucas Alamán ahondó la separación entre trabajo y naturaleza al discurrir sobre los fines de la industria. Inequívocamente ligó industria con sus consecuencias: "riqueza pública" y "prosperidad de la república". En cierto modo, aludía aquí al bien común. Pero más adelante evitó esta frase al tiempo que hacía explícita la importancia del bienestar de "la masa de la población". Igualmente importante, este bienestar, según él, no derivaba directamente de la "riqueza pública"; intervenía, para su consecución, la "mejora en las costumbres", producto también de la industria. Esta mejora consistía en, por supuesto, adquirir moral, laboriosidad y economía. Aún más, los hábitos de economía permitirían a los artesanos asegurar "su porvenir, librado ahora al abandono y la miseria". La industria no producía el bienestar de la masa; proporcionaba, en cambio, la llave para controlar el bienestar futuro por medio de la acción humana. Alamán creó así, sin recorrerlo, un campo de pensamiento en relación con el trabajo que no era ya el del orden divino predeterminado.

Antuñano recorrió un camino diferente en sus ideas. Para él, la sociedad debía arribar a la "felicidad procomunal". Esta felicidad requería del "espíritu público" que surgía cuando los deseos de la "masa general del pueblo" (es decir, los "hombres útiles", "la gente menestral", "los capitalistas industriales") coincidían con "la conducta acertada y paternal" de los gobernantes. El punto de coincidencia era el fomento a las ciencias y artes para que los hombres industriales aprovecharan los dones naturales. El logro a alcanzar serían las "virtudes" (congruencia entre los hombres y la Providencia) y los "goces políticos, físicos y morales" (congruencia en-

tre los hombres). La felicidad procomunal era el resultado final de la industria.

A pesar de sus diferencias, ambos hombres emplearon el vocablo industria como sinónimo de trabajo. Mantuvieron, asimismo, el entrelazamiento de trabajo y bienestar general. Coincidían porque referían el significado del trabajo a una misma concepción del entramado social: la sociedad patriarcal de pequeños productores.

Esta visión no admitía concepciones individualistas. La palabra "individuo" y la frase "intereses particulares" aparecieron sólo ocasionalmente. Antuñano las empleó cuando criticó el consejo del economista Condorcet de dejar las decisiones económicas a los individuos. En México, contrargumentó, era importante dirigir, motivar y auxiliar el interés particular. Antuñano empleó en este pasaje el término individuo, lo sustituyó en seguida por pueblo y después por asociaciones artesanales. También Alamán prefirió descripciones de agrupamientos sociales, en particular la expresión "todas las clases", para referirse a la sociedad.

Alamán y Antuñano tenían en mente a un público de artesanos. Sus ideas estaban fuertemente condicionadas por su visión de pequeños productores ejerciendo con autonomía las artes útiles. Concebían un mundo de hombres no subordinados a otros, aunque la omisión de mujeres y menores suponía su subordinación a los hombres adultos. Ninguno usó la palabra salario ni hizo referencia a la condición social o la situación económica connotada por este término.

Alamán, nuevamente, dio un giro distinto a la noción de autonomía. No negó el ideal pero sí lo consideró una meta a realizar mediante la mejora de las costumbres. Su noción se asemeja más a la del hombre que se forja a sí mismo que a la del que persigue un estadio en el orden natural. La posible contradicción entre esta noción y la de jerarquía patriarcal quizás inhibió el que Alamán fuera explícito. Antuñano, en cambio, explicitó su noción teleológica de autonomía cuando describió a la sociedad como una cadena de hombres útiles en la que el bien de uno redundaba en el bien de todos.

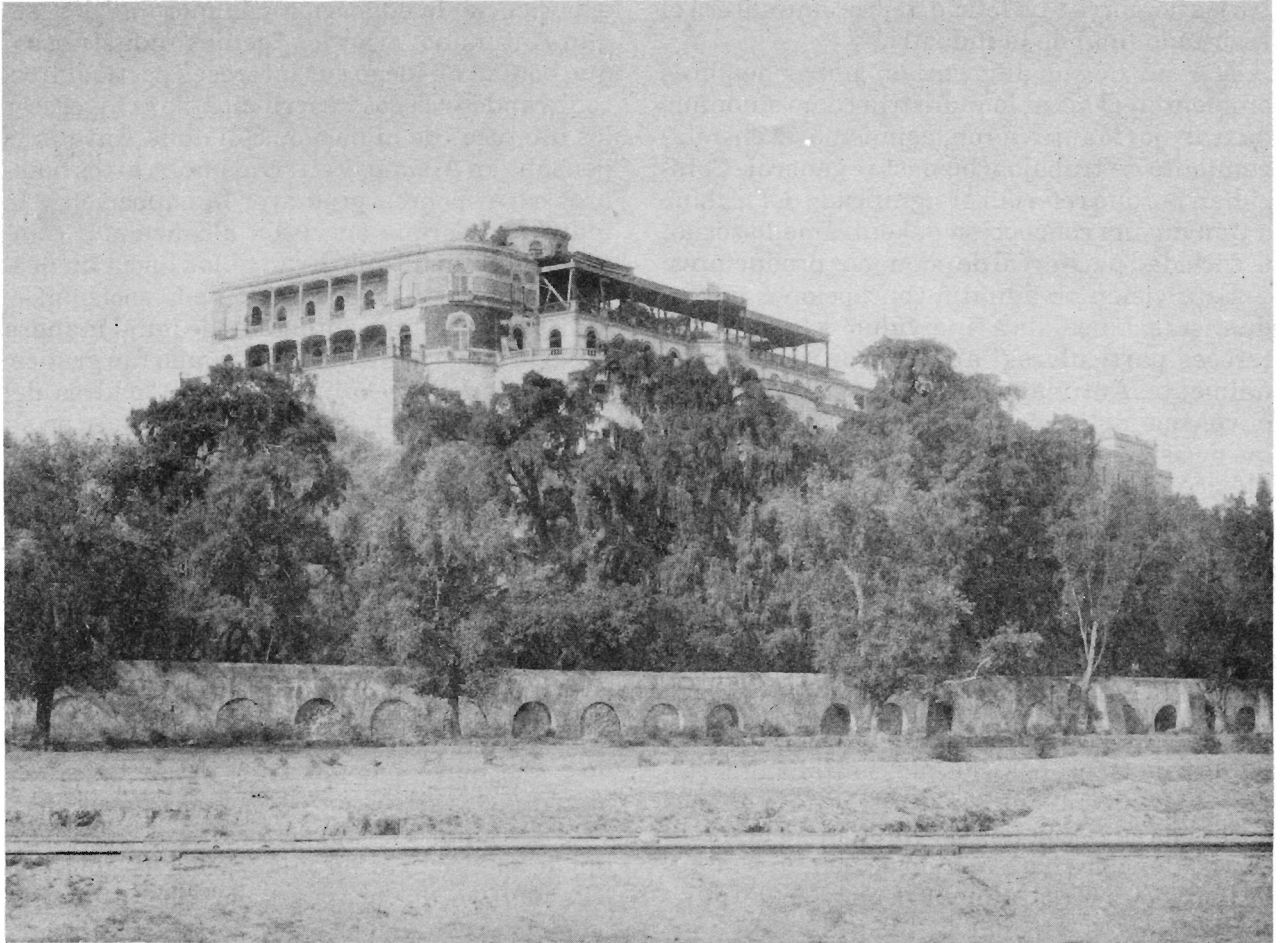
Tenían también en mente a hombres superiores, que debían su más alto estado social a la

