

Sujetos históricos en Guadalajara y sus entornos

De la colonia al siglo XX

Leticia Ruano Ruano
Coordinadora



Universidad de Guadalajara



Sujetos históricos en
Guadalajara y sus entornos
De la colonia al siglo XX



Sujetos históricos en Guadalajara y sus entornos

De la colonia al siglo XX

Leticia Ruano Ruano
Coordinadora

Universidad de Guadalajara
2024

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada por el Programa para el Aseguramiento de la Calidad de los Posgrados (PROAC, 2024).

972.352

SUJ

Sujetos históricos en Guadalajara y sus entornos. De la colonia al siglo xx / Leticia Ruano Ruano. Coordinadora.

Primera edición, 2024

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

ISBN: 978-607-581-325-7 PDF

- 1.- Guadalajara, Jalisco (México) - Historia.
- 2.- Epidemias - Guadalajara, Jalisco - Historia - Siglo XVI.
- 3.- Cofradías - Guadalajara - Historia - Siglo XVII.
- 4.- Hospitales - Nueva Galicia - Historia.
- 5.- Guadalajara (Jalisco) - Vida social y costumbres - Siglo XVII.
- 6.- Barrio de San José de Analco - Guadalajara, Jalisco - Historia.
- 7.- Ruiz de Cabañas, Juan Cruz - 1752-1824.
- 8.- Mujeres - Historia y condición de las mujeres - México.
- 9.- Mujeres - México - Condiciones Sociales - Colonia, 1540-1810.
- 10- Vida monástica y religiosa (Mujeres) - México - Historia - Siglo XVII.
- 11.- Mujeres - México - Condiciones Sociales - Siglo XX.

I.- Ruano Ruano, Leticia, coordinadora.

II.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

Primera edición, 2024

D.R. © 2024, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Av. José Parres Arias 150

San José del Bajío

45132, Zapopan, Jalisco, México.

Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-581-325-7 PDF

Editado y hecho en México



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Índice

Prefacio	
<i>Leticia Ruano Ruano</i>	9
Introducción	
<i>Leticia Ruano Ruano</i>	11
PRIMERA PARTE. Historias desde abajo y/o adentro. Prácticas, cotidianidades, instituciones, poder y formas de ser	
Procesos urbano-ambientales y epidemias en Guadalajara de Indias durante el siglo XVI	
<i>Lidia Margarita Camacho Gámez</i> <i>Lourdes Sofía Mendoza Bohne</i>	23
‘Le hicimos una diadema de plata a nuestra madrecita’. Acercamiento a la vida cotidiana de las cofradías y hospitales indígenas a través del caso de Analco y Tetlán, siglo XVII	
<i>Álvaro J. Torres Nila</i> <i>Rosa H. Yáñez Rosales</i>	53

El obispo Cabañas y su obra. Un recorrido
histórico a partir del Hospicio Cabañas y su
centenario luctuoso 1767-1980
María Pilar Gutiérrez Lorenzo
María Guadalupe Candelas Granados 89

Ser ciudadano-mexicano en el siglo XIX. El
caso de los religiosos del Colegio de Zapopan
Patricia Isabel Guzmán
Laura Alarcón Menchaca 121

SEGUNDA PARTE. Historias de mujeres y
género. Discursos, modelos, imágenes y
representaciones

Religiosas y seglares, distintas formas de ser
mujer en Nueva España
Claudia Gamiño Estrada
Alejandra Aviles Robledo 155

Mujeres en época posrevolucionaria: católicas,
seculares y prohibidas
Leticia Ruano Ruano
María de Jesús Aranda Martínez
Fidelina González Llerenas 195

La mujer y la guerra: imagen femenina en las
portadas del *Magazín*, suplemento semanal del
diario *El Occidental* (Guadalajara, 1942-1943)
Rosa Vesta López Taylor
Alejandra Carolina Díaz 239

Acerca de los autores 281

Prefacio

Leticia Ruano Ruano

La Maestría en Historia de México, a lo largo de su trayectoria de casi veinticuatro años de formar al estudiantado en investigación histórica, ha impulsado la transmisión del conocimiento histórico hacia dentro de la Universidad de Guadalajara y en diversos ámbitos sociales e institucionales. Su primera generación fue de 1999 a 2001 y la segunda de 2002 a 2004; de ahí en adelante, con la precisión de cada dos años, han egresado de nuestras aulas jóvenes maestros especializados en la disciplina. Los problemas planteados, a partir de los actores y contextos, han sido en escalas espaciales disímiles –nacional, regional, local y/o cotidiana, por supuesto, con referencias a campos internacionales– para repensar y analizar el pasado desde diversas experiencias de temporalidad. Hace unos años, el trabajo colectivo constante a través de las clases, coloquios y actividades extracurriculares, contribuyó a que egresados, estudiantes y profesores interesados en desarrollar un proyecto de producción, coincidieran con el propósito de aprehender procesos y fenómenos desde la discusión sobre sujetos históricos específicos. Este fue nuestro trabajo cooperativo a lo largo del 2021 y 2022.

Los investigadores en este posgrado han impulsado la generación colaborativa del conocimiento a través de las tesis, ponencias, artículos, capítulos de libros y obras colectivas. Las coautorías son valoradas como un eje para compartir procesos de análisis sobre problemas y para dar respuestas a las preguntas. Esta obra materializa el sentido académico de la producción como un espacio formativo en investigación y en la escritura de historias. El presente libro se caracteriza por promover el trabajo de pares. Los coautores, profesores y alumnos-egresados,

construyeron sus narrativas académicas desde el núcleo articulador del debate: sujetos históricos en Guadalajara y sus entornos. Los tiempos fueron diversos, desde la colonia al siglo xx.

Introducción

Leticia Ruano Ruano

Diferentes historiografías y debates contemporáneos –para problematizar lo que se estudia– han puesto como uno de los centros de interés a los sujetos históricos y sus agencias, resistencias y cambios, pero también desde las continuidades sociales y lo reproducido. Así lo hicieron otras disciplinas en las Ciencias Sociales. Avanzada la segunda mitad del siglo xx, en los estudios socioculturales se apreció el impacto del análisis sobre los sujetos, sus acciones, lenguajes, significados, sentidos, formas de vivir, comportarse, relacionarse e interactuar desde la horizontalidad y las atribuciones verticalizadas, como también desde la sincronía y la diacronía. Las experiencias de identidad (Díaz, 1993, pp. 63-74), las diferencias, desigualdades y teorías de la interculturalidad (García, 2005) y la sociología de los movimientos sociales (Touraine, 2006), entre otros enfoques, focalizaron el debate hacia los individuos reflexivos como parte de los colectivos, la visibilidad de las voces con pluralidad, las asignaciones de significados, o bien la crítica a los movimientos sociales clásicos. Por su parte, las reconstrucciones de los testimonios de la gente (Joutard, 1986), habían proyectado la atención hacia los individuos y sus grupos o comunidades para comprender sus historias. Las identidades sociales fueron mediaciones para los estudios de la sedimentación y la variabilidad en las figuraciones de las semejanzas y las diferencias entre los nos-otros (Ruano, 2000), como binomio con cultura y desde la construcción de los sujetos (Giménez, 2007). Los giros lingüístico, cultural, social e histórico fueron puntales para las historiografías del siglo xx y abrieron

formas de comprensión sobre los actores, lenguajes, procesos, materialidades, imaginarios, símbolos y fenómenos históricos.

Los problemas teóricos y empíricos que entonces tensionaron las discusiones —algunas no del todo nuevas— fueron las articulaciones entre lo personal y lo grupal, lo individual-colectivo/social/institucional; lo macro, meso y micro; o bien, las perspectivas desde abajo (Hobsbawm, 1998). El cambio, el conflicto, la diversidad y la polisemia, desestructuraron formas de comprender al mundo. La hermenéutica que durante la primera mitad del siglo pasado fue puesta en escena como ontología (Heidegger, 1993) y no método (Gadamer, 1999 y 1994), tiempo después pasó a considerarse como metodología y profundidad comprensiva del mundo, con lo que obligó a ir más allá del objeto de estudio para hablar de sujeto-objeto de investigación (Thompson, 1998). Así pues, la contemporaneidad del sujeto histórico y del actor social cobró bríos que nos llevaron a formas heurísticas para investigar, comprender, describir, explicar e interpretar desde las acciones humanas, sus referencias temporales y espaciales, los problemas sociales e históricos.

El historiador de las formas culturales modernas, Peter Burke (2000), enfatizó que el “desplazamiento masivo del interés de historiadores de todo el mundo de la historia política tradicional (la narración de las acciones y la política de los gobernantes) a la historia social” (p. 30), puso el interés en los cambios sociales “rápidos” desde los pasados de la ciudad, el pueblo, etnia, grupo profesional o religioso o bien, en la familia. Para el autor tanto los “virajes teóricos” como “históricos” eran “saludables” (p. 30) en las investigaciones históricas y sociales, para comprender el pasado y el presente. Lo importante era la comparación y la complementariedad y no el parroquialismo de alguno de estos virajes (V. pp. 25-40). Hemos observado que tanto lo general como lo específico han sido debates centrales en las reconstrucciones sobre los fenómenos sociales. El universalismo puede incluso ser un conocimiento parroquial si se desconoce la riqueza de lo más cercano a los actores sociales. De igual modo, es indudable que las comparaciones han resultado fundamentales para la mejor comprensión de una situación social en particular.

Siguiendo a Burke (2000), desde la relación entre la Teoría social y la Historia, se plantea un problema fundamental en dos dimensiones, una, que es

precisamente partir de los conceptos utilizados por los contemporáneos del momento histórico estudiado, quienes se conceptualizan como “actores” para el conocimiento de su sociedad desde adentro y que los antropólogos sociales han llamado el mundo de la experiencia. Otra dimensión es precisamente la visión retrospectiva y global de los historiadores para la comprensión de los fenómenos sociales y sus actores. Ambas facetas de la interpretación del problema son necesarias, pero en una combinación que contribuyan a rebasar las categorías locales y a superar lo que los historiadores tradicionales retomaban como categorías oficiales (p. 58). Desde aquí entonces, tanto el movimiento y la teoría feminista como la historia desde abajo, favorecieron las nuevas perspectivas sobre el pasado (p. 64). La historia social de la escuela inglesa planteó nuevas miradas y formas de escribir que impactarían a otras corrientes paradigmáticas como aquellas de la subalteridad (Guha, 2002), la decolonialidad y de la intercultural.

La sociología y la antropología, la historia social y cultural, nos abrieron ventanas a estas complementariedades y a sumergirnos en sentidos históricos desde los individuos y grupos que interactuaban en una sociedad específica anclada en el mundo. No se pretende aislar a las personas ni a los colectivos, sino de comprenderlos en sus lógicas internas y en su vinculación con otros a diversas escalas y tiempos. Las generalizaciones y las especificidades han de imbricarse para establecer interfaces entre ambas y comprender los pasados y los presentes, en una relación también con visiones de futuro. Es fundamental las aprehensiones de los fenómenos desde los sujetos históricos ubicados en lugares construidos por ellos en la sociedad, con conexiones hacia afuera y hacia adentro, en juegos de lo cercano y en la distancia de las experiencias humanas, lo familiar y lo extraño, en un tejido de niveles espaciales diversos sobre el problema investigado, sin perder el centro en los sujetos de estudio. Tanto los significados dados por los actores como las categorías analíticas adecuadas, aportan filtros precisos para aproximarnos a las configuraciones del pasado.

Desde Latinoamérica (LA), siguiendo a Mauricio Tenorio Trillo (2006), se aportó en la discusión de la relación entre historia y cultura, como un cuestionamiento desde adentro respecto de lo construido por las posiciones dominantes sobre esta región del mundo. Al iniciar el siglo XXI se consideró compleja una revisión global de la producción historiográfica desde LA. Entre los puntos crí-

ticos estaba entender a la cultura como término moderno con periodizaciones nacidas de la perspectiva eurocéntrica que, en la posguerra y aún en la posmodernidad, era difícil escapar a sus nociones de tiempo y a sus concepciones (V. pp. 239-266). Latinoamérica ha contribuido a repensar esa interacción. Así que como ha señalado el autor, “la relación historia y cultura es un estilo de narración, autoconciencia y de dibujarse a sí misma” (p. 242); es una forma de preocupaciones “epocales”, de dilemas, debates y auto-críticas pues son formas de apropiación de significados de los sentidos comunes, creencias y límites: “es hilar fino (...) varias historias” (pp. 263-265).

Así podemos observar que las relaciones entre historia y sociedad, e historia y cultura, han tensionado certezas de la historia tradicional y puesto en la mesa del debate a la narrativa, la disciplinariedad ante la convergencia, pensar desde adentro y abajo, con los propios ritmos espaciales y temporales de los sujetos y fenómenos estudiados. Repensar al mundo occidentalizado que tuvo impactos en sus dominios latinoamericanos, pero que son los espacios construidos por la gente y sus significados los que pueden dar una mirada diferente a los planteamientos académicos. Las historias tradicionales y las llamadas nuevas han coexistido a lo largo del siglo pasado, pero en el último tercio hubo movimientos que cuestionaron las formas verticalizadas, materialistas, colectivas y estructurales que habían definido a los estudios.

Los procesos que hemos vivido durante la segunda mitad del siglo xx y lo que va del actual milenio, nos han aproximado a los problemas del mundo en la profundidad de la desigualdad social, inequidades, discriminaciones y violencias. Hemos observado cómo los colectivos se han levantado para luchar contra las formas de dominio existentes, pero también prestamos atención a las sedimentaciones institucionales o del poder que han atravesado largos senderos. Podemos volver la mirada desde los problemas actuales como tejidos de rutas heurísticas para arribar a los fenómenos en el pasado, pero también reconstruir el pasado por su presente y sus antecedentes. Así que las relaciones entre presentes y pasados son flujos de idas y vueltas. La pandemia hoy y en otro tiempo, los barrios, los grupos étnicos y de clase, sectores sociales y políticos, instituciones civiles y eclesiásticas, ciudadanía, personajes ilustrados y gente común, mujeres y sus re-

presentaciones, son accesos a nuestras múltiples realidades en donde los actores sociales construyen sus significados.

El conocimiento de Guadalajara y sus entornos son viejas y nuevas historias, con reconstrucciones de largo alcance que nos llevan por distintos recorridos para observar las vidas de los sujetos históricos en diversos tiempos, que a su vez los futuros de unos momentos específicos son presentes o pasados de otras cadenas de fenómenos en nuestras sociedades. Las paradas de esta obra se estructuran en dos partes. La primera, integra diversos temas y problemas históricos de la colonia al siglo XIX, con ventanas para conocer a quienes poblaron la ciudad, instituciones, cotidianidad, estructura, personajes, formas de ser y poder. Los estudios no se quedan en el momento central que estructura la discusión del problema, sino que revisan los pasados de esos presentes para una mejor comprensión de lo que ahí acontecía. Los temas abordados son los procesos urbano ambientales y las epidemias en el siglo XVI, la vida cotidiana de las cofradías y hospitales indígenas en el XVII, la obra de un obispo y recorridos históricos durante un siglo después de su muerte, así también se aborda lo que significaba el ciudadano en el XIX y desde representaciones de dos religiosos del Colegio de Zapopan.

La segunda parte está dedicada a historias de mujeres y cuestiones de género, con la intención de abordar discursos, modelos, imágenes y representaciones femeninas para movernos de la colonia hacia –particularmente– tres de las décadas de la primera mitad de la centuria del XX. En el primer caso, se rescatan escenas relacionadas con mujeres religiosas y féminas seculares a través de las vidas en conventos y las familias de aquellos tiempos. Enseguida pasamos a los años veinte del siglo pasado con algunas retrospectivas a fines del XIX para comprender qué significó la atribución ideal de mujeres, fueran católicas o seculares; y para contrastar con esto, mostrar las definiciones de mujeres prohibidas, las prostitutas. Finalmente, llegamos a los años cuarenta y a través de un diario nos adentramos a la imagen de mujer y guerra.

Como podemos apreciar, el libro muestra a la Guadalajara y sus entornos desde adentro, abajo y en la cúspide religiosa o política. Nos introduce a rincones de vida de la gente común pero también de miembros de una orden religiosa o de un obispo. Se refieren modelos, discursos y representaciones de mujeres.

Las miradas entonces van desde la horizontalidad o la verticalidad, o con juegos entre ambas. Las diferentes historias dibujan a la Guadalajara de antes y lugares cercanos, con varios pasados que hacen comprender mejor lo que fue y ha sido a través de los siglos hasta momentos contemporáneos. Son narrativas críticas y reflexivas atravesadas de colores y sabores, que favorecen la inserción a paisajes de la ciudad, experiencias de los sujetos históricos y a materialidades socioculturales y políticas. Las actas de cabildo, correspondencias, cédulas reales, discursos, documentos en náhuatl, otros más en la escritura del castellano de los siglos del XVI al XVIII, informes, documentos del obispado, sermones, testimonios de religiosas, cartas e indagatorias sobre una monja, boletín de un organismo femenino confesional, leyes, códigos penales, reglamentación de la prostitución y también un suplemento de un diario, todos ellos son los accesos para documentar discursos, prácticas, vidas, poder e imágenes de sujetos históricos. Así que tenemos una diversidad de procesos, fuentes y enfoques que permiten hacer lecturas sobre Guadalajara en el tiempo. De un lugar colonizado, se transitó a momentos de la edificación del Estado-Nación decimonónico, para arribar a periodos posteriores a la revolución mexicana. Disímiles historias de Guadalajara, de sus entornos y sujetos históricos.

En el primer capítulo, Lidia Margarita Camacho Gámez y Lourdes Sofía Mendoza Bohne explican los procesos urbanos ambientales y las epidemias en la ciudad durante el siglo XVI. La entrada es el sistema hospitalario iniciado en la república de indios a las orillas del río de San Juan de Dios y la pérdida de vidas de los pobladores por el impacto de los agentes patógenos. Desde ahí se abordan las estrategias de sobrevivencia ante las pandemias como la viruela, el sarampión y la de matlazahúatl. Asimismo, se analizan los procesos urbanos, servicios hospitalarios, las fronteras entre las repúblicas de indios y españoles, así como las estrategias segregacionistas en salud en la ciudad colonial.

Álvaro J. Torres Nila y Rosa H. Yáñez Rosales, en el segundo capítulo, abordan la vida cotidiana de las cofradías y los hospitales indígenas a través de los casos de Analco y Tetlán durante el siglo XVII. Los estudios de pueblos indígenas tienen diversos temas de interés y no solo el dominante de las batallas, entonces se analizan las artesanías, religiones, cultivos, lengua y costumbres, entre otras cuestiones. Los autores nos llevan a comprender la cotidianidad a tra-

vés del rescate de información de documentos en náhuatl a partir de 1611, pero también en una comparación respecto de otras comunidades en la colonia. En la documentación se registraron las actividades en las cofradías y en los hospitales, de igual modo quedan escritos aspectos sobre los rasgos lingüísticos, formas de hacer y decir, sucesos y costumbres.

En el tercer capítulo, María Pilar Gutiérrez Lorenzo y María Guadalupe Candelas Granados, nos presentan al obispo Cabañas y su obra mediante un recorrido histórico (1767-1980) desde asuntos referidos al Hospicio que ha llevado su nombre y por el centenario luctuoso. El trabajo analiza aspectos de la figura del prelado, las posiciones tensas con la insurgencia y el apoyo al primer emperador mexicano, así como el impacto de su obra después de su muerte y a lo largo de los siglos. Además, que nos muestra cómo diversas élites en Guadalajara apoyaron la organización del primer centenario luctuoso del prelado, aunque con resistencias por parte del gobierno local en 1924.

Patricia Isabel Guzmán y Laura Alarcón Menchaca, exponen en el cuarto capítulo los vestigios del concepto ciudadano mexicano en el siglo decimonónico, por ello recuperan contenidos de diversas constituciones y leyes, además de volver a los aportes del siglo XVIII. Conjuntamente, centra parte de la discusión la pregunta en cuanto a si en los sermones había una representación de ciudadanía, ya que en estos documentos se manifestaron actitudes críticas ante las políticas nacionales. El interés está en deliberar sobre el concepto jurídico político y reflexionar sobre ciudadanía desde los sermones de dos frailes del Colegio de Zapopan, con sus tonos de patriotismo y nación.

En el quinto capítulo, Claudia Gamiño Estrada y Alejandra Aviles Robledo, muestran dos formas de ser mujer en Nueva España, la religiosa y la seglar. Los estudios de caso son el de Sebastiana Josepha de la Santissima en la ciudad de México y dos ejemplos de mujeres en la Nueva Galicia. Entre los casos está el de una mujer consagrada a la vida conventual pero acusada de indómita y otros más refieren a las féminas dedicadas al matrimonio. Estas representaciones nos llevan a comprender sobre los atributos de ser mujeres, las tensiones y conflictos, formas socioculturales de ser féminas en un momento histórico, sus contextos, los dilemas y las confluencias del deber ser como parte de una época colonial.

Leticia Ruano Ruano, María de Jesús Aranda Martínez y Fidelina González Llerenas, en el sexto capítulo, reconstruyen aspectos de la época posrevolucionaria para situar tres figuras de mujeres, las católicas, las seculares y las prohibidas. Los años veinte son el centro en la contextualización, sin dejar de lado periodos previos o la década posterior de los treinta. Dos formas de ser mujeres desde el ideal y el deber: la figura conservadora católica con rasgos maternos, de obediencia y con un orden moral; y, la representación moderna estatal de mujeres con vida social y laboral, pero aun así con rasgos tradicionales. En el contexto de la figura femenina estatal moralizante y sanitaria, se configuró también el perfil negativo de las prostitutas.

Rosa Vesta López Taylor y Alejandra Carolina Díaz escriben el séptimo y último capítulo del libro, con la intención de mostrar la imagen femenina en su relación con la guerra, publicada en las portadas del suplemento semanal llamado *Magazín* del diario *El Occidental*. El análisis es una ventana a los temas de época en la Guadalajara de los años cuarenta, precisamente durante la segunda guerra mundial. El contenido del suplemento, a pesar de su corta vida (1942 y 1943), evidenció un mosaico de situaciones, procesos y sujetos que contextualizaban a la modernidad, la cultura, la urbe y sus transformaciones. Las autoras explican las complejidades del doble deber como mujer activa-bella y asimismo la forma de fémina en la prensa mexicana.

Bibliografía

- Burke, Peter. (2000). *Historia y teoría social* (1ra reimp. en español), México, Instituto Mora.
- Díaz Cruz, Rodrigo. (1993). “Experiencias de la identidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2, pp. 63-74.
- Gadamer, Hans-George. (1999). *Verdad y método*, Tomo I, (8va ed.), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- (1994). *Verdad y método*, Tomo II, (2da ed.), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- García Canclini, Néstor. (2005). *Diferente, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.
- Giménez, Gilberto. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/Iteso.

- Guha, Ranahit. (2002). *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos* (Pról. de Josep Fontana), Barcelona, Crítica.
- Heidegger, Martin. (1993). *El ser y el tiempo* (6ta reimp.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric. (1998). *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica (Libros de Historia).
- Joutard, Philippe. (1986). *Las voces que nos llegan del pasado* (Trad. Nora Pasternac), México, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 345).
- Ruano Ruano, Leticia. (2000). “De la construcción de los otros por nosotros a la construcción del nos-otros”, en *Educación*, nueva época, núm. 12, enero-marzo, pp. 46-58.
- Tenorio Trillo, Mauricio. (2006). “Historia, cultura y «América Latina». Las dos últimas décadas del siglo xx”, en Estevão de Resende Martins y Héctor Pérez Brignoli (dirs. y coords. del volumen), *Teoría y metodología en la Historia de América Latina*, España, Ediciones UNESCO/Editorial Trotta, pp. 239-266.
- Thompson, John B. (1998). *Ideología y cultura moderna* (2da ed.), México, Casa abierta al tiempo-Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Touraine, Alan. (2006). “Los movimientos sociales”, en *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 27, pp. 255-278. Consultada en mayo de 2021 en: https://www.ses.unam.mx/docencia/2014II/Touraine2006_LosMovimientosSociales.pdf

PRIMERA PARTE

Historias desde abajo y/o adentro.
Prácticas, cotidianidades,
instituciones, poder y formas
de ser

Procesos urbano-ambientales y epidemias en Guadalajara de Indias durante el siglo XVI

Lidia Margarita Camacho Gámez
Lourdes Sofía Mendoza Bohne

Durante el siglo XVI en el continente americano se desataron una serie de epidemias a causa de la guerra de conquista, las cuales ocasionaron la caída demográfica del 95% de la población nativa (Diomedi, 2003, p. 19), brindándole así, a la avanzada hispano-india la posibilidad del sometimiento de los naturales y la ocupación de los espacios amerindios. Los hospitales de la Nueva España surgieron ante la presencia de necesidades sociales adversas propiciadas por las constantes enfermedades endémicas, así como afectaciones de las plagas de alimañas, entre otras causas. Estas instituciones novohispanas brindaron ayuda física e imponían la ayuda espiritual. Es decir, ejercieron una doble función: de curación y conversión al cristianismo y fungieron como instrumentos de control social, ideológico e incluso político, que ayudaron a consolidar la empresa colonial española en México (Guevara Flores, 2017, p. 118).

Guadalajara, al igual que el resto de las ciudades hispanoamericanas durante sus primeras décadas de vida experimentó el azote de “pestes” o epidemias resultado de las enfermedades traídas por los españoles durante la guerra de conquista. La ubicación y distribución de los hospitales en las ciudades hispanoamericanas resultaba ser importante, debido a que la Corona aprovechó el repoblamiento, congregación y conversión en los hospitales para tener un mayor control de la sociedad. Los hospitales debían construirse cerca de los templos debido a que eran los religiosos quienes se dedicaban a curar y cuidar a los enfermos. En el caso de la ciudad de Guadalajara, el primer hospital se fundó a un lado del primer templo construido.

La morfología en donde se establecieron esos lugares se desarrolló en forma de damero, o bien, con un trazado en forma de tablero de ajedrez con una plaza mayor formada por una cuadra vacía generalmente en el centro del área urbana rodeada por las sedes de la autoridad: casas reales catedral cabildo etc. (Durston, 1994, p. 64). De este modelo se tenían expectativas panópticas y de evangelización masiva, es decir que eran, en términos de Michel Foucault; espacios disciplinarios, cuyo efecto resulta de la distribución de individuos en el espacio (Durston, 1994, p. 100). Así también para la construcción de hospitales hay que analizar las Ordenanzas de Felipe II, aunque éstas hayan sido escritas posteriormente, permiten ver la dialéctica de lo malsano y lo sano en el Nuevo Mundo, puesto que señalaban que:

En cercanías de la iglesia debía también hallarse el hospital para los pobres y los enfermos de males no contagiosos. Un segundo hospital, para aquellos enfermos de males contagiosos, debería ser construido en un sitio tal que ningún viento dañino soprase pasando por él hacia la ciudad, lo mejor (se recomienda) sería sobre una colina (Wyrobisz, 1980, p. 17).

En este trabajo se busca por medio de un cuerpo documental compuesto de testamentos, registros médicos, actas de cabildo y correspondencia privada describir los procesos urbanos relacionados con el sistema hospitalario de la fundación de Guadalajara y analizar de qué manera contribuyeron las pestilencias del siglo XVI (epidemias) en Guadalajara en la construcción de la frontera social dentro de la ciudad y la segregación que se produjo. Esto, contribuiría a identificar problemáticas que tienen sus orígenes en la fundación del asentamiento y que continúan reproduciéndose, pero que solo son visibles durante una crisis sanitaria como la que actualmente se experimenta con el COVID-19.

Los efectos de una epidemia no se limitan a los aspectos sanitarios, sino que también afectan la dimensión ambiental y socioeconómica, cuyas repercusiones tienen mayor duración e impacto que la enfermedad misma. Los estudios sobre el COVID-19, en tiempos actuales, desde ámbitos geográficos han demostrado que existe una distribución territorial diferenciada de la vulnerabilidad en distintas dimensiones (Suárez Lastra *et al.*, 2020, p. 208). De igual manera, a

principios de mayo del 2020, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales manifestó que “el 78% de los decesos que se han registrado por causa del coronavirus a nivel nacional se concentran en las zonas con mayor impacto ambiental, dentro de un polígono que abarca del río Santiago, en Jalisco, hasta el río Coatzacoalcos, en Veracruz” (SEMARNAT, Informe especial COVID, 2020, párr. 6).

Territorialidad de la enfermedad

Los arroyos y ríos han influido en la producción de formas sociales representadas en sus actividades y desde una perspectiva urbana han servido para delimitar el territorio poblado, así como elemento clave para la construcción de su infraestructura tales como casas, templos, fuentes, etc. (Mendoza-Bohne, 2018, p. 14). Para el caso de Guadalajara, el río de San Juan de Dios fue uno de los elementos más importantes en la traza de la ciudad desde épocas antañas, en tanto que ordenaba y dinamizaba la vida urbana; sin embargo, también fungió como una notable división tanto natural y social entre la etnicidad de los habitantes.

Conectada profundamente, pero claramente dividida por el río y los arroyos circundantes (Arenales y Barranquitas), en la ciudad se comenzó a formar una frontera simbólica que hacía más claras las diferencias entre conquistados y conquistadores, o mejor dicho españoles y nativos. Fue justo en este punto fronterizo, pero del lado de la república de indios (Analco) donde se edificó alrededor de 1547 (Santoscoy, 1895, p. 18) el primer hospital de la ciudad llamado de la Santa Veracruz, en un contexto epidémico, urgente, incluso para algunos autores como Diomedi (2003, pp. 24-25) durante una guerra biológica.

Esta división y frontera simbólica hoy en día caracterizada por la Avenida Calzada Independencia se ha ganado su propia expresión con tintes diferenciales. Cabe recordar la frase coloquial “de la calzada para allá”, así como algunos testimonios de la historia en la que nos muestra cómo la zona ha sido escenario de representaciones estigmatizantes sobre el comportamiento de la mayoría de los habitantes del oriente de la ciudad. Esto se justifica a través de raíces culturales disímiles y de resultados diferenciados entre la población que habita ambos puntos cardinales de la ciudad, en tanto aspectos relacionados con el bienestar, la pobreza y la vulnerabilidad, que se extiende a ámbitos como inversión

y gasto social (Jaramillo-Molina, 2019, p. 77). El estudio de Jaramillo-Molina está basado actualmente en el análisis de segregación espacial en Guadalajara y muestra que las áreas geo-estadísticas básicas están conformadas por un número reducido de manzanas con mayor valor en ocupantes promedio por cuarto y los que tienen menor porcentaje de acceso a internet se encuentran en el oriente de la ciudad. Al igual, los hogares sin derechohabencia a servicios de salud, suelen concentrarse en el oriente. Lo mismo sucede con estratificación del sistema de salud, la cual tiene un correlato territorial (p. 89).

Este anclaje geográfico en el correlato, también es histórico, como se sostiene en este trabajo, ya que el sistema hospitalario que surgió posterior a la conquista y que se implementó en Guadalajara coadyuvó a la formación de esta división. De esta manera, se busca analizar ¿cómo las constantes crisis sanitarias del siglo XVI impactaron la ciudad y cómo influyeron en la conformación de diferenciaciones espaciales asimétricas, cuya continuidad es visible hoy en día? Profundizar en las raíces de esta problemática en un contexto de crisis sanitaria permitiría hacer acercamientos sobre las continuidades de las políticas coloniales y su influencia en los procesos urbanos actuales.

Tanto en sociedades modernas y de antiguo régimen, las personas que padecen enfermedades son y han sido objeto de rechazo social por razones como el miedo a contagiarse y esto conlleva a la segregación espacial al ubicar los servicios hospitalarios en ciertos puntos de la ciudad que vale la pena problematizar y contrastar. En este caso, la ciudad es vista como un organismo que tiene su propio metabolismo social, el cual se entiende como la forma particular en que las sociedades establecen y mantienen su entrada y salida material de la naturaleza, el bioflujo y como la forma en que organizan el intercambio de materia y energía con su entorno natural (González de Molina y Toledo, 2014, p. 44). El potencial teórico de este postulado es el poder concebir y comprender a la ciudad en “su intersección del sistema de producción y el proceso del trabajo humano” como el punto de partida y parte axiomática del desarrollo histórico y de la evolución de la sociedad humana (*Ibidem*).

Las preguntas de este trabajo están orientadas a entender las epidemias en el contexto urbano por medio de mecanismos causales que contribuyan a explicar las prácticas socio-urbanas. Para esto, es necesario el empleo de conceptos es-

parcialmente flexibles para resaltar las particularidades concretas e insertarlas a procesos comunes (Caballero Escorcia, 2013, p. 63). En este caso, las preguntas directrices buscan resolver ¿qué relación tuvo la instalación de hospitales con la conformación de fronteras y divisiones sociales asimétricas en Guadalajara? y ¿de qué manera influyeron en los procesos urbanos una epidemia o pestilencia en el vocablo de época?

Segregación sociourbana

Por esa razón, el concepto segregación social en su aceptación como “el grado de proximidad espacial o de aglomeración territorial de las familias pertenecientes a un mismo grupo social, sea lo que defina en términos étnicos, de preferencias religiosas o socioeconómicas” (Link *et al.*, 2015, p. 153) sea estandarizado al punto de comprenderlo como la diferenciación espacial en una sociedad, para comprender este fenómeno en la época que nos concierne. A esto se le puede adicionar la cualidad colonial del momento histórico, para poder crear monemas y vehículos semánticos.

La segregación urbana, concepto que se define como el proceso que separa a la ciudad en unidades delimitadas, cada una de las cuales contiene en su interior una población homogénea que es diferente de la que la rodea (Pérez Campuzano, 2011, pp. 405-406) proviene de la teoría urbana, que es aplicable a fenómenos contemporáneos. La generalización de éste al punto de concebirlo como la separación de grupos en el espacio, funciona como elemento articulador que permite hacer visibles dichas divisiones en la ciudad en ambos puntos teniendo como eje central el impacto de una crisis sanitaria.

En el estudio de la desigualdad y la segregación urbana se ha encontrado que la vulnerabilidad, la carencia y la pobreza (en sus diferentes dimensiones) tienen también un anclaje geográfico, mostrando las amplias diferencias que existen entre diferentes zonas de las ciudades (Jaramillo-Molina, 2019, p. 78). Para el caso de Guadalajara, éste comenzó con el río de San Juan de Dios en 1542, el cual dividía la república de indios con la de españoles, por lo tanto, estas anclas también son históricas y simbólicas. Con esto se puede comprender cómo se llevaban a cabo las divisiones sociales durante la gestación de la ciudad y así poder encontrar un vínculo conceptual entre los fenómenos que se pretenden

analizar. Es importante señalar que las Ordenanzas de Felipe II, así como documentos posteriores defendían en sus artículos, la necesidad de “convivir en santa paz” con los naturales de la región. Sin embargo, las condiciones no se dieron de la manera utópica que estaba indicada en las reglas de fundación y colonización, por lo que los españoles asentados tuvieron que hacer uso de estrategias socioterritoriales para salvaguardarse. En los documentos para la urbanización se prohíben las murallas y fuertes de defensa siendo la ciudad de México la primera ciudad española sin murallas. Así también se construyeron las siguientes ciudades como Guadalajara en el Occidente, pero de manera discrecional se construyeron edificios fortificados hacia dentro.

Abordaje analítico del discurso

Todavía cabe señalar algunas limitantes más, como, por ejemplo, las fuentes y evidencias del pasado en las que se basa este trabajo. Para el estudio de la Guadalajara del siglo XVI las fuentes son escasas, en comparación con la abundancia de éstas para estudios contemporáneos. Sin embargo, la calidad de los documentos revisados proporcionó la posibilidad de realizar un análisis discursivo sobre las dimensiones social, urbana, territorial, cultural, política y de salud.

En este caso, se analizan, actas de cabildo, la correspondencia del virrey Martín Enríquez de Almansa (1577), una Real Cédula al presidente y oidores de la Audiencia titulada “Construcción del puente sobre el río Grande y otros asuntos” (1578), así como la que lleva por título “Hospital de la Santa Veracruz de Guadalajara (1567); el trabajo médico de Juan de Cárdenas (1606) “Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias” y las obras historiográficas de Antonio Tello (1650), Domingo Lázaro de Arregui y Matías de la Mota Padilla (1742) para estudiar la forma en la que la pestilencia impactó la ciudad coadyuvando a la reafirmación de las divisiones espaciales y raciales. Con base en este cuerpo documental se buscó estructurar, decodificar y explicar datos históricos que no se pueden desarrollar a partir del estudio de los materiales originales únicamente.

Al igual que los sistemas de información geográfica, la creación del cuerpo documental en trabajos de corte histórico requiere la gestión, en este caso del historiador para armar un conjunto de conceptos relacionados que expliquen

el fenómeno sanitario en la dimensión social de la ciudad colonial. Los datos extraídos de estas muestras del pasado permiten sostener lo anterior, sin embargo, no se les puede preguntar datos demográficos ni ubicaciones precisas de los eventos. Incluso, hubo epidemias de las cuales no se sabe en la actualidad cuál fue la enfermedad a la que se refieren los testimonios (Guevara Flores, 2017, p. 78). Tal fue el caso de aquella que se dio en toda la Nueva España en 1545, un par de años antes de la construcción del Hospital de la Veracruz.

Tampoco se le puede exigir a las muestras del universo novohispano que han sobrevivido cinco siglos contestar las preguntas directrices de este trabajo de manera directa. Es por eso, que no se puede esperar que éstas indiquen explícitamente que el discurso urbanístico, o bien sobre la segregación social de las diferentes etnias que habitaron Guadalajara. Más bien, éstas nos indican cómo el poder colonial a través de instrumentos y dispositivos como la morfología buscaban crear una nueva sociedad, en donde los vencidos en la guerra de conquista ocuparían un espacio tanto físico como simbólico determinado, que se iba construyendo en asimetrías. Incorporar a los nativos a la realidad colonial y hacer perpetua la empresa de ocupación también se logró desde los hospitales, ya que éstos tenían como fin la congregación de los naturales en poblaciones y su conversión a la nueva fe que sirvió como medio de sujeción y el auxilio de las necesidades físicas especialmente durante las epidemias (Venegas Ramírez, 1968, p. 227).

Con base en lo anterior, se toman prestamos metodológicos de la Historia Conceptual para recuperar los significados, siempre provisionales y fluctuantes y a menudo imprecisos y controvertidos, de aquellas nociones más relevantes sobre las que se apoyaron los discursos y las ideologías políticas durante períodos pasados. Esto hace visible la dialéctica entre nociones y experiencias, entre discursos y acciones, entre realidad y lenguaje (Caetano, 2018). Al decodificar esto se muestra ampliamente la dimensión socio-ambiental de las crisis sanitarias en zonas de encuentro y contacto colonial. Con esta perspectiva de “contacto”, Marie Louise Pratt (2007) busca enfatizar como los sujetos están constituidos por las relaciones entre ellos. En este caso se trata la relación entre colonizadores y colonizados, no en términos de separación, sino en términos

de co-presencia, interacción, comprensión y prácticas entrelazadas, a menudo dentro de relaciones de poder radicalmente dispares (pp. 48-66).

De igual manera, la metodología de la Historia Ambiental y las propuestas del metabolismo social permitieron ver anclada a la sociedad con su medio ambiente, sin necesidad de polarizar lo cultural con lo natural. El metabolismo social es un sustento argumentativo y teórico sobre las formas en que funcionan los asentamientos humanos principalmente en ámbitos urbanos. Se refiere principalmente a la “organización, consumo, distribución y excreción de los usos de la naturaleza en relación con las prácticas cotidianas” (Infante-Amate *et al.*, 2017, p. 135). En este caso, la naturaleza está vinculada a la enfermedad y la forma en que se organiza su sanación o excreción, pero también su relación con la distribución de los espacios sociourbanos. Esta corriente historiográfica permite estudiar a los individuos articulados a través de una diversidad de relaciones o vínculos con la naturaleza que se organizan para garantizar su subsistencia y reproducción, extrayendo también materia y energía de la misma a través de estructuras o artefactos metaindividuales, excretando calor y una gama de residuos o desechos (cita textual, traducción propia, González de Molina y Toledo, 2014, p. 60). Así también, la importancia de revisar los constructos teóricos desde la historia urbana para entender la configuración de la ciudad representando ese miedo y ese combate hacia las epidemias al mismo tiempo de entender cómo la misma deconstrucción produjo una perversión de los espacios urbanos propiciando la multiplicación de enfermos incrementando la mortalidad. Estas consideraciones son importantes a la hora de estudiar la conquista de México, en tanto al papel que jugó el uso de patógenos con fines hostiles para conseguir el sometimiento de un buen número de naciones, el despoblamiento y posterior poblamiento de los estados que actualmente conforman Hispano América.

El trazado urbano en damero, la normalización de las divisiones espaciales

El diseño de las ciudades fundadas por los conquistadores no fue al azar, sino que estaba basado firmemente en una práctica urbanística que pretendía alcanzar la Ciudad Celestial desarrollada por Tomás de Aquino. Es decir, estaba basada en una noción de ciudad ideal y las expectativas que se tenían del desarrollo

de esa morfología o trazado en damero pretendían alcanzar fines panópticos y evangelizadores. En América durante el siglo XVI, los españoles lo desarrollaron e implantaron en la mayoría de los asentamientos urbanos, generando una preeminencia que puede estudiarse por medio del concepto de Ciudades Hispanoamericanas o bien, urbanística colonial.

Desde la década de los cuarenta del siglo XX se ha venido desarrollando un concepto que englobe la originalidad y homogeneidad de la morfología de las fundaciones de los conquistadores en el Nuevo Mundo de distintas maneras. Para George Foster (1962) Dan Stanislawski (1946) y George Kluber (1964) eran asentamientos o “pueblos de españoles en forma de red”. Por su parte, Durston (1994) las nombró *ciudades coloniales* o *ciudades trazadas en damero*. Porfirio Sanz Camañez (2004) y Alain Musset (2011) las estudian bajo el concepto de *Ciudades Hispanoamericanas*, mientras que German Rodrigo Mejía Pavony (2012) ofrece el término *la ciudad de los conquistadores*.

Estos autores sostienen que se trata de un modelo urbanístico que surge de la conquista, cuyos precedentes teóricos se pueden rastrear hasta la antigüedad clásica, no obstante limitar la originalidad de estas ciudades sería insuficiente, ya que se implantaron un buen número de asentamientos sin instrucciones ni conocimientos en urbanística. No es hasta 1572 con las ordenanzas de Felipe II que aparecen planes de desarrollo urbano, por lo que algunos autores como Durston (1994) y Mejía (2012) han propuesto que el modelo de estas ciudades es propio de la conquista y su preeminencia va más allá de cualquier ventaja práctica o de cualquier tradición y sus antecedentes. Los fundadores de las ciudades españolas en América carecían de conocimiento teórico en la materia, aunque las huestes generalmente traían a un letrado en sus expediciones, la mayoría no contaba con formación urbanística, eran raros aquellos como Alonso Bravo, quien trazó la ciudad de México. A pesar de la falta de conocimiento en la materia se acumuló una gran experiencia práctica a través de las décadas y de la intensa actividad fundadora que permitió que un número considerable de personas descalificadas se convirtieran en arquitectos calificados. Estos sujetos, llevarían a cabo una campaña de construcción de iglesias y edificios sobresalientes en número y escala de edificios a manos de aficionados a lo largo de un vasto territorio (Durston, 1994, p. 68).

En el Nuevo Mundo fueron implantadas con base en un mismo código que tenía una plantilla en forma de tablero de ajedrez en el que quedaban claramente establecidos los sitios para articular la Plaza, orientar las iglesias, construir un cabildo o las Casas Reales, así como la distribución de los solares destinados a las viviendas de los vecinos de acuerdo con su posición social (Sanz, 2004, p. 24), como habría de esperarse de una ciudad construida por una sociedad de antiguo régimen. Además, eran una pieza de un sistema particular de producción y distribución de poder y de sentido con altas expectativas en relación con los fines panópticos, evangelizadores y de sometimiento territorial que se le atribuían al trazado (Durston, 1994, p. 91). Las Ciudades Hispanoamericanas eran consideradas un instrumento y representación del orden que debían implantarse y seguían un plan organizado y una estructuración planeada de acuerdo con principios fuertemente arraigados.

Los edificios tenían una clara tendencia hacia la homogeneidad y la organización jerárquica; mientras menor era la distancia entre un solar de la Plaza Mayor, mejor era el nivel social que tenía el dueño de la casa. Los vecinos más prestigiosos habitaban el área más cercana a la plaza, cuyo radio variaba de acuerdo con el tamaño de la ciudad. Los españoles de rango menor vivían en los bordes de la traza urbana. Lo anterior no se determinaba solamente en términos de proximidad al centro, sino que también la orientación cardinal de las calles tenía peso, por ejemplo, la calle derecha (poniente-oriente) tenía connotaciones de mayor prestigio que una atravesada (norte-sur). Aunado a eso, el trazado era una pieza central en los programas de adoctrinamiento e incorporación de los nativos al mundo colonial hispano al colocarlos en puntos marginales de la ciudad y al establecer ahí actividades que impactaban de manera negativa el medio ambiente y la vida de los habitantes de esas zonas (Sanz, 2004, p. 26).

Bajo estos preceptos es que se considera la traza urbana de las ciudades hispanoamericanas como dispositivo colonial. Los trabajos de Michael Foucault que se enfocan en el estudio de las relaciones de poder como motor de la historia encuentran un marco teórico apropiado para proponer al damero como un instrumento de poder. Durston (1994) lo propone como un dispositivo, un instrumento de control definido como un ensamble heterogéneo de discursos leyes instituciones por más arquitectónicas o como el conjunto de las relaciones que

se establecen entre los elementos. La operación del damero como dispositivo de poder radica principalmente en la definición diferencial de espacios en los que se puede desenvolver determinados tipos de actividades al interior de la traza, porque definía un espacio para una actividad. De esa manera, la organización analítica del espacio creaba unidades semánticas estaba dividida en sectores con distintas connotaciones sociales y la distinción entre el espacio interno y externo era una oposición semántica entre el espacio social y espacio salvaje (p. 102).

En este contexto, los hospitales jugarían un rol de suma importancia por su doble función como espacios de “curación” física y espiritual. La práctica nosocomial urbana en Guadalajara fue muy importante debido al impacto de las crisis sanitarias y la guerra chichimeca. De acuerdo con Josefina Muriel (1990) el Hospital de la Santa Veracruz se trataba al principio de un pequeño hospital al que acudían personas de diversas partes del reino, en especial los lugares aledaños. No obstante, la autora indica que para 1588 doce años después de la segunda pestilencia de cocoliztli y siete años antes de la de sarampión en 1595, la afluencia de enfermos creció desmesuradamente, ya que acudían personas en extrema pobreza e indios. De cualquier manera, se trata de espacios donde se pretendía curar el cuerpo y el alma de los que acudían a ese sitio, en la imperiosa necesidad originada por las pestilencias y a la necesidad de congregar y convertir a los sobrevivientes de la guerra, el esclavismo o la enfermedad (p. 191).

Las rutas más importantes atravesaban diversas ciudades y centros de consumo. La ciudad de México era el punto principal de donde partía el llamado “camino de tierra adentro” que comunicaba a la capital con las provincias del norte de Nueva España, pasando por pueblos de indios, los reales de minas, las misiones, las fortificaciones, los puertos marítimos, los ranchos y las haciendas. Nueva España contó con una red de caminos, cuya conformación fue en dos etapas: en el segundo tercio del siglo XVI y la que transcurrió en el último cuarto del XVII. Tuvo ciertas limitaciones por la orografía, pero sus objetivos eran favorecer la expansión y consolidación del proceso de colonización, procurar el tráfico de bienes y productos hacia las ciudades y poblados mineros, controlar y dirigir hacia el mercado externo el excedente económico que generaba la minería, vía la ciudad de México y los puertos de Veracruz y Acapulco. Esto favoreció la

conformación de nuevos y viejos circuitos económicos (Teresa y Valdés, 2014, pp. 49-52).

La práctica nosocomial en Guadalajara comenzó en ese punto estratégico de la ciudad, de cuyo trazado, ya se han expuesto sus cualidades. Desde la tercera pestilencia en la Nueva España en 1545 los muertos fueron tantos, que ante la imposibilidad de enterrarlos individualmente se hicieron grandes fosas en los cementerios de las iglesias donde enterraron muchos cuerpos juntos. De acuerdo con Antonio Tello en la provincia de Jalisco esto duró tres años. Incluso en esas fechas las órdenes religiosas aún se ocupaban de la asistencia hospitalaria para indios quienes se habían encargado de construir enfermerías anexas a los conventos y hospitales en donde se pretendía curar y adoctrinar a los indios enfermos y a los años que acudían a prestar servicios (Teresa y Valdés, 2014, p. 229). La ubicación del primer hospital de Guadalajara en medio del brutal contexto de la guerra de conquista dice mucho de sí. Tal como lo indica Cárdenas, la pestilencia impactó únicamente a los indios, quienes habitaban Analco, lo cual pudo haber sido el criterio primordial para la elección del hospital en la república de indios y cercano al agua.

Además de medio de sujeción, los hospitales funcionaban panópticamente, eran administrados por la Iglesia y en algunos casos, como en San Juan de Dios eran sostenidos por las limosnas de los vecinos (Muriel, 1991, p. 191). Aunado a eso, los hospitales se caracterizan por su alto uso de materiales y energía, y por lo tanto por su impacto significativamente negativa en el medio ambiente. De esta manera, vale la pena problematizar la ubicación de estos recintos en el discurso urbanístico con el que se construyó Guadalajara.

La demanda de servicios hospitalarios en una ciudad hispanoamericana

Guadalajara durante el siglo XVI formaba parte de una red compleja de asentamientos que tenían como fin afianzar la ocupación y colonización a través de un proceso de territorialización guiado por la legitimación de la propiedad de un espacio que no estaba vacío (Salas Hernández, 2021, p. 26). Para que la ciudad pudiera establecerse y consolidarse en el lugar donde actualmente se encuentra

fueron necesarios tres intentos previos, un buen número de campañas militares y un tanto de jornadas de exploración.

Una serie de acontecimientos dieron lugar a que trece años después Guadalajara lograra establecerse de manera definitiva en América. No obstante, desde 1532 en Nochistlán, la ciudad comenzó a construirse, pasando por Tonalá y Tlacotlán en donde fue asediada y expulsada por la resistencia indígena en 1541. Después de los retos que enfrentó finalmente fue fundada en el Valle de Atemajac con la presencia de 63 fundadores: 16 castellanos, 6 extremeños, 11 vizcaínos, 13 andaluces, 9 montañeses y 8 portugueses (Tello, 1997).

Cabe mencionar que estas cifras representan los jefes de familia españoles mas no los habitantes. El ideal ibérico no buscaba construir ciudades en donde los habitantes fueran iguales, de hecho, institucional y filosóficamente detentan dicha desigualdad. Una de estas distinciones es la de *vecinos* y *habitantes*, los vecinos formaron un grupo muy pequeño de la sociedad y fueron españoles que tuvieron propiedades, así mismo después de al menos cuatro años de residencia éstos podían ser certificados por las autoridades de la zona para asistir a las reuniones del consejo, mientras que los *habitantes* solo contaban con poder político y legal limitados (Schell Hoberman, 1986, p. 33). Aunado a esto, el asentamiento contaba con otros tres núcleos: Analco y Mexicaltzingo conformados por indios traídos desde México) y Mezquitán conformados como repúblicas de indios, que eran una forma de organización territorial conformada por una pluralidad de etnias americanas forzadas a seguir un patrón de poblamiento que tenía como objetivo imponer a los nativos un nuevo sistema de creencias y de tributación. En esta dirección empieza la segregación étnica y de servicios públicos ya que

Tiene esta ciudad un arrabal poblado de indios de muchas naciones, en especial la mexicana, en que habrá hasta setenta vecinos; llámase este arrabal en lengua de los indios Analco, cuya doctrina está sujeta a este monasterio de San Francisco... (Cornejo, 1972, p. 42).

Eran los españoles quienes se encargaron del diseño, ordenamiento y gobierno de la ciudad, mientras que los habitantes de las repúblicas de indios, quienes figuran muy poco en las fuentes de la época se encargarían de la mano de obra.

En conjunto comenzarían a construir los cimientos de Guadalajara. En la historia de la salud en la ciudad de Guadalajara, el hospital de San Miguel es el más importante para cuando ya se había dado el escudo de la ciudad. Sin embargo, se menciona otro hospital que ya existía y que quedó del lado de la república de Indios y que se dedicó a enfermedades contagiosas:

Hay otro hospital de la vocación de la VeraCruz, fundado por los primeros fundadores de esta ciudad, donde se curan enfermos de llagas y morbo gálico; no tiene renta sino lo que de limosna se adquiere; tienen de presente la administración de la casa y enfermos los hermanos que llaman de la orden de Juan de Dios... (Cornejo, 1973, p. 42).

Las enfermedades eran relacionadas no sólo con la dimensión religiosa como un castigo divino, como lo expresan las diversas advocaciones para cada tipo de enfermedad. Había “catorce santos auxiliares bien conocidos por los médicos y el vulgo” (Chávez Hayhoe, 1991, p. 190) sino también con las condiciones climatológicas del lugar por lo que se puede entender que la fundación y colonización de las ciudades tomara en cuenta el clima para una salubridad en la ciudad:

La altura y graduación de esta ciudad dicen que es más de 19 grados de la equinoccial a la parte del norte. Su temperamento es más bien caliente que frío; es penoso el calor de abril a setiembre y mal sano a todos, en especial a los recién entrados y venidos de tierra fría. Las enfermedades que generalmente engendra este temple son tecianas que dan con grandes fríos y fiebres y con grandes congojas, mayormente las que llaman los médicos, dobles, aunque nadie muere de ellas; su cura es sangrías y purgas de cañafístola y cosas frescas (Cornejo, 1973, p. 46).

Epidemias

Esta naciente ciudad enfrentó durante todo el siglo XVI un total de seis epidemias. A escala regional, que de vuelta al siglo XVI evoca el complejo territorio fronterizo entre los “civilizados y los bárbaros chichimecas” de la Nueva Galicia, se vivieron siete epidemias desde 1531 (Guevara Flores, 2017, p. 78), a

partir de la guerra de Nuño de Guzmán. El impacto epidémico de la llegada de este conquistador desencadenó la desterritorialización, despoblamiento y muerte de un buen número de culturas nativas.

En este sentido la asistencia hospitalaria para indios cobraría gran importancia. Paralelamente a las fuerzas armadas de los conquistadores, se desplegaron fuerzas evangelizadoras a lo largo del territorio, quienes traían consigo tácticas diferentes para el sometimiento de los naturales, quienes ocuparían el lugar de la mano de obra en los procesos metabólicos de la ciudad. Los hospitales para indios en la Nueva España y, en sí, la labor hospitalaria traían consigo programas de sujeción, el cual se entiende por la transustanciación semiológica de los naturales, es decir, la abolición de las memorias y formas de vida del indio sujeto y del expolio de sus tierras y de su fuerza de trabajo en el espectáculo sacramental de una única y verdadera libertad (Subirats, 2019, pp. 90-91).

Visto desde el metabolismo social, las unidades productivas y la fuerza de trabajo a escala local, como las repúblicas de indios eran quienes llevan a cabo las actividades de apropiación de elementos de la biosfera y geoesfera. Es decir que, al otro lado de la ciudad española, se encontraban los grupos que se apropiaban de los materiales y la energía de la naturaleza como insumo. Este proceso finalizaba cuando eliminaban sus desechos, emisiones o residuos en espacios naturales (salida) (González de Molina y Toledo, 2014, p. 60).

La asistencia hospitalaria estaba dirigida a un sector en especial: los naturales, ya que las pandemias de esa época los afectaron mayoritariamente a ellos que a los españoles, de ahí la posición geográfica estratégica que ocupaba el primer recinto hospitalario de Guadalajara; justo en la conexión entre la ciudad española e indígena. Sobre esta exclusividad patógena, el primer médico en Guadalajara, Juan de Cárdenas (1609) dejó anotada una frase importante: “Un cocoliztle que le da a los indios, sin tocar a los españoles” (Chávez Hayhoe, 1991, p. 227). En este contexto no es de extrañar que ciudades altamente planeadas como lo eran las ciudades hispanoamericanas, de las cuales se hablará más adelante contarán con ordenamientos que facilitaran la sujeción de los indígenas, y que durante las crisis sanitarias a causa de la misma conquista surgieran sistemas hospitalarios que ayudarían a la rectificación colonial de la sujeción del indio. Aspectos claramente leíbles en los discursos urbanísticos y en el andar de la ciudad.

Sujeción, metabolismo social y divisiones urbano sanitarias

Los procesos metabólicos se encadenan y desarrollan a partir de la forma más elemental: el acto de apropiación de la naturaleza (González de Molina y Toledo, 2014, p. 88). En este sentido, la ocupación española requería de un primer sistema de tributación de bienes y mano de obra regular, permanente, estable y pacífico por parte de los indios para hacer válida la ocupación y poblamiento de las Indias. Si bien, hubo legislaciones en contra de la esclavitud, los españoles se podían mover por intersticios que les permitían adquirir mano de obra para continuar con sus empresas y campañas de poblamiento y colonización.

Thomas Hillerkuss, quien en su artículo “Saber aprovechar realidades y buscando quimeras” indica que el negocio más importante de Cristóbal de Oñate, uno de los primeros gobernadores de Guadalajara fueron sus doce lavaderos o placeres de oro, donde tenía trabajando hasta 300 de sus indios encomendados, quienes se enfermaron por el arduo trabajo y murieron. El autor hace un análisis minucioso de los negocios de Oñate y señala que las demandas hacia los naturales, estaban acompañadas siempre con amenazas viles y con violencia excesiva, ya que eran obligados a trabajar a golpes. Sin ninguna restricción, este capitán logró de esta manera, en muy pocos años, instalar en sus encomiendas varias empresas productivas con altos réditos, porque inversiones casi nunca tuvo y mercados siempre encontró. Sus facultades eran tales, que podía sustituir a sus indios encomendados que iban muriendo, por otros que podía explotar aún *más impunemente, porque la Sierra de Mascota, donde tenía su segunda encomienda, y la sierra que daba hacia el Valle de Banderas, eran sus puntos preferidos de caza de esclavos indios.*

Desde su posición de poder los Oñate influenciaron la ordenación de las ciudades y la forma en la que la mano de obra y la entrada y salida de flujos y energías necesarias para echar a andar la fase de ocupación y poblamiento necesitaba. De esta manera, la colonialidad del poder puede ser vista como dominación basada en la explotación de la fuerza de trabajo y el despojo de los recursos de los pueblos colonizados a través del mercado mundial y la acumulación global del capital y la dominación racial que asigna a quienes son víctimas a una condición de inferioridad, introduciendo una clasificación social que utiliza categorías fundadas en características biológicas como el color de piel (Andrade

Guevara, 2020, p. 138). Esta cualidad colonial, está entonces presente en la fundación de la ciudad y a lo largo de los procesos metabólicos.

Los indígenas cumplían el papel de mano de obra en la colonia y se distribuían, regalaban, repartían y demás a conveniencia de las autoridades coloniales. De acuerdo con una cédula fechada en 1567 titulada “Hospital de la Santa Veracruz” se solicitaron las ganancias del ganado mostrenco así, como indios para la labor de construcción de una enfermería en el hospital de la Santa Veracruz a un año de la epidemia de cocoliztli en 1566. En este manuscrito se da muestra de la “conveniencia” de la reubicación espacial de indígenas con fines de mano de obra y una especie de semejanza al valor del ganado, en tanto que ambos permiten llevar a cabo obras públicas.

En ese contexto, las ciudades hispanoamericanas durante esta prístina etapa se concebían como un conjunto de repúblicas con gobiernos independientes, pero con una monarquía y religión en común. Entrado el siglo XVII, los procesos de sujeción ya habían sido afianzados, por lo que las repúblicas habían quedado mezcladas y era común hablar de una sola república, no en el sentido de que desaparecieron para formar una, sino de que los grupos que conformaban las distintas unidades territoriales dentro de la ciudad habían alcanzado en concordancia la misma relación con la religión y la monarquía (Levaggi, 2001, p. 425).

La transformación total del indígena como un nuevo ser mediante la vida en policía y la homogeneidad cultural se instalaba como proyecto en las Indias. En este contexto los pueblos de indios aparecían como estandartes simbólicos y pedagógicos de la religión católica como nuevas comunidades de fe, así como lugares pedagógicos, donde la experiencia sensorial definiría los comportamientos y costumbres de sus habitantes (García-Suárez, 2015, pp. 132-134). Una vez que la refutación nominal y la suspensión virtual de la violencia que buscaba una nueva identidad del indio se presentó fuera del ámbito efectivo inmediato de la violencia que ejercía el poder colonizador (Subirats, 2019, pp. 90-91) en las ciudades hispanoamericanas se dejó de hablar de repúblicas, ya que el indígena había sido trasgeneracionalmente adoctrinado y convertido de manera funcional a la nueva realidad española, lo cual sucedió hasta el siglo XVII.

Los procesos metabólicos de Guadalajara durante una crisis sanitaria en épocas prístinas deben considerar a todos los habitantes y andantes de la misma.

Visto de ese modo, la ciudad que se pretende estudiar es considerada un cuerpo urbano en el que todo individuo consume una determinada cantidad de energía y materiales para alimentar y sostener su organismo, para desplazarse de un lugar a otro, para vestirse, calentarse e incluso para realizar acciones inmateriales como actividades culturales y científicas. A nivel social, la colectividad de individuos articulados a través de una diversidad de relaciones o vínculos se organizan para garantizar su subsistencia y reproducción, extrayendo también materia y energía de la naturaleza a través de estructuras o artefactos metaindividuales, excretando calor y una gama de residuos o desechos (González de Molina y Toledo, 2014, p. 60). En este sentido, la ciudad sería un conjunto de repúblicas, de las cuales Analco y la Guadalajara española estaban profundamente unidas por las actividades y hechos acontecidos a la banda del río, el cual también tenía su papel en la dimensión simbólica de la ciudad al rectificar tajantemente las distinciones entre unidades semántico espaciales del asentamiento.

Concebir la ciudad como unidad territorial meramente española aparte de ser insuficiente para estudiar los procesos metabólicos del asentamiento al excluir los puntos de transformación de energías y al ignorar espacios habitacionales que también dependían de los insumos de Guadalajara, también acarrea problemas importantes a la hora de tratar de situar y estudiar la ubicación de las instituciones hospitalarias, porque reproducen la repetida fórmula en la que los hospitales se situaban a las afueras de la ciudad. Los puntos como este río, que más bien remarcaban las diferencias sociales, en vez de delimitar el contorno de las ciudades eran más bien conectores urbanos y puntos de transformación de materiales.

Lo anterior también se ha dicho del Hospital de Belén, actualmente el Hospital Civil Viejo y construido en 1787, el cual también se edificó en medio de un contexto epidemiológico (Navarro Serrano, 2016, p. 14). Evidentemente la Guadalajara de esa época sería una totalmente diferente a la actual y a la que este trabajo pretende analizar. Se trata pues, de un mundo ordenado territorial y socialmente en castas, unos años antes de la independencia y en medio de las reformas borbónicas. Además, el término de república empleado en las ciudades de la conquista ya había quedado en el pasado (Covarrubias, 2008, p. 19) para aquellos que no se encontraban en el núcleo de la ciudad española.

Justamente en el barrio del retiro localizado por el Templo del Sagrario es donde en medio de una pandemia Antonio Alcalde comenzó el conjunto arquitectónico de Belén con el fin de atender la creciente demanda de servicios hospitalarios. Aunque tal como indica el mismo nombre de la zona, se trata de una zona retirada, nuevamente era línea divisora entre la ciudad española y las castas. Eso quiere decir, que más bien, los hospitales en la Guadalajara colonial generalmente (a excepción del Hospital de San Miguel) comenzaron a situarse en los límites territoriales que detentaban las diferencias sociales dentro de la ciudad, ya que el otro lado de estas fronteras, sí estaba ocupado por clases sociales “inferiores”, pero que de todas formas formaban parte del paisaje y del metabolismo de la ciudad. Sería pues, en estos puntos fronterizos donde se transformaban los residuos de la ciudad, donde se situarían las entradas y salidas de la misma, así como los puntos en donde se encontraban los servicios hospitalarios, al menos hasta 1588 (Santoscoy, 1895, p. 18) con la apertura del hospital de San Miguel en el centro de la república española.

Durante el siglo XVI, los sitios que se consideran extramuros, como Analco, Mezquitán y Mexicaltzingo, y aquellos de la época de fray Antonio Alcalde denominados como los barrios, pasaron a ser parte del centro de la ciudad, gracias al crecimiento urbano. San Juan de Dios fue el barrio más antiguo, el cual anteriormente había sido una unidad territorial diferente organizada como república de indios.

El paisaje de la pestilencia en la república de indios

Los paisajes culturales constituyen un constructo dialéctico y multiforme de la dinámica social, que transmuta los contornos de los sistemas naturales en espacios sociales (Medrano, 2013, p. 13) como se ha podido ver con el caso del río San Juan de Dios. En las cercanías de ese sitio se encontraba el camino a San Pedro Tlaquepaque y a la Nueva España y en sus calles y edificios confluían distintas formas de vida y prácticas culturales entre indios, mulatos y negros que convivían en los múltiples establecimientos comerciales, cantinas y mesones. Esto le brindaría a ese espacio una característica basada en lo disoluto de su vida (Delgadillo Guerrero y Hernández Ponce, 2019, p. 97).

La dimensión socio-ambiental de una epidemia también se percibe a través del paisaje cultural. Éste constituye el resultado de distintos procesos sociales e históricos que inciden en la transformación del territorio y que también tiene la posibilidad de ser leído e interpretado a partir de los registros materiales y los propios vestigios físicos que lo han moldeado uniformizado a lo largo del tiempo otorgado sus rasgos económicos sociales y culturales esenciales. Esto se debe a que abarca el contexto urbano general y su entorno geográfico incluyendo los rasgos del sitio, como su topografía, geomorfología, hidrología y características naturales; su medio urbanizado, tanto histórico como contemporáneo; sus infraestructuras, tanto superficiales como subterráneas; sus espacios abiertos y jardines, la configuración de los usos del suelo y su organización espacial; las percepciones y relaciones visuales; y todos los demás elementos de la estructura urbana (Ruiz Medrano y Roque Puente, 2017, p. 14).

Cercano al hospital se encontraba un mesón público (Camacho Gámez, 2020, pp. 178-179) los cuales eran lugares que se configuraban en circuitos comerciales, así como plazuelas, mercados, tendajones, cocinas improvisadas, juegos y pulquerías que le ofrecían al visitante o cualquier interesado experiencias de vida que se traslapaban con la aventura y el placer. Era también un punto nodal de Guadalajara, donde circulaba información de primera sobre la ciudad como novedades y chismes, cuya procedencia siempre venía desde afuera. No obstante, su principal característica fue que eran lugares para que los viajeros reposaran y pernoctaran, así como para que las bestias de carga encontraran, agua y descanso. En esta zona también se hallaban mercancías que venían de otros puntos (Hernández Soubervielle, 2012, pp. 185-186), el cuerpo de agua de la ciudad, la entrada a la ciudad, el Molino de Zaldívar y los canales (Mota Padilla, 1870, p. 201).

Sobre el mesón de Guadalajara se sabe que se ubicaba en las cercanías del río San Juan de Dios en la casa de Doña Petronila de Estrada, como lo hace notar un Acta de Cabildo:

Que es una casa questá cerca del río y del puente de paso del hospital de la Vera Cruz, ques la enterada prinçipal desta ciudad, que pareçe en tiempos pasados fue mesón acogido y hospedaxe de forasteros, y hoy, por estar mal tratado y no reparado y no haber faltado persona que en la dicha casa e mesón hospedaba a

los dicho forasteros, le falta comodidad para que lo sea (Actas de Cabildo, 1970, p. 179).

Gracias a las expresiones espacializantes extraídas de un cuerpo documental de 56 testamentos del siglo XVI, los cuales son prolíferas fuentes para el estudio de las ciudades hispanoamericanas, fue posible comenzar a realizar planteamientos sobre la configuración de la ciudad (Camacho Gámez, 2020, pp. 117-146). Los resultados obtenidos de la triangulación basada en la información espacial de los testamentos de Rodrigo Hernández Cordero (1997) permitió ubicar la vivienda de algunos de los primeros vecinos de ciudad, normalmente involucrados en el poder civil de Guadalajara, como alguaciles o contadores. El paisaje urbano de esa área se comenzaba a construir y percibir bajo estas directrices. La confluencia de las bestias que traían los viajeros, los productos, el río, el hospital, los crímenes, fiestas, los encuentros amorosos y de más actividades que se realizaban ahí generarían un olor característico emanado de la co-presencia de todos estos elementos ambientales, económicos, culturales y sociales, permeados de los tintes coloniales que se han venido mencionado.

A tan solo tres años de la fundación de Guadalajara hubo una epidemia de cocoliztli, tifo y de acuerdo con Guevara Flores (2017) un tercer patógeno impactó, mas no se sabe el nombre de esa enfermedad (p. 78). Nuevamente 1550, 1566, 1576 y 1597 toda la Nueva España sería azotada por epidemias. Al respecto el virrey Martín Enríquez en 1577 indica lo siguiente:

Con esto tengo satisfecho a la carta de v magestad y loq de Nuevo ay q añadir es q dios fue servido q la pestilencia enesta tierra pasase adelante y así a ydo caminando q casi no adexado ni dexa lugar fuera delo de tierra muy caliente porq enla q no lo es tanto también a tocado aunq no con tanta furia. yacontece estar vn pueblo vna legua deotro y q darse por vna larga temporada y después revuelve sobrel q parece q es cosa y q anda buscando los pueblos q no dexa ninguno. A corrido a todas las provincias a si desta gobernación como de la nueva Galicia y lo de fran. deybarra y auqn la mortandad no asido igual en todas partes en todas a caminado por vna orden q era empear por esta orden conpoca furia y ya a siendo hasta quatro meses y de ay todavía aya aplacando poco a poco en otros cuatro

meses hasta acabarse del todo y en algunas partes se alargaba mas porq siempre morían algunos del mismo mal (Enríquez de Almansa, 1577).¹

Yi Fu Tuan y Lowenthal David (1975) desarrollan el concepto “topophilia” para expresar todas aquellas ataduras afectivas con el medioambiente. Cuando un espacio es el detonador de una serie de emociones que atañen eventos históricos percibidos simbólicamente, se puede hablar de topofilia (pp. 92-93). En este caso, la brecha segregacional que ha marcado desde su fundación el río de San Juan de Dios al confirmar las divisiones entre las repúblicas que conformaron Guadalajara también fue construida por la pestilencia.

En tiempos de crisis sanitarias ese espacio fue frecuentemente visitado. Si bien, cabe mencionar que las primeras epidemias surgen del contexto de la guerra entre la avanzada hispano-india y los mexicas en Tenochtitlán en 1521, para 1542 que es la fundación de Guadalajara, a ésta le tocaría vivir una experiencia diferente en tanto a la dispersión de la pestilencia. El paradigma *Virgin Soil* desarrollado por autores como Alfred Crosby (2003) han mantenido que las epidemias como la de cocoliztli en 1545 fueron ocasionadas por la llegada de nuevas enfermedades traídas de Europa. Si bien, esto es una realidad para el sometimiento de los mexicas, para cuando fue fundada Guadalajara los sobrevivientes de las primeras epidemias unas décadas antes habían desarrollado cambios que permitieron adaptarse y sobrevivir (Guevara Flores, 2017, p. 10).

En su tesis doctoral Sandra Guevara Flores (2017) propone que a ese paradigma se le suman otros factores de dispersión que propiciaron el avance de pandemias en la Nueva España, los cuales no sólo fueron biológicos, sino sociales y culturales. Una de ellas, tiene que ver con los desplazamientos, como se puede ver con las citas de las cédulas mencionadas antes. La autora indica que esta reorganización de los naturales fue una forma no intencional de mermar la situación por parte de las autoridades coloniales a través de la implantación de los nuevos sistemas administrativos que colocaron a la población nativa como la mano de obra de la colonia.

¹ AGI, Archivo General de Indias, Audiencia de México, “Carta del virrey Martín Enríquez de Almansa”.

Independientemente de la intencionalidad tanto del uso de patógenos con fines hostiles, así como los desplazamientos, los españoles se repartieron el terreno y los recursos humanos a través de encomiendas que implicaban la responsabilidad del adoctrinamiento de los naturales a cambio de trabajos como los que realizaban en las construcciones antes mencionadas. Bajo estas condiciones señaladas por Guevara Flores (2017) los naturales pagaban entonces su adoctrinamiento a través del trabajo, muchas veces forzado. El desplazamiento provocó la pérdida de la identidad, al obligar a los nativos a establecerse en zonas y con personas desconocidas. Esto permitía el contagio de enfermedades entre aquellos que estaban geográficamente distantes y tenían resistencia entre las enfermedades locales. Espacialmente se modificó la vivienda indígena y provocó que los grupos desfavorecidos vivieran en condiciones de hacinamiento, sin ventilación y expuestos a todo tipo de inmundicias, tanto humanas como animales. El abandono de la identidad cultural produjo también un número de suicidios y fuerte inhibición de la tarea reproductiva, así como el cambio en la dieta fueron factores decisivos para la dispersión de la enfermedad llamada *coliztli* (pp. 11-12).

Como se puede ver en los párrafos anteriores, los naturales conformaban aquel sector diferenciado por sus orígenes étnicos que ocuparía la vulnerabilidad, la responsabilidad de la mano de obra, la segregación racial, la esclavitud y la pérdida de la pertenencia durante la ordenación territorial colonial. El diezmo de la población, proceso que implicó tanto epidemias, guerra y colonización acarrearía entonces una crisis económica, aparte de la sanitaria de la que el virrey Martín Enríquez de Almansa (1577) informa al rey inmediatamente después de dar noticia sobre la mortandad de los indios. Al no haber quien sembrara o trabajara, algunos españoles abandonaron las minas y las cementeras las colonias enfrentaron problemas económicos profundos.

En la Nueva Galicia, en la alcaldía mayor de Purificación, Ramón Goyas Mejía (2017) al abordar la relación de los pueblos como entidades geoespaciales señala las consecuencias de la desaparición de estas entidades. Este caso que permite ver el fenómeno a una escala regional sirve para ilustrar lo que Enríquez informó sobre el abandono de asentamientos españoles. El autor indica que, de 60 pueblos de indios registrados en esa zona durante el siglo XVI, sólo sobrevi-

vieron cinco: Jocotlán, Tomatlán, Jirotto, El Tuito y Mazatlán para finales de la época colonial. A medida que las poblaciones indígenas desaparecieron dejaron de cumplir su papel como articuladores sociales del territorio, lo que conllevó al debilitamiento del control que sobre él se ejercía a través de los pueblos de indios (p. 429).

Esto dio lugar a “zonas de nadie” que eran áreas que no se contralaban ni por las localidades sobrevivientes ni por los nuevos colonizadores y que demoraron siglos en consolidarse en la región. Con los pueblos de indios fuera del entorno se enmarañaron las redes viales, las cuales permitían contar con una compleja y densa serie de rutas. Con la pérdida se convirtieron en líneas de comunicación precarias intransitables en tiempos de lluvias. Con el desvanecimiento del modelo axial de contactos indígenas también se volvió más pobre y débil el control sobre el territorio (Goyas Mejía, 2017, p. 414). Esto repercutía profundamente en las actividades económicas de los conquistadores como los cultivos de trigo y cebada, la recolección de oro en los ríos y la explotación de algunas minas.

Ante este escenario de crisis de diversas índoles, se pueden entender las unidades paisajísticas de la frontera entre repúblicas de la Guadalajara del siglo XVI, a donde confluían habitantes y estantes de la Nueva Galicia para ser atendidos en el hospital de la Santa Veracruz. Las autoridades mostraban preocupación por el cuidado de los naturales como se puede ver con la Real Cédula escrita en 1578 que trata sobre obras públicas y el puente que se construía sobre el río Grande y la explotación de las minas de Nahuapan, pero siempre con motivos de mantener la ocupación y colonización de los espacios amerindios.

habemos de entender el buen tratamiento que decís se hace a los indios qué se reparten para las obras públicas y la orden que hay en pagarlos y pues sabes lo que importa su conservación os encargo tengáis cuenta de que se prosiga así [...] el cuidado que decís lo habéis tenido en la pestilencia que hubo entre los naturales de esa tierra de que fuesen regalados y curados os tenemos en servicio.²

² AGI, Archivo General de Indias, Registro: Nueva Galicia “Construcción del puente sobre el río Grande y otros asuntos”.

Conclusiones

El sistema hospitalario en la Nueva España se dio a la par con el establecimiento de centros urbanos y sobre todo con la reubicación de los naturales en medio de la guerra de conquista. Dado el carácter religioso que implicó la invasión y ocupación española y los dispositivos de sujeción que se desplegaron e impactaron diferentes dimensiones durante la colonización, entre ella la espacial, la lectura del paisaje cultural de la frontera entre repúblicas de Guadalajara muestra que la salud del alma sería un servicio brindado en esos recintos.

Con una crisis sanitaria de por medio, el estudio de la ciudad durante sus orígenes demuestra que las formas de acercamiento a la historia urbana de Guadalajara deben considerar las unidades territoriales que la conformaron y ver a la ciudad durante su etapa de conformación como un conjunto de repúblicas que era organizado por medio de un dispositivo de sujeción espacial como el trazado en damero que acomodaba y ubicaba a cada miembro de la sociedad en su lugar.

Dado la colonialidad con la que las fuentes fueron escritas, se ha repetido la fórmula de que los hospitales se establecían extramuros. Si bien, “a extramuros” es un adverbio que se empleaba para denotar la ubicación de algo fuera de límite de una población amurallada, ha sido empleado para hablar de la ubicación de los hospitales durante la colonia. Dado que se trata de la dimensión espacial del lenguaje, estas construcciones léxicas de tiempos pretéritos escritas por autoridades coloniales expresan el espacio desde cierta posición de poder y centralizada que crea la idea de los confines de Guadalajara. No obstante, se trata exclusivamente de la Guadalajara española, la cual durante el siglo XVI sí tenía bordes claramente definidos y rectificadas por la naturaleza, pero que en cuestiones metabólicas es difícil separarla. Bajo una perspectiva ambiental la fuerza de trabajo implicaría que axiomáticamente los naturales jugaron un papel determinante en la consolidación del territorio colonial y la construcción de las ciudades y que estas políticas segregacionales son una continuidad hoy en día.

Bibliografía

Andrade Guevara, V. M. (2020). “La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-colonial”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LXV, núm. 238, pp. 131-154.

- Arias Polo, D. A. (2015). *Ciudad importada modelo de ciudad orgánica en América, SXVI*, Universitat Politècnica de Catalunya.
- Caballero Escorcia, B. A. (2013). “La historia comparada. Un método para hacer Historia”, en *Sociedad y Discurso*, núm. 28, pp. 50-69.
- Camacho Gámez, L. M. (2020). *¿Qué era aquello que hacía un conquistador? El caso de Juan de Zaldívar Oñate y su familia en la Nueva Galicia, 1531-1590*, Universidad de Guadalajara.
- Chávez Hayhoe, A. (1991). *Guadalajara en siglo XVI*, Tomo II, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara.
- Cornejo Franco, J. (1973). *Testimonios de Guadalajara*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Covarrubias Ruesga, S. M. (2008). “Formación histórica y delimitación del barrio de El Retiro en la ciudad de Guadalajara”, en *Palapa*, vol. III, núm. I, pp. 17-27. <https://www.redalyc.org/pdf/948/94811212004.pdf>
- Crosby, A. (2003). *The Columbian Exchange, Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Preager.
- Delgadillo Guerrero, M. A. y Hernández Ponce, M. A. (2019). “Del barrio a los cuarteles: la secularización del espacio urbano en Guadalajara (1745-1809)”, en *Sapientare*, vol. 5, núm. 1, pp. 87-113.
- Diomedi P., A. (2003). “La guerra biológica en la conquista del nuevo mundo: Una revisión histórica y sistemática de la literatura”, en *Revista Chilena de Infectología*, vol. 20, núm. 1, pp. 19-25.
- Durston, A. (1994). “Un régimen urbanístico en la América hispana colonial. El trazado en damero durante los siglos XVI y XVII”, en *Historia*, núm. 28, pp. 59-115.
- Foster, G. (1962). *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- García-Suárez, C. J. (2015). “El urbanismo humanista y la “policía española” en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI”, en *Topoi (Rio de Janeiro)*, vol. 16, núm. 30, pp. 127-156. <https://doi.org/10.1590/2237-101x016030005>
- González de Molina, M. y Toledo, V. M. (2014). *The Social Metabolism: A Socio-Ecological Theory of Historical Change*, Springer.

- Goyas Mejía, R. (2017). “Selvas yermas. Los pueblos de indios desaparecidos en la costa sur de la Nueva Galicia durante el periodo colonial”, en *HiSTORe-Lo. Revista de Historia Regional y Local*, núm. 9. <https://doi.org/10.15446/historelo.v9n17.53481>
- Gras, L. N. (2016). “Ciudades novohispanas dentro de la perspectiva de las Recomendaciones de la UNESCO sobre el Paisaje Histórico Urbano”, en *Academia XXII*, vol. 7, núm. 13. <https://doi.org/10.22201/fa.2007252xp.2016.13.56317>
- Guevara Flores, S. E. (2017). *La construcción sociocultural del cocoliztli en la epidemia de 1545 a 1548 en la Nueva España* (tesis doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona.
- Hernández Soubervielle, J. A. (2012). “Sin un lugar para pernoctar en ‘la garganta de Tierra Adentro’. Los mesones en San Luis Potosí”, en *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 33, núm. 132b, pp. 151-190. <https://doi.org/10.24901/rehs.v33i132b.486>
- Hillerkuss, T. (n.d.). Saber aprovechar realidades y buscando quimeras. Cristóbal de Oñate frente a la expedición de Francisco Vázquez de Coronado a Nuevo México.
- Infante-Amate, J., González de Molina, M., y Toledo, V. M. (2017). “El metabolismo social. Historia, métodos y principales aportaciones”, en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, núm. 27, 130-152.
- Jaramillo-Molina, M. E. (2019). “De la calzada para allá”: Fronteras materiales y simbólicas de desigualdad, exclusión y estigmatización en la ciudad de Guadalajara, en *Memorias del 5 Congreso Nacional de Ciencias Sociales*. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.
- Kluber, G. (1964). “Cities and Culture in the Colonial Period in Latin America”, en *Sage Journals*, vol. 12, núm. 47, pp. 53-62.
- Levaggi, A. (2001). “República de indios y república de españoles en los reinos de indias”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 30, núm. 23, pp. 262-263. <https://doi.org/10.4067/s0716-54552001002300009>
- Link, F., Valenzuela, F., y Fuentes, L. (2015). “Segregación, estructura y composición social del territorio metropolitano en Santiago de Chile. Complejidades metodológicas en el análisis de la diferenciación social en el espacio”, en

- Revista de Geografía Norte Grande*, vol. 168, núm. 62, pp. 151-168. <https://doi.org/10.4067/s0718-34022015000300009>
- Lowenthal, D. y Tuan, Y.-F. (1975). “Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values”, en *Geographical Review*. <https://doi.org/10.2307/213552>
- Mejía Pavony, G. R. (2012). *La ciudad de los conquistadores, 1536-1604*, Bogotá, Ediciones Pontificia, Universidad Javeriana.
- Mendoza-Bohne, L. S. (2018). “Espacios en transformación: una historia de los arroyos urbanos como patrimonio natural de la Zona Metropolitana de Guadalajara, México” en *Agua y Territorio*, núm. 12, pp. 13-24.
- Mota Padilla, M. (1870). *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia / escrita por el Lic. D. Matías de la Mota Padilla en 1742*, México, Imprenta del Gobierno, en palacio a cargo de José María Sandoval.
- Musset, A. (2001). *Las ciudades nómadas del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Navarro Serrano, J. A. (2016). Historia, desarrollo y arquitectura del antiguo Hospital de Belén, en *II Congreso Nacional de Ordenamiento Territorial y ecológico*.
- Pérez Campuzano, E. (2011). “Segregación socioespacial urbana. Debates contemporáneos e implicaciones para las ciudades mexicanas / Urban Sociospatial Segregation. Contemporary Debates and Implications for Mexican Cities”, en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 26, núm. 2, p. 403. <https://doi.org/10.24201/edu.v26i2.1388>
- Pratt, M. L. (2007). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation* (2da ed.). <https://doi.org/10.4324/9780203932933>
- Ruiz Medrano, C. R. y Roque Puente, C. A. (2017). “Introducción”, en *La dimensión histórica y social del paisaje cultural y el patrimonio en México*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, pp. 7-11.
- Salas Hernández, J. E. (2021). *Transformación del paisaje en la Nueva Galicia siglos XVI-XVII*, Michoacán, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- Santoscoy, A. (1895). *Historia del Hospital Real de San Miguel, época colonial*, Guadalajara, Imprenta del diario de Jalisco.

- Sanz Camaño, P. (2004). *Las ciudades en la América Hispana siglos XVI al XVIII*, Madrid, Silex.
- Schell Hoberman, L. (1986). *Cities and Society in Colonial Latin America*, Nuevo Mexico, University of New Mexico Press, Ed. S. Migden Socolow.
- Stanislawski, D. (n.d.). "Early Spanish Town Planning in the New World", en *Geographical Review*, vol. 37, núm. 1, pp. 94-105.
- Suárez Lastra, M., Galindo Pérez, M. C., Rosales-Tapia, A. R., y Salvador Guzmán, L. E. (2020). "Territorio y vulnerabilidad ante COVID-19 en México", en *Las Ciencias Sociales y El Coronavirus*, pp. 207-224. <https://www.comecso.com/las-ciencias-sociales-y-el-coronavirus/territorio-y-vulnerabilidad-ante-covid-19-en-mexico>
- Subirats, E. (2019). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Lagos.
- Tello, A. (1997). *Crónica Miscelánea de la santa provincia de Xalisco*, Porrúa.
- Teresa, M. y Valdés, S. (2014). "Mesones y caminos novohispanos", en *Diario de Campo*, núm. 3, pp. 46-52.
- Venegas Ramírez, C. (1968). "La asistencia hospitalaria para indios en la Nueva España", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, vol. 6, núm. 19, pp. 227-240.
- Wyrobisz, A. (1980). "La ordenanza de Felipe II del año 1573 y la construcción de ciudades coloniales españolas en la América", en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 7. https://latinacolonia2013.files.wordpress.com/2013/02/el7_1.pdf

Fuentes de archivo

- Actas de Cabildo de la ciudad de Guadalajara, Volumen I 1607-1635, Ayuntamiento Constitucional de Guadalajara 1970, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Serie de Historia, paleografía de José Luis Razo Zaragoza y C.
- Hernández Cordero, R. (1997). *Protocolos de Rodrigo Hernández Cordero, Escribano público 1585-1590, paleografía de Jorge Palomino y Cañedo*, Guadalajara, Ediciones del Banco Industrial de Jalisco.