experiencia, la educación y la moral. Ellos, según Antuñano, eran los "genios industriosos" que ponían en juego sus intereses particulares, con grandes riesgos y sacrificios, para favorecer los intereses de la nación. Sin duda Antuñano pensaba en Alamán y en sí mismo. A estos hombres correspondía promover la educación y la industria, porque su visión alcanzaba a comprender el fin último. Eran guías hacia un destino ya previsto en el camino de la sociedad.

Los dos hombres entendían de igual manera el papel gubernamental. Antuñano fue gráfico: los legisladores y ministros eran "padres del pueblo" y la industria era un gigante aún en su tierna infancia. Los padres, en consecuencia, debían procurar cuidados y protección (el espíritu público), relajándolos gradualmente para templar y madurar su carácter (felicidad procomunal). Alamán, seco y directo, escribió que el proteccionismo debía "tener un término, que no puede ser otro que el de los progresos del país que le pongan en estado de competir con la industria extranjera en la economía y perfección de sus trabajos". Por ello, lo mejor que el gobierno podía hacer por las artes industriales era instruir a los artesanos para crear nuevos hábitos y costumbres. Ambas formas de argumentar desembocaban en una visión de gobierno paternalista, que podía y debía saber lo que era bueno para el pueblo.

Antuñano empleó la palabra trabajo en una sola ocasión para describir lo que sucedería en caso de que los hombres de gobierno desconocieran su misión. Queriendo convencer a "los padres del pueblo", predijo un oscuro futuro en caso de no eliminar la política de libre comercio: "¡Trabajaremos únicamente para nuestros señores!" Antuñano reservó un significado alternativo para el trabajo, asociado con comercio y subordinación. Éste no era trabajo en ocupaciones útiles y sólo era provechoso para los hombres no industriosos. La idea de industria que asociaba, en cambio, autonomía, riqueza pública, bien común y paternalismo conducía al luminoso futuro de la "felicidad procomunal".

El trabajo, con este significado, era punto de encuentro entre los asuntos humanos y el man-



dato divino. Aunque Alamán señaló nuevas posibilidades que implicaban rupturas, la legitimidad de sus ideas regresaba a la confluencia de los fines celestes y terrenales, por ello su imagen de la sociedad era similar a la de Antuñano: un conjunto patriarcal en el que la divina autoridad paterna encaminaba a los hijos hacia el bien común.

Alamán y Antuñano pertenecían al campo conservador dentro de la abigarrada y no siempre coherente política decimonónica. La presencia de Alamán fue importante durante la primera mitad del siglo pero después de la victoria del levantamiento de Álvarez contra Santa Anna, en 1855, inició el predominio liberal en la política. Los nuevos hombres de gobierno pretendieron infundir una dirección distinta al país.

Las ideas de los liberales no eran homogéneas. Concordaban todos en dictaminar el atraso económico del país y en que “el trabajo, de donde emana todo lo que es necesario o grato al hombre, podrá ser fecundado por el capital, esa palanca poderosa de la producción”.⁹ Pero su entendimiento de este enunciado y sus consecuencias diferían. La división entre moderados y puros apenas da cuenta de las diferencias entre ellos. Sus concepciones del trabajo nutrieron estas diferencias a la vez que establecieron continuidades y rupturas con concepciones anteriores.