Archivo General de Indias, “Carta del virrey Martín Enríquez de Almansa”,
Gobierno, Audiencia de México, cartas y expedientes del virrey de Nueva
España, vistos en el Consejo.

Archivo General de Indias, “Construcción del puente sobre el río Grande y otros
asuntos”, Registro Nueva Galicia.

‘Le hicimos una diadema de plata a nuestra madrecita’. Acercamiento a la vida cotidiana de las cofradías y hospitales indígenas a través del caso de Analco y Tetlán, siglo XVII¹

Álvaro J. Torres Nila
Rosa H. Yáñez Rosales

Gracias a distinta documentación en lenguas indígenas que se ha identificado en años recientes en archivos de varias locaciones, es posible observar de manera más cercana lo que sucedía en comunidades indígenas durante la época colonial. Podemos acercar nuestra mirada y enterarnos un poco, de su vida cotidiana.

El presente capítulo es parte de una investigación en proceso sobre los pueblos indígenas que rodeaban la Guadalajara colonial; en particular aborda temas de los pueblos de Analco y Tetlán durante el siglo XVII. Como se sabe, en la actualidad, ambas poblaciones se encuentran integradas a la zona metropolitana de Guadalajara.

La investigación parte de documentación escrita en náhuatl procedente de dichos pueblos. Si bien las cofradías indígenas han sido abordadas en algunos estudios (Alfaro *et al.*, 2018; Yáñez Rosales, 1998; 2013), este capítulo se basa en documentos emanados exclusivamente de las cofradías de Analco y Tetlán en los que también se habla de los hospitales que eran atendidos por los cofrades. Así, el capítulo se divide en las siguientes secciones: primero hablamos sobre el concepto de vida cotidiana y su aplicación a población mesoamericana. Luego revisamos en términos amplios la existencia de cofradías y hospitales en Nueva España. En una tercera sección pasamos a hablar de Analco y Tetlán en el siglo XVI y de la documentación en náhuatl o lengua mexicana, como también se

¹ Esta frase la hemos tomado de un documento procedente de la cofradía de San José, de 1678. El texto en náhuatl dice: “Oticchiuiliqueh ce *diadema de plata* totlazomahuiznantzin”.

le llama, que de Analco y Tetlán en el siglo XVII hemos encontrado. La cuarta sección es sobre vida cotidiana, las actividades en las cofradías y el hospital que se desprenden de los reportes de ingresos y egresos de las cofradías. Finalmente presentamos conclusiones.

Vida cotidiana; comentarios generales sobre aplicación del concepto a comunidades mesoamericanas

El concepto “vida cotidiana” tiene ya algún tiempo vigente en las ciencias sociales. No nos detendremos en una revisión en tanto que es relativamente sencillo encontrar bibliografía en donde se comenta a teóricos que lo han analizado y utilizado para explicar diferentes fenómenos de la sociedad actual. En el presente capítulo, interesa principalmente como una categoría que enmarca, no los aspectos sobresalientes de una comunidad indígena, sino aquellos que son parte de una rutina, de lo que sucede todos los días y aparentemente pasan “desapercibidos” o no exhiben cambios drásticos; son estos los que constituyen la forma en que una comunidad se reproduce a sí misma. Gonzalbo, en tanto directora del proyecto editorial y de investigación *Historia de la vida cotidiana en México*, señala:

...nosotros recurrimos a la rica tradición mexicana para identificar lo cotidiano por contraposición a lo excepcional, lo notorio, lo memorable. En este marco inscribimos los elementos de la cultura material representativos de los niveles de vida, la expresión de los afectos en el terreno de la intimidad, los prejuicios y valores imperantes en determinados momentos y, en fin, las relaciones personales, los recursos de supervivencia, los espacios destinados a la piedad y los orientados a la diversión (Gonzalbo Aizpuru, 2004, p. 15).

Mientras que Escalante Gonzalbo, refiriéndose en particular a los pueblos mesoamericanos en la época colonial, señala:

En la etapa virreinal nos interesa poner de manifiesto la paradoja que hace singular la formación social novohispana: que lo indígena fue perseguido y erradicado para seguir existiendo de múltiples formas en la nueva sociedad; o bien, que los

rasgos de la cultura occidental y cristiana fueron trasladados a las nuevas tierras, para adquirir un aspecto distinto al que habían tenido antes, para modificarse y adaptarse a una realidad que les asignaba funciones y valores distintos (Escalante Gonzalbo, 2004, pp. 17-18).

En nuestro caso, hemos seleccionado como temas de vida cotidiana aquellos que se registran en los documentos y que son comentados con cierta reiteración. Se trata principalmente de las áreas de actividad reportadas en los informes de ingresos y egresos de las cofradías y de la atención que se brindaba en los hospitales. Hay que decir que en ocasiones, el escribano o quien dicta el informe, el mayordomo o el prioste, registra información con detalle; sin embargo esto no siempre es así. De ahí que, con base en la documentación en náhuatl de siglo XVII procedente de Analco y Tetlán, al igual que de algunos otros pueblos, como Huentitán, Zalatitán y San Gaspar, consideramos contar con datos importantes que permiten reconstruir un poco de la cotidianeidad de los pueblos mencionados. Nos centraremos en Analco-Tetlán, porque los documentos de estos dos pueblos son un poco más numerosos que los de las otras locaciones mencionadas. Es probable, sin embargo, que gran parte de lo que digamos sobre Analco y Tetlán, sea válido para Huentitán, Zalatitán y San Gaspar.

Hospitales y cofradías en Nueva España

La construcción y organización de hospitales en la Nueva España tuvo lugar desde los primeros años del régimen colonial. Tanto Hernán Cortés en la ciudad de México, como Vasco de Quiroga en una amplia región de Michoacán y también en la ciudad de México, sentaron las bases para que esta institución tomara forma. En realidad, las guerras, las distintas epidemias, los huérfanos que en números considerables empezaron a aparecer, hicieron necesario buscar soluciones a la muerte que la población indígena, mucho más vulnerable a las enfermedades epidémicas, enfrentó desde la misma década de 1520. Tomando como ejemplo el caso de Michoacán, Muriel (1990), indica:

El plan de hacer que en todos los pueblos y barrios vinculados a una parroquia se erigiesen hospitales, era de alcance extraordinario. Movían a don Vasco [de

Quiroga] para realizar tan ambicioso plan, la evidente necesidad de organización de las comunidades indígenas para darles la posibilidad de realizar una vida mejor, la responsabilidad de hacer de la evangelización algo efectivo, y finalmente presionó su ánimo la urgencia de hospitales provocada por las grandes epidemias. Recordemos que aquella peste que asoló México en tiempos de la Segunda Audiencia, había pasado lentamente a Michoacán y Jalisco, causando verdadero desastre entre los naturales. Torquemada calcula que en ese año de 1545 murieron alrededor de ochocientos mil indios. La frecuencia con que se repetían hizo considerar que no bastaban hospitales provisionales, había que estar prevenidos siempre sosteniéndolos de manera permanente (Muriel, 1956/1990, p. 79).

Así, la construcción de hospitales se convirtió en una tarea que las autoridades coloniales debieron realizar para

...cubrir la necesidad de asistencia médica originada por las epidemias [que], se generalizó en el siglo XVI y continuó durante el siglo XVII al parejo de las pestes sucesivas que asolaron la Nueva España, como la de 1635; la de 1642, que afligió la ciudad de Puebla; el *matlazahuatl* que, en 1643, se extendió por Michoacán y parte de Guanajuato y alcanzó grandes proporciones (Venegas, 1973, p. 28).

Para organizar la vida en los hospitales, Quiroga elaboró unas “Reglas y ordenanzas”, en donde se establecieron las directrices del trabajo y la participación de todos los involucrados en la vida del hospital. Quien dirigía el hospital era un rector, el cual debía hablar la lengua indígena. El rector a su vez nombraba a los dos capellanes del hospital. Seguían el principal y los regidores. Luego el trabajo en el hospital recaía en la población indígena, hombres y mujeres, quienes tenían un rol de trabajo por una semana y para visitar a los enfermos; se les llamaba “indios semaneros” (Muriel, 1956/1990, pp. 62; 65).

En lo que a las cofradías se refiere, el sostenimiento de los hospitales tanto en lo que a los aspectos económicos como en lo que a la división del trabajo se refiere, recaería en gran medida en esta nueva organización y los cofrades. De acuerdo con Ricard (1947/1986), los hospitales,

...se hallaban bajo el nombre de la Cofradía de la Purísima Concepción y formaban parte de ellos todos los indios que lo querían. Los mismos indios se alternaban en el servicio de los enfermos: juntamente con sus mujeres, habían sido distribuidos en grupos de cinco o seis, y cada grupo se encargaba de su semana, durante la cual también hacía una ofrenda al hospital, de acuerdo con sus medios de vida. Estos benévolo enfermeros tenían que confesar y comulgar con cierta regularidad; todas las mañanas y todas las noches se juntaban en la capilla para rezar la doctrina; tres veces a la semana, o sea, lunes, miércoles y viernes, se decía el oficio por los difuntos, y todos los sábados había un culto especial en honor de la Purísima Concepción, patrona de los hospitales. Algunos de éstos eran tan grandes que cuando la epidemia de 1576 pudieron hallar alojamiento en ellos hasta cuatrocientos enfermos. Sus recursos económicos estaban minuciosamente previstos: establecimientos de éstos había que tenían rentas propias, pero la mayor parte eran sostenidos por los indios mismos. Cada pueblo les dedicaba un día o dos de trabajo, o más si era necesario: la mitad de lo así reunido se consagraba al sostenimiento de enfermos y personal administrativo y la otra mitad a la compra de medicinas, ropa, etcétera. A estos fondos fijos hay que agregar las ofrendas voluntarias de los indios y el producto del trabajo en pequeño de los enfermeros, y más de las enfermeras, durante sus horas de descanso en el servicio directo de los enfermos (Ricard, 1947/1986, p. 259).

Por su parte, Bechtloff (1993) señala para Michoacán que desde 1540 hasta fines del siglo XVIII se registra la existencia de las cofradías de hospitales, donde se percibe la gradual integración de la nobleza indígena en la vida económica y administrativa de los pueblos, además que los religiosos fueron adquiriendo una dependencia puntual en la organización de las cofradías, pues llegó a tener propiedad de ganado e involucrarse en el negocio de créditos y los mayordomos indígenas llegaron a tener cargos políticos y administrativos (pp. 255, ss.).

Centrándonos ahora en los hospitales y cofradías en la región de nuestro interés, veamos los antecedentes más tempranos con que se cuenta.

Zafra Oropeza (1996), con cierta cautela señala:

Se afirma que la primera cofradía fue, quizá, la de la ciudad de Guadalajara con el título de la Sangre de Cristo, erigida el 15 de abril de 1551, en la capilla de la iglesia de la Santa Veracruz, que después se llamó San Juan de Dios. Tanto la cofradía como el hospital que le pertenecía, los construyó el señor obispo Pedro Gómez de Maraver (Zafra Oropeza, 1996, p. 24).²

Es un hecho que la fundación de cofradías y hospitales en la región del Obispado de Guadalajara, continuó a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, como el trabajo de Venegas (1973) y Dávila Garibi (1961) muestran. Documentación de primera mano que comprueba la existencia de una cofradía y hospital la tenemos en 1593, procedente de Tesistán, en el actual municipio de Zapopan. Se cuenta con informes de ingresos y egresos redactados en náhuatl, que van de 1593 a 1599. Sus ingresos y egresos, son sumamente modestos, una vez que los comparamos con los registrados en las cofradías de Analco-Tetlán casi cien años después. En Tesistán, se gasta en el vino para la misa, se compran petates y velas para el hospital; algo muy reiterado es que se da dinero a los pobres (Yáñez Rosales, 2022, pp. 78-85).

Para terminar este apartado, hay que decir que en el siglo XVI, la fundación de cofradías y hospitales parece ser por iniciativa de la Iglesia, sean las órdenes o el clero secular. Sin embargo, en el siglo XVII, la documentación indica que son las comunidades las que deciden organizarse alrededor de un santo o imagen y proponer la fundación (Yáñez Rosales, 1998, p. 131). Es decir, para el siglo XVII, las comunidades han descubierto en las cofradías una forma de convivencia que permite la celebración y la fiesta, al igual que disponer de un capital que pueden invertir tomando sus propias decisiones, como en comprar instrumentos de música, construir los espacios que su organización les requiere, etc.

² En cuanto a la fecha de abril de 1551 y el fundador, el obispo Gómez de Maraver, es posible que el dato proporcionado por Zafra Oropeza sea correcto. Gómez de Maraver murió en diciembre de 1551, de acuerdo con un testimonio vertido en las informaciones recabadas en la investigación sobre Francisco Tenamaztle, en Valladolid. Véase León-Portilla, 1995, pp. 170-171.

Analco-Tetlán en el siglo XVI. La documentación

En los siguientes apartados hablaremos de la documentación que hemos reunido y en la cual nos basamos para la elaboración del presente capítulo.

Analco-Tetlán. ¿Prehispánico o colonial?

En términos generales, se sabe que después de la represión y masacre ejercida por el virrey Antonio de Mendoza contra los grupos participantes en la guerra del Miztón, el asentamiento de Guadalajara en Tlacotán o Tacotán,³ fue trasladado al Valle de Atemajac, en 1542. Es posible que la población indígena de éste y los asentamientos cercanos, fueran cazcanes o tecuexes, hablantes de la variante de náhuatl local u occidental.⁴

Pérez Verdía (1988) señala que, las primeras edificaciones del cuarto asentamiento de Guadalajara,

...se construyeron aprovechando el pueblo de Analco, en la banda oriental del río, pero la villa [de Guadalajara] se trazó del lado occidental, estableciendo sus habitaciones los mexicanos que vinieron con el virrey...en un pequeño pueblo situado a cortísima distancia junto a unos ojos de agua, y que por eso se llamó Mexicaltzingo o barrio de los mexicanos; y fundándose el convento de S. Francisco, que fue el primero, en la orilla occidental del río... (p. 178).

Es decir, indica que Analco es una población prehispánica, mientras que Lindley (1987)⁵ señala:

³ La población pertenece actualmente al municipio de Ixtlahuacán del Río.

⁴ Tanto Santoscóy (1900) como Dávila Garibi (1940), concluyen que tecuexes y cazcanes eran nombres distintos para grupos nahuas. Quienes sí hablaban una lengua distinta, esto es el coca, eran los habitantes de Tonalá y los pueblos aledaños, al igual que Tlajomulco, Coacula, los pueblos de la ribera norte del lago de Chapala, Teocuitatlán y otros más sureños de la cuenca de la Laguna de Sayula. También es muy probable que en varios de estos pueblos convivieran grupos hablantes de más de una lengua.

⁵ Sobre la base de Cornejo Franco, 1945.

La más antigua de las divisiones de Guadalajara se daba entre los indios y los blancos. Los pueblos indios flanqueaban la ciudad por tres lados. Sólo uno de estos pueblos, San Miguel de Mezquitán, existía antes de la llegada de los españoles. Estaba habitado por los indios tecuex, bajo el cacicazgo de Tonalá. Otros tecuex, mezclados con algunos indios coca, siguieron a los franciscanos desde su primer asentamiento en Tetlán hasta el valle de Atemajac, donde fundaron el pueblo de San Sebastián de Analco. La tercera comunidad, San Juan Bautista de Mexicalcingo, estaba habitada por indios, muchos de ellos provenientes de Tlaxcala, trasladados del valle central de México por órdenes del virrey Antonio de Mendoza en 1540 (Lindley, 1987, p. 32).

Consideramos que para saber si Analco es un asentamiento prehispánico o colonial, se debe tomar en cuenta la información que el propio topónimo proporciona y realizar investigación de tipo arqueológico que indique con mayor certidumbre cuál es su origen, cronológicamente hablando. El vocablo toponímico significa “al otro lado del río”. Como es fácilmente observable, tal perspectiva se obtiene si se está situado, mirando hacia el norte, en el barrio de Mexicaltzingo o en el templo de San Francisco, en la actual Guadalajara. Es decir, Analco está situado, en efecto, al otro lado del río que fue conocido como San Juan de Dios. Este hecho, sugiere que fue fundado después que la villa de Guadalajara, tal vez en 1543.

En lo que al parecer no hay discrepancia, es en que se fundó con integrantes del pueblo tecuexe de Mezquitán y del pueblo coca, de Tetlán y Tonalá. Es posible, que al haber población coca de Tetlán, recibió el doble nombre de Analco-Tetlán, que es como aparece en documentos, por lo menos los escritos en náhuatl. Por su parte, el asiento definitivo de Guadalajara en 1542 en las inmediaciones cercanas a dichos pueblos indígenas, tuvo gran importancia en las siguientes décadas, pues a partir de 1560, tanto las instituciones de la Audiencia como el Obispado fueron trasladadas de Compostela, en el actual estado de Nayarit.

Para diciembre de 1586, año en que el comisario general de los franciscanos, fray Alonso Ponce recorre una gran parte de Nueva España, queda registrado que el franciscano y su comitiva, pasaron por Analco procedentes del este, y

cruzaron el “arroyo”,⁶ por un puente de piedra, para llegar al convento de San Francisco de Guadalajara. El amanuense, fray Antonio de Ciudad Real, indica que en ese momento se está construyendo la catedral con “cantería”, que hay convento de agustinos y de franciscanos y que los jesuitas se encuentran construyendo el suyo. Asimismo, “[h]acíase también un convento para monjas de la Concepción, en el cual se habían ya encerrado dos mujeres y esperaban de México monjas que las instituyesen a ellas y a las demás que hubiesen de entrar” (Ciudad Real, 1993, p. 93).

Ciudad Real indica que la población indígena llama a Guadalajara “El Molino”, por un molino de trigo que se construyó junto al arroyo mencionado. Que a la villa también la llaman “Tonalá”, por el pueblo de ese mismo nombre que está cerca. En los detalles de su descripción, indica:

Los indios de aquella guardianía parte dellos son cocas y parte tecuexas y parte mexicanos de los que fueron con los españoles cuando la conquista; todos caen en el obispado de Xalisco y son de la jurisdicción de aquella Audiencia. En nuestro convento [de San Francisco] está fundada **la cofradía del Rosario**, y se tiene en mucha reverencia y veneración. Cantan cada sábado en la tarde una letanía muy devota de nuestra Señora y acude mucha gente de la cibdad a asistir a ella, porque casi **todos son cofrades desta cofradía y otra que llaman de los Juramentos, y para la una y la otra tienen hecha los cofrades una bonita capilla** pegada con la portería del convento, del cual toda aquella cibdad es particularmente devota (Ciudad Real, p. 94, énfasis agregado).

Vale la pena subrayar algo de la información registrada por Ciudad Real. Por una parte, se confirma la presencia de tres grupos indígenas que habitan en Guadalajara y, se infiere, en los pueblos circunvecinos: San Miguel de Mezquitán, Analco y Mexicaltzingo. Por otra, que ya hay cofradías fundadas, si bien, no especifica si los cofrades son de población indígena, española o africana. Es posible que sean de españoles, de otra forma, creemos que lo hubiera indicado.

⁶ Se refiere al río San Juan de Dios.

Documentación en náhuatl

Como se señaló, el propósito de este artículo es reconstruir, en la medida de lo posible, la vida cotidiana de los habitantes de Analco-Tetlán, principalmente sobre la base de la documentación en náhuatl. Se considera importante dar a conocer en qué consistía la cotidianeidad, cómo lo indígena siguió “existiendo de múltiples formas en la nueva sociedad”, como indica Escalante Gonzalbo, citado antes.

La documentación en náhuatl que se ha trabajado, fue seleccionada sobre la base de lo que la gente de Analco y Tetlán enunció por escrito y que se ha recuperado de documentos resguardados en archivo. Su contenido remite a actividades “no sobresalientes”; indica que hay nuevos hábitos y preocupaciones y hay innovaciones en su trabajo, nuevos espacios para el culto y nuevas formas de veneración, temas que constituyen parte importante de lo que el historiador de lo cotidiano analiza, como Gonzalbo Aizpuru (2004, p. 15), también apunta.

A partir de la imposición del sistema colonial, en distintos conventos de Nueva España, se desarrollaron propuestas ortográficas para escribir en náhuatl y en otras lenguas. Lockhart (1992) identifica dos etapas en el desarrollo de la lectoescritura en náhuatl; de acuerdo con su análisis, la primera etapa fue la propuesta por los integrantes del clero, principalmente franciscanos, aunque no considera que haya una propuesta única, ya que fray Andrés de Olmos, autor de la primera *Arte* o gramática de la lengua náhuatl (1547/2002), difiere en gran medida de fray Alonso de Molina y de Sahagún, autores también del siglo XVI (Lockhart, 1992, pp. 335-336). El historiador estadounidense considera que la primera propuesta es de autoría franciscana y se elaboró en el convento de Cuauhnahuac, mejor conocido como Cuernavaca. Sin embargo, no se cuenta con el nombre de dicho autor franciscano. En una segunda fase del desarrollo de la lectoescritura, Lockhart observa que fueron los propios escribanos indígenas quienes modificaron y prácticamente definieron la propuesta ortográfica (Lockhart, 1992, pp. 335; 579-580).

La región Occidente, no fue la excepción en cuanto al uso del sistema de escritura alfabético para elaborar documentos en náhuatl. La presencia prehispánica de la lengua fue aprovechada por las autoridades administrativas y eclesiásticas para fomentar la comunicación en lo que a escritos de carácter jurídico

se refiere y para promover la evangelización. En el *Códice Franciscano*, obra escrita hacia la década de 1570, se expresa con claridad que los frailes de los conventos de Guadalajara, Tlaxomulco, Axixic, Xuchipila, Etzatlán, Atoyac y otros, están impulsando el conocimiento del náhuatl:

Han trabajado, por la mucha diversidad de lenguas que hay en esta tierra, de enseñar una lengua, que es la mexicana y más general, para que en ella entiendan la doctrina cristiana, y en ella se confiesan en general... y esta lengua mexicana han enseñado y enseñan los Religiosos en sus conventos a los que no la saben (*Códice Franciscano*, p. 153).

De esta forma, en el territorio comprendido entre la Audiencia de Guadalajara y el Obispado de Guadalajara, se redactaron en náhuatl, decenas y decenas de documentos, los cuales permiten reconstruir las voces de las múltiples comunidades que en la época colonial continuaron construyendo su cotidianeidad.

La documentación escrita en náhuatl proveniente de esta región, se encuentra resguardada en archivos regionales, nacionales e internacionales y fue elaborada en varias comunidades. Una vez que la población se apropió del sistema de escritura alfabético, fue utilizado para las necesidades y objetivos que surgieron en las comunidades a lo largo de su devenir, como escribir peticiones, denuncias, cartas de compra y venta, elecciones de autoridades, mediciones de tierras y los informes de gastos y egresos de las cofradías. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, se observa que la presencia de escribanos se extiende a pueblos más lejanos y pequeños, hecho que permitirá la elaboración de una gran variedad de documentos. Hasta el momento no hemos encontrado registros escritos en lenguas indígenas distintas que convivieron en la región de Occidente con el náhuatl.

Lo más común es que los documentos en náhuatl tengan la estructura formal hispana dividida en tres partes. La introducción, donde suele aparecer la fecha (a veces se localiza al final, aunque también puede haberse omitido), la presentación de quien enuncia el mensaje (pueden ser las autoridades los principales, ancianos, mayordomos, fiscales, etc.), además de saludos invocando a alguna devoción local. Luego viene el contenido o motivo del mensaje. Por último, se

registra la despedida que lleva las firmas de los presentes y en ocasiones la firma y nombre del escribano o *amatlacuilo*.

Los archivos en los cuales se encuentran los documentos que son la base de este capítulo, los ingresos y egresos de las cofradías de Analco-Tetlán son dos: el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG) y la plataforma en línea *Family Search*. En el primero, la maestra Glafira Magaña, quien estuvo coordinando el trabajo de revisión y catalogación en dicho acervo, diferenció la documentación en náhuatl y observó que una buena parte de ella procede de las cofradías que pertenecían al Obispado de Guadalajara. La mayoría fueron elaborados en siglo XVII. Los de la primera mitad del siglo XVII contienen denuncias y peticiones dirigidas al obispo, ya sea en contra de autoridades locales o de sus propios sacerdotes; los escritos en la segunda mitad son en su mayoría los informes de gastos y egresos de las cofradías indígenas. Algunos carecen de fecha o del nombre del lugar. También hay unos cuantos testamentos de posibles caciques locales. Tanto los informes de cofradías como los testamentos muestran parte de la vida cotidiana y la organización de los pueblos indígenas. Es interesante que en la segunda mitad del siglo XVII ya no se localicen denuncias y peticiones escritas en náhuatl y lo que se pondera más es la organización interna de la comunidad.

El segundo archivo en donde localizamos documentación escrita en náhuatl de Analco-Tetlán es la plataforma en línea *Family Search*.⁷ Contiene la digitalización de varios acervos eclesiásticos de México que fueron microfilmados por la Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica entre 1953 y 1971 para colaborar con el proyecto de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días de resguardar tales acervos en Salt Lake City, Utah, Estados Unidos. De la diócesis y arquidiócesis de Guadalajara el catálogo contiene los rubros sobre guía de archivos y bibliotecas, biografías, censos, directorios eclesiásticos, historia de la Iglesia católica, registros parroquiales, registros civiles, registros notariales, registros judiciales, mapas, etc. Dentro del rubro de los registros parroquiales “Collection Record, 1590-1979” se encuentra la serie de “Documentos eclesiásticos, 1621-1888” que contiene varios legajos correspondientes a las

⁷ <https://www.familysearch.org/es/>

cofradías. Como su nombre lo indica, van de principios del siglo XVII hasta finales del XIX. En junio de 2020 se elaboró un catálogo del primer legajo llamado “Cofradías, 1621-1691” con el número de microfilme 4719393 que contiene aproximadamente 1350 fojas repartidas en 694 imágenes. Allí se encuentran asuntos de pueblos pertenecientes a la Diócesis de Guadalajara como Autlán, Tuxcacuesco, Cocula, Tizapan, Ajijic, Sayula y de la misma ciudad de Guadalajara. Para nuestro asombro varios de los documentos están escritos en náhuatl, entre ellos los pertenecientes a Analco-Tetlán. Hicimos algunas comparaciones con el acervo que tiene el AHAG y se observa que varios documentos se repiten mientras que otros no se habían localizado antes. En octubre de 2020 se revisó el legajo siguiente titulado “Cofradías, 1707-1724” con la esperanza de localizar nueva documentación en náhuatl, sin embargo, no fue así.⁸

Ahora bien, el corpus de documentación de ambos archivos indica que para inicios del siglo XVII, las comunidades indígenas utilizaban la escritura alfabética en náhuatl de forma agentiva, situación que perduró a lo largo del siglo hasta que esta práctica se vio socavada por la insistente política lingüística a favor del español en el siglo XVIII, política que se extendió a funcionarios indígenas de los pueblos y de las cofradías. Es un hecho que se da una mayor extensión de la lectoescritura en español. Si bien hay archivos regionales que resguardan documentos en náhuatl de la primera mitad del siglo XVIII, los que se escribieron en siglo XVII encontrados hasta ahora, constituyen el número más alto.

Documentación de cofradías

Los textos de las cofradías identificados en los dos acervos mencionados, son particularmente informes de ingresos y egresos cuyo fin es registrar y dar información a la jerarquía eclesiástica de su economía. El obispado mantenía una fuerte supervisión sobre la administración de las mismas y no permitía que las cofradías hicieran gastos en actividades o en adquisición de implementos que le parecieran innecesarios.

⁸ El trabajo de archivo en la plataforma *Family Search* fue realizado por Álvaro J. Torres Nila durante los meses de junio y octubre de 2020, en las semanas de investigación que son parte curricular en la maestría en Historia de México de la Universidad de Guadalajara.

En términos generales, los informes de ingresos y egresos son anuales y están organizados mes por mes. El prioste y mayordomo firman lo que reciben en efectivo, usualmente a principios del año aunque la fecha puede variar; se anotan las entradas y salidas de dinero, de dónde procede el dinero que entra y en qué se gastó el saliente. El registro de la información económica era más o menos minucioso. Se registraba la compra de utensilios y artefactos para actividades litúrgicas, instrumentos musicales, adornos del templo y de las imágenes, al igual que el decir las misas para los cofrades difuntos o las celebradas para el patrono de la cofradía, si el día de la celebración se le había ofrecido algo especial al sacerdote o si la celebración había implicado una fiesta para los cofrades. Asimismo, se registraban los ingresos procedentes de la producción de sus sementeras, venta de ganado o de las limosnas que aportaban los cofrades. Cuando la cofradía cuenta con hospital, se registran también los gastos que su mantenimiento implica; en ocasiones podemos asomarnos a la organización de su cuidado. Al final del año, el prioste y el mayordomo vuelven a firmar el informe en donde se especifica el dinero que están entregando a autoridades nuevas o a cofrades que ya participaban en la administración del hospital o de la cofradía.

Testamentos

Como se ha dicho antes (Yáñez Rosales, 2013), la población indígena tuvo la obligación de dictar su testamento desde el mismo siglo XVI. De hecho, existen testamentos en náhuatl que vienen desde la década de 1530 (Rojas Rabiela, 1999, p. 28). El testamento es probablemente el tipo textual que más se escribió en lenguas de Mesoamérica, en tanto que todas las personas tenían que decidir el destino de sus bienes y asumir responsabilidad del pago de sus deudas en caso de tenerlas. Burkhart sugiere que la preparación recibida por las personas para dictar su testamento, las familiarizaba con las prácticas católicas, tanto o más que la predicación cristiana formal (Burkhart, 2004, p. 29).

Los testamentos proporcionan información sobre las posesiones de las personas, sus relaciones familiares, sus gustos, temores, sus afectos y desafectos, etc. Aunque algunos testamentos pueden parecer la repetición de fórmulas, al revisarlos con detenimiento, se observa que efectivamente, las personas estaban

familiarizadas con los conceptos y consideraba adecuada y necesaria su inscripción en los textos (Burkhart, 2004, p. 43).

En el caso de los documentos de Analco-Tetlán, contamos con el testamento de don Martín Mateo de Guzmán, quien debió ser uno de los últimos dirigentes indígenas de los pueblos asentados en el Valle de Atemajac con poder, tanto económico como político. Se trata de un documento de siete fojas escritas por los dos lados, fechado en noviembre de 1611. Es uno de los textos más extensos escritos en náhuatl en la región Occidente. Por la riqueza de la información registrada allí, el testamento puede ser considerado una pintura, como un *amate* del estado de Guerrero que registra la vida cotidiana de un pueblo, todo de manera simultánea.

Don Martín Mateo de Guzmán, dicta su testamento en Huentitán pero con claridad indica que su casa es Analco-Tetlán. Desde el inicio de su texto, señala que es “don” Martín Mateo de Guzmán. Él tiene una relación cercana con las instituciones de la religión cristiana presentes en Guadalajara, pareciera hablarse de “tú”, con los integrantes de las órdenes religiosas asentadas en la villa. A todos les deja algo de sus bienes. En lo económico, sus bienes también son numerosos. Hasta este momento,⁹ no hemos encontrado en pueblos del Obispado y de la Audiencia de Guadalajara, un testamento dictado por otra persona indígena, que cuente con bienes tan abundantes.

En cuanto a lo que ahora llamamos “datos personales”, nos enteramos de que don Martín Mateo tuvo cuatro hijos, tres varones y una mujer con su primera esposa. Las dos últimas, ya fallecieron. No indica el nombre de estas mujeres. Por parte de su hija, tiene nietos, mas no sabemos su nombre ni cuántos. Como él, los tres hijos que sobreviven llevan nombre en español: Diego Martín, Mateo Clemente y Diego Juan. Desconocemos cuánto tiempo hace, se volvió a casar con una mujer de nombre María Catalina. Diego Juan, parece ser un hijo muy pequeño en tanto que lo encarga a su hijo Diego Martín.

⁹ Estamos hablando del segundo semestre de 2021. Sobre testamentos dictados por personas indígenas en la región Occidente, véase Yáñez Rosales 2013 y 2015; Yáñez Rosales coord., 2022.

En el testamento, don Martín Mateo de Guzmán menciona cinco cofradías y tres hospitales. Las cofradías son:

- San Francisco,
- Niño Jesús de los Negros,
- Santa *Totazomahuisnantzin* (de nuestra santa madre),
- San Andrés,
- Santa María de la Soledad.

Suponemos que la de Santa *Totazomahuisnantzin* está en Huentitán¹⁰ mientras que la de San Francisco y la de Santa María de la Soledad, están en Analco-Tetlán. Como se puede ver, los nombres de las cofradías no coinciden con las enumeradas por Ciudad Real, aproximadamente 25 años antes.

En cuanto a los hospitales, éstos se encuentran en:

- Huentitán,
- San Pedro (podría ser Tlaquepaque) y
- Tonalá.

Don Martín Mateo deja dinero tanto a las cofradías como a los hospitales. Asimismo, deja un peso como limosna a las órdenes religiosas presentes en Guadalajara: San Agustín, la Compañía de Jesús y Santo Domingo. La orden y el convento de San Francisco ocupan un lugar especial: pide que se le amortaje en un hábito de este último santo. Para tal encargo particular y para que le digan una misa cantada, deja 22 pesos (cantidad considerable). Además, deja dos colchones para el convento franciscano.

En cuanto a los terrenos que son su propiedad, don Martín Mateo posee huertas de árboles frutales: guamúchiles, guayabos, zapotes, zalates; tiene tierra preparada para sembrar, suponemos que maíz, en Huentitán, Analco y en Tetlán. De igual manera, habla de un terreno donde hay un *ameyalli*, un “ojo de agua”. Desafortunadamente, debido al poblamiento y urbanización que la ciudad de

¹⁰ Esto es una hipótesis; tal vez perdió vigencia con el paso del tiempo o no se sostuvo. En 1677, un informe de gastos de cofradía procede de la Santísima Trinidad de Huentitán. Puede ser que cambió la advocación, mas no contamos con documentación que así lo indique.

Guadalajara ha tenido, no es posible ubicar los lugares donde había huertas o el ojo de agua. Este último, podría ser un lugar que en la actualidad se encuentra en el municipio de San Pedro Tlaquepaque.¹¹ Sin embargo no se cuenta con ninguna otra referencia para afirmar con mayor o menor certeza que corresponde a tal ubicación.

Gracias a que don Martín Mateo se toma algunas licencias en su testamento y no sólo enlista sus bienes y a quién los deja y quién le debe dinero, contamos con algunas frases que indican un poco de lo que piensa y lo que desea, a pesar de saber que está próximo a morir. Por ejemplo, al encargar a su hijo más pequeño con el hijo mayor, Diego Martín, expresa que éste “lo criará... y si Dios lo permite, crecerá, se casará, no habrá quien le retire sus posesiones”, frase que manifiesta su preocupación por el destino del hijo a quien no verá crecer. Otra licencia que don Martín Mateo toma al dictar su testamento, es cuando señala el destino de sus dos caballos: el caballo bayo, lo deja al franciscano Góngora con todo y silla de montar, con la finalidad de que diga misas rezadas para ayudarle a su ánima; por otra parte, el “caballo tordillo”, lo deja a su mujer María Catalina “para que pasee en él”, señalamiento que no deja de sorprender que haya tenido lugar en el testamento de un hombre de inicios del siglo XVII.

Para estas fechas, don Martín Mateo cuenta con prendas de vestir que lo acercan al grupo colonizador. En su testamento enumera como prendas personales: jubones, ropillas, capas, camisas, zapatos de cordobán, cucharas de plata, platos de China, etc., todo lo deja a las personas de las cofradías o de las órdenes, o a los integrantes de su familia, si bien también pide que se pongan en venta algunos objetos.

Más allá de los dos caballos, don Martín Mateo no menciona la posesión de animales. Este hecho llama nuestra atención una vez que vemos, aproximadamente sesenta años después en documentación de las cofradías de Analco-Tet-

¹¹ De acuerdo con comunicación personal de vecinos de la Colonia Atlas, Colonia Universitaria, y Lomas del Paradero, colonias ubicadas en los linderos del municipio de Guadalajara y San Pedro Tlaquepaque, el terreno donde a principios del presente siglo se construyó el centro comercial Plaza Forum, tenía un ojo de agua.

lán, que poseen cabezas de ganado, principalmente vacuno, cuyo cuidado forma parte de sus actividades cotidianas.

Aspectos de la vida cotidiana en Analco y Tetlán

En este apartado, se hablará de aspectos de la vida cotidiana, de acuerdo con lo que consideramos se puede identificar en los informes de ingresos y egresos de las cofradías que existían en Analco-Tetlán, hacia las últimas décadas del siglo XVII.

Actividades en la cofradía y el hospital

Como ya se ha señalado, el hospital se sostenía, en enorme medida, del dinero obtenido en las cofradías y del trabajo de los cofrades. El hospital, entendido como lugar de curación de los enfermos y como lugar de hospedaje y hospitalidad, era atendido por los llamados “indios semaneros”, como se mencionó antes, cofrades quienes se turnaban para trabajar y atender a quienes allí se encontraran. Asimismo, por lo que se conoce de otras comunidades, había *tenantzitzihuan*, mujeres precisamente encargadas de organizar el trabajo en el hospital (Medina García, 2018), mientras que en un informe de ingresos y gastos de Huentitán, de 1677, encontramos la referencia a la *cihuacapitana*, *tenantzincapitana* y *capitana*,¹² como una de las personas quien junto con el prioste y el mayordomo, presenta el informe.

En el hospital se requerían implementos para las camas, como colchones, petates y mantas; instrumentos de curación, como jeringas, lancetas, ventosas, medicina, redomas o frascos de vidrio para guardar la medicina; despensa (sin que se especifique qué constituía la despensa), comida para los enfermos (generalmente pollo), velas de cebo para iluminación. Se requería asimismo que el lugar estuviera limpio, se ordenaba blanquear sus paredes con frecuencia y revisar sus cimientos. Este tipo de gastos de mantenimiento, generalmente corrían por cuenta de la cofradía.

Al hospital iban a dar cofrades enfermos al igual que personas que no necesariamente participaban en la cofradía. Si alguien moría, la cofradía se hacía cargo

¹² Los tres vocablos remiten a una mujer que ostenta un cargo de “encargada de”, “jefa”, “dirigente”, de otro grupo, puede ser responsables del hospital o de la cofradía.

de los gastos del entierro, además de los gastos de la misa cantada y de incluir al cofrade en la misa de los cofrades difuntos. En los informes, es común que se registre si una persona enferma fue visitada por alguno de los cofrades y si se le compró algo en particular.

Como se mencionó antes, don Martín Mateo de Guzmán menciona la existencia de tres hospitales a los cuales deja algo de sus bienes. No sólo eso, entre sus bienes, señala tener dos sombreros, de los cuales uno se venderá. El otro, pide que se arregle y se adorne para que sus albaceas se lo den “a Francisco el ciego [quien] está en el hospital”. Si bien don Martín Mateo no indica en cuál hospital se encuentra Francisco, se cuenta con este ejemplo de que el hospital funcionaba y albergaba a una persona ciega.

Véase enseguida un ejemplo de cómo se enlistan y mencionan los gastos de la cofradía y el hospital de la Concepción de Analco-Tetlán, en el año de 1682.¹³

Memoria to tlasomahuis nantzi de la consepccion tic chihua tehuau ti ofisiales nuebos tic chihua y techpa gastos pertene- sientes Juo francisco mayordomo lorenzo de is[tr]ada prioste ypan ynin xihuitl de mil y seis cientos y ochenta y dos años canica tictecpana togastos y techpa coco- xquini yhuau motolinicatzitzintli –	<i>Memoria de nuestra amada señora de la Concepción, te hacemos, nosotros los nuevos oficiales, que hacemos sobre los gastos pertenecientes al mayordomo Juan Francisco, al prioste Lorenzo de Estra- da en este año de mil seiscientos ochen- ta y dos años que están aquí, ordenamos nuestros gastos sobre los enfermos y los pobres.</i>
ysca ynhuel achtopa otipoloqui ypan paco coxqui francisco martin oticohuiliqui can- dela de sebo otlatla ynahuac omocohua – 1ts	<i>He aquí lo primero, gastamos por el enfer- mo Francisco Martín compramos candela de cebo que alumbró junto, se compró – 1 tomín.</i>
ys cacocoxqui Juo migl ynamic omoco- huili candela de sebo – 1 ts	<i>He aquí, el enfermo Juan Miguel que igual se le compró candela de cebo – 1 tomín.</i>

¹³ Paleografía y traducción del náhuatl al español de Álvaro J. Torres Nila.

ys ca omocohua bino de castilla ycmo chihua missa – 2ts ypanochi buena	<i>He aquí se compró vino de Castilla para hacerse la misa – 2 tomines en la Noche Buena.</i>
ysca omocohua candelas de sebo otlatlac ypa nochi buena otlatlac nican ospital yxquich – 2 ts	<i>He aquí, se compraron candelas de cebo que alumbraron en Noche Buena, alumbraron aquí en todo el hospital – 2 tomines.</i>
ysca omocohua candela de sera omo-nequic nican ospital otlatlac ypa altar yxquich – 2 ts	<i>He aquí, se compró candela de cera que se necesitó aquí en el hospital que alumbró en todo el altar – 2 tomines.</i>
ysca omotemaca ypanpa missa ypanochi buena yxquich limosna omotemaca – 1ps	<i>He aquí, se dio para misa en Noche Buena, toda la limosna se dio – 1 peso.</i>
ysca candela de sebo omotlati ynahuac cocoxqui maria opolihui limosna yxquich – 1ts	<i>He aquí, la candela de cebo que se prendió junto a la enferma María que perdió [se gastó] toda la limosna – 1 tomín.</i>
yxcacocoxqui Jironimo omacacandela de sebo yxquichi melahuac – 1ts	<i>He aquí, el enfermo Jerónimo dio candela de cebo, todo es verdad – 1 tomín.</i>
yscacocoxqui francisca omomacac candela de sebo yxquich melahuac – 1 ts	<i>He aquí, [con] la enferma Francisca, se dio candela de cebo, toda la verdad – 1 tomín.</i>
ysca omocohua candela de sera otlatlac ypa altar ycmo chihua missa de bujia yxquich – 2 ts	<i>He aquí, se compró candela de cera que alumbró en el altar para hacerse la misa de vigilia, todo – 2 tomines.</i>
ysca omochichihua jiringa omo nequic para cocoxquini nican ospital ocostaroc – 4ts	<i>He aquí, se hizo jeringa que se necesitó para el enfermo, aquí en el hospital que costó – 4 tomines.</i>
ysca omotemacac totepan S franco ytechpa será yxquich melahuac opolihui – 6 ts	<i>He aquí, se dio a nuestro templo de San Francisco respecto a la cera, todo es verdad, se gastaron – 6 tomines.</i>
yscacocoxqui lorenzo destrada omo maca candela de sebo yxquich melahuac - 1ts	<i>He aquí, [con] el enfermo Lorenzo de Estrada, se dio candela de cebo, todo es verdad – 1 tomín.</i>

ysca cocoxqui ysabel omacac candela de sebo yxquichi omocohuilic melahuac – 1ts	<i>He aquí, la enferma Isabel dio candela de cebo, toda se compró, es verdad – 1 tomín.</i>
ysca omocohua bino de castilla para ycmochihua misa yxquich melahuac – 2ts mo	<i>He aquí, se compró vino de Castilla para hacerse misa, todo es verdad – 2 tomines.</i>
ysca omotemaca limosna yc omosellaro plata y yaxcatlas mahuis nantzi yxqch – 2ts	<i>He aquí, se dio limosna para que se sellara la plata de sus bienes de la amada madrecita, todo – 2 tomines.</i>

La ganadería y otras actividades

La documentación escrita en náhuatl de las cofradías proveniente de Analco-Tetlán para finales del siglo XVII, muestra aspectos de la actividad ganadera y agrícola en Nueva Galicia. Si bien no se mencionan detalles de la organización de tal actividad, se encuentran situaciones que sugieren que eran redituables para las cofradías.

En lo relacionado con la ganadería tenemos en el informe de 1680, en la cofradía de San Sebastián el pago a cuatro vaqueros.¹⁴ Al primero le pagaron dos pesos con dos tomines, al segundo llamado Juan Francisco dos pesos con cuatro tomines, al tercero un peso con cuatro tomines y al “vaquero guardián” dos pesos con cuatro tomines.¹⁵ La cofradía también reporta la inversión en el “corral del ganado santo” pues éste se había desbaratado, y su reparación costó un peso. En seguida se registra que le pagaron tres tomines a un “maestro escultor” para que elabore la cola (pegamento); luego, el gasto de dos pesos con siete tomines de cuando murió el herrero del “ganado santo” (suponemos que era quien herraba al ganado, tal cual); no se indica para qué se utilizó el dinero. Algunos artefactos que se adquirieron, son las latas para el corral del ganado y agujas (estas últimas probablemente para el hospital), que costaron en total doce pesos con cuatro tomines. Más adelante el documento de la cofradía de San Sebastián registra la venta del ganado vacuno por 62 pesos con dos tomines. Aunque no dicen la cantidad de cabezas de ganado que resguarda el pueblo, resalta la importancia de la actividad ganadera para la cofradía pues se registra la venta

¹⁴ Dicho pago sólo se registra en este informe de 1680.

¹⁵ Sólo se registra el nombre del segundo vaquero.

de toros de diferentes precios que dependen de la edad y otras circunstancias que no son mencionadas como el tamaño y la salud del ganado. Posteriormente, la misma cofradía de San Sebastián en 1683 registra dos ventas de dos “toritos” y el pago a un vaquero.

Entre otras actividades que registra brevemente la cofradía de San Sebastián se menciona el costo de manutención de un “aviario” donde probablemente tuvieron a los “pollitos” que vendió la cofradía, uno en 1680 en un tomín y otro en 1683 que se vendió junto con una candela de cebo en dos tomines. Por otra parte, la compra de las fanegas de maíz sirvió para el sustento del hospital y en 1680 la cofradía de San Sebastián indica “se vendió sal en el año, se recaudó de limosna, 3 pesos”. Véanse a continuación los fragmentos de los informes de venta de la cofradía.

a) Venta de ganado

Cofradía de San Sebastián, 1680.¹⁶

yscatqui oninamaca setorito de año yca se pos yhuan nahui tomi caini oniquiRe- sev[i]ro.	<i>He aquí, vendí un torito de año por un peso y cuatro tomines que los recibí.</i>
ocse torito de Año oniquinamaca yca se peso yhua yeii tomi caini oniqui Reseviro.	<i>Otro torito de año vendí por un peso y tres tomines que los recibí.</i>
omo namacaqui oMe toros y cana nahui pesos ca yni oniqui Reseviro yxquix chi- cui pesos.	<i>Se vendieron dos toros por cuatro pesos que los recibí, todos los ocho pesos.</i>
omonamaca se toro yca yeii pesos.	<i>Se vendió un toro por tres pesos.</i>
omonamaca ocse torito yca ome pesos yhuan nahui tomi.	<i>Se vendió otro torito por dos pesos y cua- tro tomines.</i>
omonamacaqui ocsequi ome toros ycana nahui pesos caini oniqui Reseviro yxqui chicuey pesos.	<i>Se vendieron otros dos toros por cuatro pesos que los recibí, todos los ochos pesos.</i>

¹⁶ Paleografía y traducción del náhuatl al español de Álvaro J. Torres Nila.

ocse torito de Año omonamaca yca se ps yguan nahui tomi caini oniqui Reseviro.	<i>Otro torito de año se vendió por un peso y cuatro tomines que los recibí.</i>
ocse torito de Dos Años omonamaca yca ome ps Caini oniquiReseviro Nehuati.	<i>Otro torito de dos años se vendió por dos pesos que los recibí yo.</i>
oqui se torito Año omonaMaca yca se p. yhuan nahui tomi caini oniqui Reseviro.	<i>Otro torito de año se vendió por un peso y cuatro tomines que los recibí.</i>
omonamacaqui ome toros yca na nahui Pesos, caini oniqui Reseviro yxquix chiquei p.	<i>Se vendieron dos toros por cuatro pesos que los recibí, todos los ocho pesos.</i>
ocse torito de año oniquinamaca yca se peso yhuan nahui tomi, caini oniqui Reseviro.	<i>Otro torito de año lo vendí por un peso y cuatro tomines que los recibí.</i>
ocse torito de Año oniquinamaca y ca sep. yhua nahui tomi caini oniqui Reseviro.	<i>Otro torito de año lo vendí por un peso y cuatro tomines que los recibí.</i>
omo monamaca ocse novillo yca nahui pesos, caini oniquiReseviro nehuati yxquix.	<i>Se vendió otro novillo por cuatro pesos que los recibí yo todo.</i>
oniquinamaca ocse toro yca macuili pesos caini oniquiReseviro nehuati yxquix.	<i>Vendí otro toro por cinco pesos que los recibí yo todo.</i>
oniquinamaca se toryto yca ome ps caini oniquiReseviro nehuati yxquix.	<i>Vendí un torito por dos pesos que los recibí yo todo.</i>
oniquinaMaca se toro yca macuili ps, caini oniquiReseviro nehuati yxquix.	<i>Vendí un toro por cinco pesos que los recibí yo todo.</i>
oniquinaMaca se torito yca se ps yhua yeii tomi caini oniquireseviro yxquix.	<i>Vendí un torito por un peso y tres tomines que los recibí todo.</i>
oniquimiquili se toro oniquixti yxqui yeii ps, caini oniquiReseviro nehuati yxquix.	<i>Maté un toro del que saqué todo los tres pesos que los recibí yo todo.</i>

b) Compra de maíz
Cofradía de San Sebastián, 1680.¹⁷

onicohua se fonega tlayoli pa cocoxquimi catcaloaya ypan hospital yxquix se ps.	<i>Compré una fanega de maíz para los enfermos que estaban en el hospital, todo un peso.</i>
onicohua media [fa]nega tayoli ypatiu 4 to[min].	<i>Compré media fanega de maíz, su costo 4 tomines.</i>
omocohua media [fa]nega tayoli ypatiu 4 to[min].	<i>Se compró media fanega de Maíz, su costo 4 tomines.</i>

La construcción

En los mismos documentos de las cofradías de Analco-Tetlán, encontramos que hay una fuerte inversión en la construcción de espacios que podemos llamar “colectivos”. Por ejemplo, la cofradía dedicada a San Sebastián en 1675, está construyendo el cementerio y un corral “para encerrar el ganado del santo”. Para los trabajadores en estas obras, se compra maíz, leña y carne. De igual manera, se indica el pago de algunas semanas de salario:

yuā ocsepa otitequipanoqui omochihua xamitl ca omocohua tlayoli cuahuatl yuā mochi tlen monequi 1 ps 4 [tomin].	<i>Y otra vez trabajaron e hicieron adobes. Se compró maíz, leña y todo lo necesario. 1 peso, 4 tomines.</i>
omocohua ladrillos ynic mochi chihuas calitic yuā quiyahuac 16 ps 2 [tomin].	<i>Se compraron ladrillos para hacer el interior y el frente de la casa. 16 pesos, 2 tomines.</i>
omocohua ome adoberos ¹⁸ ynic mochihua xamitl.	<i>Se compraron dos adoberos para hacer los adobes 4 pesos.</i>

¹⁷ Paleografía y traducción del náhuatl al español de Álvaro J. Torres Nila. La mención de fanegas de maíz sólo se encuentra en el informe de ingresos y egresos de la cofradía de San Sebastián del año de 1680.

¹⁸ Marcos de madera para hacer adobes.

otequipanoqui nahui tlaquehualmi yca yn tlacual omotlaxtlahuiqui 7 ps 4 [tomi].	<i>Trabajaron cuatro mozos, con su comida se pagaron 7 pesos, 4 tomines.</i>
omocohua tzotzocolmi no chicuei ypatih 4 to.	<i>Se compraron ocho cántaros, su precio fue de 4 tomines.</i>
yuā ca ocsepa otequipanoqui se cemana.	<i>Y trabajaron una semana otra vez.</i>
ca omotlaxtlahui maestro amāteca 3 ps 4 [tomi].	<i>Al maestro albañil se le pagaron 3 pesos, 4 tomines.</i>
tlaquehualmi omotlaxtlahuiqui yca yn tlaqual 7 ps 4 [tomi].	<i>A los mozos, 4, junto con su comida, se les pagaron 7 pesos, 4 tomines.</i>
omocohua se asadon ca ypatihui yei peso.	<i>Se compró un azadón, su precio fue de 3 pesos.¹⁹</i>

El culto en la comunidad. Fiesta y ritual

Una de las actividades importantes en cuanto a convivencia y continuidad de espacios que permitieron que el tejido social se fortaleciera en las cofradías, fue la encaminada a la participación de los indígenas en los ritos católicos, expresados en la advocación titular del pueblo con sus respectivas procesiones y fiestas. Estas actividades siempre eran realizadas con la aprobación de la autoridad religiosa, de modo que el pueblo estaba ligado a la Iglesia mediante la presencia y supervisión de un sacerdote, el cual cumplía con el deber de salvar almas además de obtener recursos económicos que pagaban las cofradías.

Pérez Luna hace la diferencia entre los tres elementos de los sistemas religiosos. Las **celebraciones** son las que están relacionadas con la fiesta en la que se rinde homenaje a una persona, divinidad o acontecimiento que es importante para los miembros de una comunidad. Los **ritos** son actos concretos y uso de objetos que tienen una carga religiosa simbólica importante. El **culto** está ligado a los dos elementos anteriores pero tiene una relación más estrecha “que el ser humano debe y tiene a la divinidad”, dentro de ciclos en los que se renuevan las conmemoraciones que la Iglesia católica llama “año litúrgico” (Pérez Luna, 2020, pp. 13-14). En este sentido, el culto católico que se rinde en las cofradías fue expre-

¹⁹ Paleografía y traducción del náhuatl al español de Rosa H. Yáñez Rosales.

sado a través de los rituales y sus fiestas; las pertenecientes a Analco-Tetlán nos brindan cierta información acerca de estos.

Así, tenemos principalmente tres celebraciones: la de San Sebastián, en el mes de enero; la de San José en marzo y la del Santísimo Sacramento, que tiene lugar el Jueves de *Corpus Christi*.²⁰ Siguiendo la división propuesta por Pérez Luna, véanse enseguida los gastos erogados en tres cofradías, para la fiesta y el ritual.

a) Fiesta

Cofradía de San José, 1678²¹

Omocohua macuyli baras Yhuan t[r]oco de ba[y]eta negra de castilla para Opollera Yhua yman totatasomahuisnatzin de la soleda yancui quiomochihua para Ypa pursi-sion ca ocosturo se bara ome pesos. nimaomocohua yei cuarta de mitan pa yca moaforaros y pollera totasomahusnantzi [...] un peso.	<i>Se compraron cinco varas y [un trozo] de bayeta²² negra de Castilla para la polera²³ y la manta nueva de nuestra señora de la Soledad, que se hizo para la procesión, esto costó una vara dos pesos.</i>
oticchihuiliqui se diadema de plata totasomahuisnantzin caotzin costaro sem-puali yhuan ome pesos.	<i>Luego se compraron tres cuartas de mitán²⁴ para que los forros y polera de nuestra señora [...] un peso.</i> <i>Le hicimos una diadema de plata a nuestra madrecita, cuesta veintidós pesos.</i>

²⁰ La fiesta del *Corpus Christi* o la “Solemnidad del Cuerpo y la Sangre de Cristo”, tiene lugar sesenta días después del domingo de Resurrección. Es día de precepto obligatorio para los católicos y coincide en día jueves para conmemorar la Última Cena. En la actualidad, los días jueves en todos los templos se expone en el altar al Santísimo Sacramento.

²¹ Paleografía y traducción del náhuatl al español de Álvaro J. Torres Nila.

²² Tela de lana, floja y poco tupida.

²³ Prenda de vestir que cubre desde el cuello hasta la cintura, con cuello alto y mangas largas.

²⁴ Lienzo, holandilla.

nima omochihua yei tornillos de teposte para yca mofiansaros totasomahuisnantzi Ypa Yandas ca ocostar mochi yei [tornillos] 6 tomines.	<i>Luego se hicieron tres tornillos de fierro para que se afiance nuestra señora en sus andas, esto costó todos los tres [tornillos] 6 tomines.</i>
omotemaca limosna ypampa misa titular tosanto san Joseph Yhua Ypa Yanibersario animas omotemaca chicome po.	Se dio limosna para la misa titular de nuestro santo san José y en el aniversario de las ánimas se dio siete pesos
nimā omohuica tohue Ysanto huapā san gaspar oquimotalhui Ycofrades ca oquimonechico [i]llhue Ysanta limosna Yxqui Vo 4 po 7 tome.	Luego, se llevó a nuestro santo hacia san Gaspar, se alumbró a los cofrades que se recogió de la fiesta toda la santa limosna, 4 pesos 7 tomines.
nimā omohuica tohueY santo san Joseph huan pan san martin oquinitalhue Ycofrades ca oquimonechico [i]llhue Ysanta limosna [...] Vo 4po 7 tome.	Luego se llevó a nuestro santo san José [hacia] san Martín se alumbró a los cofrades, se recogió la fiesta de la santa limosna [...] 4 pesos 7 tomines.
Nima Ypa Yelhuitzi to hueY san sa Joseph oticmohuiquiliqui Ypa ysanto año santa maria de grasia oquimitalhue ermana cofradas monJas ca oquihuenchihuiliqui ysanta limosna Yxquichi – VV 4 po 1 to. (énfasis agregado)	Luego, en la fiesta de nuestro san José llevamos en el año del santo a santa María de Gracia, se llevó con las hermanas cofradas monjas que hicieron toda la santa limosna, 4 pesos 1 tomín.

Cofradía del Santísimo Sacramento, 1679

onicmo maquili limosna notiopixcatzin bicario ypanpa misa yhua prusicion yhuan Responso ypan mesti enero 3 tapohua yhuan xihuil ypanpa mochinti hermano cofrades ynahuactzinco santisimo sa cramento – 1po 4 [tomi].	<i>Di limosna a mi sacerdote vicario por la misa y la procesión y el responso en el mes de enero 3, la cuenta y año por todos los hermanos cofrades del Santísimo Sacramento – 1 peso 4 [tomines].²⁵</i>
--	---

²⁵ Y cada mes del resto del año se apuntó lo mismo.

nima onicohua ocse nahue lib[r]as sera ypa tienda para yehuate[tt]as sese metzitic ypan prusesiocion totemaquixticatzin ca onitzcostaro yxquichi 3ps 4.	<i>Luego compré otras cuatro libras de cera en la tienda para ella [la cofradía] [...] dentro de cada mes en la procesión para nuestra salvación, me costó todo 3 pesos 4 [tomines].</i>
onicohua ycuac oylhui quisa fiesta santísimo sacramento onicohua sera de baxia chicueye libras caoquichihua yx quichi 8p 4to.	<i>Compré cuando en la fiesta salió el Santísimo Sacramento, compré la cera de bujía de ocho libras, todo esto hice, 8 pesos, 4 tomines.</i>
Nima para misa ypa yfiesta santisim[o] sacramento titular yhua anibersario animas ca onicmomaquili tiopixqui huardiā yx-quichz limosna chicome pesos.	<i>Luego para la misa en la fiesta titular del Santísimo Sacramento y aniversario de las ánimas, di al sacerdote guardián toda la limosna, siete pesos.</i>

Cofradía de San Sebastián, 1680

ypan ylguio tisanto sebastian omocohua sera yxqui media aRoaba[sic] yhuan yeii Libras yquix matacti yhuan ome p.	<i>En la fiesta de nuestro santo Sebastián se compró toda la cera, media arroba y tres libras, todo [costó] los doce pesos.</i>
huel axtopa oniquichigua se manto pa Na Sra de la Consepccion de tela azul ocostoro yxqui melahuaqui 0020p.	<i>Lo primero, hice un manto para Nuestra Señora de la Concepción de tela azul que costó todo en verdad, 20 pesos.</i>
oniconana limosna yca tronpetas 4 to.	<i>Tomé la limosna para las trompetas, 4 tomines.</i>
omotlaneh[u]i yxpa tronpetas oqui tlaliqui limosna yxquich 6 to.	<i>Se pidió prestado para las trompetas, pusimos toda la limosna, 6 tomines.</i>

Cofradía de San Sebastián, 1683

ypan tonali 19 de henero xihuitl de 1683 años yn huel achtopa ypa y bisperas san to san cebastian omohuicac ypan ciudad oquimochihuili limosna onesic yxquich mahtlacti yhuan ome pesos. nican tictlalia tomemeria gastos ytech paomo ylhuiquix tili yeuatzí tosan to san cebastian ypan ylhuitzi canican mochi motecpantias yno polihui y[n] huel achtopa otic temacahqui y pan pamisSa cantada yc omoylhuiquixtili tosan tosan ypan ylhui otic temac[a]qui 1 pos 4 ts. yca mochi nibersario yc mostlatica omochihua missa cātada ys ca otictemacaqui ypanpa sermo otictemacaqui yxquich melahuac nahui pesos. yisca oticohuaqui se dosena tronadores yca 1pos 4to.	<i>En el día 19 de enero del año de 1683, lo primero en las vísperas del santo San Sebastián²⁶ se llevó a la ciudad, se hizo limosna, compareció todos los doce pesos.</i> <i>Aquí asentamos nuestra memoria, primero se celebró la fiesta de nuestro santo San Sebastián en su día, está aquí todo, se establecerán estos gastos, lo primero dimos para la misa cantada para la celebración de nuestro santo en el día que damos, 1 peso, 4 tomines.</i> <i>He aquí, todo el aniversario para mañana por la mañana, se hizo misa cantada, he aquí, dimos para el sermón, dimos todo en verdad, cuatro pesos.</i> <i>He aquí, compramos una docena de tronadores²⁷ por 1 peso 4 tomines.</i>
--	--

²⁶ El santoral católico celebra el 20 de enero a San Sebastián mártir. En la actualidad, la parroquia de San Sebastián de Analco todavía celebra la fiesta el 20 de enero. Hay otras celebraciones importantes como la de Nuestra Señora del Refugio, de acuerdo con la comunicación personal con el presbítero Antonio Pérez Islas, vicario episcopal de San José de Analco.

²⁷ Cohete: tronar cuetes, echar cuetes. <https://dem.colmex.mx/Ver/cuetes>

Atronador: Tratándose de un ruido o de un sonido, que atruena, que es tan fuerte que ensordece, perturba o aturde: “En el recorrido encontramos un vibrante y cálido cariño para México; vivas atronadores para nuestra patria”. <https://dem.colmex.mx/Ver/atronador>

b) Ritual

Cofradía del Santísimo Sacramento, 1679²⁸

onicohua bino de castilla para omochihua ypa mochi xihuitl misa yxquichi omogastaro melahuaqui 1 po 3 [tome].	<i>Compré vino de Castilla para que se hiciera en todo el año de la misa, todo se gastó en verdad, 1 peso, 3 [tomines].</i>
--	---

Cofradía de San Sebastián, 1680

bino de castilla omo cohua para misa 1 to.	<i>Vino de Castilla se compró para misa, 1 tomín.</i>
omohua ta fetan omoaforarao se palia desilado 2 tome.	<i>Se compró tafetán,²⁹ se forró una palia deshilada, 2 tomines.</i>
onicohua ostias yhuan alfilleres 1 to.	<i>Compré hostias y alfileres, 1 tomín.</i>
omocohua bino de Castilla – 1 to.	<i>Se compró vino de Castilla, 1 tomín.</i>
bino de castilla para misa yhuan ostias omocohuahua 4 to.	<i>El vino de Castilla para la misa y las hostias se compraron, 4 tomines.</i>
Sanoyoqui oniquinentregaro yxquix nahpoali pesos para oro pa rethablo 80p.	<i>De esta forma entregué todo los ochenta pesos para el oro para el retablo, 80 pesos.</i>

Cofradía de San Sebastián, 1683

<i>ysca omocohua sera para altar otlatlac yxquich se arroba ypatih mahtlacti pesos 10 pos.</i>	<i>He aquí, se compró cera para el altar que alumbró todo, una arroba,³⁰ el precio de diez pesos.</i>
--	--

²⁸ Paleografía y traducción del náhuatl al español de Álvaro J. Torres Nila.

²⁹ Tafetán: tela fina de seda o rayón, tupida y con viso; se utiliza especialmente en la confección de trajes de noche y ropas de verano.

³⁰ Medida de peso que equivale comúnmente a la cuarta parte de un quintal (es decir, a 25 libras de 460 g, que son 11.50 kg), pero que varía según las regiones y materias que se pesen. <https://dem.colmex.mx/ver/arroba>

ysca bino de castilla yc mochihua missa omocohua ypa yno ylhuitzi tosanto yx-quich ome tomi.	He aquí, se compró vino de castilla para cuando se hace la misa en ese su día de nuestro santo, todo los dos tomines.
ysca omocohua hostia yc mochihua misSa 1 to.	He aquí, se compró la hostia para hacerse la misa, 1 tomín.

Conclusiones

Con base en documentos escritos en náhuatl, procedentes de las cofradías de los pueblos que rodeaban a la Guadalajara colonial y que ahora son parte de su zona metropolitana, hemos hablado de actividades cotidianas que tuvieron lugar en Analco-Tetlán. Para el siglo XVII, en lo que a la evangelización se refiere, nos enteramos de que Analco-Tetlán realiza prácticas que sugieren que el cristianismo se ha instalado con cierta comodidad en la comunidad. Don Martín Mateo dicta su testamento en 1611 siguiendo los lineamientos cristianos; se nota que recibió preparación para hacerlo y no tiene impedimento en dejar una gran parte de sus bienes en manos de las órdenes establecidas en Guadalajara. Décadas más tarde, vemos que las cofradías realizan los distintos rituales y celebraciones que se espera que realicen, que los enfermos sean atendidos en el hospital, que haya fiesta el día de los respectivos patronos de la cofradía, San Sebastián, San José y el Santísimo Sacramento, que sus imágenes estén arregladas, con un traje que suponemos era elegante, incluso con una diadema de plata en la cofradía de San José y con una fuerte aportación para el oro del retablo en el templo de San Sebastián.

Asimismo, en la segunda mitad del siglo XVII, se observa que la actividad ganadera está generando ingresos económicos significativos a las cofradías y seguramente requiere bastante tiempo de los cofrades, independientemente de que la cofradía pague a vaqueros para que cuiden el ganado. Hay que notar asimismo que el maíz lo tienen que comprar, todo indica que no lo siembran. Por otra parte, se está construyendo obra, tanto para el ganado como para la comunidad. De lo que se menciona en los informes, nos queda la imagen de que los cofrades trabajan continuamente, tienen varias actividades en las que están concentrados y el dinero que ingresan por el ganado, les permite hacer inversiones en sus imágenes (la diadema de plata costó veintidós pesos), y en su comunidad.

Lo que los informes analizados en este artículo muestran, coincide en gran medida con lo señalado por Gibson (1964/2000) respecto a las cofradías en el centro de México. El historiador asevera:

La cofradía representa, en su mayoría, una respuesta indígena tardía al cristianismo. No fue el producto del primer periodo de la actividad misionera. Aunque algunas cofradías indígenas se fundaron en el siglo XVI, los años de mayor vigor fueron los posteriores a 1600. A fines del siglo XVII varios cientos de ellos existían en el valle [de México] y las pruebas sugieren que por lo menos en algunos pueblos todo o casi todos los habitantes de la comunidad eran miembros... Las cofradías ofrecían a sus miembros una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba por lo demás en la vida indígena del siglo XVII. Aunque eran de enorme beneficio material para la iglesia y para el clero, la imposición en sí es insuficiente para explicar su desarrollo. La cofradía era una institución perdurable, que sobrevivía a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una sensación de estabilidad en una población seriamente reducida en número y que sufría dificultades de diversa índole (p. 130).

En nuestro caso, si bien no contamos con el número de pobladores que habitaba en Analco-Tetlán en la segunda mitad del siglo XVII, la participación en las diferentes actividades, como cuidado del ganado, de las cofradías, del hospital y en la construcción, sugieren una amplia participación de hombres y mujeres en el trabajo. Desde nuestra perspectiva, sobre la base de lo que la documentación de cofradías en náhuatl indica, la participación directa en las festividades, el destinar dinero para la compra de instrumentos, indica también una apropiación de esta institución, y el ánimo por parte de la población indígena de fomentarla y conservarla.

Finalmente, en este capítulo no se ha hablado de rebeliones, sino de actividades que consideramos que eran parte de la cotidianeidad de Analco-Tetlán. Lo indígena, había optado por manifestarse de manera distinta que en el siglo XVI, cuando la invasión y conquista tuvieron lugar. Como indicó Escalante Gonzalbo, citado arriba, lo indígena siguió existiendo, en las múltiples decisiones

tomadas por los cofrades de manera rutinaria para celebrar a sus santos, con la respectiva fiesta y ritual.

Bibliografía

- Alfaro Uribe, R., Castañeda Gutiérrez, S. B., García Galván, A. M., Herrera Hernández, C. C., Luna Covarrubias, V., Moreno Huerta, J., Rizo Sandoval, C., y Yáñez Rosales, R. H. (2018). “Oticlaneuhtique tlali yaxca totlaçonantzin... “A quien arrendamos la tierra propiedad de Nuestra Señora...”. Reclamo de los cofrades de Sayula”, en *Letras Históricas*, núm. 19, otoño 2018-invierno 2019, pp. 47-77.
- Bechtloff, D. (1993). “La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial”, en *Historia Mexicana*, vol. XLIII, núm. 2, pp. 251-263.
- Burkhart, L. (2004). “Death and the Colonial Nahua”, en B. D. Sell y L. M. Burkhart (eds.), *Nahuatl Theater. Death and Life in Colonial Nahua Mexico*, Volumen I, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 29-53.
- Ciudad Real, A. de (1993). *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, edición, estudio, apéndices, glosarios e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras.
- Códice franciscano* (1570/1941). México, Salvador Chávez Hayhoe, editor.
- Dávila Garibi, I. (1940). “Cazcanos y tochos. Algunas observaciones acerca de estas tribus y su idioma”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. IV, núm. 3, pp. 203-224.
- (1961). *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, México, Editorial Cultura.
- Escalante Gonzalbo, P. (2004). “Presentación”, en *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Tomo I, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, pp. 17-18.
- (2004). “Introducción general”, en *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Tomo I, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, pp. 11-16.

- Gibson, Ch. (1964/2000). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810* (trad. del inglés de Julieta Campos), México, Siglo XXI Editores.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2004). “Introducción general”, en *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Tomo 1, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, pp. 11-16.
- León-Portilla, M. (1995). *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556*, Guadalajara/México, El Colegio de Jalisco/Diana.
- Lindley, R. B. (1987). *Las haciendas y el desarrollo económico. Guadalajara, México, en la época de la Independencia* (trad. del inglés de Eduardo L. Suárez), México, Fondo de Cultura Económica.
- Lockhart, J. (1992). *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Medina García, R. (2018). “Mayordomos y tenantzitziuhuan: oficiales de la cofradía de la virgen de la Inmaculada Concepción en el Oeste y Noroeste de la Nueva España”, en J. R. de la Torre Curiel (ed.), *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el Occidente de México, siglos XVI-XIX*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, pp. 153-173.
- Muriel, J. (1956/1990). *Hospitales de la Nueva España*, 2 vols., México, UNAM/Cruz Roja Mexicana.
- Pérez Luna, J. A. (2020). “Indicios para la re-valoración de la liturgia como elemento de conquista espiritual. La contribución de Santa Cruz de Tlatelolco”, en Mercedes Montes de Oca Vega y Julio Alfonso Pérez Luna (eds.), *El Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Fenómenos de transculturación y traducción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-23.
- Pérez Verdía, L. (1988). *Historia particular del estado de Jalisco*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Colección Facsimilar, tres volúmenes.
- Ricard, R. (1947/1986). *La conquista espiritual de México*. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva

- España de 1523-1524 a 1572 (trad. del francés de Ángel María Garibay K), México, Fondo de Cultura Económica.
- Rojas Rabiela, T. (1999). “Estudio introductorio”, en T. Rojas Rabiela, E. L. Rea, y C. Medina Lima (eds.), *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, Vol. 1, México, CIESAS.
- Santoscoy, A. (1900). “Prólogo” a la edición del *Arte de la lengua mexicana...* por Fr. Juan Guerra, segunda edición publicada por... Guadalajara, Imprenta de Ancira y Hno. Disponible en disco compacto de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Colección Lenguas Indígenas, 2016.
- Venegas Ramírez, C. (1973). *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, SEP/INAH.
- Yáñez Rosales, R. H. (1998). “Las cofradías indígenas de Tlajomulco, siglos XVII y XVIII”, en *Estudios del Hombre*, núm. 6, pp. 121-143.
- (2013). “Estudio, paleografía y traducción”, *Ypan altepet monotza san Antonio de padua tlaxomulco. En el pueblo que se llama San Antonio de Padua, Tlajomulco. Textos en lengua náhuatl, siglos XVII y XVIII*, Guadalajara, Instituto de Cultura, Recreación y Deporte del Ayuntamiento de Tlajomulco/Prometeo Editores.
- (2015). “Dos testamentos coloniales en náhuatl, obispado de Guadalajara: las decisiones de un pilli y de un macehualli” en I. Barreras Aguilar y G. López Cruz (coords.), *Investigaciones (inter)disciplinarias en lingüística*, Hermosillo, Universidad de Sonora, Estudios Lingüísticos, núm. 6, pp. 273-295.
- (2022). *Escribiendo desde el Occidente Colonial. Paleografía, traducción y vocabulario de 20 documentos en náhuatl, 1557-1737*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Zafra Oropeza, A. (1996). *Las cofradías de Cocula*, Guadalajara, H. Ayuntamiento de Guadalajara/Ágata.

Archivos consultados

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Documentos en náhuatl. Plataforma en línea *Family Search*. <https://www.familysearch.org/es/>

El obispo Cabañas y su obra.
Un recorrido histórico a partir del
Hospicio Cabañas y su centenario
luctuoso 1767-1980

María Pilar Gutiérrez Lorenzo
María Guadalupe Candelas Granados

El presente texto tiene como propósito realizar un recorrido histórico a través de la obra asistencial más emblemática del obispo Cabañas: *La Casa de Caridad y Misericordia*,¹ un espacio de auspicio que se consolida a fines del siglo XVIII en el Obispado de Guadalajara para protección de la niñez, auxilio de viudas desposeídas y amparo de ancianos desamparados; además, funcionó como escuela de aprendizaje de primeras letras y oficios profesionales durante más de un siglo. Cabe señalar que esta intuición de beneficencia, pese a las transformaciones y orientaciones que ha experimentado, permanece hasta nuestros días como un emblema de labor asistencial cumpliendo una importante labor en el estado de Jalisco.

No obstante, y pese al reconocimiento social que de manera ininterrumpida y por más de dos siglos tiene esta institución en Guadalajara, la historiografía no encumbra al obispo Cabañas por este mérito y lo coloca en un lugar un tanto controvertido, dado que no le perdona que hasta 1821, y por su lealtad al rey, abogara por la permanencia de la Nueva España en el imperio español, rehusando reconocer la independencia; además fue este obispo quien llevó a cabo, en

¹ Este legado se materializa hoy día en una doble herencia: el Hospicio Cabañas y el Hogar Cabañas. El magnífico complejo arquitectónico llamado hospicio Cabañas, de casi 23,500 metros cuadrados es ahora un espacio cultural y cuenta con salas de exposición, una escuela de artes y es sede de la cineteca nacional. El acervo del museo cuenta con obra de Mathias Goeritz, colección de Artes Populares y murales de José Clemente Orozco.

julio de 1822, la coronación del emperador Agustín de Iturbide.² Estas cuestiones tan controvertidas para la construcción de la nación y que denostó la historiografía del siglo XIX, han otorgado al obispo Cabañas un papel secundario en su labor pastoral y asistencial en Guadalajara frente a su homólogo Fray Antonio Alcalde, quien le precedió en el cargo y las crónicas lo encumbran como el gran benefactor de la ciudad.

Pese a todo, a Cabañas no se le puede dejar de asociar en el imaginario jalisciense con el Hospicio de Guadalajara, una obra magnánima cuyo edificio de estilo neoclásico³ modificó la traza urbana desplegándose alrededor de 23 patios conectados por corredores. Un espacio que protagonizó y resistió a los embates suscitados entre los bandos políticos del siglo XIX cristalizados en ocupaciones militares y enfrentamientos frente a sus muros de piedra; además de ser una institución que ha logrado sobreponerse a los momentos en los que prevaleció la escasa asignación de recursos y, en consecuencia, a afrontar periodos de letargo que conllevaron al cierre de sus puertas.

Ahora bien, la idea de Cabañas como un obispo benefactor para la ciudad de Guadalajara no es algo ajeno a sus gentes. Este conocimiento construido por la función social que desempeña la institución desde el siglo XIX, fue reforzado a partir de la organización del centenario luctuoso del prelado, donde personalida-

² Por su parte y situado fuera del centro de la ciudad, se ubica El Hogar Cabañas, una institución orientada a la asistencia integral de niñas, niños y adolescentes en situación de vulnerabilidad, y que carecen de una estructura familiar adecuada para su sano desarrollo. El obispo de Guadalajara don Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, además de confesar al futuro emperador, en la ceremonia de coronación condujo a los esposos hasta el altar, y procedió a ungirlos. Véase: Hensel (2012). La coronación de Agustín I. Un ritual ambiguo en la transición mexicana del antiguo régimen a la independencia. *Historia Mexicana*, vol. LXI, núm. 4, pp. 1349-1411.

³ Debido a su función social, a la singularidad del edificio construido en estilo neoclásico a principios del siglo XIX en el barrio de San Juan de Analco, en el centro de la ciudad, así como a la genialidad de las pinturas murales plasmadas por el maestro muralista José Clemente Orozco en los años 30 del siglo XX en la capilla del edificio, en 1997 esta obra fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.

des de la élite tapatía juntaron esfuerzos para llevar a cabo una serie de festejos conmemorativos que implicaron involucrar a las instituciones estatales y municipales del gobierno temporal y espiritual en un momento de gran tensión en las relaciones iglesia y estado.

De este modo, la obra asistencial del hospicio, así como las narrativas generadas durante su centenario luctuoso, han consagrado al obispo Cabañas como un impulsor de la misericordia, obra que sería fortalecida a partir de las reformas al inmueble durante el siglo xx, y la materialización de los murales, obra que realizó José Clemente Orozco entre 1938 y 1939. El reconcomiendo otorgado por la UNESCO en 1997, y su inclusión en la lista de patrimonio de la humanidad, fue asimismo una importante gestión que ayudó a sustentar la idea de una ciudad históricamente caritativa, hospitalaria y con infraestructura asistencial, que había sido impulsada por personajes ilustres, tanto civiles como religiosos.

El prototipo ilustrado de Misericordia en el siglo xviii

En 1798 Pedro Joaquín de Murcia, colector de expolios y miembro del Consejo de su Majestad, publicaba un tratado titulado *Discurso político sobre la importancia, y necesidad de los hospicios, Casas de Expósitos y Hospitales*, obra dedicada al Príncipe de la Paz, duque de Alcudia, favorito de Carlos IV en respuesta al celo que éste había puesto en proteger y respaldar el establecimiento de estas instituciones asistenciales en todo el ámbito de la Monarquía hispana. Según el autor, esta obra trataba de una materia de “suma gravedad”, por lo que su abordaje debía tomar en cuenta no solo las “luces de la historia eclesiástica”, sino también “la nacional y su legislación”, y establecer principios desde la moral, la política, la jurisprudencia civil, real y canónica.

Es decir, la importancia del tema era tal que para establecer un nuevo planteamiento sobre la función que deberían tener ahora estas instituciones, era necesario hacer un balance de todo lo escrito hasta el momento sobre el asunto y dar nuevas soluciones, puesto que estaba de por medio,

la conservación de las vidas de muchos millares de inocentes, que han muerto, y aún mueren de necesidad, como son los Expósitos: también de la no de pocos enfermos pobres: de la christiana (*sic*) educación, y útil instrucción de un muy

crecido número de niños y jóvenes de uno, y de otro sexo, que, criándose desvalidos, ociosos, se pierden, y pierden a otros innumerables: de la corrección, y aplicación de los mendigos válidos, que son peste de los Pueblos; y finalmente de varios objetos de la mayor utilidad, y necesidad del Estado.⁴

De ahí que el primer artículo de la obra se detuviera en determinar la “importancia, y precisión, que en todos tiempos han (*sic*) reconocido los Estados civiles de la erección de Casas de Misericordia” y concluyera en su definición del siguiente modo:

Por Casas de Misericordia se entienden todas las destinadas para morada o asilo común de alguna clase de pobres, que, por su corta o crecida edad, o por otra qualquier circunstancia estén inválidos o convenga a la causa pública, y particular vivan unidos por algún tiempo. Los reclusorios de niños huérfanos, o desamparados, de ancianos, de lisiados, de viudas, y de qualesquier personas miserables, son Casas de Misericordia. También lo son los Hospitales de enfermos, las Inclusas, o Casas de Expósitos, y las Galeras y Casas de Corrección para hombres y mujeres pobres.⁵

No es posible comprender la estructura asistencial creada en Guadalajara a fines del siglo XVIII con la Casa de Caridad y Misericordia, institución benéfico-social-educativa del obispo Juan Cruz Ruiz Cabañas y Crespo (1752-1824), personaje ilustrado y último de los prelados que tuvo la Guadalajara colonial, si no se inserta en su contexto histórico y este no es otro que los problemas demográficos del siglo XVIII y la serie de medidas que los monarcas borbones pusieron en marcha dentro de un plan general para alcanzar el adelantamiento de todos los reinos de la monarquía hispana. Con este propósito, fueron muchas las

⁴ Pedro Joaquín de Murcia, *Discurso político sobre la importancia, y necesidad, de los hospicios, casas de expósitos y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*. Madrid, en la imprenta de la Viuda de Ibarra, 1798, p. 1.

⁵ Artículo Primero, “Importancia, y precisión, que en todos tiempos han reconocido los Estados civiles de la erección de Casas de Misericordia”, p. 2.

propuestas de carácter secular presentadas por parte de los ilustrados españoles, para corregir a los ociosos y asistir a los mendigos, diseñando un lugar de reclusión y encierro –fuera de las miradas de las calles– donde reorganizar su vida para convertirlos en sujetos útiles para sí mismos y la sociedad.

Cabe señalar que aunque no hubo un plan general ni reglamento determinado en el desarrollo y origen de los hospicios en el marco de la monarquía hispana, la titularidad mantenida de Campomanes desde 1762, y desde 1766 de Floridablanca, como fiscales del Consejo de Castilla, y el nombramiento de Floridablanca como primer secretario y Consejero de Estado entre 1777 a 1792, permiten hablar, al menos desde 1766, de una cierta permanencia de las directrices fundamentales en la política de hospicios (Martínez, 2009, pp. 225-234).

En realidad, casi todos los ilustrados de la época tales como Ustariz, Bernardino Ward, Feijó, Aranda, Olavide, o Jovellanos, aportaron propuestas para erradicar la vagancia y holgazanería, prácticas sociales consideradas entonces el gran mal de la época y un lastre que impedía el desarrollo económico del país. De ahí, que los anteriores autores y otros más, abordaran en sus escritos el problema social y económico derivado del gran número de vagos y mal entretenidos presentes en todas las ciudades del imperio proponiendo medidas para su erradicación mediante la ocupación y empleo. Desde esta nueva perspectiva los hospicios presentes desde los primeros siglos del cristianismo dentro de las instituciones hospitalarias para la atención de enfermos y desprotegidos ahora, bajo la mirada de los ilustrados del siglo XVIII, fueron objeto de nuevas propuestas que vinieron a redefinir su función social y asistencial.

Por ejemplo, Campomanes ministro de Hacienda de Carlos III, señalaba al respecto que un “hospicio debía ser la escuela de los expósitos y de los mendigos”, y sostenía que:

la buena policía no debe permitir que haya mendigos en el reino, ni que viva ocioso el que pueda trabajar de cualquier modo. Si en los hospicios no se arregla la enseñanza y el trabajo de manera que los Hospicianos ganen para mantenerse

y salir con el tiempo enseñados para hacerse vecinos útiles, la policía del Hospicio no ha llegado a su perfección.⁶

Por su parte el economista y político español Bernardo Ward de origen irlandés, comisionado por Fernando VII para viajar por Europa y España con el objetivo de observar y recoger datos para aportar posibles reformas económicas y mejorar el estado del reino, en su célebre obra *Proyecto económico*, resultado de estas reflexiones y una de las obras más leídas hasta finales del siglo XVIII, distinguía tres clases de pobres: los ancianos y desvalidos, los mendigos y vagabundos y los obreros privados de recursos y de trabajo; en este sentido, señalaba lo siguiente: “no podemos persuadirnos que la sola caridad pueda remediar un mal de este tamaño” por lo que, entre otras soluciones, aportaba la urgencia de abrir “hospicios para aquellos que no puedan trabajar o que a causa de algún impedimento físico, no sean capaces de trabajar mucho, así como para los vagabundos que se han negado a regresar a su lugar de origen...”.