Precisamente debido a las diferencias que brotaron después de la victoria, la presidencia de Álvarez duró sólo unos meses. Ignacio Comonfort, miembro de su gabinete, actuó como presidente sustituto entre 1855 y 1857. En esos años, dentro de un gabinete moderado, ganó influencia Manuel Siliceo.¹⁰ A él debemos la “Circular del Ministerio de Fomento [que] acompaña el reglamento para las escuelas de agricultura y artes”.¹¹

Siliceo no empleó industria y trabajo como sinónimos. Separó, como Alamán, agricultura e industria, artes industriales y artes mecánicas. Separó también artesanos e industriales y talleres e industrias. Al romper la equivalencia, su escrito emprendió la delimitación de un campo de discusión para cada término. Avanzó

en esta empresa a tropezones; su denso estilo burocrático se enredó con la dificultad de encontrar significados precisos, dejando vinculaciones truncadas y evadiendo contradicciones.

El significado de industria era vago. Mediante asociaciones con otros términos le dio un giro significativo a la palabra. Ligó industria, primero, a “empresas” y “capitales”: las empresas industriales ponían a circular capitales. Industria estaba después ligada a producción, porque proporcionaba trabajo y cultivaba las artes industriales. Con este sentido en mente, Siliceo empleó la expresión “empresas útiles y productivas”, que se hacía eco de la de Antuñano sobre “ocupaciones útiles y honestas”. Siliceo sustituyó empresas por ocupaciones y dejó a un lado “honestas”. Este último adjetivo lo usó para calificar al trabajo. Esta sencilla operación estableció los parámetros de diferencia entre industria y trabajo. La primera merecía atención por su utilidad; el segundo, por su calidad moral.

Siliceo expuso con claridad su concepción de trabajo en oposición a ociosidad. La ociosidad era un vicio; aún más, cuando se acompañaba de ignorancia, inmoralidad e inobediencia representaba un mal criminal, porque el cuarteto amenazaba “la paz y el orden público”. Definida así la ociosidad, el trabajo significaba lo contrario: “hábitos de laboriosidad y obediencia” asociados a “la buena moral” y la educación. Éste era el significado de “trabajo honesto”.

La *Circular* contenía otras nociones asociadas al trabajo y la ociosidad. Vivir del “patrimonio público” o de la “beneficencia pública”, es decir, vivir sin trabajar, en el mejor de los casos menoscababa la “dignidad”, y en el peor, constituía un abuso criminal. La costumbre del trabajo, en cambio, moralizaba y regeneraba a la sociedad. La regeneración conducía al “bienestar social” porque creaba recursos para el estado y, lo que es más importante, porque aseguraba “la paz y el orden público”. El propósito de fomentar la educación y el trabajo era “defender la vida y las propiedades”, acechadas por “las clases menesterosas” desocupadas. El trabajo honesto equivalía a dignidad, regeneración y bienestar social.

Aparejada con los términos anteriores apa-

reció la expresión “dicha y bienestar”; hacía alusión a la finalidad de moralizar a la sociedad mediante el trabajo. La moral consistía en las “buenas costumbres privadas” aprendidas de los padres de familia y los ministros de la religión. Estos “directores privilegiados de la voluntad y de la conciencia” inculcaban en los niños “las máximas de la moral [...] de nuestra religión”, adecuadas “para alcanzar [...] la dicha y bienestar de los que observan sus preceptos”. El trabajo equivalía también a la virtud, felicidad y bienestar privados.

Esta serie de asociaciones llevaba a dos nociones distintas de bienestar. El bienestar social ocurría en la esfera pública cuando el trabajo regeneraba a la sociedad. La dicha y el bienestar se daban en la esfera privada cuando el trabajo moralizaba a la sociedad.

Manuel Siliceo no eslabonó la noción de industria en la cadena de ideas que desembocaban en bienestar. La vinculó, en cambio, con “beneficio propio” y “pueblos libres”. Los particulares, escribió, debían adoptar los “nuevos ramos de industria para su beneficio propio y de la nación”. La palabra “negocios” sugiere en este pasaje que el beneficio era económico. Pero Siliceo señaló su desdén por las “fortunas colosales” conseguidas “instantáneamente” gracias a los recursos pecuniarios del gobierno. Estas fortunas abusaban del patrimonio público, mientras las otras beneficiaban a la nación. La industria abriría una “nueva era para la república” de “verdadero y sólido progreso”, porque la nación sumaría la independencia industrial a la política. Los “pueblos industriales”, concluía Siliceo, eran “pueblos libres”.

Industria, al igual que trabajo, operaba en las esferas pública y privada. En la primera, conducía a un bien político, la libertad. En la segunda, a un bien económico, el beneficio propio.

Manuel Siliceo no recurrió a la asociación de trabajo, industria y bien común; empleó otras. En el camino discursivo escogido separó la esfera pública de la privada, la social de la individual. Las nuevas asociaciones y separaciones en cierto modo descomponían aquello que contenía de forma imprecisa la idea de bien común. En especial, bien común fusionaba las nociones

de público y privado, precisamente porque no distinguía el campo religioso del profano.

Las distinciones que Siliceo marcó tenían sus áreas grises. Era particularmente ambiguo asignar un papel paternal al estado. El autor intentaba convencer a otros hombres de gobierno de la importancia de fomentar la educación y el trabajo. Los instó a comprender que el pueblo era “dócil y con buen sentido” y que necesitaba ser “guiado en sus primeros pasos”. Cumplir esta obligación sería suficiente para que, en adelante, el pueblo buscara “bienestar y comodidad por sí solo”. Siliceo tenía en mente al “pueblo de buena índole”, formado por ciudadanos laboriosos y obedientes. El gobierno debía actuar como su guía ejemplar, fomentando bienestares y dispensando favores. Entre ellos, además, se hallarían los particulares que emularían el ejemplo y desarrollarían empresas industriales para su beneficio y para asegurar ocupaciones honestas.