De tal forma, que nadie debía estar ocioso, y así la manera de resolver el problema de la miseria. Al mismo tiempo, y gracias a la transformación de los pobres en ciudadanos útiles, se aumentarían los recursos de los hospicios, y lo que es más importante la riqueza del reino.⁷ Por otro lado, el monarca Carlos III por decreto promulgado, el 21 de julio de 1780, estipulaba la erección y organización material de los hospicios, procurando que sus dimensiones fueran proporcionales a la población del espacio geográfico donde se habrían de ubicar y al número de menesterosos que tuvieran que alojar y “a las fábricas que convenga establecer, atendidos los materiales que produce cada país”.

Junto a este marco normativo desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XVIII por ministros y economistas, también se gestó un proyecto regalista

⁶ Pedro Rodríguez Campomanes, *Discurso sobre el fomento de la industria popular*. Madrid, Imprenta de Antonio Sancha 1774, p. 32

⁷ Bernardo Ward, *Proyecto económico en que se proponen varias providencias, dirigidas a promover los intereses de España con los medios y fondos necesarios para su planificación escrito en el año de 1762 por Don Bernardo Ward, del Consejo de S.M y su ministro de la Real Junta de Comercio y Moneda*, Obra Póstuma, Madrid, Joaquín Ibarra, 1779.

de renovación espiritual emprendido por la alta jerarquía eclesiástica y que en la Nueva España se materializa con el nombramiento de Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón como arzobispo de México (1766-1772) coincidiendo con la llegada del prelado con la del nuevo virrey, el marqués de Croix, y del visitador José de Gálvez, encargados de aplicar la política reformista de Carlos III; en este marco se celebraría en 1771 el IV Concilio Provincial Mexicano presidido por el cardenal Lorenzana.

Cabe destacar que sería el cardenal Lorenzana, –tras su etapa americana– quien en la ciudad de Toledo fundó un hospicio en 1788, y quien exhortó a la creación de otros hospicios siguiendo este ejemplo por ser el “fundamento para mejorar la educación, para la mayor población de todas las provincias, ... para que todos procuren aplicarse a un oficio, y finalmente para que mejoren las costumbres, que es el principal objeto” (Fernández, 1996, pp. 123-142).

La Casa de Caridad y Misericordia de Guadalajara, capital del Reino de la Nueva Galicia

Hasta aquí el marco contextual, la teoría y las ideas ilustradas generadas para dar respuesta a los problemas sociales de finales del siglo XVIII, pero de poco servirían sin la determinación y empeño de los actores capaces de aterrizarlas en proyectos. Esto significaba para quienes acometían tales empresas, sortear un gran número de problemas tales como, disponer de los fondos necesarios para la fundación, contar con el fundamento jurídico, o la asignación de rentas para su sostenimiento, todo lo cual representaba una pesada carga ya fuera para el monarca o la Iglesia dependiendo del auspicio bajo el que se gestara el proyecto.

En Guadalajara, al igual que en otros muchos espacios de la monarquía hispana, la Iglesia era la institución que dio satisfacción a las necesidades de los menos favorecidos durante los siglos XVI, XVII y también en el XVIII de manera sistemática. Esta labor asistencial se practicaba desde el palacio arzobispal mediante el reparto de limosna, pero también en las parroquias gracias a la actividad de hermandades y cofradías constituidas para estos fines. Sobresale y así lo ha destacado la historiografía tapatía, el impulso dado a la beneficencia en Guadalajara la llegada del obispo Fray Antonio Alcalde a fines del siglo XVIII (1771-1792), quien para socorrer a la abundante grey de pobres y menesterosos

habidos en la ciudad construyó casas para alojar a los pobres, socorrió a las mujeres desamparadas, fundó escuelas, daba comidas diarias a los indigentes, hizo donativos y construyó un hospital: el hospital real de San Miguel de Belén cuya vigencia llega hasta el presente.

Será otra dignidad episcopal, Juan Cruz Ruiz Cabañas y Crespo (1792-1824), quien funda en Guadalajara la correspondiente Casa de Caridad y Misericordia para paliar los problemas de pobreza, mendicidad y ocupación de los menesterosos a fines del siglo XVIII; institución que a la fecha sigue cumpliendo una importante labor social, dirigida desde esta ciudad a la atención integral y protección de niños y adolescentes en riesgo de la región del occidente de México.

Cabañas tomó posesión de la sede de Guadalajara el 16 de julio de 1796, (Ramírez, 2015) e inició una extraordinaria labor pastoral, que le llevó a visitar su diócesis,⁸ y a identificar cuáles eran los deberes que debían asumir los clérigos. El resultado fue la reforma del Seminario de San José y la fundación del colegio clerical del Divino Salvador, (Ramírez, 2015); también la adquisición de un gran conocimiento acerca de las causas del atraso de su diócesis y la propuesta de medidas para su remedio.⁹

De tal modo que Cabañas no sólo conoció la literatura de los ilustrados, sino que, derivado de su afán reformador impulsado por un regalismo que no consideraba necesario el concurso de la curia romana en virtud del Patronato del rey, tomó conciencia –gracias a su intensa labor pastoral– de los problemas que enfrentaba la ciudad y aportó soluciones para modificar las costumbres sociales y así acometer una profunda reforma en la diócesis de Guadalajara. Aquí es donde se inserta su ambicioso proyecto asistencial y de misericordia que, si bien hunde sus raíces en el regalismo y la reforma espiritual acometida por el clero diocesa-

⁸ La visita del obispo puede consultarse en: Dávila Garibi, J. I. (1984). *Biografía de un gran prelado. El excelentísimo e ilustrísimo señor doctor D. Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo* (7ma ed.), México: Editorial Jus.

⁹ Estado material y formal de la Diócesis de Guadalajara en el año, 1805, por su obispo Dr. Juan Cruz Ruiz de Cabañas. (AGI, Guadalajara 543) Apéndice n. 3 publicado en Ramón María Serrera, Guadalajara Ganadera. Estudio Regional Novohispano (1760-1805), Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 1991, pp. 403-417.

no a partir de la segunda mitad del siglo XVII, llega hasta nuestros días mediante la aplicación distintos modelos de ayuda, auxilio y socorro que tienen que ver con la caridad, la beneficencia y la asistencia social, pero siempre dirigidos a los sectores más desfavorecidos socialmente.

El proyecto de Cabañas

Cabe señalar que la idea de crear una *Casa de Misericordia* o de Caridad en Guadalajara, no fue una idea propia del Obispo Cabañas ni nueva. Ya en 1767 se había propuesto al cabildo la erección de un hospital o casa de niños expósitos con el legado testamentario dejado por un comerciante de origen catalán llamado José Comelles. Más tarde, la terrible hambruna de 1786 provocó en Guadalajara un gran número de mendigos y por iniciativa del intendente, Antonio de Villaurrutia, se creó una Junta de Caridad para “que se encargase de recoger y ocupar últimamente a toda la gente ociosa y aliviar a los necesitados” (Gálvez, 1996).

Más allá de la práctica de dar limosnas –tan debatida en ese momento por las mentes ilustradas–, la asistencia misericordiosa se fue estructurando para dar respuestas a problemas puntuales, como ocurrió cuando las corporaciones capitalinas unieron sus fuerzas y respondieron al llamado del regente de la Audiencia, Eusebio Sánchez Pareja, para atajar la llegada de población hambrienta a la ciudad creando el llamado Hospicio de Pobres que atendió a gran número de menesterosos en el llamado año del hambre (1785-1786).

El proyecto de Cabañas era más ambicioso. Estaba fundamentado en el conocimiento puntual de los problemas de su diócesis y se sustentaba en una estructura jurídica y económica firme. La *Casa de Caridad y Misericordia* de Guadalajara no sería la única fundación, pues se planteaba una casa asistencial matriz con extensiones en otras poblaciones de la diócesis como Xeréz, Sayula, Aguascalientes y Compostela. Sus constituciones, fueron aprobadas por el monarca Carlos IV mediante cédula Real de 5 de septiembre de 1803 (Gutiérrez y García, 2010, pp. 69-81).

Los fines de esta red asistencial implementada en la diócesis de Guadalajara, tal y como era la idea primigenia del obispo Cabañas, eran el “auxilio y caritativa asistencia de los verdaderamente necesitados de esta ciudad y obispado, su instrucción cristiana y civil, su aplicación al trabajo, el fomento de la industria

popular, la educación de los jóvenes de ambos sexos y el socorro de los artesanos y jornaleros desocupados”, sin olvidar a la “indolente clase de niños expósitos primero y principal lugar de los objetos de caridad y misericordia como se titula esta casa”.

También contemplaba el proyecto de Cabañas la asistencia temporal domiciliaria en momentos puntuales, así como el auxilio permanente –dentro de la casa– de ancianos, lisiados, enfermos, viudas e indigentes; es decir los sujetos necesitados de misericordia.

Funcionaria la *Casa de Caridad y Misericordia* como escuela de primeras letras y en sus naveas se instalarían telares de manta y algodón para la elaboración de sayales y frazadas, así como la fabricación de sombreros y zapatos para cubrir las necesidades de los internos. Como medio para impulsar la industria textil local, se preveía la fabricación de cintas, botones de hilo, fajas, etc., y el establecimiento de talleres para la transformación de las materias primas.

Este modelo educativo y asistencial diseñado por Cabañas se completaba con la fundación de una escuela de enseñanza superior donde se impartirían clases de aritmética, geometría, arquitectura y dibujo bajo la dirección de José Gutiérrez encargado de levantar los planos del edificio proyectado por el valenciano Manuel Tolsá.

Para su ubicación se erigió “la otra al margen del río de San Juan de Dios” lugar idóneo por su elevación, ventilación y abundancia de agua, siguiendo los criterios higienistas. En cuanto al terreno, quedó conformado por la adquisición y donación de varios lotes de tierra en torno al solar conocido como El Sabino. En 1804 se inician las obras con el acondicionamiento del suelo y la construcción de puentes sobre el río para facilitar el acarreo de los materiales a cargo del alarife Pedro José Ciprés.

El capital necesario para iniciar los trabajos de construcción del edificio neoclásico se había reunido desde años atrás en la clavería en una partida bajo el nombre Establecimiento de la Casa de la Caridad y Misericordia a donde fueron llegando, a instancias de Cabañas, donaciones de comunidades religiosas, colegios y congregaciones. Otras cantidades procedieron de la aplicación de legados testamentarios y de las aportaciones realizadas por el propio obispo Cabañas.

Algunas fuentes señalan que el prelado llegó a despojarse de su propia vajilla de plata y que la cantidad total reunida fue de 217,691 pesos.

El azaroso destino de la institución

Muy desigual ha sido la derrama social de esta institución sobre Guadalajara y su región a lo largo de los más de doscientos años de su existencia. Su historia está íntimamente ligada a Guadalajara y a los acontecimientos políticos y sociales que se han ido sucediendo. Así sucesos del siglo XIX como el estallido revolucionario de 1810, la Guerra y Leyes de Reforma, la organización constitucional del estado, o el triunfo del federalismo, dejaron honda huella en su funcionamiento y planificación inicial tales como la clausura temporal del inmueble durante 19 años, la pérdida de su autonomía económica, la ampliación de los departamentos asistenciales, la secularización de la institución o los cambios de administración que se fueron sucediendo.

Según la información de autores, como Luis M. Rivera (1924) y Gutiérrez Alemán (1925), la *Casa de Misericordia* abrió por primera vez sus puertas en febrero de 1810. El primer administrador fue don José Ulibarri quien fue nombrado en 1806 por el Obispo Cabañas. Durante ese año y hasta fines del mes de agosto se recibieron un total de 66 huérfanos y desvalidos a los que se les dio alojamiento, vestido y manutención gratuita. También señalan estos autores que estos primeros asilados no recibieron ningún tipo de instrucción en los talleres y aulas que estaban por abrirse debido a la inmediatez del estallido revolucionario, lo cual precipitó el desalojo del inmueble meses después de su apertura y el abandono a su propia suerte. La confusión y el desorden generado por la insurgencia alteró la función de la *Casa de la Caridad y Misericordia* y el inmueble fue utilizado como en cuartel de artillería y ciudadela tanto por las tropas insurgentes, el ejército realista y el gobierno constitucional hasta que, en 1829, abrió nuevamente sus puertas y volvió a ejercer su función inicial.

Una segunda etapa se inicia ese año de 1829 ya sin el obispo Cabañas en la diócesis. Según el libro de ingreso de los niños conservado en el Archivo Histórico del Hospicio Cabañas, se registra que: “El 15 de febrero de 1829 conforme a las superiores disposiciones del Sr. Gobernador de la Mitra el Dr. don José Gordo, dio principio la apertura de esta casa; comenzando por ahora con sólo

la educación y enseñanza de niños de ambos sexos con arreglo a las adicciones de dicho Sr. Gobernador, por no haber fondos suficientes para llenar el objeto de este establecimiento”. En este mismo libro, al margen, se añadía la siguiente advertencia: “El ingreso de niños a esta casa ha sido por decreto especial del Sr. Gobernador de la Sagrada Mitra”.

De los personajes relacionados con el funcionamiento de la *Casa de Misericordia* durante este periodo inicial, cabe destacar el papel jugado por el presbítero don Agustín Santoscoy quien, por un periodo de 22 años, entre 1829 y 1851, estuvo al frente de la administración de la Casa. Este personaje tuvo que hacer frente a una nueva ocupación militar del inmueble y vio cómo desde 1833 a 1836, el ala norte se convertía en cuartel de artillería. Sin embargo, en ningún momento los asilados abandonaron el edificio exigiendo Santoscoy al gobierno del estado su retirada.

La administración de Santoscoy fue decisiva para la consolidación institucional del proyecto de Cabañas. Para entonces la *Casa de Misericordia* de Guadalajara era una institución de marcado carácter educativo y contaba con un alto porcentaje de pensionistas. Con un funcionamiento cercano a un internado, la gestión de Santoscoy queda patente en la detallada y voluminosa documentación generada por su administración. Por desgracia esta labor no fue continuada por sus sucesores debido –quizá– a la inestabilidad de los años previos al estallido de la Guerra de Reforma y a los continuos escarceos de ocupación militar del inmueble durante la contienda. Sea por una razón u otra, lo cierto es que la documentación generada por la institución sufre un importante menoscabo durante la gestión del siguiente administrador don Fernando Díaz Escandón.

Puede que este nuevo nombramiento se debiera a un beneficio temporal pues era doctor en teología y sobrino del obispo Pedro Espinosa. Dotado de un claro talento que lo llevaría a la rectoría de la Universidad de Guadalajara y a la catedral metropolitana donde terminaría sus días, su administración al frente del Hospicio entre 1854 y 1858 –coincidiendo con la lotificación y venta de la huerta– no dejó muchas huellas destacables. Su gestión terminó con el cierre del establecimiento y el traslado de los niños llamados de piso –los que no pagaban colegiatura– a distintos centros de la ciudad.

Durante los años que siguieron hasta que las Hermanas de la Caridad se hicieron cargo del Hospicio, se sucedieron dos administradores. El primero –en régimen de interinidad– fue el presbítero don Gabino Gutiérrez quien fue sustituido en enero de 1859 por el impresor Dionisio Rodríguez. A Rodríguez se le encomendó el saneamiento de las rentas y arreglo del inmueble, “a fin de que arreglándose sus fondos y componiéndose el templo y el resto del edificio, se volviese a abrir al público bajo un nuevo plan siguiendo el espíritu del Ilmo. Fundador y acorde a las nuevas circunstancias y necesidades de los nuevos tiempos”. Como se esperaba, Dionisio Rodríguez, dio un nuevo impulso al establecimiento estructurando sus exiguas rentas y promoviendo que fueran las Hijas de la Caridad, quienes pocos años antes habían arribado a México, las encargadas de su gestión.

Con la llegada de las religiosas se inicia la llamada *Edad de Oro del Hospicio de Guadalajara*, denominación acuñada por Rivera en 1924. Desde 1853 y hasta su expulsión en diciembre de 1874, el hospicio solo tuvo una directora: Sor Ignacia Osés, mujer de gran carácter a quien se le atribuye que, con motivo de haber quedado el hospicio en la línea fuego de las tropas constitucionalistas, y ante el temor que alguna munición perdida pudiera llegar al edificio y causar alguna muerte, subió hasta la cúpula y en el punto más elevado extendió sus brazos en medio del estruendo causado por las bombas y proyectiles. Señalan las crónicas que justo en ese momento y por breves minutos, el enfrentamiento se detuvo. Momentos después cuando se reanudó el enfrentamiento, el fuego enemigo estaba más lejos. El edificio se había salvado.

Durante los más de veinte años que el Hospicio de Guadalajara estuvo a cargo de las religiosas, la institución tuvo un gran impulso gracias al apoyo económico que le otorgaron destacados miembros de la vida política y económica de la ciudad.

Bajo el impulso de las Hijas de la Caridad, el Hospicio acometió un importante programa de reformas estructurales que contempló la apertura de nuevas dependencias y una mayor cobertura asistencial. Así durante estos años se abrió el asilo de mendigos, el departamento de cuna, la escuela de instrucción primaria, talleres de carpintería, sastrería, rebocería, zapatería e imprenta. En este contexto se cambió el uniforme de los internos y a iniciativa del Gobierno eclesiástico se decidió que todos los niños expósitos llevaran el apellido Cabañas,

en reconocimiento al obispo, un apellido que a la larga sería marca indeleble de exclusión social.

Cabe mencionar que durante la gestión de las hermanas de la caridad se acomete una de las empresas más significativas para la educación femenina y que fue la fundación, en septiembre de 1861, de una escuela de elite donde se formaron varias generaciones de mujeres de la alta sociedad tapatía: la *Escuela de Señoritas*. Con un plantel de profesores de lo más destacado, las alumnas recibían clases de francés, piano, canto, dibujo natural, escritura –de cursiva inglesa, italiana, redonda y francesa, gótica moderna– escogiendo cada niña la forma de escritura que más le agradase; labores de mano: tejido, de gancho y aguja bordados en blanco de relieve con oro y chaquira. También recibían las niñas lecciones de aritmética geometría, gramática castellana, botánica, geografía y enseñanza de moral y religión. Tenían opción a la enseñanza de la historia sagrada y la de México sin la obligación de tener que recitar de manera literal estos ramos “por el recargo de materias y la falta de autores”. Con la expulsión de las religiosas –mediante decreto de 14 de diciembre de 1874–, esta escuela dejó de funcionar y el Hospicio perdió gran parte del apoyo económico que hasta ese momento recibido.

Ya sin las Hijas de la Caridad, el Hospicio pasó a depender de la Dirección de la Beneficencia Pública del Gobierno del Estado, entrando la institución en un momento de incertidumbre. Fueron años difíciles para la institución, de crisis económica con un incremento del maíz del 172% lo que significó un aumento de las bolsas de pobreza y se tradujo en un mayor número de internos y mayores recortes presupuestarios. La prensa del momento reflejaba el clima de incertidumbre generado por la gestión de las directoras que se fueron nombrando. Sin la experiencia asistencial de sus predecesoras, las destituciones fueron frecuentes durante los veinticinco años transcurrido entre 1857 a 1900. Durante estos años se sucedieron 10 directoras: Rafaela Suárez, las hermanas Luisa y Adelaida del Castillo y Pacheco, Jesusa Ruíz, Luz Herrera, Juana Urzúa, María Palacios viuda de Novoa, Margarita Romo viuda de Pacheco, Adriana Flores viuda de Benito y María de Jesús Ruíz.

Junto a la falta de continuidad en la gestión directiva durante estos años finales del siglo XIX, cabe pensar en la existencia de una población asilada por enci-

ma de lo recomendable con departamentos saturados y desvanecimiento de las divisiones entre los distintos grupos asistidos. A esta masificación se añadía la falta de higiene y una mediocre alimentación que fue el caldo de cultivo idóneo para el brote de enfermedades y epidemias. Tal como la que se desató en 1879 que conllevó un saldo de 207 infectados y 14 muertos. Entre las bajas se encontraba la directora Luisa del Castillo, lo que causó un gran revuelo y controversia en la prensa local.

Sin embargo, desde la dirección del Hospicio se procuraba dar otra imagen sobre el funcionamiento del establecimiento. Prueba es el impreso realizado por Juana Urzúa con el título *Estado del Hospicio de Huérfanos del Guadalajara rinde al Gobierno del Estado*. En este escrito la directora señalaba:

Al hacerme cargo de este plantel con cuya dirección me honró el Supremo Gobierno del Estado, no pude menos que admirar la hermosa perspectiva de limpieza, orden y buena organización que presentaba todo él.

Es verdad que la dirección del Hospicio tenía motivos para mostrar cierto orgullo por la formación impartida a las mujeres de Jalisco en esta institución. En la *Escuela de Artes para señoritas*, se realizaban trabajos que por su calidad habían sido exhibidos en las exposiciones organizadas por la *Sociedad Las clases Productoras*. Por su parte la Escuela de *Primeras Letras* mostraba resultados satisfactorios acreditados en los exámenes finales de cada ciclo escolar; también era de destacar el departamento de lactantes donde, como señala Rivera “algunas damas de la mejor sociedad de Guadalajara guiadas por nobles sentimientos de caridad resolvieron constituirse en protectoras de los niños”.

Con el cambio de siglo, la capacidad de asistencia del Hospicio se vio ampliamente rebasada en sus dos primeras décadas y con enormes dificultades se pudo llevar a cabo una asistencia social adecuada. Los largos años de inestabilidad política generada por la Revolución mexicana vinieron a agravar los problemas de marginación y pobreza social existente. A principios de febrero de 1912 la población asilada en los distintos departamentos era de 761 y su directora, Mercedes Díaz viuda de Orozco, reconocía en un informe remitido al gobierno del Estado, las pésimas condiciones de higiene en la que se encontraban sus ins-

talaciones. En un informe anterior, en 1905, se señalaba que en todo el Hospicio había únicamente doce excusados y todos en mal estado.

Frente a los intentos de satisfacer las necesidades primarias de los internos, la acción educativa –sin perder vigencia– mermó considerablemente su calidad. De hecho, la *Escuela de Artes para señoritas* emblema antaño de la asistencia social educativa fue cerrando cátedras quedando cinco para 1912: dibujo natural, pintura, bordaduras, inglés y mecanografía. En el campo de la instrucción, la enseñanza primaria pasó a depender de la Dirección de Educación del Estado con una escuela de niños y otra de niñas y un promedio de 350 alumnos.

Conforme la situación política y económica se fue normalizando, las iniciativas para introducir mejoras en el Hospicio se materializaron y se inició un proceso de redefinición institucional optándose por la acción asistencial de atención a la infancia. En la década de los años treinta del siglo xx, se clausuró el Departamento de ancianos, Lazaretos y pobres; se limitó a 400 el número de asilados y dentro del programa de salubridad e higiene se realizaron amplias reformas en el inmueble: drenajes, agua caliente, luz eléctrica, cambio de pisos, construcción y dotación del Departamento de enfermería; en el *Departamento de señoritas* se reformó el dormitorio poniendo armarios, sanitarios con regaderas, lavabos, agua fría y caliente y excusados en secciones individuales; el *Departamento de cuna* fue totalmente remodelado con techos embovedados de ladrillo y hierro, pisos de mosaico e instalación eléctrica oculta; también se introdujeron mejoras en la cocina: modernizando sus instalaciones con fregaderos, parrillas eléctricas y mesas de granito y en la lavandería, instalación de lavaderos, tinas y servicio de agua fría y caliente.

Misericordia y caridad en el centenario luctuoso del obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo (1922-1924)

Las investigaciones sobre las conmemoraciones centenarias no son propiamente nuevas, ya que se ha escrito una gran cantidad de material en torno a ellos, que van desde estudios sobre la memoria y el olvido, la fiesta, las sociabilidades, la política y la historia misma, entre otras aristas. Durante el siglo xix y principios del xx, se suscitaron una serie de festejos conmemorativos alrededor del mundo –a lo que Pierre Nora (2008, p. 196) llama *la era de las conmemoraciones*–, que

pretendían reforzar determinados valores de la sociedad que celebraba dichos eventos, a veces de carácter cívico, religioso, o de ambos.

Bajo este panorama podemos situar el centenario luctuoso de Juan Cruz Ruiz de Cabañas, obispo de Guadalajara durante el periodo de 1796 a 1824, y uno de los más populares en la ciudad. Las posturas historiográficas hacia el prelado resultan diversas, pues hay de aquellas que elogian su actuar, mientras que otras condenaron sus acciones frente a la insurgencia.

Las principales líneas lo asocian con acciones de corte asistencial, como el haber construido la *Casa de Misericordia* de mayor magnitud al dar inicio la guerra de independencia (El Hospicio Cabañas), así como haber apoyado al ejército realista durante la misma. Al finalizar la guerra, brindó soporte al Primer Imperio Mexicano y a Agustín de Iturbide, lo que le ha colocado en un lugar controversial.

Según fuentes del cabildo catedral, antes del fallecimiento del obispo lo observaron como “defensor de la idea de un orden establecido por Dios, pero al mismo tiempo fiel observante de las leyes civiles y, en particular, de las instituciones nacionales mexicanas, pero incluso como defensor de éstas” (Carbajal, 2018, pp. 237-238). No obstante, las manifestaciones escritas sobre Cabañas lo han vinculado con el “bando perdedor”, la poca duración y caída del proyecto de Iturbide, así como el periodo de crisis política que se vivió al término de la independencia. Por lo que,

efectivamente, la fallida monarquía constitucional auspiciada por Iturbide y convertida en Imperio Mexicano, coadyuvó a forjar la “leyenda negra” de este personaje. Las presiones que ejerció sobre los diputados, la disolución del Congreso constituyente en octubre de 1822 y el intento de construir un imperio de corte napoleónico, le valieron los calificativos de déspota y traidor con los que ha pasado a la Historia (Frasquet, 2007, p. 38).

No obstante, dentro de la historiografía del siglo XIX, hubo esfuerzos por rescatar la figura de Iturbide, comenzando con Lucas Alamán, Antonio López de

Santa Anna,¹⁰ o bien, ya en la segunda mitad del siglo, con una postura ambivalente Enrique Olivarría y Ferrari en *México a través de los siglos*, que reconocía el papel de Iturbide en la consumación de independencia, pero, por otro lado, las narrativas liberales en que fue construida dicha obra, condenaron el declive y mala administración del imperio.

Por lo tanto, aquellos acontecimientos que vincularon a Cabañas con Agustín de Iturbide –por estar presente en la coronación del emperador en la catedral metropolitana y de ser convocado “en la carta que dirigió al obispo Cabañas, el 24 de febrero de 1821, cuando le invitó a unirse a su proyect–, le situaron bajo el señalamiento de la historiografía. Dicha misiva fue impresa y ampliamente difundida por el territorio con el fin de demostrar el carácter religioso de la empresa y de su autor. En ella el militar asentó que «se ha de mantener la religión sacrosanta en Nueva España pura y sin mancha, o no ha de existir Iturbide»” (Scrig, 2020, p. 532).

Ahora bien, al acercarse los festejos de su centenario luctuoso ya entrado el siglo xx, el panorama fue diferente, pues algunos personajes destacados de la ciudad se congregaron para organizar una serie de festejos, escritos y conmemoraciones en torno al obispo Cabañas, de los que encontramos posturas en su mayoría favorecedoras al prelado, pero también, aquellas que “lo excusaron” de sus acciones durante el periodo independiente.

El festejo fue convocado por personajes de la élite intelectual, religiosa y política de Guadalajara, y fue promovido a través de la prensa. El 3 de diciembre de 1922, el semanario tapatío, *El cruzado*, publicó un artículo titulado, “La memoria de un gran benefactor”, en el que el artista don Jesús Mendoza propuso que fuera celebrado el primer centenario luctuoso de Cabañas, comparando con el que suntuosamente 30 años atrás, se había llevado a cabo en honor a Fray Antonio Alcalde.¹¹

La celebración de su centenario revela que la ciudad lo representó como digno expositor de la misericordia –una virtud que los tapatíos de fines del siglo

¹⁰ Ambos personajes también sancionados por la historiografía de corte liberal.

¹¹ *Informe de labores que comprende del 25 de mayo al 31 de diciembre de 1924*, Guadalajara, 1925, Comité Pro-Cabañas, p. 5.

XIX y principios del XX, consideraron identitaria de Guadalajara—, e impulsor de una obra monumental, conocida hoy en día como el Hospicio Cabañas, bajo los preceptos de ser una ciudad “viva de piedad, arte, ciencia y buen gobierno”.

Ahora bien, la atención estaría puesta en la organización de la conmemoración centenaria luctuosa de dicho obispo,¹² que fue recordado por su papel durante la guerra de independencia, las construcciones asistenciales hacia los grupos desprotegidos, y sus posicionamientos ante el convulso periodo del Primer Imperio Mexicano, así como del establecimiento de la constitución de 1824 en Jalisco. Se le rindió homenaje a través de los festejos organizados por la élite política, religiosa e intelectual de Guadalajara durante el periodo de 1922 a 1924, sin perder la oportunidad de mostrar el presente y el contexto de los organizadores de estas celebraciones a partir de la figura del obispo.

Será importante conocer cuáles eran los propósitos y justificaciones para las élites tapatías al conmemorar a dicho prelado, quiénes llevaron a cabo la organización de estos festejos y cuáles fueron las gestiones para financiarlo, ya que podemos ver a personajes involucrados en el ámbito de la política y la cultura como Agustín Yáñez, con vínculos intelectuales y religiosos como Ignacio Dávila Garibi, y Luis M. Rivera, en relación con la milicia y la élite intelectual tapatía.

Ahora bien, este centenario lo podemos situar como uno de los últimos celebrados en *la era de las conmemoraciones* en México. 30 años antes, en 1892, y bajo un contexto socialmente diferente, se llevaba a cabo en Guadalajara el primer centenario luctuoso para conmemorar a Fray Antonio Alcalde, así como el IV centenario del descubrimiento de América en ese mismo año, teniendo un alcance iberoamericano. También fue cercano a las pomposas fiestas del centenario de la independencia de México, en los últimos meses del porfiriato (1910), y finalmente, el celebrado por Álvaro Obregón en 1921, en alusión a la centuria de la consumación de Independencia.

¹² Una de las particularidades del estudio de este centenario es que se conmemoró a un obispo peninsular, y a quien se le consideró como portador de valores como la misericordia, las artes, la ciencia y la modernidad.

Cada uno de estos centenarios se colocó en coyunturas políticas, intelectuales y religiosas diferentes e importantes en México y Jalisco. Por su parte, las celebraciones del centenario del obispo Cabañas, estuvieron situadas en el período posrevolucionario, y en los conflictos iglesia-estado que derivarían posteriormente en la guerra cristera.

Resulta relevante observar que el festejo de estas centurias no fue un fenómeno único, sino que atañía a una manifestación global que le dio importancia a la celebración de centenarios, a la política y a la historia desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, para preguntarnos, por qué se estaban llevando a cabo celebraciones centenarias, exposiciones y pabellones en distintas partes del mundo, cuáles eran las formas de celebrarlos, si había similitudes en los rituales de la celebración y cuáles eran las motivaciones para que las élites los organizaran.¹³

Durante los siglos XIX y XX, se llevaron a cabo en el mundo diversos centenarios y conmemoraciones por parte de las élites políticas, religiosas e intelectuales, que tenían como propósito exaltar la consolidación y modernidad de las naciones, bajo el ideal de que el progreso de la humanidad había llegado a un punto culmen y era necesario celebrarlo en estos eventos, a partir de compararse con el pasado, reescribir la memoria en el presente y tener expectativas hacia el futuro.

Entre 1900 y 1920 se realizaron celebraciones centenarias y exposiciones de historia material representativa de las naciones en el mundo, que fungieron como

¹³ Según Mauricio Tenorio, el siglo XIX sirvió para desplegar de manera suntuosa las celebraciones, congresos, centenarios y conmemoraciones en torno al progreso, acentuando la exclusividad y el cosmopolitismo en las grandes urbes del mundo. En ese sentido, “las exposiciones universales se remontan al célebre Palacio de Cristal en Londres (1851). Escritores, artistas, científicos, políticos y toda suerte de público urbano y rural dejaron cuenta de cómo sus nociones de tiempo, espacio y progreso fueron transformadas por la simple visita a alguna de las clásicas expos: Filadelfia 1876, Barcelona 1888, París 1889 y 1900, Chicago 1893, por mencionar unas cuantas”, en Tenorio Trillo, M. (2009). *Historia y celebración. México y sus centenarios*, México: Tusquets. Esta discusión es abordada en mi trabajo de tesis de doctorado sobre el centenario de Fray Antonio Alcalde, el cual todavía estoy elaborando.

cumbres de la identidad nacional, en relación con la historia y la antropología, y como herramientas para legitimar los discursos nacionalistas y patrióticos. No obstante, el centenario del obispo Cabañas (1924) fue celebrado en otro momento de embate a la Iglesia católica y en un período de convulsión política –apenas unos años después del término de la lucha revolucionaria y de la promulgación de la constitución de 1917–, y, sobre todo, en el conflicto civil-religioso durante el mandato de Plutarco Elías Calles.

Bajo estos supuestos es que el centenario del obispo Cabañas puede ser visto en la óptica del catolicismo social, que llevaba fuerte impulso desde 1891 tras la promulgación de la encíclica *Rerum novarum*, así como las tensiones, relaciones y acuerdos entre la iglesia católica y el estado en México y el mundo. En ese sentido, consideramos que estas remanencias permearon en la celebración del centenario luctuoso del obispo Cabañas, celebrado en 1924, mismo año en que se conmemoró el Primer centenario de la primera constitución en México, y con el que parece se cierra esta etapa de festejos centenarios en el país, para dar paso a otras manifestaciones de la identidad, folclore y memoria del estado posrevolucionario mexicano (Lempérière, 1995).

En los comités organizadores, se encontraban actores considerados como católicos y laicos que tomaron posición de acuerdo con lo que les pareciera conveniente, articulados por la idea de “un resurgir de la ciudad”, aunque con cierto desencanto por el panorama que había dejado la Revolución mexicana. Entre estos actores encontramos al mismo Ignacio Dávila Garibi,¹⁴ quien era conside-

¹⁴ Nació en Guadalajara, Jalisco, el 22 de junio de 1888. Fueron sus padres los señores Ignacio Dávila Cabrera y Elena Garibi de Dávila. Su padre fue un industrial de vinos y licores, y su madre era descendiente de vascos. El 31 de mayo de 1904 ingresó al Liceo de Varones del Estado de Jalisco para cursar sus estudios preparatorios, los cuales continuó en el Instituto San José de los jesuitas, al que se incorporó el 15 de enero de 1907; ahí, junto con otros estudiantes, fundó la revista *Juventud*. De 1911 a 1915 hizo sus estudios profesionales en la Escuela de Jurisprudencia de Guadalajara. Ejerció como abogado litigante y fue catedrático del Seminario Conciliar de Guadalajara. En 1916 ingresó a la Sociedad Jalisciense de Geografía y Estadística, de la cual fue secretario perpetuo, hasta 1930 cuando pasó a la de México. En 1921, bajo los auspicios del arzobispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez, viajó a

rado un intelectual a nivel nacional de la Academia Mexicana de la Historia, y escribió de manera apologetica en torno a la figura de Cabañas. En ese sentido, puede entenderse su relación con la Iglesia católica, pues resulta ser un hombre bastante allegado al polémico obispo Francisco Orozco y Jiménez, quien tuvo una ardua participación en el movimiento cristero.

Durante la celebración del centenario Cabañas se buscó conmemorar el acontecimiento de su muerte como una pérdida irreparable para la sociedad de Guadalajara, recordándole como legado ejemplar de la beneficencia a partir de su obra cúspide, *La Casa de la Misericordia*. La fiesta y la larga lista de escrituras que recurrían a la historia y literatura de la ciudad, sirvieron para legitimarle como modelo de obras monumentales –el hospicio Cabañas y los múltiples donativos destinados a los más desprotegidos–.

El centenario de Cabañas fue celebrado en un momento de mayor austeridad en relación al que tuvo el centenario Alcalde, pues después de un conflicto revolucionario y en vísperas de la guerra cristera, se le percibió con un aspecto de improvisación.¹⁵ Para algunos de los autores que analizan centenarios en México en años inmediatos a la Revolución mexicana (Curiel, 2009 y Lempérière, 1995) la escritura de la historia en México cambió, privilegiando lo “popular” frente a lo de élite –a diferencia de los centenarios llevados a cabo antes de la

Europa para recopilar documentos relacionados con la historia del Arzobispado de Guadalajara. En Roma consultó el Archivo Secreto Vaticano, y en Sevilla el Archivo de Indias.

De 1922 a 1927 se publicaron seis volúmenes con el resultado de sus investigaciones, conocidos como Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al Arzobispado de Guadalajara. En 1930 se trasladó a la Ciudad de México para colaborar en el Departamento de Bellas Artes de la Secretaría de Educación Pública. <http://enciclopedia.udg.mx/articulos/davila-garibi-jose-ignacio>

¹⁵ Para la autora, “la revolución trastocó el horizonte de expectativas de la élite modernizante –renovándole–, el campo de experiencia de la nueva sensibilidad histórica se expandió, enriquecido por la aproximación relativista de la antropología que restituyó al pasado de su disponibilidad. [...] La nueva percepción del pasado, produjo una libertad de la memoria que sustituiría a la autoritaria del régimen destituido, sin invalidar el proyecto de la modernización” (Lempérière, 1995, p. 345).

revolución– y creando una diferencia notoria en los festejos de los centenarios, sin embargo, ambos fueron articulados por la “modernidad” y el positivismo.

Por ello, habrá que tener presente, las escrituras centenarias más cercanas a nuestro presente, y considerar de qué manera han influido en la historiografía sobre celebraciones y conmemoraciones de los últimos años, no sin antes recordar que nos encontramos cercanos a la fecha del bicentenario luctuoso de Juan Cruz Ruiz de Cabañas, a celebrarse en 2024.

El comité organizador del centenario Cabañas

Ahora bien, en materia organizacional encontramos cómo estas élites de la Guadalajara de principios del siglo XX, buscaron ampliar su rango de influencia, además de aprovechar otros medios que durante el centenario del obispo Alcalde, 30 años atrás, no se habían explotado, como lo fue la creación de un comité particular de publicidad y propaganda. Para la conformación de la comitiva que prepararía los festejos, en el salón norte del patio central del Museo de la ciudad, se llevó a cabo el nombramiento del comité organizador del centenario Cabañas (Comité central Pro-Cabañas), donde se realizaron las reuniones de los comités, los viernes a las 8 de la noche. Dicha comitiva estaba integrada de la siguiente manera:

Tabla 1. Miembros del Comité central Pro-Cabañas ¹⁶	
Cargo en el comité	Nombre y profesión
Presidente	Lic. Ignacio Dávila Garibi
Vicepresidente 1	Luis M. Rivera
Vicepresidente 2	Lic. Agustín Yáñez
Secretario general	Cura Librado Tovar
Prosecretario general	Lic. Luis Robles Martínez
Prosecretario del interior	Lic. Francisco Medina de la Torre
Prosecretario del exterior	Francisco Gollaz

¹⁶ Elaboración propia a partir del “Acta de la instalación del Comité central Pro-Cabañas” en *Informe de labores que comprende del 25 de mayo al 31 de diciembre de 1924*, Guadalajara, 1925, Comité Pro-Cabañas, p. 54.

Tesorero	Emiliano Guízar Valencia
Subtesoreros	Alejo Romo, Ing. Luis Ugarte, Dr. Ignacio Guillén
Vocales	Miembros de las sociedades científicas, literarias y de beneficencia

A su vez, se nombró una comisión de prensa, que estaría encargada de darle difusión y cobertura al evento, conformada por Alejandro Díaz de Sandi, Lic. Pedro Vázquez Cisneros, el presbítero Ignacio González Hernández, José de Jesús Flores y López y José Trinidad Flores.

Asimismo, fueron conformadas las siguientes comisiones que estuvieron a cargo de 1) Trabajos literarios (conformados por estudios sobre biografías, estudios de instituciones, el Hospicio, clerical y seminario, 2) De trabajos científicos (de los cuales la Sociedad de Geografía y Estadística estaría a cargo, 3) De proyectar festejos (La directora del Hospicio María Hernández además del Lic. Manuel Orendáin, el canónigo José Garibi Rivera y Emiliano Guízar y Valencia Jr.).

Por su parte, la comisión número 4 estaba encargada de las invitaciones a las colonias jaliscienses de México y demás estados, conformada por Lic. Adolfo Gómez y Camarena, el Ing. Félix Araiza y el Ing. Alberto Lancaster Jones. La quinta, estaría al tanto de la recolección de fondos, y fueron nombrados por los párrocos de la diócesis, de acuerdo con la decisión de cada parroquia. Finalmente, la comisión sexta estaba dedicada a la propaganda, organizada por la comisión de prensa, como se ha indicado anteriormente.¹⁷

Preparativos y gestión del centenario

También, el acta dejó asentado que las sesiones no eran excluyentes, y podía asistir a escucharlas cualquier persona que así lo deseara y se harían públicas las sesiones a través de boletines. Uno de los propósitos del centenario Cabañas fue dejar un precedente que identificara a Guadalajara como una ciudad piadosa y patriótica, como una nueva generación que organizó un evento ostentoso y que podía ser recordado en el futuro, pues se señala que:

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

vivamente excitamos la piedad y patriotismo de la ciudad de Guadalajara, de la arquidiócesis y de extensa zona de la dependencia del Ilmo. Sr. Cabañas [...] para que el centenario que tratamos resulte suntuoso y propios y extraños vean cómo la actual generación no se queda atrás a las antepasadas, en justicia y filial cariño para sus bienhechores.¹⁸

Algunas otras instancias y grupos católicos estuvieron involucrados en la organización y asistencia a las reuniones del Comité Pro-Cabañas tales como la ACJM, la adoración nocturna mexicana, la Asociación nacional de padres de familia, los caballeros de Colón, algunos colegios maristas, la confederación nacional católica del trabajo, la Sociedad médica farmacéutica, la Unión de sindicatos católicos, la unión nacional de damas católicas, entre otros grupos.¹⁹

Aunque había la intención de realizar grandes festejos, el cabildo catedral se encontraba imposibilitado para pagar el premio que se ofrecía en el certamen literario en honor a Cabañas. Se requirieron también fondos al gobernador del estado José Guadalupe Zuno para realizar mejoras y ornamentación a las calles aledañas al hospicio, además de solicitarle apoyo en materia de seguridad y vigilancia durante los festejos. La respuesta fue afirmativa, más sin el entusiasmo deseado por el Comité Pro-Cabañas. Incluso el ayuntamiento se sumó a esta petición.²⁰

No obstante, la recolección de recursos trascendió a la jurisdicción de los párrocos y centros donde pudiera colocarse una alcancía al pasar de las personas que salían de las iglesias, bajo la leyenda “para el centenario Cabañas”, pues se comisionó a algunos miembros del comité para que organizaran colectas a domicilio. Se designaba a vecinos de una manzana o parroquia y todo debía ser entregado al tesorero del subcomité.²¹ Asimismo, para gestionar fondos, se promocionaron obras de beneficencia como comidas para pobres o la reapertura de

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 58-59.

²⁰ *Ibid.*, pp. 60-61. Que fue nombrado posteriormente como “Boulevard Cabañas”.

²¹ *Ibid.*, p. 67.

asilos. También se dio aviso al episcopado nacional sobre los preparativos para el centenario.