Siliceo tenía a otros en mente cuando expresó el derecho del gobierno a perseguir y encarcelar a los “artesanos viciosos”. Éstos eran “la gente de menos valer y de muy descuidada educación”. Perteneían a las “clases menesterosas” que amenazaban “la paz y el orden público”. Estas clases requerían ser regeneradas antes de ser integradas como ciudadanos. Con ese fin el gobierno reprimiría “crímenes y delitos”, recompensaría el “trabajo y la virtud” y tendría en la mira dirigir “la voluntad” de los padres de familia “hacia el cumplimiento de sus obligaciones domésticas y sociales”.

El gobierno paternal tenía dos caras: la de guía ejemplar y la de vigilante estricto. Una cara la reservaba para los ciudadanos y la otra para las “clases numerosas”. Ambas caras entretreían las esferas pública y privada. Quedaba claro, sin embargo, que el ámbito privado de la moral y las buenas costumbres obedecía a la meta que, desde la esfera pública, imponía el gobierno: laboriosidad y obediencia.

La concepción del paternalismo de Siliceo concordaba con la importancia que otorgó a la obediencia en el orden social. Siliceo situó al pueblo ciudadano en el núcleo central de este orden, pero no incluyó a todos los habitantes del país. El cambio en los criterios de inclusión en

el cuerpo político modificó también las categorías de estructuración jerárquica: Siliceo añadió a edad, género y moral una más, producción.

En el proceso de distinguir y limitar los términos industria y trabajo, Manuel Siliceo separó la producción del trabajo. El trabajo se refería a la calidad moral y no a la actividad productora. Por ello, Siliceo se vio obligado a emplear la frase “trabajo productor”. La necesidad de este evidente sinsentido nacía de que el autor consideraba posible trabajar honestamente sin industria, pero era trabajo improductivo. Siliceo invirtió una secuencia asumida en escritos anteriores: la industria ya no era consecuencia del trabajo. Por el contrario, el trabajo era un mero elemento dentro de la producción. El término producción adquirió una entidad propia. Por medio de él, el trabajo quedaba como subordinado al terreno de la industria.

Las numerosas referencias a jornales en la *Circular* manifestaban la aceptación de esta subordinación. Siliceo, inclusive, presumió de que los estudiantes en la escuela de artes y agricultura se hallaban “sometidos a un régimen” de laboriosidad y economía. La sociedad imaginada por él estaba poblada de talleres y empresas, donde unos empleaban el trabajo de otros. Esta imagen cancelaba el camino hacia la autonomía del productor y erigía en su lugar el ideal de la obediencia.

La legitimidad de este orden no descansaba en el mandato divino. La legitimidad derivaba de la política y sus fines: paz, orden y libertad. La naturaleza, otrora un don de la Providencia, era, en Siliceo, obra de la “fortuna”. Desapareció entonces la necesidad de fundir naturaleza y civilización. Siliceo sustituyó la fórmula “aprovechamiento de la naturaleza” por “explotación de la riqueza natural” para satisfacer “necesidades de la vida o aumentar sus goces”. La *Circular* abandonó toda alusión de armonía entre naturaleza y civilización o entre lo humano y lo divino. Siliceo no negó la importancia de la religión; simplemente ubicó sus dominios en la moral privada. Separada y subordinada, la religión complementaría los fines de la política. Por ello Siliceo firmó “Dios y Libertad”.

Alamán, como hemos visto, dio pasos para

considerar al trabajo fuera del orden divino. Siliceo, en cambio, lo recluyó en el campo religioso mientras colocaba a la industria en el universo material y humano. Ni sus fines ni sus consecuencias la ataban a la predeterminación divina. El trabajo, por el contrario, afirmaba las máximas religiosas de virtud y obediencia que llevaban a un fin predeterminado por Dios. Pero esta visión no secular del trabajo le restó atributos que sí tenía cuando industria equivalía a trabajo y estaba asociada con autonomía, paternalismo y bien común: obligaciones recíprocas, cooperación y solidaridad.

La *Circular* de Siliceo marcó nuevos caminos para pensar el trabajo desde las finalidades del estado. Las ideas de otros liberales siguieron estos señalamientos sin que su exploración fuera necesariamente acumulativa. Ignacio Ramírez, un liberal radical, no tenía paciencia para la parcial secularización emanada de la *Circular*. Tampoco aceptó la subordinación y obediencia como metas deseables. Disputó las asociaciones que Siliceo establecía entre trabajo y moral religiosa y la desaparición de las nociones de riqueza compartida, cooperación y solidaridad. Además, frente a la crudeza y verborrea de Siliceo, su estilo era racional y medido. Clara y conscientemente dirigió el significado de trabajo hacia rumbos antes impensados.

Ramírez trató el tema del trabajo en repetidas ocasiones. Dos de ellas son de particular relevancia para nuestra discusión. En un artículo periodístico de 1867 abordó la manera en que el gobierno debía ocuparse de la instrucción y el trabajo.¹² Posteriormente, y revelando ciertos cambios en sus ideas, trató la cuestión del salario en un discurso de 1875.¹³ Ambas piezas expresaban ideas que no asociaban trabajo con industria, moral religiosa, bien común o paternalismo. Tampoco tenían como referencia el orden natural predeterminado por Dios.

El significado que Ramírez confirió al término trabajo abrió un campo secular para su empleo. Lo consideró una actividad física que ocurría dentro de una relación exclusivamente humana: la de los “asalariados” con las “clases superiores”. Este punto de partida, a la vez universal y específico, establecía la presencia del

salario como condición del trabajo. Esta asociación reconocía tan sólo a las actividades que merecían una remuneración pecuniaria.