Otro de los aspectos tomados en cuenta por el comité, fue la invitación a los intelectuales del país a colaborar en el *Álbum polidiómico de pensamientos dedicados al obispo Cabañas*, donde se les daba 20 días para realizar un breve escrito, que señalara la valiosa contribución del obispo Cabañas a la ciudad de Guadalajara. La compilación terminó con más de cien páginas, y contenía textos escritos en varios idiomas: francés, inglés y latín, cuya autoría era atribuida a personajes ilustres del periodismo, destacados presbíteros de reconocidas localidades del país, obispos, profesores y profesoras, poetisas, además de otros personajes de la élite cultural del país.²²

Asimismo, se abrió la convocatoria para el concurso de monumentos dedicados al prelado, donde se colocaría una estatua del obispo en las intersecciones del hospicio. Algunas de las especificaciones eran que no debía tener más de cinco metros de altura, y un valor menor a tres mil pesos oro. El ganador se haría acreedor a un pago de 100,000 pesos, resultado ganador el arquitecto Pedro Castellanos. Actualmente dicho monumento se encuentra al interior del Hospicio Cabañas, no obstante, estaba pensado para ser colocado a las afueras del recinto.

También se realizó una petición al gobernador del estado para declarar al obispo Cabañas como benemérito de Jalisco, no obstante, la respuesta fue que “el gobierno legalmente no puede mezclarse en ningún acto público o privado que tenga conexión directa o indirectamente con asuntos de carácter religioso”,²³ debido a que Zuno implementó durante su gobierno una política notoriamente anticlerical, que vigilaba a algunos grupos juveniles católicos como los Caballeros de Colón o la ACJM (Alvizo, 2019, p. 33). Por eso, su falta de simpatía con la organización del evento.

Asimismo, se buscó la participación de los planteles educativos como preparatorias y centros de educación superior para que se sumaran a las actividades con la suspensión de las actividades en los días señalados, pero finalmente se

²² *Álbum polidiómico conmemorativo del centenario Cabañas*, Guadalajara, Comité central Pro-Cabañas, 1924, pp. 100.

²³ Informe de labores, *op. cit.*, p. 75.

optó sólo por asignar el día de asueto a los coros de mujeres de la Escuela Normal, con la finalidad de propiciar su intervención en la velada literaria que se llevaría a cabo en el Teatro Degollado, en honor al obispo Cabañas.²⁴

Entre las otras actividades para las que se solicitó los permisos necesarios al gobierno municipal al del estado y al cabildo catedral estaban:

- a) Combate de flores infantil (sería en la Alameda de la hoy Calzada Independencia, donde los niños del hospicio estarían vestidos con trajes de fantasía).
- b) Visitas al hospicio (representaciones cinematográficas, obsequios y golosinas).
- c) Obra material (colocar la primera piedra del monumento a Cabañas).
- d) Repique general de las campanas a las 12 y 6 p. m.
- e) Fuegos pirotécnicos en la explanada del hospicio.
- f) Velada musical en el Seminario Conciliar.

Ante el visto bueno para que se llevaran a cabo dichas actividades, los festejos tuvieron lugar durante varios días, además de extender su duración hasta un mes después, donde se llevó a cabo otra velada literaria. Las organizaciones y vínculos para llevar a cabo el centenario Cabañas fueron de largo alcance, pues se involucraron también a otros comités organizadores de las provincias donde el prelado tuvo injerencia durante su gestión, como Zacatecas, San Luis Potosí y Mexxicacán. No obstante, las mayores celebraciones se llevaron en la ciudad de Guadalajara, mediante un clima de cautela, pues los mismos organizadores apelaron a lo delicado que podía resultar hablar o escribir sobre la relación iglesia-estado en ese momento.

El Hospicio Cabañas durante la segunda mitad del siglo xx

Durante las siguientes décadas del siglo xx el Hospicio Cabañas se fue definiendo como centro de educación de niños huérfanos y de escasos recursos, sin embargo, en 1959 todavía –y pese a la clausura del departamento de ancianos– daba cobijo a 22 ancianas, una de ellas de 118 años. Contando como único ingreso con las aportaciones del Gobierno del Estado, la institución fundada por Cabañas entra en una nueva etapa cuando el 22 de septiembre de 1960 cuando le fue

²⁴ *Ibid.*, p. 76.

reconocida su autonomía del Instituto Jalisciense de Asistencia Social pasando a llamarse *Instituto Cabañas*. Desde ese momento, es el inmueble diseñado por Tolsá quien recoge el testigo del nombre Hospicio Cabañas.

El *Instituto Cabañas* orientado exclusivamente a la protección de la infancia recibe un gran impulso con la fundación de su Patronato que tiene dos objetivos: acercar la institución a la población y obtener mayores beneficios para los niños bajo su custodia. Mucho fue el trabajo realizado por el Patronato en la captación de fondos y muy satisfactorios los frutos obtenidos gracias a la infatigable labor de la Sra. Elena Martínez de Collingnon. Se podría decir que bajo su dirección se inició la Segunda Edad de Oro de la Institución fundada por el obispo Cabañas.

Un programa cultural activo en la promoción de recitales, conciertos y festivales, llevado a cabo en el inmejorable escenario de la Capilla pintada por José Clemente Orozco, con el apoyo de destacadas personalidades de la política y sociedad tapatía sensibilizó a la sociedad del momento con constantes aportaciones y aumento de los subsidios. En 1980 el *Instituto Cabañas* abandonó para siempre el inmueble que durante años fuera el albergue de la Institución Benéfica y se trasladó a su domicilio actual: Mariano Otero 2145, iniciándose una nueva etapa en su historia.

Es en los muros neoclásicos del *Hospicio Cabañas* donde ahora permanece la historia del ambicioso proyecto de caridad y misericordia del obispo Cabañas, una historia que fluye por los corredores y por los 24 patios del inmueble y que espera en los papeles de su archivo a que alguien rescate la voz de sus internos para darles voz. Papeles que estaban desorganizados y dispersos y que, gracias a la iniciativa de la Dirección General de Patrimonio Cultural, al apoyo del Patronato y la mediación de la directora del Instituto Cabañas, Sra. Amparo González Luna de Baeza (1995-2012), se pudo conformar el Archivo Histórico del *Hospicio Cabañas*. En este archivo se resguarda la historia de esta institución de Misericordia.

Conclusiones

Como conclusión podemos señalar que el recorrido por la historia del *Hospicio Cabañas* que hemos realizado, nos permite entender cómo se ha generado un imaginario sobre el obispo Cabañas como uno de los benefactores de la ciudad,

al realizar una obra que traspasó dificultades de corte bélico, político y económico, por más de dos siglos, y fue destinado para fines asistenciales, como el asilo hacia grupos desprotegidos. Dichas narrativas se han fortalecido a lo largo de los años, pues la celebración del centenario luctuoso del prelado, así como la renovación del inmueble, generaron furor y nuevas visiones sobre la obra de Cabañas.

No obstante, hay todavía algunas propuestas que lo comparan con el trabajo realizado por su antecesor, Fray Antonio Alcalde, señalando la diferencia de actuar ante sus respectivos contextos, así como los vínculos sociopolíticos que tuvieron cada uno durante sus gestiones. Sin embargo, no podemos negar la influencia que tiene la obra del obispo Cabañas, pues cuando se piensa en alguno de los referentes urbanos de asistencia social en la ciudad, sin duda se nombra al Hospicio. Lo anterior, ayuda a entender la idea que se ha querido proyectar de Guadalajara como una ciudad con infraestructura hospitalaria y asistencial, diseñada para el bien público, rescatada como proyecto durante la organización y festejos de su centenario luctuoso.

Bibliografía

- Alvizo Carranza, C. (2019). “El Gato. Prensa satírica y anticlerical de Guadalajara”, en *Estudios Jaliscienses*, núm. 116, pp. 23-39.
- Carbajal López, D. (2018). “De ‘antifilosófico’ a ‘ilustrado’: memorias e historiografía del Obispo Cabañas, 1824-2016”, en *Temas americanistas*, núm. 41, pp. 233-256.
- Curiel Defossé, F. (2009). “Letrados centenarios”, en V. Guedea (coord.), *Ase-dios a los centenarios (1910-1921)*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 283-369.
- Dávila Garibi, J. I. (1984). *Biografía de un gran prelado. El excelentísimo e ilustrísimo señor doctor D. Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo* (7ma ed.), México, Editorial Jus.
- Fernández Vinuesa, P. (1996). “El cardenal Lorenzana y la Real Casa de Caridad de Toledo”, en *Anales Toledanos*, núm. 32, pp. 123-142.
- Frasquet, I. (2007). “La “otra” Independencia de México: el primer imperio mexicano. Claves para la reflexión histórica”, en *Revista Complutense de Historia Americana*, vol. 33, pp. 35-54.

- Gálvez, M. A. (1996). *La conciencia regional en Guadalajara y el gobierno de los intendentes (1786-1800)*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco.
- Gutiérrez Alemán, F. (1925). “Historia documentada de la fundación del Hospicio de Guadalajara”, en *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al arzobispado de Guadalajara*, Guadalajara, Tipografía de Loreto y Ancira, pp. 199.
- Gutiérrez Lorenzo, M. P. y R. V. García Corzo. (2010). “Abandono y exposición infantil en la Nueva Galicia: Prácticas y discursos asistenciales entre la Colonia y la Independencia”, en M. M. Lobo de Araújo *et al.*, *Pobreza e asistencia no espacos ibérico (séculos XVI-XX)*, Braga (Portugal), Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória”, pp. 69-81.
- Lempérière, A. (1995). (Trad. Lucrecia Orensanz). Los dos centenarios de la independencia mexicana (1910-1921): de la historia patria a la antropología cultural“, en *Historia mexicana*, vol. 45, núm. 2, octubre-diciembre, pp. 317-352. Rituales cívicos, México, El Colegio de México.
- Martínez Domínguez, L. M. (2009). “Función educativa de los hospitales y hospicios en España hasta la primera mitad del siglo XIX. La Cuna de Expósitos en la Palmas de Gran Canaria: de la respuesta socioeducativa a la lucha por la supervivencia”, en M. Reyes Berruezo Albéniz y S. Conejero López (coords.), *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días: XV Coloquio de Historia de la Educación*, Pamplona-Iruñea, 29, 30 de junio y 1 de julio de 2009, 2 vols., pp. 225-234.
- Nora, P. (2008). *La era de la conmemoración. Los lugares de la memoria* (trad. Laura Masello), Uruguay, Trilce, pp. 167-190.
- Ramírez Hernández, G. (2015). *Cabañas, un Obispo olvidado*, México, Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivera, L. (1924). *El Hospicio Cabañas: Monografía histórica*, Guadalajara, Tipografía Dosal.
- Scrig Rosa, J. (2020). “La coronación de Agustín I de México en los sermones impresos”, en *Hispania Sacra*, núm. 72, pp. 525-538.

Hensel, S. (2012). “La coronación de Agustín I. Un ritual ambiguo en la transición mexicana del antiguo régimen a la independencia”, en *Historia Mexicana*, vol. LXI, núm. 4, pp. 1349-1411.

Tenorio Trillo, M. (2009). *Historia y celebración. México y sus centenarios*, México, Tusquets.

Fuentes

Álbum polidíomico conmemorativo del centenario Cabañas. (1924), Guadalajara, Comité central Pro-Cabañas, pp. 100.

De Murcia, P. J. (1798). *Discurso político sobre la importancia, y necesidad, de los hospicios, casas de expósitos y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, p. 2.

Estado material y formal de la Diócesis de Guadalajara en el año, 1805, por su obispo Dr. Juan Cruz Ruiz de Cabañas. (AGI, Guadalajara 543) Apéndice n. 3 publicado en R. M. Serrera (1991). *Guadalajara Ganadera. Estudio Regional Novohispano (1760-1805)*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, pp. 403-417.

Informe de labores que comprende del 25 de mayo al 31 de diciembre de 1924. (1925). Guadalajara, Comité Pro-Cabañas, p. 84.

Rodríguez Campomanes, P. (1774). *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, Madrid, Imprenta de Antonio Sancha, p. 32

Ward, B. (1779). *Proyecto económico en que se proponen varias providencias, dirigidas a promover los intereses de España con los medios y fondos necesarios para su planificación escrito en el año de 1762 por Don Bernardo Ward, del Consejo de S.M y su ministro de la Real Junta de Comercio y Moneda*, Obra Póstuma, Madrid, Joaquín Ibarra.

Páginas electrónicas

<http://enciclopedia.udg.mx/articulos/davila-garibi-jose-ignacio>

Ser ciudadano-mexicano en el siglo XIX. El caso de los religiosos del Colegio de Zapopan

*Patricia Isabel Guzmán
Laura Alarcón Menchaca*

El siglo XIX en México fue de grandes transformaciones. La independencia de México generó cambios que llevaron a la creación de una república después de un proyecto monárquico fallido; sin embargo, la instauración de la república en 1824 no significó la paz debido a los conflictos internos entre distintos grupos que luchaban por un proyecto de nación, además hubo que sortear varios desafíos externos contra Estados Unidos y Francia. A mediados del siglo, la revolución de Ayutla puso las bases para la reforma liberal, reforma que provocó una de las más grandes tensiones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano.

La Constitución de 1857 sustentaba una república federal, popular y democrática, así como la exaltación de los derechos del hombre. Las Leyes de Reforma que se promulgaron entre 1855 y 1859 profundizaron el conflicto entre los grupos liberales y los conservadores. Los cambios legislativos que atentaron contra el poder de la Iglesia se convirtieron en el elemento de discordia entre ambas instituciones. La Ley de Desamortización de los Bienes del Clero inició este enfrentamiento que se agudizó con la Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos, emitida en 1859, que llevó al proceso de exclaustración de las órdenes religiosas. Estos acontecimientos marcaron la vida de los frailes franciscanos que vivían en el convento y atendían el Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Zapopan.

En el presente texto analizaremos, a través de algunos sermones de frailes franciscanos, cómo esta orden religiosa entendía la nación y la noción de ciudadano, así como cuáles eran sus preocupaciones fundamentales. Estos sermones,

localizados en el Archivo Histórico del convento de Zapopan, fueron escritos en plena reforma liberal. El artículo consta de cuatro partes: en la primera se explica cómo se dan los cambios en la forma de percibir al ciudadano desde las reformas borbónicas. En la segunda parte nos referiremos a cómo los frailes franciscanos de Zapopan establecieron el Colegio Apostólico y cuál fue el papel que desempeñaron. Posteriormente haremos un análisis de lo que significaron los sermones religiosos en el siglo XIX para detenernos de manera específica en el sermón de los franciscanos. En el último apartado se examinan cuatro sermones de frailes franciscanos localizados en el Archivo de los Franciscanos en Zapopan.

De la Nueva España al México independiente. Ciudadanía: construcción imaginaria

Durante la segunda mitad del siglo XVIII se dieron transformaciones en la Nueva España con las llamadas reformas borbónicas porque, a pesar de los cambios implementados, todavía no se había roto el Estado corporativo. Aún más, en gran parte del siglo XIX, el sistema corporativo continuó dominando la escena política, aunque se necesitaba destruir este sistema para terminar con la estructura del antiguo régimen:¹ “El patriotismo de la ciudad del antiguo régimen era a imagen y semejanza del gobierno corporativo: ningún cuerpo por sí solo podía pretender encarnarlo en su totalidad. Al contrario, se asumía y se mantenía en cada uno de los cuerpos, de forma conjunta y separada a la vez”.²

Como señala Lempérière, los magistrados y el gobierno en la segunda mitad del siglo XVIII no tenían la intención de atacar los principios del gobierno corporativo; incluso, podemos afirmar que fue la época de su apogeo. Además, las reformas borbónicas consolidaron al gobierno corporativo de la monarquía española y posteriormente estas mismas reformas impulsaron su evolución. La riqueza de la Nueva España en esos años no tenía comparación con la de otros dominios españoles en América, por lo que la monarquía española se benefició

¹ Para el tema de la monarquía corporativa, véase el texto de Annick Lempérière. *Entre Dios y el rey: la República. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

² *Ibid.*, p. 150.

con los préstamos otorgados por parte de las corporaciones, que tuvieron un papel central en dichos cambios, y las reformas estuvieron enfocadas al servicio del rey y el engrandecimiento del reino. Las mismas corporaciones aceptaron ser parte del modelo de la monarquía borbónica permitiendo así la consolidación de una monarquía corporativa. A pesar de que algunas corporaciones buscaban una mayor apertura económica, contribuyeron a pensar la monarquía “ya no sólo como un cuerpo político y una república cristiana, sino sobre todo como una asociación de productores y contribuyentes”.³ En todo ello, las corporaciones resultaban ser la fuente de la riqueza.

En esa época, algunas corporaciones que habían existido antiguamente resucitaron. A su vez, señala Lempérière que los ilustrados de Madrid denunciaron que algunas corporaciones impedían la apertura económica, pero optaron por consolidar el poder del rey al apoyar a aquellas disposiciones que contribuían a fortalecer la autoridad del rey.⁴ Por su parte, la Corona otorgó privilegios a algunas corporaciones que iban de acuerdo con sus propósitos:

Esto hizo que comenzaran a aparecer nuevas jerarquías entre los cuerpos, y que se diera más importancia política a las instituciones que respondían mejor a los objetivos del gobierno económico. Finalmente, se perfiló el riesgo de que los valores propios del sistema corporativo cambiaran de signo, pasando del “bien común” a los “intereses”, particulares y corporativos.⁵

Las corporaciones durante el virreinato eran asociaciones civiles y eclesiásticas que se congregaban para un fin específico. Eran el instrumento de vinculación entre las personas y les daban un sentido social, político, económico y, sobre todo, un sentido de pertenencia. Las principales corporaciones en la Nueva España eran las cofradías, los gremios, las comunidades religiosas, la universidad y los cabildos civiles y eclesiásticos. Las corporaciones políticas como las ciudades, los ayuntamientos y las villas se regían mediante estatutos,

³ *Ibid.*, p. 166.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 181.

ordenanzas, constituciones o reglamentos, que tenían una función dentro del cuerpo político. La monarquía corporativa permitía que el poder se descentralizara, pero, a la vez, no cuestionaba la figura del rey. Una de las corporaciones más destacadas en la época de las reformas borbónicas fue el Consulado de Comerciantes de México.

Las comunidades religiosas no se encontraban separadas de las *corpora* civiles (ayuntamientos, por ejemplo), pues también se organizaban mediante constituciones y emitían un control institucional a los individuos que las conformaban. Los cambios que se dieron en este sistema corporativo no se presentaron de manera inmediata con el movimiento de independencia, sino que se dieron paulatinamente cuando pasaron de tener el sentido de pertenencia a una corporación a sentirse individuos reconocidos como tal y, por tanto, empezaron a construir el concepto de ciudadanía.

A finales del siglo XVIII se dio el proceso que François-Xavier Guerra llama modernidad. “La Modernidad es ante todo la ‘invención’ del individuo. El individuo concreto, ‘agente empírico, presente en toda sociedad’ va a convertirse ahora en el ‘sujeto normativo de las instituciones’⁶ y de los valores”.⁷ Las transformaciones en este sentido se manifestaron en un inicio solo en un número reducido de personas, lo que implicó que los distintos grupos sociales vivieran el proceso de distinta manera. La interiorización del concepto de soberanía popular fue modelando a la sociedad del siglo XIX. Así, se pasó lentamente de una monarquía corporativa a una sociedad moderna en la que se buscaba una nueva legitimidad y la construcción de una ciudadanía en la que el individuo se convertiría en el actor central de la sociedad.

Las primeras transformaciones se dieron en el ámbito intelectual: la comprensión de los imaginarios de la modernidad se daban de manera inicial en un ámbito privado para después socializarlos a través de distintos medios; la prensa

⁶ Louis Dumont. *Homo Hierarchicus. Essai sur le système de castes*. París: Gallimard, 1966, p. 22. Cit. por François-Xavier Guerra. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 85. Señala Guerra que Dumont ha analizado en sus obras lo que representa el nacimiento del individuo.

⁷ Guerra, *op. cit.*, p. 85.

fue uno de los instrumentos centrales y contribuyó a forjar una auténtica opinión pública. Con la guerra de independencia comenzó el tránsito de una concepción antigua de nación a la de nación moderna, la que se forja como una comunidad de asociación libre, una nación soberana sustentada en la libertad.⁸

La secularización de la sociedad mexicana era un requisito para la formación del Estado-nación, ya que se necesitaba legitimar el poder político que no incluyera elementos religiosos. La pregunta que se hace Annick Lempérière en torno a si los mexicanos se volvieron republicanos con la misma naturalidad con que eran católicos, resulta pertinente para abordar este asunto.⁹ Añade la autora que la creación de la estructura corporativa en el México colonial fue muy exitosa: “Cabe preguntarse cómo y por qué el trasplante de las corporaciones a estas tierras lejanas [...] fue tan exitoso; tanto que incluso impondría un estilo muy particular al proceso de transición entre el antiguo régimen y la república, estilo que marcaría toda su historia”.¹⁰ No obstante, el proceso de construcción de la nueva nación no fue sencillo y tuvieron que pasar varias décadas para poder hablar de dicha construcción.

En México, la secularización ocupó un lugar central en el paso de un Estado corporativo a una república. En palabras de Antonio Serrano, esta secularización fue resultado de “la pugna entre el cuerpo místico de Cristo y la soberanía de la república liberal, esto es, la pugna entre la Iglesia y el Estado”.¹¹ En el nuevo orden, el poder político pretendió romper los lazos con las concepciones religiosas, lo que generó un fuerte conflicto entre la Iglesia y el Estado. Este proceso fue modificando el Estado corporativo para crear un Estado formado por individuos a los que empezó a concebir como ciudadanos y en quienes se sustentaba

⁸ *Ibid.*, pp. 319-350

⁹ Lempérière, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 12-13.

¹¹ José Antonio Serrano Ortega. “Instituciones artificiales, instituciones naturales. Diputaciones provinciales, ayuntamientos, capitales y audiencias. Nueva España y México, 1820-1822”. *Historia Mexicana*, vol. LXVII, núm. 1, 2017, pp. 218-219. Recuperado de: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3443/3225> [consultado el 17 de noviembre de 2020].

el nuevo orden social, que englobaba a todos los grupos sociales, incluidas las órdenes religiosas. Sin embargo, la forma de vivir este proceso fue distinta para las comunidades religiosas (tanto de mujeres como de hombres), puesto que seguían viviendo sujetos a una regla y continuaban sus prácticas en comunidad, acciones que rompían con el ideal de los políticos decimonónicos que buscaban la modernidad del país.

Como hemos señalado, la prensa fue un vehículo para incidir en estos cambios. Las políticas decimonónicas trataron de mermar esta concepción de *corporas*, en la que radicaba el proceso de secularización, por lo que, a mediados del siglo XIX, se propusieron una serie de reformas legislativas que buscaban legitimar estos procesos. Las Leyes de Reforma, que afectaron en gran medida y de manera directa a las órdenes religiosas, significaron el punto central de dichos procesos. El nuevo Estado sabía que para establecer una república liberal tenía que suprimir varias corporaciones con el objetivo de fincar la relación con los individuos y no con las corporaciones.

Durante la época colonial se utilizaba el término de vecino, que se entendía como el “habitante que residía en la ciudad o pueblo en el que había nacido, o bien, donde se había establecido desde hacía muchos años y era conocido por todos”.¹² El habitante de un municipio era denominado vecino y tenía carácter de súbdito, lo que implicaba acatar ciertos cánones morales y políticos. El pensamiento ilustrado “transformó la categoría de vecindad en la de ciudadano español”.¹³ Lempérière señala que el “ciudadano” que nació en el mundo hispánico después de la revolución de Cádiz conservó durante un tiempo los rasgos del antiguo “vecino”.

Como señala Guerra, hablar de ciudadano español no es lo mismo que ejercer los plenos derechos como ciudadanos. En esos momentos, “‘el ciudadano’

¹² *Diccionario de autoridades [1726-1737]*, facsímil, 3 vols., Madrid, Gredos, 1990. Cit. por Lempérière, *op. cit.*, p. 57.

¹³ Abisai Pérez Zamarripa. “De monarquía de vecinos a nación de ciudadanos: la definición de la ciudadanía durante las reformas borbónicas y los primeros años de vida independiente, Puebla 1780-1825”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XL, núm. 159, 2019, p. 222. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7322159>

hace referencia, no tanto al componente elemental de la nación, sino más bien a la independencia del individuo y a su dignidad”.¹⁴ Plantea la distancia entre el imaginario de las elites y el de las masas en cuanto al concepto de ciudadanía. Además, durante el siglo XIX se fue transformando la idea que se tenía de pueblo que incidía en el sufragio; en las cortes de Cádiz se hablaba del sufragio universal, pero en los años posteriores se fue limitando el concepto para incluir solo a quienes tenían cierto nivel económico y cultural. En un inicio se entendía por pueblo a toda la sociedad, que pasó a considerarse como la plebe, y también a los miembros de comunidades políticas para después ser considerados como la clase media. El concepto de pueblo más utilizado fue el que lo entendió como el principio de legitimidad, es decir, el titular de la soberanía que sostiene a los gobiernos democráticos.¹⁵

Tanto el concepto de pueblo como el de soberanía popular estaban intrínsecamente relacionados con el de ciudadano. Se preguntaban qué era lo que lo hacía ciudadano: la propiedad, la profesión o la cultura o qué otro elemento era lo que lo definía, pero en realidad se entendía como individuo. Durante la década de 1830, José María Luis Mora y Valentín Gómez Farías mantenían un modelo de ciudadano en el que era necesaria la abolición de las instituciones corporativas como la Iglesia, el ejército, las comunidades indígenas y los gremios, grupos que mantenían ciertos privilegios y que se diferenciaban de aquellos que no pertenecían a ellas. Incluso, podemos afirmar que los individuos que participaban en esos cuerpos tenían poco interés en formar parte del nuevo proyecto de nación.¹⁶ Asimismo, Mora aseguraba que en la raza blanca se debía sustentar el carácter del mexicano, pues creía que, mediante un programa de colonización europea, México podría “realizar la difusión completa de los indios y la total extinción de las castas”.¹⁷

¹⁴ Guerra, *op. cit.*, p. 356.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 351-368.

¹⁶ Cecilia Adriana Bautista García. *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México, 1856-1910*. Morelia: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012, pp. 51-52.

¹⁷ Charles Hale. *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. México: Siglo XXI, 1972, p. 229. Luis González y González hacía referencia al término de “desindianizar” a

Por su parte, Fernando Escalante Gonzalbo considera que

No había ciudadanos porque no había *individuos*. La seguridad, los negocios, la política, eran asuntos colectivos. Pero nunca, o muy pocas veces, podían tener una solución general que a la vez fuese eficaz, convincente y presentable.

Sobre esta trama se asentaba la moral. Que no era compatible con la tradición republicana, porque era demasiado difícil concebir un “interés público” que estuviese más allá del juego de los intereses particulares; que no era liberal, porque nadie quería el imperio intransigente de la ley; que no era democrática porque la participación real no cabía en las formas institucionales.¹⁸

Por estos motivos, el Estado buscó formar individuos a través de diversos medios. Los religiosos se encontraban inmersos en esta situación porque como mexicanos tenían el derecho a ser considerados ciudadanos, pero esta prerrogativa quedaba eliminada por su pertenencia a una corporación. Lo mismo ocurría con las comunidades indígenas que estaban regidas por el sistema corporativo debido a que la propiedad era comunal.¹⁹ Estos hombres del siglo XIX no solo

México, tema que desarrolla en su texto *El siglo de las luchas*. México: Clío, 1996.

¹⁸ Fernando Escalante Gonzalbo. *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana en el primer siglo de su historia. Tratado de Moral Pública*. México: El Colegio de México, 1992, p. 290.

¹⁹ Las Leyes de Reforma, en especial, la Ley Lerdo, afectaron a la Iglesia y a las comunidades indígenas, pues se desarticuló la propiedad indígena, lo que a la larga generó conflictos entre las comunidades y en algunos casos fomentó la adhesión de individuos a las gavillas de bandidos, ya que, al no contar con tierras para trabajar, el indígena y las castas buscaron un medio que completara sus ingresos para la subsistencia de sus familias. Sobre la desamortización de las comunidades indígenas, véase Daniela Marino. “La desamortización de las tierras de los pueblos (centro de México, siglo XIX). Balance historiográfico y fuentes para su estudio”. *América Latina en la Historia Económica*, vol. 8, núm. 16, julio-diciembre, 2001, pp. 33-44; Margarita Menegus. “El efecto de la Ley de Desamortización en las comunidades indígenas de los estados de México, Oaxaca y Jalisco”. Jaime Olveda (coord.). *Desamortización y laicismo. La encrucijada de la reforma*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2010, pp.

no eran propietarios, sino que no apoyaban a la patria, no trabajaban en “artes útiles” ni pagaban impuestos, no generaban gastos y se encontraban fuera de la esfera social. Además, se consideraba que el clero no tenía injerencia cuando se trataba de defender sus derechos, aunque sí lo hacía cuando se le asignaban cargas y gravámenes.²⁰

La revolución de Ayutla y, sobre todo, la Constitución de 1857 significó un parteaguas en la noción de ciudadano. El Estado liberal buscó la homogeneización de la sociedad para que el pueblo mexicano estuviera en sintonía sin importar la clase, el estatus o la religión; rompía, así, con el Estado corporativo para que el Estado se formara con individuos mediante un pacto en que se protegerían sus derechos, como el derecho a la libertad y a la propiedad. Estos elementos fueron centrales para construir un concepto de ciudadano entendido como individuo. Para el caso de las comunidades religiosas, el proceso de exclaustación resultó central porque los expulsaron de una vida en comunidad dentro del convento.

Los franciscanos en Zapopan

La presencia de los franciscanos en Zapopan se remonta al año de 1541 cuando fray Antonio de Segovia llevó la imagen mariana a su santuario y así nació la devoción a la Virgen de Zapopan, la cual se ha convertido en una tradición en la localidad. Esta devoción mantiene la cohesión del culto a una virgen considerada como protectora y milagrosa; ejemplo de ello es la fiesta de la romería que, a pesar de los embates militares durante el siglo XIX y la aplicación de la legislación liberal, ha logrado sobrevivir hasta nuestros días.²¹

119-138. Sobre el tema del bandidaje de las comunidades indígenas, véase Gerardo Palomo González. “Gavillas de bandoleros, ‘bandas conservadoras’ y guerra de intervención en México (1863)”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 25, núm. 25, enero-junio, 2003, pp. 71-113. Recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/moderna/vols/ehmc25/304.pdf> [consultado el 21 de julio de 2020].

²⁰ Bautista García, *op. cit.*, p. 16.

²¹ Roberto Aceves Ávila. “El culto a la Virgen de Zapopan”. José Refugio de la Torre Curiel (coord.). *El Antiguo Colegio Apostólico de Zapopan. 200 años de vida y tradición*. Zapo-

Los colegios franciscanos de Propaganda Fide se fundaron desde finales del siglo XVII como parte de la renovación misionera emprendida por los jesuitas y que tuvo repercusiones en la orden franciscana. Las provincias franciscanas habían perdido su sentido misionero y se habían relegado a un ámbito privado dentro de sus conventos en las grandes ciudades. La educación de los novicios había mermado; incluso, algunos frailes se inmiscuían en la política y, en consecuencia, descuidaban sus quehaceres como religiosos.²²

Al relegarse a un segundo plano la labor misionera de los franciscanos, se crearon estos colegios de Propaganda Fide o colegios de la propagación de la fe para formar a nuevos misioneros que marcharían a territorios lejanos como Texas, la Tarahumara, California, el Nayar, Seno Mexicano o la Sierra Gorda; pero también se desempeñaron como centros de renovación misionera para aquellos religiosos que buscaban regresar a las misiones de infieles. Además, cumplieron la función de alojar a aquellos frailes ancianos o enfermos que necesitaban un lugar de retiro.

Aunque, como señala José Refugio de la Torre,²³ existe un vacío historiográfico sobre la presencia de los franciscanos en Zapopan, tenemos noticias de su regreso con la fundación del Colegio Apostólico de Propaganda Fide en 1816. El proceso para lograr la fundación fue lento, y 1803 fue central en esta historia. Ese año, doña María Manuela Fernández de Barrena y Vizcarra, entonces novicia en el monasterio de agustinas recoletas de Santa Mónica en Guadalajara, hizo su testamento mediante el cual donaba 120,000 pesos para que se

pan: Provincia Franciscana de los Santos Francisco y Santiago en México, A. R., 2016, pp. 21-62.

²² Patricia Escandón. "La estrategia imperial y los Colegios Apostólicos de América". José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares. *Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide su Historia y su legado*. Zamora: Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas/El Colegio de Michoacán/Ayuntamiento de Guadalajara, 2004, p. 45.

²³ José Refugio de la Torre Curiel (coord.). *El antiguo Colegio Apostólico de Zapopan. 200 años de vida y tradición*. Zapopan: Provincia Franciscana de los Santos Francisco y Santiago en México, A.R., 2016.

construyera un colegio de religiosos y pudiera seguirse venerando la imagen de Nuestra Señora Zapopan.²⁴ Se logró la fundación después de pasar por una serie de trámites que incluían la opinión y aprobación de la mitra tapatía, de la Real Audiencia y de priores y provinciales de otros conventos y órdenes religiosas.²⁵ Aunque pasaron varios años para consolidar el anhelo de la novicia Fernández, el colegio logró fundarse y tener una presencia significativa en Zapopan. Desde su inició el colegio tuvo como presidente a fray Francisco Barrón, y el 18 de julio de 1829 estuvo en “posibilidad de celebrar su primer capítulo guardiánal”. Fue electo fray José María Pelles como su primer guardián.²⁶

El Colegio de Zapopan se fundó durante la guerra de Independencia y se posicionó como una institución de frontera entre el antiguo y el nuevo régimen. Ante esta coyuntura, los religiosos fundadores se convirtieron en un arma discursiva que el obispo de Guadalajara, Juan Ruiz de Cabañas, utilizaba para predicar en contra de la insurgencia. Sin embargo, la salida constante de los religiosos para llevar a cabo las misiones ocasionó que el engranaje interno no funcionara como se deseaba. Como señalamos, la educación de los novicios se encontraba relegada a un segundo plano y el número de frailes no era suficiente para llevar a cabo todas las tareas dentro del claustro. Además, los conflictos con la Corona impidieron la llegada de nuevos misioneros europeos a tierras mexicanas.²⁷

En 1821, año de la consumación de la independencia mexicana, el colegio tenía cinco años desde su fundación, por lo que la institución y los religiosos no se encontraban afianzados en el obispado. Además, las condiciones políticas los enfrentaron a una serie de desafíos. En noviembre de 1824 se juró la primera constitución en Jalisco, la cual señalaba en el artículo 7º que la religión de Jalisco sería la católica, apostólica y romana, sin tolerancia de otra; pero especificaba que el propio Estado fijaría y costearía los gastos necesarios para la conservación del culto. Esta disposición atacaba la autonomía de la Iglesia y por estos

²⁴ José Refugio de la Torre. “La fundación del Colegio de Propaganda Fide de Zapopan”. De la Torre (coord.), *op. cit.*, pp. 81-82.

²⁵ *Ibid.*, p. 81.

²⁶ *Ibid.*, pp. 112-113.

²⁷ *Ibid.*, pp. 101-108.

motivos se inició una disputa entre el cabildo eclesiástico y las autoridades estatales. Tuvo que intervenir el gobierno federal que no permitió que los poderes locales tomaran decisiones en cuanto a los ingresos que tenía la Iglesia.

El vicepresidente Valentín Gómez Farías y José María Luis Mora, en los años de 1833 y 1834, emitieron una serie de leyes y decretos –como la coacción civil para el cumplimiento de los votos monásticos y la no obligatoriedad del pago de diezmo– que afectaron a las instituciones eclesiásticas. Estas medidas perjudicaron considerablemente a las órdenes religiosas que vieron mermados sus ingresos. A pesar de las medidas de los gobiernos, los religiosos continuaban siendo vistos como una figura de respeto. Por este motivo, algunos políticos en el poder buscaban la aprobación de las órdenes religiosas para que legitimaran su poder. En 1843, en el marco de un gobierno centralista, en la proclamación de las Bases Orgánicas en Jalisco se buscó que los prelados de los conventos, junto con la comunidad religiosa de cada uno de ellos, juraran esta constitución, acto que se realizó en el convento de Zapopan el 23 de agosto de 1843. No obstante las disputas entre estas instituciones, la Iglesia y el Estado, era necesario que una legitimara a la otra, además de que el apoyo de los religiosos al gobierno ayudaba a que la población aceptara los cambios políticos.²⁸

Aunque continuaban los embates políticos durante la primera mitad del siglo XIX, el Colegio de Zapopan logró consolidar la vida en el convento con reglas claras y establecidas que la comunidad de religiosos cumplía. Esta situación cambió en el momento en que las reformas liberales tocaron la puerta del colegio, en especial la Ley de Desamortización de Bienes Eclesiásticos promulgada el 25 de junio de 1856: “Esta obligó a todas las corporaciones civiles y religiosas a vender sus propiedades”.²⁹ En el Congreso Constituyente de 1856, los temas relacionados con la Iglesia ocuparon un lugar importante. Por ejemplo, se discutió con fervor si los eclesiásticos podían ser representantes federales, ya que los

²⁸ *Juramento de la comunidad del Convento de Zapopan*, AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Secretaría/ Religiosos de San Francisco, año: 1843, fs. 2, exp. 7, c. 4.

²⁹ Héctor Strobel del Moral. “Itinerario de una comunidad exclaustrada. Los religiosos del Colegio de Guadalupe frente a la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos”. *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, vol. 69, núm. 3 (275), enero-marzo, 2020, p. 1150.

congresistas opinaban que “la cuestión política no es una actividad compatible con el ministerio sacerdotal, pues el clero que se involucra en asuntos y discusiones mundanas poco hace por mejorar la formación sacerdotal y, antes bien, lastima el decoro eclesiástico”.³⁰

Además, en el artículo 27º se prohibía que las corporaciones civiles y eclesiásticas compraran o administraran bienes raíces que no fuesen propios del culto católico. La Ley del Registro Civil obligaba también a que los religiosos informaran quiénes habitaban el convento. Así pues, el jefe político de Guadalajara solicitó esta información, a lo que el guardián contestó de la siguiente manera: “Reconocerme obligado a obedecerlos sería traicionar a mi conciencia que es el juez inmediato de mis operaciones y la cual debo y estoy resuelto a conservar sana y salva, mediante la gracia divina, sean cuales fueren los obstáculos y consideraciones que se me opongan”.³¹ El motivo para negarse a enviar el informe lo sustentó en tres razones: la primera mencionaba que la ley atentaba contra disposiciones canónicas, especialmente con las del Concilio de Trento, por lo que no se encontraba obligado a emitir el mencionado informe; la segunda señalaba que en las informaciones de ingreso de los religiosos se especificaba que eran libres de ingresar al claustro, además que tenían la edad para ser conscientes de lo que hacían y, por lo tanto, en caso de solicitarlo, el religioso podía dejar el convento; la tercera hacía hincapié en que los moradores no se encontraban en contra de la ley, por lo que no atentaban contra ninguna disposición. Con estos motivos, el guardián no envió el informe solicitado, aunque podemos intuir que el prelado vio en esta ley la injerencia del Estado en asuntos internos de la institución religiosa.³²

³⁰ Bautista García, *op. cit.*, pp. 4-31.

³¹ Fray José María Chávez. Escrito dirigido al jefe político del cantón de Guadalajara, por el asunto del Registro Civil, 12 de septiembre de 1857, AHFZ, Fondo: Colegio Apostólico de Zapopan, Sección: Secretaría, Serie: Correspondencia, exp. 21, fs. 1, c. 30.

³² *Idem*. Cit. por Patricia Isabel Guzmán Galindo. “Vida cotidiana durante la exclaustación de la comunidad del Colegio Apostólico de Zapopan durante el proceso de exclaustación, 1860-1867”. Zapopan: Universidad de Guadalajara, 2022 [tesis de maestría].

Por otro lado, es importante advertir que algunas reformas propuestas por liberales radicales no prosperaron y no se plasmaron en la Constitución de 1857. Estas discusiones generaron un escenario de enfrentamiento entre los distintos grupos y de ello no estaba ajeno el convento de Zapopan. Desde 1854 el convento había sufrido ataques por parte de los militares, los que se acentuaron durante la guerra de Reforma; en consecuencia, los frailes decidieron trasladarse a la ciudad de Guadalajara, pensando que estarían más seguros en el convento de San Francisco: “Se les asignó a los zapopanos la casa del extinto Oratorio. Al poco tiempo y después de uno de los sitios que sufrió la ciudad de Guadalajara, regresó la comunidad a su Colegio”.³³

Si bien la oposición en el Congreso Constituyente de 1856 evitó que se legislara sobre la supresión de corporaciones religiosas y la libertad de culto, al presidente Benito Juárez y a su gabinete no les costó nada realizarlo en 1859, pues al iniciar la guerra le fueron concedidas facultades discrecionales al poder ejecutivo. Se pensó que, si se nacionalizaban los bienes de la Iglesia y se exclaustaba a los frailes, se evitaría que las órdenes invirtieran en la causa conservadora, como estaba ocurriendo, pero además se conseguirían recursos rematando sus propiedades.³⁴

El 12 de julio de 1859 se promulgó la Ley sobre la Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos que complementaba la Ley Lerdo sobre la Desamortización de los Bienes del Clero. En esa ley se estipulaba lo siguiente: se suprimían las corporaciones religiosas, se prohibía fundar nuevos conventos y noviciados, se ordenaba al clero regular dejar de utilizar los hábitos y debían abandonar el convento y pasar a formar parte del clero secular. Al acatar dicha disposición, el sacerdote podría cobrar una suma de 500 pesos para encontrarse dentro del marco legal. Se determinó que a cualquier religioso que no acatará la ley en un plazo de 15 días y continuara viviendo en el claustro y portando su hábito le

³³ *Idem.*, p. 86.

³⁴ Jacqueline Covo. *Las ideas de la Reforma en México (1853-1861)*. México: UNAM, 1983, p. 520. Cit. por Strobel, *op. cit.*, p. 1150.

sería negada la ayuda económica y sería expulsado inmediatamente del país.³⁵ Con estas disposiciones los religiosos tenían que cumplir la ley o se atenderían a las consecuencias. La respuesta de los frailes no fue uniforme, ya que algunos acataron las instrucciones, otros se resistieron, otros simulaban obediencia y trataron de sortear las imposiciones de gobiernos locales. Para la mayoría, era una ruptura con su forma de vida impuesta por una serie de reglas conventuales. Sin embargo, los frailes encontraron formas de manifestar su oposición a esas disposiciones y algunos se valieron de los sermones como un arma discursiva para manifestar su oposición y persuadir a sus interlocutores de las secuelas que dichos decretos tenían.

La exclaustación propició un conflicto complejo, tanto en el aspecto material como en el ideológico, pues los frailes tuvieron que incrustarse en una sociedad a la que eran ajenos, debido a que los valores y el pensamiento “moderno y secularizador” no tenían cabida en su concepción. Fue hasta octubre de 1860 cuando la comunidad del colegio de Zapopan fue exclausturada, lo que llevó a los religiosos a un debate entre la obediencia a la patria y las leyes o a sus votos religiosos.³⁶ En este caso, los religiosos zapopanos dejaron el claustro y se mudaron a diversos destinos, como parroquias o casas de familiares y bienhechores. Fue hasta 1864³⁷ –durante la intervención francesa– cuando los frailes regresaron al convento, aunque estaban a la expectativa de una segunda exclaustación, la cual ocurrió a finales de 1866. Estos sucesos ocasionaron que la comunidad se desvinculara aún más: algunos religiosos dejaron el hábito franciscano y se convirtieron en curas seculares; otros, por sus enfermedades, se relegaron a un ámbito privado y otros más dejaron sus votos; pero la mayoría buscó continuar con su carisma franciscano ayudando en las parroquias del obispado de Guadalajara como un sacerdote más, pero sin dejar de ser franciscanos.

La comunidad no volvió a reunirse en su totalidad después de la primera exclaustación. Aunque la basílica de Zapopan no cerró sus puertas, los religiosos

³⁵ Strobel del Moral, *op. cit.*, p. 1151.

³⁶ *Ibid.*, p. 1144.

³⁷ *Libro de discretorio*. Archivo Histórico Franciscano de Zapopan (AHFZ), Fondo: Col. Apco. Zapopan, Sección: Gobierno: Serie: General, fecha: 28 de marzo de 1864, c. 4 f. 309.

fueron relegados a un par de piezas del convento, lo suficiente para albergar a uno o dos que hicieron la función de capellanes del santuario, lo que a la postre les permitió ir recuperando el convento. A finales del siglo XIX y principios del XX, en la parte norte del convento se fundó un colegio de niños y así fueron recobrando y pagando los terrenos que alguna vez les pertenecieron. Este tipo de institutos desaparecieron cuando el ministro general de la Orden Franciscana lo decretó en 1908. El Colegio Apostólico de Zapopan se convirtió en una casa de la Provincia de los Santos Francisco y Santiago de México, que albergaría a provincias y colegios apostólicos en una sola institución.

Por otro lado, el proceso de desamortización de los bienes del clero y la ex-claustración llevaron a los frailes a construir una vida distinta; incluso buscaron prepararse mejor para poder instruir a los fieles por medio de los sermones y hacer críticas a las medidas que los gobiernos liberales imponían, además de que empezaron también a cuestionarse su papel dentro de una comunidad política.

El sermón franciscano, ¿representación de la ciudadanía?

El sermón lo entendemos como ese discurso que da un miembro de la Iglesia con el objetivo de impartir una enseñanza o presentar una reflexión después de la lectura del evangelio en las misas. En la historia de México, desde la época colonial, se han utilizado los sermones como la herramienta del clero para explicar el dogma y las prácticas aceptadas por la Iglesia. Sin embargo, en el siglo XIX, el sermón no solo se centraba en resaltar las virtudes de los santos, sino en manifestar una actitud crítica ante las circunstancias cívicas y políticas nacionales.

Desde antes de la independencia de México, como lo señala Brian F. Connaughton, el sermón mexicano ya tenía tintes políticos: “Los predicadores habían tenido ocasión de pronunciarse sobre la rebelión, la ciencia moderna y el papel del clero y la Iglesia en la vida del país”.³⁸ Los sermones no solo sirvieron para que los clérigos expresaran sus opiniones sobre el ámbito político, que de por sí era convulso, sino también para abonar a lo que llamamos la opinión pública.³⁹

³⁸ Brian Connaughton. “El sermón, la folletería y la ampliación del mundo editorial mexicano, 1810-1954”. *Secuencia*, núm. 39, septiembre-diciembre, 1997, p. 55.

³⁹ Véase Guzmán Galindo, “Consideraciones finales”, pp. 158-159.

Resultaba ser un instrumento muy útil porque aquellos fieles iletrados escuchaban el sermón y podían formarse una opinión sobre los acontecimientos. Es por ello que consideramos que este abonaba a comprender el significado de ser ciudadano. Las homilías, que en esta época eran más usuales en el clero secular que en el regular, se fortalecieron en provincia porque anteriormente era notoria la prioridad de los sermones en la capital del país.⁴⁰ En el caso de los franciscanos, sus sermones comenzaron a tener un carácter más cívico y se utilizaron para destacar asuntos de importancia en la sociedad.

El sentido del discurso político propio del siglo XIX mexicano trataba de convencer al público lector con argumentos y exhortos.⁴¹ Después de la independencia de México, el discurso patriótico mantenía su auge durante el mes de septiembre con motivo de la celebración de esta conmemoración; asimismo, el discurso cívico mexicano se podría anexar con un discurso religioso, ya que muchos líderes políticos eran clérigos o tenían una cultura clerical.⁴² Sin embargo, conforme el siglo avanzaba, estos discursos se fueron sustituyendo por temas como el de la revolución permanente en el contexto de un darwinismo político absoluto.⁴³

Los religiosos hicieron uso del discurso escatológico en dos vertientes: en primera instancia, se buscaba combatir al demonio como generador de tentaciones de los fieles; por ello, se hablaba de la reforma de costumbres y la moral para lograr la salvación del alma y combatir a los tradicionales enemigos de esta: el mundo, el demonio y la carne. Así pues, se predicaba en contra de los excesos de la sociedad decimonónica y se hacía uso continuo del escándalo como pecado:

⁴⁰ Carlos Herrejón Peredo. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003, pp. 371-372.

⁴¹ Herón Pérez Martínez. "Hacia una tópic del discurso político mexicano del siglo XIX". Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.). *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1999, p. 365.

⁴² *Ibid.*, p. 369.

⁴³ *Ibid.*, p. 379.

“El pecado de escándalo era entendido, para ese tiempo, como el acto con el que el hombre o una mujer daban malos ejemplos con su comportamiento ante sus semejantes, con lo cual daban pie a que estos, imitando sus acciones, se pusieran en una situación de pecar también”.⁴⁴

La predicación tenía como objetivo evitar que los fieles murieran en pecado por la banalidad de sus preocupaciones terrenales, como el honor, la riqueza y las diversiones.⁴⁵ La segunda vertiente se centraba en la cuestión social, en la que el demonio era el causante de la decadencia de la sociedad a través de grupos como los masones u otras sectas que promovían la irreligiosidad, la impiedad y la demagogia que llevaban al desacato a la autoridad establecida.⁴⁶

Durante la guerra de Independencia, los hermanos menores de San Francisco jugaron un papel importante desde el púlpito y el confesionario en el momento en que las fuerzas insurgentes se acercaban a los poblados; este hecho lo podemos comprobar en las certificaciones que se dieron a favor del Colegio Guadalupe de Propaganda Fide:

En los dichos sermones y pláticas han instruido con toda claridad y energía a todos los feligreses de este partido en la obediencia que deben guardar a las legítimas potestades derivadas de la junta de regencia que nos gobierna a nombre de nuestro adorado rey y señor D. Fernando 7º, y la obligación en que todos estamos constituidos por la religión santa que profesamos a rogar a Dios por la libertad, salud y vida de Nuestro Santísimo Padre el señor Pío 7º y restauración a sus tronos y ayudar en quanto alcancen nuestros arbitrios de nuestra madre España en la guerra que justamente mantiene contra la Francia: a defender nuestra Patria

⁴⁴ Rosa María Muñiz Castro. “El Colegio de Guadalupe de Zacatecas y la sociedad zacatecana del siglo XIX”. José Refugio de la Torre Curiel (ed.). *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018, p. 334.

⁴⁵ Rosa María Muñiz Castro. “Diáspora franciscana: el Colegio de Propaganda Fide de Guadalupe de Zacatecas, 1821-1893”. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016 [tesis de maestría], p. 173.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 179-180.

de los vendidos Ynsurgentes [...] padecemos en la presente insurrección nos han venido por la estencion de los vicios y perniciosas costumbres, y por la falta de principios y educación cristiana, encargando estrecha y amorosamente se ponga en esto la mayor atención y en la paz, amor y armonía con que debemos amarnos mutuamente los españoles de Europa y americanos.⁴⁷

Este tipo de discursos es el que podemos encontrar a favor del referido colegio. Las autoridades civiles y eclesiásticas durante la guerra de Independencia se dejaban ver en completa unidad, ya que la rebelión en contra de la Corona española era considerada una falta de moral cristiana y, por ende, se calificaba de inaceptable. En estas circunstancias, los frailes franciscanos fueron utilizados como un arma discursiva a favor de la causa realista.⁴⁸

La Constitución de 1857 estableció la libertad de expresión y de prensa, lo que permitió al clero y al gobierno publicar con mayor facilidad todo tipo de ideas, consultas y críticas y, en consecuencia, la folletería y las publicaciones periódicas aumentaron de manera exponencial. Sin embargo, no se expresaba propiamente la opinión del pueblo, sino la de un grupo de personas que de manera particular divulgaban sus ideas sobre la situación política del país. También el clero, tanto secular como regular, utilizó la folletería para plasmar sus ideas. El obispo Pedro Espinoza y Dávalos⁴⁹ en 1855, en su quinta carta pastoral, advirtió a sus feligreses del “peligro” de los errores modernos;⁵⁰ también solici-

⁴⁷ AHFZ, Fondo: Colegio Apostólico de Guadalupe Zacatecas, Sección: Especial, Años: 1813, Expediente: 5, Caja: 1. Fojas 1-2f. Se mantuvo la ortografía original del discurso.

⁴⁸ El mismo suceso lo podemos encontrar con los frailes zapopanos. Su colegio, fundado en 1816, tenía como principal objetivo llevar a cabo misiones entre infieles, como lo había hecho el de Guadalupe, pero por encontrarse en medio de un proceso político, el obispo de Guadalajara, José Ruiz de Cabañas, envió a los frailes a misionar en poblados rurales en donde se predicaba a favor de los realistas. Refugio de la Torre Curiel. “La fundación del Colegio de Propaganda Fide de Zapopan”, *op. cit.*, pp. 75-114.

⁴⁹ En 1863 se convirtió en el primer arzobispo de la arquidiócesis de Guadalajara.

⁵⁰ Jaime Olveda. “El obispo y el clero disidente de Guadalajara durante la reforma liberal”. Jaime Olveda (coord.). *Los obispados de México frente a la reforma liberal*. Zapopan: El

tó al gobernador Santos Degollado que restringiera la publicación de impresos anticlericales, a lo que el ejecutivo le respondió diciéndole que en el *Estatuto orgánico del estado de Jalisco* se establecía la libertad de expresión, por lo que su solicitud le fue negada.⁵¹ Así pues, Espinoza y Dávalos utilizó la folletería, de la que se había quejado dos años atrás, para destacar los elementos que atacaban la religión y los motivos por los que la Constitución de 1857 no debía ser promulgada.⁵²

Los obispos, además de condenar los males de las leyes liberales, también utilizaban los impresos para dar a conocer sus cartas pastorales. Con la elaboración en masa de estos cuadernillos, se buscaba que comunicaran sus ideas a todos los rincones del obispado. En el caso de los religiosos franciscanos, estos no publicaron sus sermones, por lo que solo pueden consultarse en su archivo de forma manuscrita. Es interesante hacer notar que algunos sermones mantienen su propio título como “nacionalistas”, algunos tienen la fecha de su publicación, que conmemoran alguna fecha patriótica; otros hacen alusión a una acción política, guerra o intervención que ocurría en determinado momento en México. Aunque trataran temas sobre el pecado o sobre la moral, los sermones estaban enmarcados en el momento político que se estaba viviendo.

Los cuatro sermones

Para este texto, los sermones que están albergados en el Archivo de los Franciscanos de Zapopan han resultado de gran relevancia porque son una prueba, tal vez pequeña, de lo significativo que podía ser un sermón para evangelizar a los feligreses, para enseñarles la doctrina, tal vez para atemorizarlos; pero lo más importante es que iban enfocados a expresar la opinión de algunos frailes con respecto al entorno político que se vivía.

Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007, p. 101.

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵² Pedro Espinosa y Dávalos. “Protesta del Ilustrísimo Señor Obispo de Guadalajara contra la Nueva Constitución del 5 febrero de 1857”. AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas/ Contestaciones. Constitución de 1857. En proceso de organización.

El primer sermón revisado fue hecho por un fraile del Colegio de Guadalupe y consideramos que fue escrito durante la intervención norteamericana (1846-1848). Resulta un sermón muy sugerente: por un lado, exalta a la nación mexicana y, por el otro, nos declara culpable de haber sido invadidos por Estados Unidos porque no se tenía un proyecto de nación. Inicia con una frase muy ilustrativa que intenta exaltar a la nación: “República mejicana, Anáhuac, hermosísima querida patria mía ¿quién ha reducido a exigir tan espanto?”.⁵³ Al hablar del Anáhuac, el religioso hace alusión a un pasado indígena, que era parte de la identidad nacional y que retoma más adelante, pues en la descripción de los mexicanos refiere que

México es un país en el que mezclados conquistadores y conquistados se han venido a formar una tercera especie procedente de aquellos que llegaron a ver la luz primera en este nuevo afortunado, a ninguno de cuantos lo rodean [...] aquí todos somos hermanos reconocemos a una patria común, hablamos un mismo idioma, profesamos una misma religión, prodiga la naturaleza el precioso alimento sin que pueda estarse el caso de que alguno perezca de necesidad, vivimos con tal franqueza y libertad que cuando no tenemos con que dividir el pan lo repartimos a los animales, o lo prodigamos de cualquier otra manera.⁵⁴

A la vez, describe a los norteamericanos señalando que

Estados Unidos aquellos pueblos son formados de familias expulsados procedentes de diferentes países y por consiguiente de muy diferentes creencias, y demasiadas costumbres, ellos no tienen punto de contacto, y sociedad que los viejos materiales, así como una compañía de comercio o negocio en que satisfecho los intereses conserven anda más tiene que mezclarse los socios entre sí... carecen de clima, de industria... amantes de una imaginación ciega.⁵⁵

⁵³ AHFZ, Fondo: Col. Apco. De Guadalupe, Sección: Secretaría, Serie: Sermones/ Ocasionales, Años: Siglo XIX, exp. 7, c. 169, f. 1.

⁵⁴ *Ibid.*, ff. 7-8.

⁵⁵ *Ibid.*, ff. 8-19.

El autor hace alusión a la historia de la nación mexicana, no reniega del pasado español, aunque no hace la distinción entre español, indio o indígena, ya que solo utiliza el término de mexicano. El sentido de nación lo interpreta como la unión entre las entidades que conforman al país, las que están aglutinadas por la religión católica. A la luz del sermón, el fraile entiende a México como una nación católica protegida por la Constitución mexicana, cuya contraparte son los Estados Unidos: mientras ellos provienen de inmigrantes protestantes que conformaron las 13 colonias, los mexicanos son el resultado de la unión de diferentes culturas, lo que fue posible gracias al catolicismo. Expresa que la intervención norteamericana no nada más significa la pérdida de plazas o ciudades, sino que significa el ataque a la religión, a la independencia, a la libertad y a la unión social.⁵⁶

Se cuestiona cómo fue posible que la capital mexicana cayera en manos de los extranjeros cuando era la protectora de los tesoros nacionales, entendiéndola como el corazón de la patria, en donde se resguardaban los deberes patrióticos, las instituciones que regían la nación y el resguardo de la memoria histórica; esto es, el recuerdo de que en ese lugar había iniciado la civilización mexicana y que desde la conquista y a través de los años se había convertido en el lugar de la identidad nacional.

Señala el autor que los propios mexicanos habrían levantado la ira de Dios, pues en el babel político en que se encontraba la nación y los sistemas políticos que iban y venían ocasionaban que no existiera una guía o una unificación general. Aunque la religión funcionara como eje unificador, no todo lo podría lograr un solo elemento; por eso era necesario recurrir al llamado a la patria y al sentido social de unidad. Además, mencionaba que “si el cielo nos castigó como lo creo, es para llamarnos de nuestros extravíos, y corregir nuestros deberes”.⁵⁷ Consideraba que, como nación, México había fallado, por lo que era necesario recapacitar ante tal situación y buscar que por medio de la religión hubiera unión entre sus habitantes. El planteamiento que subyacía era que la religión católica era la que le daba sustento a la nación.

⁵⁶ *Ibid.*, f. 5.

⁵⁷ *Ibid.*, f. 3.

Por otra parte, el autor del sermón manifestó su aflicción por el camino que llevaba la nación mexicana, pues consideraba que México era en realidad un babel político.⁵⁸ Esto se relacionaba solo con las múltiples lenguas que se hablaban en la República, sino con todas las ideas que había para aplicarlas en un proyecto de nación. Al no tener un camino trazado, se caía en la guerra y en la anarquía:

Confundidos en un babel político sin poder entender nuestras quejas, nuestros estrechos vínculos, y enseres personales que identificaban nuestras ideas y nuestras costumbres contienen haya dos que con los informes ostizadores [sic] discordias, con esas que no quisimos eludir de nuestro seno han pervertido nuestro corazón, que no quisimos matarlos con su pequeñez y ya nos tenemos que llorar horrible y espantosa pesar hai [sic] que dolor Señor mira su ferocidad.⁵⁹

Asimismo, se hacía una crítica a las tropas, pues nos dice que “la larguísima miseria [...] nuestras tropas sin jefes, sin municiones, sin arena, pueblos enteros sin gobierno, sin patria, ni seguridad, Mejico [sic] nuestra capital de nuestra República [...]”.⁶⁰ El autor relacionaba los males de la nación con analogías religiosas y consideraba a los mexicanos como “hijos de Judas”⁶¹ y a esta desgracia del “bárbaro norteamericano” como castigo divino. El temor a los vecinos del Norte no era en vano, pues el autor se preguntaba cómo sería la vida del mexicano, debido a que podrían ser tomados

por esclavos no como quiera, sino como del norte americanos cin [sic] libertad, ni amparo vivir sino a las reglas y hasta que su capricho [...] obligados a trabajar a fuerza de látigos para enriquecerlos, en cuantas veces nos sacaríamos las entrañas [...] sin dios que nos quiera conquistar política con tan crueles pues que

⁵⁸ AHFZ, Fondo: Colegio Apostólico de Guadalupe, Sección: Folletería, Serie: General, Años: S. XIX, Expediente: 7, Número de Caja: 192.4, Fs. 1f.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 1f.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 1f.

⁶¹ *Ibid.*, f. 3f.

sería si nos administran duelos no lo serían también de nuestras propiedades, y de todo cuanto podamos demás.⁶²

Aun cuando en el sermón condenaba la invasión norteamericana, atribuía los problemas de la nación a los propios mexicanos porque no había unidad como nación y carecían de un sentido cívico. Como bien señala Connaughton, “La guerra con Estados Unidos ahondaría la tendencia a convocar al pueblo a la unión más allá de las diferencias ideológicas”.⁶³

El segundo sermón estimamos que fue escrito entre 1855 y 1859, años de grandes cambios en México por las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857. Hace alusión a dos templos, identificados como la Iglesia y el Estado. Los conceptos que abarcaba son tres: pueblo, nación y sacerdocio. El término de pueblo y nación los refiere a las analogías religiosas. Las referencias bíblicas nos remiten a que se ve a la nación mexicana decimonónica como un pueblo que busca su lugar, su unificación, y que fue en la religión donde encontraron estos elementos. Por ello, aunque en ningún momento refiera el término “nación mexicana” como lo hace el sermón anterior, su autor nos unifica a estos elementos, cuando en el México del siglo XIX los mexicanos se encontraban en busca de un sistema de gobierno, de un elemento que los guíe y los mantenga unidos ante tales desdichas.⁶⁴ La religión, la Iglesia y la ley natural son elementos estrechamente ligados, mientras que el sacerdote es el cuidador y promotor de ello:

Vosotros sacerdotes de A[a]rón no sois más que unos hombres mortales más el sacerdote que mora en este templo, aunque es hombre verdadero, es al mismo tiempo dios eterno infinito santo por esencia que por hacerse nuestro sacerdote, nuestro mediador y modelo unión en sí términos tan distantes como son lo finito y lo infinito, lo eterno y lo temporal, lo mortal.⁶⁵

⁶² *Ibid.*, f. 3r. Se mantuvo la ortografía del discurso.

⁶³ Connaughton, *op. cit.*, p. 58.

⁶⁴ AHFZ, Fondo: Col. Apco. De Guadalupe, Sección: Secretaría, Serie: Sermones/ Ocasionales, Años: Siglo XIX, exp. 5, c. 169, f. 6.

⁶⁵ *Idem.*

No solo el clérigo cuida el templo de forma literal, sino que es quien preserva la moral de la nación, sobre todo en el entendido de que en la separación entre la Iglesia y el Estado se encontraba en pugna el poder político y el control sobre la sociedad. Asimismo, las constantes referencias al pueblo hebreo son en realidad el pueblo mexicano, que se encuentra perdido entre los sistemas políticos por la falta de un líder, y es entonces que el sacerdote resurge como ese apoyo ante la adversidad.

El tercer sermón está fechado en 1859, año que, como señalamos, fue un parteaguas para la historia de la Iglesia. Es un discurso dedicado a la Virgen de Guadalupe; como indica Connaughton, en ese tiempo pervivió el género guadalupano, “invariablemente asociado con una fuerte corriente providencialista que permeaba en general el discurso, tanto religioso como cívico”.⁶⁶ Para el autor, la Virgen representa la figura o el pretexto para hablar de los males de la nación. Aunque no menciona un hecho histórico que permita ubicar el sermón, señala que México se encuentra en un estado moralmente deplorable y compara la nación con la antigua Babilonia bíblica (recordemos que esta ciudad es sinónimo de pecado y destrucción): “¿Dónde está aquí la alegre Babilonia con sus fortines, innumerables cruces anchos muchos y altísimas torres?”.⁶⁷

El autor también hace referencia a un pasado histórico lleno de buenos momentos para recordar, sobre todo, el instante de la aparición de la guadalupana, ya que gracias a esta la población fue dichosa; después de los horrores vividos durante la conquista, la Virgen creyó conveniente aparecer en el cerro del Tepeyac:

El primer designio de justicia fue castigando a México con el incendio de Tenochtitlan, la esclavitud, la muerte y de más crueldades sufridas por los mexicanos. El 2 designio de misericordia fue el establecimiento de la religión por medio de María. Ella no se presenta antes de estar satisfecha la divina justicia por no ser espectadora de las tribulaciones.⁶⁸

⁶⁶ Connaughton, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁷ AHFZ, Fondo: Col. Apco. De Zapopan, Sección: Secretaría, Serie: Sermones/ Ocasionales, Años: Siglo XIX, exp. 2, c. 33, f. 1f.

⁶⁸ *Ibid.*, f. 3f.

Estas palabras nos hacen pensar que su autor añora el pasado, cuando la religión católica y los ministros de lo sagrado no eran cuestionados y se seguía la ley divina. Por esos motivos, exalta la independencia mexicana y, aunque no menciona el periodo de la Reforma, da a entender que se prefiere a ese momento histórico. En el discurso tampoco hace referencia a la autoridad civil, únicamente alude los males morales, a los que asocia con la inmoralidad y el desequilibrio político que la nación pasaba en esos momentos.

En el último sermón, titulado “Contra el regalismo”, el autor toma una postura de combate y en todo momento alude a la autoridad civil como aquella que quiere inmiscuirse en asuntos propios de la Iglesia. Más que ser un sermón dedicado a enfatizar este asunto, se encarga de justificar las razones por las que el regalismo no tiene razón de ser dentro de una nación independiente, pues este derecho era único y exclusivo de los príncipes españoles; señala también que cada potestad tiene su propio papel dentro de la sociedad mexicana y usa la conocida frase: “Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.⁶⁹

En relación con esta última frase, el autor hace énfasis en que no es necesaria la aprobación civil para continuar con el evangelio; luego cuestiona los fines de los políticos mexicanos, ya que afirma que atentan contra el dogma cuando no permiten que las autoridades diocesanas tomen el control de su rebaño. En este sentido, vale señalar que las leyes civiles no atentaban contra el dogma, únicamente se buscaba el control de los sacerdotes y las mitras mexicanas por parte del Estado mexicano. Este escrito es, sin duda, un claro ejemplo del sentir de los frailes ante las situaciones de disputa de poder entre la Iglesia y el Estado.

Consideraciones finales

Durante el siglo XIX, en México se presentaron varias transformaciones derivadas de la independencia de España; en consecuencia, los años posteriores a este suceso llevaron a la sociedad a enfocarse en la construcción de la nación y, derivada de ella, en la noción de ciudadano. Esta transformación había iniciado desde los últimos decenios del México colonial, cuando –como señala

⁶⁹ AHFZ, Fondo: Col. Apco. De Guadalupe, Sección: Secretaría, Serie: Sermones/ Ocasiones, Años: Siglo XIX, exp. 20, c. 2, f. 2f.

François-Xavier Guerra– surgió la “invención” del individuo, elemento necesario para construir dicha noción. En ese momento este concepto permeó de manera específica en el plano intelectual, lo que nos lleva a afirmar que no impregnó en el resto de las clases sociales. Annick Lempérière apunta que, a pesar de los cambios que se dieron con las reformas borbónicas, no ocurrió la caída del Estado corporativo como se hubiese deseado, sino que, por el contrario, este se fortaleció. Tuvieron que pasar varias décadas del siglo XIX para que la población lograra interiorizar lo que se entendía por ciudadanía.

Para ello fue indispensable el proceso de secularización de la sociedad mexicana, ya que se requería que el Estado fuera legitimado por elementos políticos y no religiosos. Así, se fue edificando una nación “moderna”, basada de manera primordial en la construcción de las nociones de ciudadano y de soberanía popular. Para lograrlo, este proceso requería de modificaciones legislativas que le quitaran el poder a la Iglesia católica. Las leyes de Reforma significaron un parteaguas en esta construcción, siendo la Ley de Desamortización de los Bienes del Clero de 1856 y, sobre todo, la Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos de 1859 las más importantes. En esta última se sustentó la excomunión de las órdenes religiosas.

El clero mexicano se resistía a la secularización de la sociedad, por lo que se valió de los sermones para manifestar su protesta; no obstante, también los utilizó, cuando lo vio necesario, para exaltar los valores patrióticos, defender a la nación en contra de las intromisiones extranjeras, apelar a la unión de los mexicanos con base en la religión, así como para ir forjando el sentido de ciudadanía en los feligreses. Entendía dicho concepto como aquellos valores cívicos e históricos que no eran contrarios a los valores religiosos. De hecho, llegaba a considerar que los cambios políticos y las guerras eran un castigo de Dios porque los mexicanos habían abandonado a la religión como el instrumento de unión.

En los sermones que se analizan en este artículo se reflejan las nociones de pueblo, de nación y de unión. Por supuesto que el clero se tomaba la atribución de ser el que debía salvaguardar la moralidad de la sociedad secularizada; un ejemplo de ello es la recurrente asociación que hacía de las luchas intestinas con el pecado. Los sermones demostraban que los frailes franciscanos no eran ajenos a lo que acontecía en la vida pública a pesar de que vivían en el claus-

tro. Paulatinamente, unos más que otros, fueron interiorizando esos procesos de secularización. Este cambio no significa que en algunos miembros de la comunidad religiosa no existiera resistencia para abandonar la seguridad que les brindaba el espacio privado del convento, pero muchos fueron comprendiendo que ese Estado corporativo quedaba atrás para dar paso a un Estado moderno del que ellos eran parte como miembros de una sociedad política y no solo de una comunidad religiosa.

Bibliografía

- Aceves, Roberto, “El culto a la Virgen de Zapopan, siglos XVI-XIX. Entre el cambio y la continuidad”, en José Refugio de la Torre Curiel (coord.), *El Antiguo Colegio Apostólico de Zapopan. 200 años de vida y tradición*, Zapopan, Provincia de los Santos Francisco y Santiago de México, 2016, pp. 21-62.
- Bautista García, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México, 1856-1910*, Morelia, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012.
- Breña, Roberto, “Ciudadano. México”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 259-270.
- Cárdenas Ayala, Elisa, “Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina”, en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 197-211. Recuperado de: <http://www.jstor.com/stable/j.ctv47w53q.13> [Consultado el 27 de agosto de 2020].
- Connaughton, Brian, “El sermón, la folletería y la ampliación del mundo editorial mexicano, 1810-1854”, en *Secuencia*, núm. 39, septiembre-diciembre, (1997), pp. 55-60.
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*. Sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente el día 5 de febrero de 1857. En nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano.

- De la Torre Curiel, José Refugio, “La fundación del Colegio de Propaganda Fide de Zapopan”, en José Refugio de la Torre Curiel (coord.), *El antiguo Colegio Apostólico de Zapopan. 200 años de vida y tradición*, Zapopan, Provincia de los Santos Francisco y Santiago de México, 2016, pp. 75-114.
- Diego-Fernández Sotelo, Rafael, *El proyecto de José de Gálvez de 1774 en las Ordenanzas de Intendentes de Río de la Plata y Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2016, pp. 33-178.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana en el primer siglo de su historia. Tratado de Moral Pública* (tesis de doctorado en Ciencias Sociales), México, El Colegio de México, 1991.
- Escandón, Patricia, “La estrategia imperial y los colegios apostólicos de América”, en José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares, *Los colegios apostólicos de Propaganda Fide, su historia y su legado*, Zamora, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas/El Colegio de Michoacán/Ayuntamiento de Guadalupe, 2004, pp. 43-54.
- González Domínguez, María del Refugio, “La búsqueda de un modelo ‘Propio’ para la construcción del Nuevo Estado (1821-1876)”, en Víctor Gayol (coord.), *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo*, vol. I, Entre Nueva España y México, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2012, pp. 301-337.
- González y González, Luis, *El siglo de las luchas*, México, Clío, 1996.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, España, MAPFRE, 1992.
- Gutiérrez Lorenzo, María del Pilar y Rebecca Vanessa García Corzo, “Influencias ilustradas: reformas y transformaciones”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/CUCSH, 2016, pp. 681-720.
- Hale, Charles H., *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972.

- Hernández Franyuti, Regina, “Historia y significados de la palabra policía en el quehacer político de la ciudad de México. Siglos XVI-XIX”, en *Ulúa*, núm. 5, junio, 2005, pp. 9-34.
- Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003.
- Híjar, Tomás de, “Los pueblos de indios de Zapopan”, en Miguel García Audelo (ed.), *Zapopan, una historia entre siglos*, Zapopan, Gobierno de Zapopan/Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018.
- Lempérière, Annick, “Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1999, pp. 35-56.
- *Entre Dios y el rey: la República. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Ley de Desamortización de Bienes de la Iglesia y de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, 1856.
- Marino, Daniela, “La desamortización de las tierras de los pueblos (centro de México, siglo XIX). Balance historiográfico y fuentes para su estudio”, en *América Latina en la historia económica*, vol. 8, núm. 16, julio-diciembre, 2001, pp. 33-44.
- Menegus, Margarita, “El efecto de la Ley de Desamortización en las comunidades indígenas de los estados de México, Oaxaca y Jalisco”, en Jaime Olveda (coord.), *Desamortización y laicismo. La encrucijada de la Reforma*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2010, pp. 119-138.
- Muñiz Castro, Rosa María, *Diáspora franciscana: el Colegio de Propaganda Fide de Guadalupe de Zacatecas, 1821-1893* (tesis de maestría), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016.
- “El Colegio de Guadalupe de Zacatecas y la sociedad zacatecana del siglo XIX”, en José Refugio de la Torre Curiel (ed.), *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2018, pp. 323-350.

- Olveda, Jaime, “El obispo y el clero disidente de Guadalajara durante la reforma liberal”, en Jaime Olveda (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*, México, El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007, pp. 95-130.
- Palomo González, Gerardo, “Gavillas de bandoleros, ‘bandas conservadoras’ y guerra de intervención en México (1863)”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 25, núm. 25, enero-junio, 2003, pp. 71-113. Recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/moderna/vols/ehmc25/304.pdf> [Consultado el 21 de julio de 2020].
- Palti, Elías, “Historia de ideas e historia de lenguajes políticos”, en *Varia Historia. Belo Horizonte*, vol. 21, núm. 34, julio, 2005, pp. 325-343. Recuperado de: <https://www.scielo.br/pdf/vh/v21n34/a05.pdf> [Consultado el 7 de diciembre de 2020].
- Pérez Martínez, Herón, “Hacia una tópica del discurso político mexicano del siglo XIX”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1999, pp. 351-383.
- Pérez Zamarripa, Abisai, “De monarquía de vecinos a nación de ciudadanos: la definición de la ciudadanía durante las reformas borbónicas y los primeros años de vida independiente, Puebla 1780-1825”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XL, núm. 159, 2019, pp. 219-245. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7322159> [consultado el 25 de septiembre de 2020].
- Serrano Ortega, José Antonio, “Instituciones artificiales, instituciones naturales. Diputaciones provinciales, ayuntamientos capitales y audiencias. Nueva España y México, 1820-1822”, en *Historia Mexicana*, vol. LXVII, núm. 1, 2017, pp. 169-231. Recuperado de: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3443/3225> [consultado el 17 de noviembre de 2020].
- Strobel del Moral, Héctor, “Itinerario de una comunidad exclaustrada. Los religiosos del Colegio de Guadalupe frente a la Ley de Nacionalización de Bie-

nes Eclesiásticos (1859-1908)”, en *Historia Mexicana*, vol. 69, núm. 3 (275), enero-marzo 2020, pp. 1141-1187. Recuperado de: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/4020/4002> [consultado el 31 de marzo de 2020].

Vázquez Saldaña, Marco Homero, *El concepto de ciudadanía. De la Constitución de Cádiz a la Constitución del estado libre de San Luis Potosí, 1826* (tesis de maestría). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017.

Velasco Ibarra Argüelles, Eugenio Enrique, “Pasado presente de la laicidad en México”, en *El Estado laico mexicano: un ideal deslucido en busca de sentido*, México, IIJ-UNAM, 2015, p. 33-55. Recuperado de: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3867/4.pdf> [consultado el 19 de octubre de 2020].

Wobeser, Gisela von, “La desamortización de bienes eclesiásticos y seculares mediante la consolidación de Vales Reales en Nueva España, 1805-1809”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, IIH-UNAM, 2004, pp. 205-238.

Archivos

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG).

Archivo Histórico Franciscano de Zapopan (AHFZ).

SEGUNDA PARTE

Historias de mujeres y género.
Discursos, modelos, imágenes y
representaciones

Religiosas y seglares, distintas formas de ser mujer en Nueva España

*Claudia Gamiño Estrada
Alejandra Aviles Robledo*

El espacio privado en la época colonial fue el sitio en el que se esperaba que las mujeres se desarrollaran y el ámbito público se reservaba a los hombres. Bajo el esquema cultural de la monarquía hispana, en el que la religión católica jugó un papel preponderante, el honor de las mujeres era altamente valorado e irradiaba a todos los integrantes de la familia, se trataba de mantener la buena reputación. Patricia Seed (1991) afirma que el honor era una de las características culturales que distinguía a los españoles (p. 87).

el honor podía tener dos significados distintos ya fuera con base en el respeto propio o bien en la opinión pública [...] pueden resumirse en los conceptos duales de honor precedencia (estatus, rango, alta cuna) y honor virtud (integridad moral) [...] (p. 88).

Bajo la premisa de cuidar el honor de las mujeres y por consiguiente el de la familia, se pretendía que ellas tuvieran la educación adecuada para conducirse de manera correcta ante la sociedad. A decir de Gonzalbo (2009) el honor era de esos valores que acreditaban la dignidad de las personas, de las familias y conservarlo era primordial (p. 269) *Los peligros del mundo*. Dos eran las opciones a partir de las cuales había mayores posibilidades para mantenerlo y proteger a las mujeres de los peligros mundanos, una de las posibilidades y aspiraciones de las mujeres era consagrarse como esposas de Cristo, por lo que los conventos ofrecían la oportunidad de alejarse del mundo y consagrarse a Dios, se podía

vivir la espiritualidad desafiando todos los obstáculos terrenales. Las mujeres que optaron por ingresar a los conventos renunciaron a la familia, al hogar “cientos de mujeres en México, como en España y toda Hispanoamérica, eligieron profesar en reclusión perpetua por sobre el matrimonio o la vida de una mujer secular soltera” (Lavrin, 2016, p. 33). Otra de las expectativas era conseguir un buen matrimonio, situación que le permitía conducirse con honorabilidad y mantener ante la sociedad un estatus acorde con la moral cristiana. Se intentaba que fuera “la perfecta casada” para ello se insinuaban prácticas sobre qué hacer y qué evitar; se planteaba que el hogar era “el único lugar adecuado para ellas [... antes del matrimonio los valores que se resaltaban eran] la virginidad y la castidad como los más altos atributos femeninos” (Gonzalbo, 1987, p. 30). El matrimonio les proporcionaba la posibilidad de mantenerse alejadas del pecado según se planteaba desde la cosmovisión de la época, sin embargo, mantener la condición de casadas no siempre implicaba para las mujeres una mejora en su forma de vida, hombres y mujeres se encontraban “en una sociedad diferenciada en la que a cada cual se le debía dar lo que en derecho le correspondía, condición que no implicaba relaciones de equidad” (Gamiño, 2018, p. 26). Las mujeres eran consideradas débiles por naturaleza y para resolver su condición solo “existían paliativos, como el matrimonio que podría someter sus pasiones y el claustro, que impediría su manifestación” (Gonzalbo, 2009, p. 275). Asunción Lavrin (2016) afirma que en el “mundo novohispano, el doble camino de los dos ‘estados’ de la mujer, el matrimonio o los votos religiosos, estaba definido y, al parecer, tan firmemente arraigado como en España” (p. 35).

El capítulo tiene como propósito mostrar las distintas formas de ser mujer en Nueva España. En un primer momento se presenta lo que se esperaba de las esposas de Cristo y cómo ellas vivieron o representaron el deber ser femenino desde la castidad y la consagración a la vida religiosa. Dos estudios de caso nos revelan cómo las mujeres, aunque consagradas a la vida conventual vivieron sus experiencias de manera distinta, una de ellas habitante de la capital de la Nueva España Sor Sebastiana Josepha de la Santissima Trinidad a partir de la biografía realizada por fr. Joseph Eugenio Valdés; otro caso es el de Sor María Trinidad de

Santo Tomás¹ residente en la ciudad de Guadalajara en el territorio de la Nueva Galicia, de ella, el testimonio lo tenemos por las quejas que con respecto a su persona y acciones vertieron sus compañeras en el convento. Habrá que señalar que no todas las mujeres tenían la posibilidad de acceder a los conventos, la mayor parte de ellas se dedicaron a actividades que nada tenían que ver con el ámbito religioso, pero la cultura y cosmovisión de la época estaba atravesada y guiada por el pensamiento religioso.

Una opción más para mantener una buena vida y vivir con recato y honorabilidad, o cuando menos eso era lo que se planteaba en el discurso, era el matrimonio, por lo que abordaremos desde el campo de lo secolar de qué manera algunas mujeres vivieron sus relaciones matrimoniales a partir de los intentos para alejarse de la vida marital. El matrimonio está vinculado directamente con la vida familiar y por lo tanto con la vida privada, aunque el vínculo se realizaba como un acto público, una vez establecida la relación lo que ahí sucedía se enmarcaba en el ámbito privado, espacio asignado tradicionalmente a las mujeres. Para la vida matrimonial “se recomendaba comprensión, tolerancia, afecto y respeto entre los cónyuges, pero siempre en el nivel de la desigualdad que concedía al marido la autoridad y exigía a la esposa sumisión (Gonzalbo, 2009b, p. 284). Y aunque se esperaba obediencia de la esposa y resignación ante la vida matrimonial, las quejas de las mujeres que vivían en matrimonio nos permiten observar que existían márgenes de resistencia ante situaciones que consideraron injustas y que trastocaron el ámbito privado hasta llegar a los tribunales ya fueran civiles o eclesiásticos. Lo que nos muestra que el estado ideal para las mujeres no siempre fue el de la perfecta casada, tuvieron que transitar entre el deber ser y el ser, entre lo que se esperaba de ellas y lo que en la cotidianidad realizaban según sus propios contextos y relaciones. El matrimonio era de dos, hombre y mujer se unían para formar una familia, sin embargo, ambos consortes mantenían otros lazos, otras redes que en algunos casos trastocaban la vida matrimonial. Una segunda parte de este tra-

¹ De Sor María de la Trinidad de Santo Tomás no fue posible saber su calidad, en la documentación no refiere que fuese española nacida en Guadalajara u otra región del territorio, hasta ahora solo pudimos saber que era hija de doña Clara Robles y hermana de Juan José Martínez Robles.

bajo presenta a esas mujeres seglares que acudieron ante la justicia para solicitar volver a reunirse con sus esposos o en otros casos buscaron la separación del marido, denunciaron la intervención de las madres políticas en los asuntos maritales o se quejaron de las infidelidades. Es a partir de sus señalamientos que podemos mostrar otras formas de ser mujer en el pasado colonial, madres, esposas, hijas, todas ellas reflejan diversas maneras de ser mujer en un mundo complejo en el que los asuntos del hogar, del matrimonio, de las mujeres pertenecían a la esfera privada, sin embargo, los conflictos que se suscitaron llevaron los temas familiares al ámbito público.

Los conventos femeninos novohispanos y la producción de textos

En la Nueva España se consolidaron diversos conventos femeninos a lo largo del territorio, los cuales tomaron como modelo los conventos europeos. De esta forma, la vida social de la mujer, desde que nacía hasta su muerte, era influida por las prácticas religiosas. Los conventos femeninos se fundaron durante el periodo colonial a partir de mediados del siglo XVI, sobre esto la historiadora Asunción Lavrin (2016) señala: “A fines del periodo colonial existían [en el territorio de la Nueva España] 57 conventos, el último fundado en 1811 cuando el proceso político que conduciría a la independencia de España se encontraba ya en ciernes” (p. 13).

Lavrin refiere que el prestigio espiritual que tuvieron los conventos novohispanos, se centraba justamente en la difusión de la imagen de las esposas de Cristo como seres que habían sido privilegiados para llevar una vida a través de la entrega y de la disciplina (Lavrin, 2016, p. 19). Además, se replicaba esa forma de renuncia y de vida religiosa por parte de mujeres laicas que vivían fuera de los claustros, anhelando una vida santa dentro de la sociedad.² Al interior de los

² “Los modelos culturales generados por los conventos se difundieron entre otros grupos de la colectividad, quienes lo integraron en una visión homogénea y jerárquica del mundo. En este acontecer histórico, a un determinado grupo social le correspondió la función de crear modelos y a los otros, la de difundirlos, adecuarlos y perfeccionarlos. En este proceso, las instituciones, las familias y los demás grupos sociales interactuaron para conformar la civilidad característica del mundo urbano”. (Loreto, 2000, pp. 18-19).

conventos, la Iglesia tenía en cierto sentido el control de la natalidad y custodia de las mujeres que no contraían matrimonio, como nos comenta Cecilia López Badano (2006):

Por un lado, el control de la fertilidad y la natalidad a través de instituciones de clausura femenina, delegando en éstas la vigilancia de la virginidad (impuesta de diversos modos por casi todas las civilizaciones antes de la aparición de la anticoncepción química, voluntariamente autorregulada); por el otro, la adjudicación de la exclusividad en la producción de los criterios de racionalización –y de legitimidad– para el control del deseo femenino, lo que incluye la autoría “autorizada” de cualquier tipo de producción simbólica –literatura, por ejemplo– como fuente de esa praxis social (p. 58).