La mano divina desaparecía de la relación entre el hombre y la naturaleza. El hombre no sólo aprovechaba sino que manipulaba la naturaleza para producir un “objeto deseado”. La naturaleza como tal es inerte y cobra vida cuando el trabajo y la ciencia la “conquistán” y “esclavizan”. La riqueza natural pasó así, de ser un don recibido desde el realme de la Providencia o la fortuna, a ser creación humana. La acción del trabajo, a partir de una imagen deseada, se apropiaba de ella para cumplir los deseos del hombre. Éste era creador en su relación con el entorno natural. Trabajo quedó así asociado con creatividad, con la noción de que una representación mental precedía y dirigía a la producción.

Ignacio Ramírez atribuyó al trabajo, asistido por la educación, el poder para transformar el orden social. La educación que el gobierno ofreciera a los alumnos de “la clase proletaria” debía darles los elementos necesarios para llegar a ser “los primeros en el oficio que escojan”. Lograr este propósito en la educación convertiría a los futuros trabajadores en hombres perseguidores de “un progreso positivo” que los conduciría a la “cúspide”. Los pobres, de esta manera, dejarían de estar “condenados a ser siempre pobres”. Los únicos límites a esta continua reordenación social eran, por un lado, las leyes y las costumbres, y por el otro, las diferencias individuales de “talento” y los “defectos físicos y morales” de hombres poco aprovechados. El trabajo era así piedra de toque en un orden social fluido y moldeado por la acción humana, que era antítesis de un orden natural y predefinido por Dios.

El significado moral del trabajo, en las ideas de Ramírez, apenas fue mención de paso que nada tenía que ver con virtudes y vicios religiosos. Ignacio Ramírez no denunció que fuera la ociosidad, y los vicios que la acompañaban, el origen de los males sociales. Señaló, en cambio, que los hombres perdían “la dignidad humana, el amor al trabajo y el respeto a las instituciones sociales” porque eran pobres. Lo eran aun cuan-

do trabajaban, por lo que el problema tampoco residía en la falta de trabajo. La responsable era la pobreza. En oposición a ella se erguía el “progreso positivo” que resultaba del “trabajo provechoso”. La asociación entre trabajo y progreso resolvía la pobreza y ponía al alcance los ideales sociales.

Ramírez derivó de esta conclusión una posición contraria a la de escritores anteriores respecto a fomentar el trabajo o la industria. Afirmó que no era asunto del gobierno hacerlo. Éste debía ocuparse exclusivamente de suministrar, por medio de la educación, los medios para que los individuos aprovecharan las oportunidades a su alcance. Cada individuo lograría llegar hasta donde su talento y aprovechamiento le llevara en el camino dictado por las leyes y las costumbres. La finalidad de gobernar, por tanto, era la de garantizar la igualdad de oportunidad y no guiar paternalmente hacia un fin común. En la medida en que el gobierno adoptara este papel, sólo los hombres caracterizados por “defectos físicos y morales” no sacarían provecho del trabajo.

Ramírez no pensaba en una sociedad de pequeños productores autónomos. Veía a individuos ocupados en aprovechar sus circunstancias, quienes organizaban la jerarquía social en la esfera privada de acuerdo con su talento y costumbres. El gobierno, mientras tanto, formaba ciudadanos que se encontraban como iguales en la esfera pública. Sin embargo, Ramírez creía en la jerarquía del género: el fin de la instrucción y el trabajo provechoso era crear hombres ciudadanos y mujeres “madres de familia”. A sus ojos, la subordinación de las mujeres no contradecía la visión de igualdad de los individuos ciudadanos.

Ramírez reconoció, en cambio, otras contradicciones. Una de ellas era precisamente entre el orden jerárquico paternal y la posibilidad de crear ciudadanos. Por ello recomendó que el gobierno mantuviera a los alumnos de las clases indigentes mientras recibían educación. De otra manera, argumentó, estos alumnos desertarán “aun cuando sólo sea por ayudar a sus padres y parientes a ganar una escasa subsistencia”. El gobierno debía sustituir esta función de la fami-

lia, caso excepcional de paternalismo, para socavar una de las bases que obligaban al hijo a acatar la voluntad paterna. La excepción era justificable, porque permitiría que el futuro no estuviera subordinado a la necesidad del presente.

La asociación del trabajo con el progreso positivo y con el salario entrañaba otra contradicción, central para el discurso de 1875. En él, Ignacio Ramírez consideraba al trabajo como una actividad social y relacionó esta palabra con empresa. La asociación difería de la hecha por Siliceo, ya que los trabajadores aparecían como iguales a los capitalistas. La relación resultaba contradictoria precisamente por la mediación del salario. “¿Por qué un hombre con sólo llamarse capitalista, se aprovecha de las fuerzas naturales disciplinadas por el arte y por la ciencia, y, además, conserva todavía siervos bajo la denominación de asalariados?” El trabajo provechoso desempeñado en empresas producía ganancia, y con ella, la injusticia del salario. “¿Por qué, en fin, el trabajador por antonomasia, en cada empresa, es el único que jamás recibe las ganancias que le corresponden, ni aun en las minas en bonanza?”

Ambas preguntas, y sus consecuentes respuestas, establecieron los confines de una nueva discusión. Para responder a la primera pregunta, Ramírez describió el control del capitalista sobre la oferta y la demanda. La libertad individual permitía y garantizaba su derecho a ejercer este control. La fuerza equivalente, la libertad social, daba derecho al trabajador a asociarse y a usar la huelga para controlar la oferta de trabajo. Correspondía a los trabajadores “y sólo [a] éstos [...] proveerse de las tablas necesarias para sus frecuentes naufragios”, es decir, recurrir a asociaciones, huelgas y alianzas internacionales. “Las asociaciones”, concluyó Ramírez, “salvarán a los obreros”.

La respuesta a la segunda pregunta consistía en conocer la parte de la ganancia correspondiente al trabajador. Ramírez procedió a indagar, de manera “puramente científica”, las “leyes fisiológicas del operario”. Dividió estas leyes en “mecánicas”, dictadas por la necesidad física de alimento y reposo, y “sociales”, dictadas por la

necesidad del trabajador de proveer para sí y su familia todas las “necesidades incontestables [...] trabajando como máximo una cuarta parte del año”. El razonamiento concluía en la “tasa natural del trabajo”, que consistía en que un individuo recibiera, por un día de trabajo, “lo necesario para que una familia subsista tres o cuatro días”. Establecida esta conclusión, Ramírez acusó que “el llamado fondo de salario es una superchería en favor del capitalista”. La salvación de los obreros estribaba en obtener la justa remuneración por su trabajo.

Los escritos de Ignacio Ramírez introdujeron nuevos términos y reelaboraron otros. En este proceso resignificó la idea de trabajo y la insertó en un campo de discusión exclusivamente secular. La asociación dentro de esta idea de creatividad humana, progreso positivo y tasa natural deshizo los vínculos con cualquier noción de bienestar predestinado.

Desapareció por igual la armonía humana y su congruencia con lo divino. Ramírez veía en el trabajo un punto de conflicto, porque era simultáneamente una relación privada y una actividad social. La injusticia convertía esta situación en “la primera de las cuestiones sociales”. Ramírez halló que los medios para dirimir el conflicto, la tasa natural y las asociaciones de trabajadores, eran intrínsecos al trabajo. El trabajo así concebido atañía únicamente a los hombres.

Bajo esta idea, además, el trabajo pertenecía a la esfera privada y a los campos económico y social. El gobierno garantizaba los principios generales de las relaciones sociales, pero no guiaba la conducta individual. Por ello Ramírez consideró natural que “la ley no puede salvar a los trabajadores” y que sólo los trabajadores se salvarían a sí mismos. Los hombres creadores eran también rectores de sí mismos, un principio incontestablemente secular.

Paradójicamente, Ramírez recurrió a nociones que habían sido importantes para los cánones del siglo XVIII. Reintrodujo la noción de progreso como trabajo mejor y la desligó de la idea de adelanto verdadero para la nación. Reapareció la pobreza como causa de los males sociales, aunque disociada de la ociosidad y los ma-

les morales. Reconsideró la justicia asociada con la remuneración del trabajador, aunque no la refirió al precio del producto sino al del trabajo mismo. Progreso, pobreza y justicia eran nociones centrales en la perspectiva de Ramírez en su búsqueda de parámetros para el trabajo, distintos a los pronunciados por liberales como Siliceo. La coincidencia con los eclesiásticos, a pesar del indudable significado secular, se debía quizás a que estas nociones eran significativas para la cultura laboral de finales del XIX; podían incluso ser un puente entre el trabajo imbuido de religiosidad y el imbuido de racionalidad.

Pero la sociedad mexicana del último tercio del siglo XIX siguió un desarrollo muy distante del individualismo racional y la justicia social imaginados por Ramírez. Bajo el cobijo de parentescos, corrupciones y privilegios criollos, los ricos se hicieron más ricos mientras los pobres, sin el recurso a fuerzas equivalentes, se hicieron más pobres. La élite persiguió afanosamente el progreso material, hechizada por las novedades tecnológicas que anunciaba la modernidad. El poder público impuso orden para que los poderosos ejercieran control. Durante unos años, la sociedad pareció marchar bajo el estandarte de orden y progreso. A la sombra del espejismo ganaba terreno la idea de que el trabajo producía toda la riqueza y que sólo la explotación laboral explicaba la convivencia de enorme opulencia y devastadora pobreza. Quienes entonces abordaron la cuestión del trabajo, a pesar de sus diferencias, compartieron un mismo punto de partida secular.¹⁴

En el contexto de esta nueva situación, la Iglesia se vio forzada a competir por la atención de los trabajadores. En la última década del siglo apareció la encíclica *Rerum novarum*, que fundamentó la acción social católica para mejorar las condiciones de los asalariados y que reafirmaba el orden natural que suponía la existencia de ricos y pobres en una relación de obediencia y armonía. Pero reconocía que reglamentar la relación de trabajo era prerrogativa de los hombres y del estado. Sólo los principios que guiaban los criterios normativos pertenecían al orden espiritual. A la Iglesia correspondía inculcar estos principios y advertir su incumplimiento.¹⁵

Las ideas de la *Rerum novarum* fueron primero difundidas en México por clérigos educados en Europa. Ellos, ayudados por colaboradores laicos, organizaron el Tercer Congreso Agrícola Mexicano de 1906, y en 1913 la Segunda Gran Dieta de la Confederación de Círculos Católicos Obreros.¹⁶ Sus acuerdos mostraron la particular manera en que concebían los principios de la *Rerum novarum*. Sus propuestas revaloraban el trabajo y la riqueza: consideraban al primero una virtud que merecía trato justo; al segundo, fuente de protección y respeto. Desde este punto de partida concluían que la relación armoniosa entre ambos debía sustentarse en la justicia y la caridad.

Central para la justicia era la remuneración adecuada para el trabajador. Esta propuesta difería de lo que pensaban Calama y De los Ríos en el siglo XVIII, ya que aceptaba el salario y la subordinación como condición de la relación laboral. El ideal de autonomía cedía su lugar a la obediencia en el pensamiento social católico.

La justicia, por otro lado, no guardaba relación con la tasa natural del trabajo propuesta por Ignacio Ramírez. El salario justo no obedecía a las leyes de las necesidades físicas y sociales. Estaba, en cambio, supeditado a una reforma de las costumbres. Para la Iglesia era importante que desaparecieran los excesos y que los trabajadores llevaran una vida frugal. El salario debía sujetarse a este nivel de respetabilidad. Además, puesto que disociaba trabajo de riqueza, el catolicismo social tampoco contemplaba que al trabajador correspondiera, al menos, parte del fruto de su ejercicio. Desaparecía así la noción de riqueza pública comprendida en el fin del bien común.

El principio de la caridad cristiana complementaba la estrecha concepción de justicia. Los acuerdos de ambas reuniones definieron un significado programático de la caridad. Los ricos debían proveer al trabajador de educación, instrucción técnica y servicios médicos. Del mismo modo, y de forma igualmente importante, estaban obligados a reformar las costumbres y moralizar a los pobres. Entre los acuerdos figuraban propuestas para combatir la embriaguez, el concubinato, el juego, el baile, en fin, todo ex-

ceso sensual. Estos objetivos se sumaban a los esfuerzos que la Iglesia realizaba desde hacía tiempo por eliminar supersticiones y paganismos y limitar la cantidad de celebraciones y la exuberancia en el culto a los santos.¹⁷ Correspondía a los ricos conformar la vida moral y frugal de un trabajador laborioso y honrado.

Por supuesto, dejar en sus manos la determinación del salario y de la conducta moral equivalía a tentarlos con el egoísmo. En la práctica, reconocían los católicos sociales, prevalecía el abuso condenable de la riqueza. Para evitarlo favorecían la asociación corporativa de empleadores y trabajadores. La Iglesia, de hecho, consideraba que el gremio era la extensión de la organización familiar, unidad del orden natural. Este tipo de asociación, guiada paternalmente, antepone el interés de todos (presumiblemente el bienestar social) a los intereses egoístas. El catolicismo social pretendía así evitar el individualismo que contrariaba el mandato divino.

La desigualdad, sin embargo, no por ser natural al orden divino dejó de ocasionar más conflicto que armonía. La Segunda Gran Dieta, atendiendo a esta realidad, acordó la resolución pacífica de los conflictos. El arbitraje forzoso dependía, para su éxito, de que las partes aceptaran que toda autoridad, incluyendo la del patrón en el trabajo, venía de Dios, y que “la desigualdad natural” no era motivo “de violencia y de fuerza”, sino “de resignación y esperanza”. El árbitro por encima de todos era Dios y sin él “el rico es Dios, el pobre es nada”. Mediando dentro de una relación humana inherentemente explosiva, la religión y la Iglesia podrían lograr que —como decían— “se dulcificuen las costumbres, se cristianicen las leyes y se reformen las sociedades al calor del espíritu de caridad”.¹⁸

La acción social católica reconocía que el papel de la religión era inculcar los principios. Justicia y caridad eran cuestiones de conciencia individual. Estaba en manos de los hombres trasladar los principios a las normas prácticas de la existencia social. Esta postura aceptaba la separación entre lo público y lo privado, el dominio del estado sobre el campo político y el dominio de la religión en la esfera privada. La

acción social, desde su dominio, apuntaba a conformar una sociedad moral y armoniosa. El pensamiento social católico desconoció al trabajo como punto de convergencia armónica que desvanecía los linderos entre esferas de la sociedad o entre los reinos espiritual y terrenal. Por el contrario, era una actividad únicamente terrenal, que generaba una relación humana fraguada en la desigualdad y el conflicto. Muy diferente posición expresaron los religiosos del siglo XVIII, que entendían el trabajo como virtud opuesta al pecado, generador de un sentido total para la vida. La acción social, en la práctica, reducía su alcance a arbitrar y vigilar para mantener el equilibrio y evitar los abusos.

Burke define la secularización como un cambio en la manera de ver y entender el mundo.¹⁹ Las explicaciones, nos dice, pasan del reino sobrenatural al natural. Este cambio cultural ocurrió en Europa en un periodo de siglos. El beneficio de la mirada retrospectiva, sin embargo, no debe oscurecer lo evidente: el proceso no ocurrió de manera lineal y progresiva ni tenía como finalidad manifiesta la secularización. El proceso de cambio del significado del trabajo en México se describe y entiende mejor por sus continuidades, rupturas y arranques en falso que por su evolución acumulativa.

En el siglo XVIII mexicano, las élites eclesásticas y civiles, animadas por propósitos de sobriedad y racionalidad ilustrada, proyectaron campos de acción social más seculares. Aun así, la Iglesia y el estado compartían un fin común basado en la visión totalizadora de un orden divino. El desorden en las cuestiones de estado que siguió a la independencia, permitió a la Iglesia acomodarse como regidora de la vida temporal de sus fieles. Seguramente el cura agustino de Moroleón, que promovió la industria del tejido en el pueblo, no fue excepcional. La semejanza entre esta acción y las propuestas de fomento industrial a mediados del siglo revelan una continuidad con los planteamientos religiosos del XVIII. Por supuesto que los proyectos de Alamán y Antuñano trazan un camino para la conducta del estado, destinado a servir a la cosa

pública, pero aun así lo hacen coincidir con una concepción religiosa del destino deseable.

En años posteriores, los hombres de estado redefinieron la separación de campos de acción y de finalidades. La ruptura con el orden divino no fue tajante para todos, puesto que era posible encomendar su cuidado y consecución a la esfera privada, guiada por el poder público. La élite librepensadora, aun cuando moderada, separó formalmente las instituciones y reconquistó para el estado áreas de reglamentación previamente abandonadas.

La secularización institucional abrió un tercer momento en el proceso de resignificación y secularización del trabajo. En el último tercio del siglo XIX y con mayor fuerza en las primeras décadas del siglo XX, cobraron sentido interpretaciones alternativas tanto a la fe religiosa como a la fe en el estado. Surgió una renovada concepción de la vida privada, que asumía las riendas de las relaciones sociales en el trabajo e imprimía fines, utilitarios o románticos, a la actividad laboral.

El uso y resignificación de viejas ideas fue

parte integral del proceso. La noción de bien común, por ejemplo, aparece, desaparece y reaparece transformada. La encontraremos nuevamente en las asociaciones mutualistas de finales del siglo XIX y en el discurso nacionalista y populista de principios del XX. De manera similar, viejos conceptos religiosos de cooperación y justicia adquirieron nueva importancia bajo connotaciones de civilidad secular. Este proceso de resignificación se caracterizó por continuidades formales que revistieron profundas rupturas, al punto de crear un pensamiento secular y otro religioso.

Surgió al mismo tiempo la pugna por establecer el dominio de un significado sobre otros. La competencia por definir un significado de trabajo y acomodar a él la relación humana imbricada, politizó las creencias. Mientras más disputaban, más politizaban, con el consecuente alejamiento de la fe en un destino único y divino. Hacia el final del periodo aquí considerado, el trabajo se hallaba fuera del contexto religioso y dentro del ámbito de las relaciones políticas.

Notas

¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 126-141; Peter Burke, "Religion and Secularization", *The New Cambridge Modern History*, vol. XIII (coord. por Peter Burke), Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 293-317; C. John Sommerville y John Edwards, "Debate: Religious Faith, Doubt and Atheism", *Past and Present*, núm. 128, agosto de 1990, pp. 152-161.

² Germán Cardozo Galué, *Michoacán en el Siglo de las Luces*, México, El Colegio de México, 1973, pp. 22-38, 46-49; véase Apéndice V, "Informe sobre el estado de la educación e industria popular en la provincia de Michoacán", pp. 117-124.

³ Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979; Eric Van Young, *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México*, México, Era, 1990.

⁴ Véase "Proyecto para el establecimiento de una 'Sociedad de los Amigos del País' en Valladolid de Michoacán, 1784", en Germán Cardozo, *Michoacán en el Siglo...*, op. cit., pp. 113-115.

⁵ Gaspar Melchor de Jovellanos, "Informe dado a la Junta General de Comercio y Moneda sobre el libre ejercicio de las artes" (1785), María Estela Eguiarte Sakar (comp.), *Hacer ciudadanos: educación para el trabajo manufacturero en el siglo XIX en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1989, pp. 14, 19-20; Lorenzo de Zavala, "Utilidad de una Sociedad Nacional de Agricultura e Industria, de una Escuela Rural, y otra de Artes y Oficios en la República Mexicana" (1828), *ibid.*, pp. 48, 52, 54; José María Luis Mora, "Mejora del estado moral de las clases populares..." (1837), *ibid.*, p. 62.

⁶ Hilda Iparraguirre, "Moroleón: proceso de trabajo y comunidad rebocera, 1840-1920," *Comunidad, cultura y vida social: ensayos sobre la formación de la clase obrera*, Seminario de Movimiento Obrero y Revolución Mexicana (comp.), México, INAH, 1991, pp. 57-59.

⁷ Ciro Cardoso (coord.), *México en el siglo XIX*, México, Nueva Imagen, 1980, p. 148.

⁸ Esteban de Antuñano, "Memoria breve de la industria manufacturera en México", y Lucas Alamán, "Memoria del estado de la agricultura e industria de la República en 1845. Escuela de Agricultura y Artes", María

Estela Eguiarte Sakar, *Hacer ciudadanos...*, *op. cit.*, pp. 87-96 y 113-118; véase pp. 99-109.

⁹ *El Republicano*, 2 de julio de 1856, cita en Walter V. Scholes, *Política mexicana durante el régimen de Juárez, 1855-1872*, México, FCE, 1972. p. 37; véase pp. 35 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹¹ Véase Estela Eguiarte Sakar, *Hacer ciudadanos...*, *op. cit.*, pp. 125-133.

¹² "Instrucción primaria", en Estela Eguiarte Sakar, *Haciendo ciudadanos...*, *op. cit.*, pp. 137-140.

¹³ "El trabajador y las fuerzas equivalentes", Alfonso Sierra Partida, *Ignacio Ramírez: espada y pluma*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1978, pp. 119-123.

¹⁴ Véase, por ejemplo, los artículos de F. M. Ortiz y de Manuel F. Álvarez en Estela Eguiarte Sakar, *Haciendo ciudadanos...*, *op. cit.*, pp. 151-185.

¹⁵ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, UNAM, 1981, pp. 144-151.

¹⁶ Jesús Tapia Santamaría, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán y Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, pp. 148-178; véase Jorge Durand, *Los obreros de Río Grande*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, pp. 68-113, en especial pp. 97-108.

¹⁷ Jesús Tapia, *Campo religioso...*, *op. cit.*, pp. 150-158; Guilebaldo Murillo, *Del campo y de la ciudad*, México, Escuela Tipográfica Cristóbal Colón, 1933, pp. 230-249.

¹⁸ Véase los discursos de Méndez Padilla y F. Elguero en *Segunda Gran Dieta, Memoria 1913*, citados por Jesús Tapia, *ibid.*, pp. 161-162.

¹⁹ Peter Burke, "Religion an Secularization", *op. cit.*, p. 294.