Las mujeres dentro del convento servían como ejemplo a las demás que optaban por una vida de matrimonio terrenal o cuando menos eso se esperaba. Las monjas como esposas de Cristo estaban comprometidas con un ser divino, ello implicaba que se sujetaran a ciertas normas y lineamientos. Además, los conventos sirvieron para el cultivo de la evangelización cristiana y, con esto, el papel de las monjas en la Nueva España fue decisivo para consolidar a la Iglesia. En la capital del virreinato los colonizadores vieron en la construcción y fundación de los conventos un distintivo social y espiritual (Lavrin, 2016, p. 13). La ciudad de México contó con 22 fundaciones de conventos femeninos, quedando en segundo lugar Puebla con 11 fundaciones, siendo estas dos ciudades las que tuvieron mayor número de establecimientos a comparación de los demás territorios de la Nueva España (Lavrin, 2016, pp. 451-454).

Una de las características del siglo XVIII fue que los directores espirituales o confesores solicitaban con mayor frecuencia a las monjas que mediante la escritura plasmaran su espiritualidad, puesto que a finales del siglo XVII aún se les restringía a las religiosas la práctica de la escritura. Aunque hubo excepciones en las que algunas monjas fueron reconocidas dentro de ese periodo debido al talento mostrado en sus escritos. A partir de los testimonios escritos de sus confesiones las monjas experimentaron de manera distinta e individualmente su espiritualidad, puesto que varias de ellas, ya fuera por petición de alguna auto-

ridad masculina o por gusto propio, escribieron cartas, poemas, autobiografías, inclusive diarios espirituales.³

En estos textos plasmaron su proceso espiritual, su religiosidad, es decir, su relación con Dios, con la Virgen, con los santos y también con los obispos. Asimismo, escribieron acerca de su vida cotidiana en el convento, de su intimidad y de sus experiencias con sus hermanas del claustro, entre otros temas.⁴ La forma de vivir la espiritualidad femenina y los escritos de las monjas en el siglo XVIII se distinguieron por conformarse de ciertas características, sobre esto, María del Mar Cortés Timoner (2003) nos señala algunas pautas para contextualizar los escritos de las monjas:

Estos textos se enmarcan en el ambiente de ebullición cultural, política y espiritual que propiciará en Castilla la difusión de obras que defienden una piedad interiorizada y sincera característica de la *Devotio Moderna*, que fue el movimiento espiritual más importante en el contexto europeo reformista de los siglos XIV y XV. Los que difundieron esta nueva espiritualidad se preocupaban más por el ascetismo y la piedad personal y práctica que por el intelectualismo a las abstracciones teóricas. Frente a una mística especulativa y racional, que habían difundido sobre todo el Maestro Eckart, y Juan Taulero, surge la defensa de una devoción subjetiva que valora la imitación de Cristo y la meditación (pp. 131-132).

³ “Fue pues la conjunción entre las nuevas direcciones de la reforma católica post tridentina, y los nuevos ímpetus dados a la confesión y dirección espiritual lo que permitió se construyera el nuevo discurso literario y hagiográfico. Durante la primera mitad del siglo XVII monjas y beatas produjeron cuadernos de manera más o menos libre, siguiendo las pautas de los confesores o directores espirituales”. (Lavrin y Loreto, 2006, p. 9).

⁴ “Los manuscritos adquirieron validez como fuente histórica una vez que el confesor los sancionó dentro de los cánones de la ortodoxia católica. La redacción de los cuadernos y las cartas contribuyó a la difusión de la cultura escrita femenina pues, paulatinamente, sus fragmentos se insertaron en los textos publicados por hombres. Así, fueron inscribiéndose lentamente en el ámbito de la historia de la cultura virreinal”. (Lavrin y Loreto, 2006, p. 8).

Los escritos de Sor Sebastiana Josepha de la Santissima Trinidad, que su biógrafo integró en la hagiografía, se inscriben perfectamente bajo estos valores e intenciones, puesto que en el impreso se destaca la constante piedad que condujo las acciones de la monja dentro del convento hacia las enfermas o a las que necesitaban cuidados constantes. Esta imitación de Cristo llevó a Sor Sebastiana a despojarse de los cuidados hacia su cuerpo, e incluso lo sometió a grandes tormentos como una forma de rechazar al mundo y al demonio. Las cartas en las cuales la monja plasmó su vida interior, surgieron a partir de la petición de su confesor. Cabe mencionar, que si bien fue en el colegio de Bethlen donde uno de sus directores espirituales le solicitó por primera vez que escribiera; no fue sino hasta dentro del convento de San Juan de la Penitencia, ya siendo religiosa, donde se consolidaría la escritura sobre su vida, por petición del Padre Fray Miguel de Lozano (Valdés, 1765, pp. 67-68).

Las 60 cartas que Valdés reconoce como escritas de puño y letra por la monja no están integradas en su totalidad en la biografía.⁵ Es importante mencionar que, en este tipo de citas, no sólo se encuentran las cartas que Sor Sebastiana escribió y que están identificadas con un número; sino que también hay otros escritos que Valdés menciona que pertenecieron a dicha monja a los cuales no se les colocó número o fecha, pero en el libro *Vida Admirable, y Penitente de la V. M. Sor Sebastiana Josepha de la Ss. Trinidad, Religiosa de Coro, y Velo Negro en el Religiosissimo Convento de Señoras Religiosas Clarisas de San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de Mexico*, se indica que son fragmentos de otros cuadernos y escritos que la monja elaboró. Que el biógrafo haya integrado fragmentos de los escritos de la monja enriquece en gran medida la narración de su vida, debido a que retroalimenta y nutre el relato que construyó el fraile.

⁵ “Estas cartas inéditas aún, fueron copiadas por varios franciscanos del convento de San Fernando mandando la copia al monasterio de San Juan de la Penitencia en donde se conservaron hasta la exclaustación”. (Muriel, 1946, p. 180).

Una biografía: la vida ejemplar y virtuosa de Sor Sebastiana Josepha de la Santissima Trinidad

Sebastiana Josepha Maya Marín, quien a la postre sería conocida como Sor Sebastiana Josepha de la Santissima Trinidad, nació el 19 de enero de 1709 en la ciudad de México y murió el cuatro de octubre de 1757 (Valdés, 1765). En *Vida Admirable, y Penitente*, Valdés proporciona más datos sobre la familia de la monja, de la cual destaca su conocido linaje: “Fueron sus Padres D. Francisco Maya, y Doña Anna Marín Samaniego, originarios ambos, y naturales de esta dicha Ciudad de México, en donde es bien notoria la limpieza de su sangre, y lo conocido de sus familias por lo *Maya*, y lo *Marín*” (p. 4).⁶

Respecto de Valdés, José Mariano Beristain y Souza (1816) refiere en su *Biblioteca hispano-americana septentrional*: que “VALDÉS (Fr. José Eugenio) natural de Méjico, Religioso Descalzo de S. Francisco, Lector de Teología en la Provincia de S. Diego de la N. E.” (p. 245). Valdés publicó la *Vida Admirable, y Penitente* en la ciudad de México hacia 1765. Dicha obra salió de la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, de Juan José de Eguira y Eguren. Este texto surgió, como su autor lo relata, en parte por la solicitud de fr. Miguel de Maya, hermano de Sor Sebastiana, quien fue padre Predicador y Religioso de la Santa Provincia de San Diego. Las licencias de la obra hablan tanto de los permisos civiles y religiosos por los que pasó la misma, los personajes involucrados en la aprobación de su publicación, así como las fechas en que fue terminada por su autor. La primera licencia data del 11 de mayo de 1760 y fue otorgada por fray Bartolomé Toledo, ministro provincial de la provincia novohispana de San Diego; posteriormente, el 15 de julio del mismo año, la *Vida Admirable* recibió licencia del arzobispo Manuel Joseph Rubio; por último, el permiso civil lo otorgó el virrey

⁶ Cortés Hernández (2002) y Josefina Muriel (1946) coinciden en que Sor Sebastiana era criolla. El autor además agrega que es poca la información que se tiene sobre la casta de sus padres a pesar de que se sabe que ambos nacieron en la capital novohispana: “De los apellidos Maya y Marín se tienen antecedentes desde los primeros pobladores novohispanos según el libro de *Conquistadores y pobladores de la Nueva España* de Francisco A. de Icaza, pero es difícil establecer una línea genealógica debido a la escasa información existente sobre los padres de Sebastiana”. (Cortés, 2002, pp. 36-37).

Francisco de Cajigal de la Vega quien aporta un dato interesante: la obra ya había obtenido el visto bueno de Eguiara y Eguren, sin embargo, la *Vida Admirable* se publicó dos años después del fallecimiento del propietario de la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, de acuerdo con Francisco Jiménez Abollado (2018), Eguiara y Eguren falleció en 1763. Santiago Cortés Hernández (2002) refiere sobre la biografía:

[...] la quietud de su vida contemplativa y llena de ataques del enemigo, seguramente mereció la suficiente atención del mundo exterior al convento como para que los hechos de su vida fueran narrados en una extensa historia escrita cuatro años después de su muerte [...] Con esa *Vida*, escrita por el franciscano Eugenio Valdés, termina la serie de textos en torno a las virtudes y hechos biográficos de Sebastiana Josefa, [...]. (p. 65).

Para comprender mejor los motivos que impulsaron la publicación de esta vida ejemplar, es importante referir algunos antecedentes sobre las hagiografías. Este tipo de documentos tuvieron un papel fundamental dentro de la cultura escrita novohispana.⁷ Dichos textos tuvieron como objetivo principal narrar y difundir la vida de los santos. Rubial (2012) señala:

[...] La hagiografía comparte elementos comunes con la ficción literaria medieval tales como la lucha antagónica entre el bien y el mal; el carácter edificante y publicitario de la narración que se convierte en un repertorio de modelos de comportamiento; la insistencia en los cambios de fortuna y en las vicisitudes, lo que crea situaciones de suspenso y un tono de aventura en las historias [...]. (p. 695).

La historicidad de la vida de los santos durante el medievo se configuraba a través del manejo que se les daba a los modelos, por un lado, según señala Antonio Rubial, en estos textos no se narraba todo lo acontecido en la vida del individuo, sino que sólo se buscaba resaltar lo “ejemplar”, de forma que esto

⁷ “Hagiografía (palabra de origen griego formada por hagogos, santo, y graphos, escritura) es el nombre que se da a los textos que refieren la vida de los santos”. (Rubial, 2012, p. 695).

estructuraba la narración y su sentido (Rubial, pp. 695-696). Por otro lado, refiere el autor citando a Michel de Certeau, que la individualidad dentro de la hagiografía pasa a un segundo término, quedando en primer lugar el personaje, sus rasgos y características son asignados de la misma manera al personaje (Rubial, p. 696). El nombre propio queda desplazado al igual que unidad biográfica, donde el modelo resultado de dicha producción importa en la medida en que se asigne un tipo y función que la represente (Rubial, p. 696).

En la *Vida Admirable, y Penitente de la V. M. Sor Sebastiana*, se puede identificar el tropo de la predestinación. Respecto a este tropo que se presentaba de forma constante en las hagiografías de mujeres, Silvia Guadalupe Alarcón (2015) refiere: “Las diferencias entre las biografías femeninas y masculinas son varias; entre ellas están: la predestinación de las mujeres, ellas tenían una relación más directa con Dios, es decir eran objeto por parte de él para favorecerlas; su objetivo no era el aprendizaje, cosa distinta que, con los hombres, quienes sí lo tenían como prioridad” (p. 213). Sobre el uso de estos tropos, cabe mencionar lo que señala Rubial (2008) al respecto, donde la retórica ocupa un papel fundamental en el proceso de formación de los modelos de santidad: “Con su codificación de técnicas, con sus tropos, sus reglas y sus alegorías, con su reutilización de modelos clásicos, la retórica definió en adelante, hasta el Renacimiento y el Barroco, los usos sociales de la lengua y afectó todos los campos del discurso” (p. 19).

Un aspecto por considerar en la biografía de Sor Sebastiana es la manera en que su autor, Valdés, aborda las diferentes etapas de la vida de la monja. En este recorrido que él estructura a través de capítulos,⁸ describe varios pasajes

⁸ Valdés (1765) divide la biografía en dos libros: El “Libro Primero” tiene 124 páginas numeradas, 18 capítulos donde se da cuenta de la infancia de Sor Sebastiana; de su entrada al Recogimiento de S. Miguel (Colegio de Bethlen), de su vida como colegiala en esta institución; de la relación que tiene con sus confesores y de la petición a escribir sobre su vida; de su entrada y salida del convento de Corpus Christi, finalizando con las diligencias que se hacen para su entrada al convento de San Juan de la Penitencia de la ciudad de México.

El “Libro Segundo” tiene 272 páginas numeradas, con 30 capítulos, donde se narra acerca de la entrada de Sor Sebastiana al convento de San Juan de la Penitencia, así como también se

que determinaron la imagen de Sor Sebastiana y que Valdés presenta como el modelo de una esposa de Cristo. Si bien la biografía inicia con el nacimiento de Sor Sebastiana, la narración no es lineal, puesto que es una constante de los primeros seis capítulos que Valdés haga referencias sobre Sebastiana como monja y sobre la vida que llevará en los distintos conventos y sobre las dificultades que atravesará en varios momentos de su vida. Con respecto a Sor Sebastiana, Cortés (2002) menciona:

Mientras que la organización de los datos biográficos de las monjas responde a un orden cronológico, la organización de las virtudes y los fenómenos sobrenaturales que dan carácter ejemplar a la biografía está regida por otro tipo de elementos. Como veremos en la *Vida* de Sebastiana, no todo en una obra de este tipo es cronología, sino que el orden responde a intereses ejemplares, doctrinales y literarios (p. 65).

Por lo tanto, son los intereses de Valdés los que conducen y dirigen la narración sobre la vida de Sor Sebastiana. El orden con que el autor integra los hechos biográficos están mezclados con otros momentos de la vida de Sor Sebastiana, ello con la finalidad de reforzar el modelo de la esposa de Cristo. La narración de la biografía de la monja se estructura de manera general en orden cronológico: los capítulos comprenden etapas de la vida de Sor Sebastiana, pero al mismo tiempo se integran dentro de la narración elementos que funcionan como directrices, tales como: las virtudes; las experiencias místicas; sentimientos como la vergüenza; mortificaciones físicas y emocionales, entre otros.⁹

destacan sus experiencias místicas; los ejercicios espirituales; los padecimientos y enfermedades de la monja; su dinámica con las demás mujeres religiosas; sus últimos días dentro de este convento, sobre su muerte. A su vez, se hace mención del sermón fúnebre que fr. Ignacio Saldaña le hizo a la monja.

⁹ “En la Nueva España la hagiografía se manifestó como un género histórico desde el siglo XVI, aunque fue hasta el XVII y el XVIII que se convirtió en una de las expresiones literarias más importantes. A semejanza de los textos europeos, todas las historias siguen una secuencia cronológica a partir del nacimiento, familia, niñez y educación del biografiado. En la

Otro de los tropos que se encuentra dentro de la biografía de Sor Sebastiana es el de la mortificación, donde la flagelación y el ayuno ocupan un papel importante en la relación del cuerpo con los modelos de santidad. En ese sentido, es importante destacar la oposición que el cuerpo tenía con respecto al alma para comprender la importancia del sometimiento del primero a través de distintos medios. Sobre lo anterior, cabe mencionar lo que Cortés (2018) refiere: “La oposición cuerpo/alma ha sido una de las batallas más constantes a lo largo de la historia Occidental. Y fue uno de los grandes triunfos del cristianismo, al haber sometido al primero a una serie de ciclos y contingencias dentro de un calendario litúrgico: un tipo de dieta, un número determinado de comidas al día, etc.” (p. 88). Las mortificaciones físicas fueron constantes en la vida de Sor Sebastiana, según señalan Valdés y la misma monja en los extractos de los escritos que el biógrafo integró.

Las enfermedades que padecieron Sor Sebastiana y otras de sus hermanas dentro del convento de San Juan de la Penitencia, fueron plasmadas en el “Libro Segundo” donde se aborda justamente la vida de Sor Sebastiana dentro de dicha institución. Cabe mencionar que desde que era joven la monja había elegido llevar una vida de renuncia, austeridad y mortificación, y eso incluso había hecho estragos en el físico de la monja tal como lo menciona Muriel (1946): “Así pasaron los años, la vida de oración y penitencia que llevaba cuando niña empezó a intensificarse. Pronto su aspecto físico adquirió los tintes del ascetismo: delgada e intensamente pálida” (p. 176). El uso de cilicios y la práctica de los ejercicios espirituales eran parte de la vida cotidiana de las monjas dentro del convento de San Juan de la Penitencia de la ciudad de México.

Si bien en la hagiografía tienen un papel protagónico las acciones y el comportamiento de Sor Sebastiana,¹⁰ algunos aspectos que formaban parte de la di-

literatura hagiográfica novohispana existen muy pocos ejemplos de grandes conversos como son san Agustín o san Ignacio, casi todos los santos lo son desde niños”. (Cortés, 2002, pp. 22-23).

¹⁰ “El autor de la *Vida admirable y penitente de la V. M. Sebastiana Josefa de la Trinidad* apunta lo siguiente: ‘Pero todos estos rezelos, y otros con que era agitado el discurso, se vencieron con los exemplares, que á cada paso se presentan en las prodigiosas Vidas que están

námica social desarrollada en los distintos espacios de los conventos se dejan entrever en la narración de Valdés. En su texto, dicho autor ubica la mayor parte del tiempo a la monja rezando y practicando los ejercicios espirituales en el coro del convento;¹¹ inclusive el tiempo que Sor Sebastiana dedicó a este último espacio, en muchas ocasiones le provocaba estragos físicos, emocionales y espirituales.¹² Sobre la dinámica de la comunidad de religiosas, Bravo (2018) señala: “La vida cotidiana de las religiosas está marcada por una laboriosidad casi mecánica e incansable durante las horas de vigilia señalada por su participación

saliendo a pública luz, aun con los mayores portentos en esa línea de maravillas, milagros y revelaciones’. Lo más sobresaliente de las palabras anteriores es el testimonio que se da del auge y la gran popularidad que cobraron, a partir del siglo XVII, las biografías de hombres y mujeres que dedicaron su existencia al Señor. Se deja constancia de la difusión de estos escritos que vieron la luz como modelo de edificación espiritual pero sin perder su carácter de entretenimiento y que buscaban la identificación del lector con sus modelos de comportamiento”. (Bravo, 2018).

¹¹ En la biografía de Sor Sebastiana se mencionan a otros espacios del convento de San Juan de la Penitencia, tales como: el coro; la tribuna; el dormitorio; la celda; los confesionarios; el refectorio; las enfermerías; la cocina y la despensa. A excepción del coro, Valdés no da mayor detalle del mobiliario o alguna descripción de los otros espacios; solo se ofrecen indicios de la dinámica que de ahí se derivaba.

¹² “En medio de sus gravissimas, y continuas enfermedades, tenía vinculado su alivio en ir al Coro, y estarle en el día, y de noche. De tal manera, que sacarla de el Coro, era agravar sus dolencias, por lo mucho, que se atribulaba, quando no estaba en él. [al estar tanto tiempo en el Coro una Prelada le mandó a Sor Sebastiana que tomara algún descanso, esto llevó a que el asunto se resolviera según el mandato del confesor de la monja debido a que ella no quería irse de Coro] [...] Pero resignada yá, como buena Religiosa, estaba resuelta a obedecer. Acerto a venir aquel mismo dia, o el siguiente, su Confesor: refiriole, lo que la pasaba, y el desconsuelo, que la afligia, de que la hubiesen sacado de su centro, que era el Coro”. (Valdés, 1765, pp. 167-168). Las citas que se presenten de la Biografía de Sor Sebastiana Josefa de la SS. Trinidad, las presentaré con la misma ortografía y redacción que aparecen en el documento original a excepción de algunas letras y acentos, entre otros, que en el actual abecedario ya no se encuentran.

comunitaria en las horas canónicas que marcan el día desde el amanecer hasta la caída de la noche”.

Asimismo, las enfermerías o las celdas para enfermas ocuparon un lugar primordial en las actividades que Sor Sebastiana realizaba durante todo el día. En la biografía aquí estudiada, se refiere que en numerosas ocasiones Sor Sebastiana asistía al lugar donde se encontraban las enfermas y al que incluso acudían médicos. Es importante mencionar que este era uno de los pocos espacios del convento al que los hombres tenían acceso.¹³ Las religiosas podían ser atendidas por los médicos en estos espacios y también recibir la visita de confesores o sacerdotes, en caso de que la religiosa estuviera muy enferma. En este lugar dentro del convento de San Juan de la Penitencia según narra Valdés había una “Madre Enfermera Mayor” a cargo”.¹⁴ Las frecuentes enfermedades que provocaban los largos ayunos y las mortificaciones que hacían las religiosas, propiciaban que este espacio dentro del convento fuera muy concurrido por las monjas.

¹³ Sobre la presencia masculina en este lugar y en general dentro de los conventos femeninos María Luisa Rodríguez (2007) señala: “La rígida clausura tampoco fue tan exigente, tenía autorización de ingresar a las instalaciones toda aquella persona que tuviera causa justificada y así, traspasaban las rejas de los conventos, quienes atendían su vida espiritual, sacerdotes y confesores; quienes se ocupaban de sus enfermedades, barbero, sangrador, cirujano y médico, y quienes se encargaban de las reparaciones y otras tareas manuales, los mozos, los albañiles, los sepulteros, y finalmente, [...] en muchas de las casas conventuales, las mujeres del servicio [...]”. (p. 60).

¹⁴ Acerca de esta dinámica en la que la monja atendía a las enfermas, en donde además se señala la presencia de un sacerdote (hermano de Sor Sebastiana) y de la “Madre Enfermera Mayor” el biógrafo refiere: “[...] estaba un hermano suyo, Religioso Descalzo de esta Santa Provincia de San Diego, asistiendo en el mismo Convento de San Juan a una Religiosa, que se hallaba, en peligro de muerte. Era á la zazon Enfermera su hermana la Venerable Madre Sebastiana; y siendo precisso, como lo era, estar a cada passo encontrandose los dos, no se dio caso, de que la Madre Sebastiana hablásse, ni una sola palabra, a su hermano: tanto, que advirtiendolo la Madre Enfermera Mayor, la mando expressamente, que llegasse a darle un abrazo. Obedeció puntual, pero sin hablar cosa alguna”. (Valdés, 1765, p. 172).

Además de los tropos ya enunciados —el de la predestinación y el de la mortificación—, el de la pobreza también se encuentra presente dentro de *Vida Admirable, y Penitente*. Al igual que los anteriores este último tropo es muy importante, pues pone en consideración varias cuestiones: una de ellas es la base histórica dentro de la narrativa de su autor, puesto que Valdés reitera constantemente en la biografía la precaria y austera situación económica que desde su construcción y fundación hasta mediados del siglo XVIII tuvo el convento de San Juan de la Penitencia.¹⁵ Esta condición de “pobreza” que tuvo la comunidad de mujeres religiosas del mencionado convento, refiere Valdés, implicó constantes incomodidades, muchas de estas se debieron a los desastres naturales que afectaban de forma considerable las instalaciones del convento. Al no tener los recursos suficientes, las religiosas del convento de San Juan de la Penitencia se veían en la necesidad de solicitar ayuda a diversas autoridades.¹⁶

¹⁵ “Y de nada se erigió este Convento de San Juan: puesto que para la fabrica de el Monasterio, y de la Iglesia, no había por junto, mas que una Capilla vieja, dedicada á el Sagrado Precursor S. Juan Baptista. Hasta que á diligencias de la Republica de los Naturales, que había hecho donación graciosa de dicha Iglesia, se dispuso lo mas precisso para la habitación de Religiosas, aunque con indecible incomodidad, por la suma estrechez de todas las Oficinas. Y para que se verificasse en este Sagrado Monasterio, lo que dixo Dios por su Propheta: Que criaba Cielos nuevos, permitio Su Magestad, que a pocos dias de estar en el las Religiosas, se arruinasse el Convento, y la Iglesia. de modo, que no quedo debajo de techo, mas que el Coro: y lo restante de el Templo a Cielo descubierto”. (Valdés, 1765, pp. 149-140).

¹⁶ “A los pocos años de fundado, es decir hacia 1604 sobrevino un terremoto que acabó con la Iglesia y las bardas del convento. La institución era pobre, los indios no podían tampoco ayudar a redificarlo por la misma causa. No quedaba más que un camino, el de todas las obras de la iglesia: la caridad pública; acudieron a ella las monjas iniciando sus peticiones ante el rey el que según parece les concedió \$6,000.00. Continuaron implorando ayuda y lograron lentamente hacer las reparaciones del monasterio y levantar las paredes del templo. Mas el dinero se acabó y no fue posible colocar las bóvedas. La iglesia quedó sin terminar por largo tiempo, hasta que un buen día el Pbro. Lic. Don Juan de Ontiveros Barrera, tesorero de la Santa Cruzada e insigne protector de las clarisas, viendo la triste situación de las monjas decidió terminar por su cuenta la reedificación”. (Valdés, 1765, pp. 168-169).

Otro aspecto por considerar es el que la institución a la cual perteneció Sor Sebastiana estuviera sujeta a los preceptos establecidos por San Francisco de Asís, puesto que la comunidad de religiosas de San Juan de la Penitencia configuraba su vida cotidiana bajo los valores y principios franciscanos. Si bien, hubo muchos otros conventos femeninos novohispanos inscritos en esta orden religiosa, Valdés refiere que San Juan de la Penitencia era el que tenía “la marca de San Francisco” y que por ese motivo Sor Sebastiana, a pesar de tener otra opción de convento para ingresar como novicia, tenía una inclinación hacia el de San Juan de la Penitencia. Lo anterior debido a que desde muy joven la monja había elegido vivir bajo “Santa Pobreza”,¹⁷ es decir, la principal característica de la orden franciscana.¹⁸ Es importante considerar que Valdés refiera a San Francisco de Asís, ya que de cierta manera ello trae consigo implícitas las enseñanzas de Cristo, las virtudes, el sufrimiento y las llagas,¹⁹ entre otros. La imitación a San Francisco y a Cristo por parte de las monjas del convento de San Juan

¹⁷ “En la Venerable Sebastiana apenas se dexaba vér por los horizontes de su Alma la luz de la razón, quando ya se percibia claramente su inclinación a la Santa Pobreza, despreciando generosa lo que a el Mundo embeleza; no tanto en el efecto, porque no eran sus Padres dueños de caudales, reduciéndose sus facultades a pasar la vida moderada, y honestamente, sino en el afecto que es en lo que; consiste la verdadera Pobreza de espíritu”. (Valdés, 1765, p. 133).

¹⁸ “San Francisco es el verdadero retrato de la augusta figura de Jesucristo, y su apostolado envuelve la redención de la Humanidad: y tan bien se retrata el Divino Maestro en San Francisco, que casi parece él una nueva encarnación de Cristo; aquella encarnación o personificación alegórica del consejo redentor: <<Sed perfectos>>; o aquella otra: <<seas alter Christus!>>. [...] El concepto de la pobreza franciscana es original, porque no tiene por característica la abstinencia, ni la renuncia de la riqueza, sino que implica una verdadera toma de posesión. Si San Francisco y los frailes de *I Fioretti* rechazan las riquezas, no las desprecian con la arrogancia del orgulloso o el estoicismo supersuficiente de los faquires, sino como quien huye de una insidia”. (Francisco Blanes Sureda, 2002, p. 22).

¹⁹ Sobre las llagas que Sor Sebastiana se ocasionaba con frecuencia, el biógrafo señala: “Las llagas, que es el otro distintivo, son las que continuamente padecía su cuerpo, abriéndolas el impulso de sus fervores, y el fuego de el amor a Dios. Pues con estas insignias, con estas divisas, y con esta marca ¿cómo podía enagenarse esta Virgen?”. (Valdés, 1765, p.133).

de la Penitencia, era esencial para encaminar su espiritualidad, y a su vez para dirigir sus prácticas corporales relacionadas con: los alimentos; la laceración; la abstinencia; entre otros. Es así como la exaltación de los más altos valores espirituales y acciones vinculadas a Cristo y a San Francisco de Asís colocaban a Sor Sebastiana como el modelo ideal de mujer en la vida conventual, había que replicar y difundir sus acciones para que fuera ejemplo de otras mujeres profesas pero también como ejemplo a seguir por las mujeres seglares.

Sor María Trinidad de Santo Tomás una religiosa “soberbia e indómita”

Si bien es cierto que se esperaba que las esposas de Cristo se condujeran con los más altos valores espirituales y que sus acciones fueran el modelo para otras mujeres, no todas actuaron como se plantea en la biografía de Sor Sebastiana, la pobreza, la sumisión y el sufrimiento no era para todas las mujeres o cuando menos así lo plantea el caso de Sor María Trinidad, monja del convento de Jesús María localizado en la ciudad de Guadalajara, en el territorio de la Nueva Galicia. Sor María podía desafiar y no cumplir las constituciones de la orden y más aún resistirlas, porque para ella antes que monja le asistía su deber como cristiana, interpretación del deber que no necesariamente estaba vinculado a las constituciones y reglas establecidas en la institución conventual. Es interesante observar los contrastes entre ambas posturas, pero además las temporalidades, Sor Sebastiana representaba el modelo de esposa de Cristo que se planteaba para el siglo XVIII, su comportamiento y acciones eran invaluable y había que difundir sus acciones con el propósito de reproducirlos y que no se desviaran las mujeres del camino. En tanto que Sor María Trinidad no era el ejemplo a seguir, por lo que había que actuar con cautela ante las peticiones y acciones de la religiosa para evitar que contagiara a otras religiosas o seglares; sin embargo, en términos de análisis nos permite observar las transformaciones a finales del siglo XVIII y principios del XIX con respecto a la consagración de las mujeres como esposas de Cristo a la luz de las transformaciones y la implementación de las reformas borbónicas en los territorios novohispanos. Ambas nos permiten dar cuenta de los distintos significados de ser mujer y ser esposa de Cristo.

Después de la segunda mitad del siglo XVIII, la ciudad de Guadalajara, sede de la Audiencia de la Nueva Galicia y del obispado de Guadalajara, contaba con cinco instituciones conventuales femeninas de distintas órdenes religiosas, cada una con reglas y ordenamientos que las regían de manera particular: Santa María de Gracia (1558), Santa Teresa (1651), Santa Mónica (1718), Jesús María (1721) y el Convento de las Capuchinas (1761) (Gamiño y Juárez, 2020, pp. 45-83). El modelo de vida religiosa a decir de Speckman (1999), correspondió a la tradición que se desarrolló en el llamado antiguo régimen, “se trata de sociedades incorporadas, donde los hombres establecían lazos, que los ataban a otros individuos y al hacerlo pasaban a formar parte de una corporación” (p. 16).

Esta forma de vida se fue adaptando a diversos contextos sin perder la esencia original. A finales del periodo colonial las experiencias religiosas de las mujeres que decidieron incorporarse a la vida conventual se fueron relajando o cuando menos, la idea que tenían con respecto a cómo se debían conducir se fue transformando. La vocación y aspiraciones de las primeras mujeres que se incorporaron a los conventos una vez que se consumó la conquista y colonización se fue modificando, así como la cultura y la cosmovisión según los contextos de quienes habitaron y vivieron en los territorios novohispanos. El caso de Sor Sebastiana nos plantea una forma de ser mujer, pero hubo mujeres que le dieron otro significado a sus acciones dentro de las instituciones conventuales.

La documentación revisada para este capítulo nos permitió visualizar cómo solucionaron sus conflictos algunas monjas que no seguían las reglas establecidas, ese fue el caso presentado a finales de lo que podríamos considerar como periodo colonial, se trató del asunto que llegó al cabildo eclesiástico de Guadalajara en el que las religiosas de Jesús María se quejaron de Sor María Trinidad de Santo Tomás.²⁰ A decir de Speckman (1999) “al profesar, las monjas contraían un vínculo indisoluble y se fusionaban de forma perpetua a su comunidad, comprometiéndose a sacrificar su voluntad y su libertad” (p. 16) pero ese no fue el caso de Sor María Trinidad, aunque había tomado los votos con libertad en el Convento de Jesús María, estaba ansiosa por salir de ese lugar. En tanto que las

²⁰ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822.

religiosas de su comunidad la querían fuera del claustro, así que acudieron ante las autoridades eclesiásticas a denunciar el desorden que causaba la monja en el convento. La acusaron de no asistir a las actividades de comunidad, de no realizar sus labores asignadas, buscaba según señalaron disculpas frívolas, también se quejaron de que tenía una actitud “soberbia e indómita”. Las religiosas de Jesús María afirmaron que constantemente insultaba a las monjas y las trataba con desprecio, plantearon que tenía una aliada, María Josefa de Guadalupe, “monja muy vieja y casi sorda,” sin embargo, la más conflictiva era María de la Trinidad. En la queja se argumentó que todas le tenían miedo, porque había abofeteado a una de ellas y se negó a pedirle perdón a pesar de que la prelada se lo había pedido.

Desde luego que el comportamiento de Sor María Trinidad no era un buen ejemplo, por lo que José Miguel Gordo visitador del convento señaló el 18 de febrero de 1820 que otras monjas que habían tenido buena conducta, ahora juntaban las camas para dormir y andaban siempre unidas, sin embargo, al intentar ponerlas en orden, ellas alegaban el mal ejemplo de la Sor María Trinidad y la religiosa Guadalupe, a esta última Trinidad la protegía, la cuidaba y estaba dispuesta a defender porque “primero fue cristiana que monja y como cristiana debía cuidar de la vida de la madre Guadalupe”.²¹ Las acciones de la religiosa debían ser corregidas para evitar que otros casos similares se presentaran, ya se comenzaba a visualizar acciones en las monjas que no correspondían a lo que se esperaba de las religiosas.

Ante los señalamientos que le imputaron, Sor María Trinidad no se quedó inmóvil y en su descargo aseveró que todas las monjas la odiaban, por lo que pidió fueran trasladadas ella y la religiosa Guadalupe al Convento de Santa María de Gracia. Su defensa y petición la dirigió al Obispo Juan Ruiz de Cabañas el dos de enero de 1821. Parece que para evitar más sobresaltos su petición fue atendida y fueron trasladadas a Santa María de Gracia. Empero, un año después encontramos otra queja, se trataba de las religiosas de Santa María de Gracia y de la priora sor María Manuela de San Francisco de Sales del convento receptor.

²¹ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 2.

Señalaron que trataba a todas muy mal de palabra y obra, además le había puesto las manos encima a la priora, había roto el orden y las tenía a todas consternadas, los lazos de la subordinación estaban quebrantados afirmaron que estaban amenazadas y:

en manifiesto peligro de que nos insulte y atropelle como lo hizo con las preladas y con las otras religiosas de cuyas resultas nuestra madre priora se ha quebrantado y está en la firme resolución de separarse del destino y buscar su sosiego en el retiro, y, la verdad que no le falta razón, porque cómo ha de estar con serenidad, cuando se le falta a la subordinación en un punto que fue de los que hicimos presentes a vuestra excelencia ilustrísima cuando nos presentamos a servir a las madres en este nuestro convento.²²

Las religiosas del Convento de Santa María de Gracia, estaban preocupadas porque si la priora renunciaba no habría quien quisiera encargarse del gobierno de la comunidad, según afirmaron

la obediencia es una de las principales obligaciones de las religiosas y por la que se conserva la observancia y buena disciplina en todos los cuerpos y si esta falta, luego se produce la relajación y una comunidad edificante se convierte en disolución y desorden.²³

y ellas no estaban dispuestas a pagar el precio por la insubordinación de dos religiosas que no habían hecho votos en Santa María y que, además, el convento de origen en donde las llamó la vocación no había podido con ellas. La obediencia era uno de los principales votos por cumplir y Sor María Trinidad no estaba dispuesta a seguirlos, para ella el significado de su vocación estaba centrado en su cristianismo que lo traducía en la protección que le profesaba a la madre Gua-

²² AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 3.

²³ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 11.

dalupe, una anciana a la que desde su estancia en el Convento de Jesús María había asistido y se había dedicado a ella en cuerpo alma, al quererlas separar Sor María Trinidad era capaz de inquietar, desobedecer y causar desorden.

Las religiosas de Santa María estaban preocupadas porque en su comunidad cohabitaban “criadas y niñas para su educación” y todas escuchaban y observaban las acciones que no eran propias de las esposas de Cristo. Pilar Gonzalbo (1987) afirma que “era común que las niñas se educasen en los conventos en la convivencia con las monjas” (p. 215), por lo que no era extraño que en el convento más grande de Guadalajara no hubiera mujeres seglares que intentaran seguir el ejemplo de las religiosas, por ello, era indispensable que las reglas no fueran transgredidas, las acciones de las religiosas trascendían más allá de las acciones individuales, un amplio sector femenino podría imitar comportamientos y actitudes como las de Sor María Trinidad, acciones que solo se podían explicar por el extravío de la razón. Las religiosas de Santa María de Gracia tomaron cartas en el asunto, encerraron a Sor María para controlarla y pidieron fuera retirada del convento, uno de los más fuertes argumentos fue el mal ejemplo que irradiaba a la comunidad. La desobediencia era castigada “con penas espirituales y materiales; cualquier contravención grave a la regla, [...] debía ser perseguida por la justicia civil” (f. 216) aunque en este caso fue la jurisdicción eclesiástica y el gobierno del obispado de Guadalajara los que conocieron del asunto y a quienes se consultaba constantemente con respecto a ¿qué hacer y cómo remediar el mal comportamiento de María Trinidad de Santo Tomás?

Sor María Trinidad de Santo una monja melancólica en busca de la secularización

Los testimonios de Sor Sebastiana pasaron por el filtro de los varones que intentaron exaltar sus virtudes, el llamado a que escribiera su vida planteaba la posibilidad de mandar un mensaje con respecto a ser una mujer y su vida pudiese servir de ejemplo para otras, algunas de sus cartas también fueron retomadas para señalar lo que se esperaba de las esposas de Cristo. Sin embargo y a pesar de los intentos por moldear y controlar el ser mujer al interior de los conventos no todas respondían a los mismos patrones. En un mundo en que hombres y mujeres convivieron el testimonio de Sor María Trinidad, también fue atravesado

do al igual que el de Sor Sebastiana por la intervención de los varones, en este caso, médicos, visitantes y el propio hermano de Trinidad. Unos señalaron el incumplimiento de la regla, las resistencias y otro, el hermano, intentó mostrar los padecimientos por los que transitaba su hermana y los sufrimientos a los que estaba expuesta. Al no haber una explicación para la transgresión de quienes la acusaban se buscó esclarecer su comportamiento. Se trataba de indagar la naturaleza de sus acciones, para ello se mandó llamar al doctor don José María Ilisaliturrai y a don Pedro Figueroa para que determinaran si tenía alguna enfermedad o si su razón estaba extraviada.

El doctor José María Ilisaliturrai, entregó el informe de las condiciones de salud en que encontró a Sor María de la Trinidad, afirmó que su semblante era triste, observó una

constitución física muy débil que a primera vista se presenta por un color pafio del cutis, semblante abatido cubierto de los caracteres de la taciturnidad vista débil, y el blanco de los ojos aperlados, pulso pequeño, falta de apetito [...] depravación de todas las funciones naturales.²⁴

Su estado de salud no era el adecuado y había que encontrar el motivo de sus malestares físicos, los signos corporales señalaban que estaba enferma del alma, el médico planteó que los filósofos, le adjudicaban el mal a las pasiones y quienes lo padecían eran los pintores, escultores, poetas, eran desarreglos del alma y modos de ser en el hombre. Por los signos físicos, vitales y morales que observó el médico, según afirmó, llegó a la conclusión que padecía melancolía en segundo grado.

La melancolía era un tema que estaba presente en las instituciones conventuales y lo podemos rastrear en los textos de Santa Teresa de Jesús y María de San José de Salazar, la primera fundadora de las carmelitas descalzas y la segunda religiosa contemporánea y su discípula. Alison Weber señala que, influenciada en las reflexiones y escritos de Santa Teresa, María de San José planteó

²⁴ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 28.

que la melancolía era una enfermedad “nociva para la salud del individuo y la comunidad monástica, sino también como la amenaza más peligrosa para la reforma teresiana (Weber, 2018, p. 37). María de San José planteaba que la enfermedad era el resultado de la bilis negra “el líquido espeso y negro capaz, según se creía de provocar una grave constelación de síntomas somáticos –desarreglos intestinales, insomnio, fatiga corporal– y mentales –tristeza, obsesiones, locura y propensión al suicidio” (p. 39). Los síntomas antes mencionados los había experimentado María de la Trinidad, el médico había señalado que era necesario atenderla para que no se perdiera su alma, la pérdida del alma estaba relacionada con las acciones de quienes se suicidaban, por lo que había que tener cuidado con la religiosa y resolver sus padecimientos para que sus males no se agravaran.

La desobediencia a las reglas a las que debía sujetarse eran el resultado de la enfermedad que padecía, creer que la gobernaban por capricho, pensar que la madre Guadalupe estaba en cama por haberlas separado y no por las enfermedades que tenía desde años atrás era el resultado de la confusión que causaba en ella la melancolía. A decir de Asunción Lavrin (2016) “los votos que las mujeres debían cumplir eran la pobreza, castidad, obediencia y clausura” (p. 94). Algo pasaba en el cuerpo y pensamiento de Sor María que no la dejaba que cumpliera con los votos que había profesado. El voto de pobreza tampoco lo cumplía, no se ajustaba a lo que en el convento le proporcionaba Sor María Trinidad recibía de su casa y sin la autorización de la priora alimentos, a ella le llevaba su madre desde su casa. El voto que más trabajo le costaba suscribirse era el de la obediencia. El médico señaló que se podría considerar a Sor Trinidad como fanática o energúmena y explicó su comportamiento por la rígida educación, además, señaló que habría que indagar sobre las causas de la melancolía y la influencia que había tenido en la paciente, afirmó que:

Las meditaciones sublimes y las vigiliadas continuadas, la vida contemplativa y sedentaria, la soledad, las abstinencias y maceraciones son las causas propias, en sentir de los teólogos y prácticos para criar un temperamento y producir melancolía y si estas las obran en una continuación [...] por errores de la educación,

es más claro que la luz, que deberá declararse dicha enfermedad con la mayor brevedad.²⁵

El médico acudió a teólogos y filósofos para argumentar la enfermedad y la posible cura de Sor María Trinidad, las citas a las que hace referencia son Cicerón, Plutarco, Hipócrates, Platón, Epíteto y Seneca. Según planteó había que revisar las debilidades del sistema nervioso no para declararla incapaz mentalmente sino para reflexionar y hacer notar que era una enfermedad cada vez más común en los monasterios, “junto a los efectos de la maceración, ayunos, soledad, cada día palpamos ser este mal y todas sus afines, más común en los monasterios y las clausuras”.²⁶ Según argumentó el médico las privaciones que la religiosa había tenido, el sedentarismo, la contemplación y la educación rígida eran los causantes de los males y no el deseo arbitrario de desobedecer y romper las reglas o no seguirlas, comportarse con violencia no era una acción voluntaria, era producto de su enfermedad.

José María Ilisaliturreai afirmó que esa enfermedad estaba creciendo en las villas y ciudades, era un padecimiento favorito de los literatos, y apuntó que este número de enfermos se había incrementado en:

esta especie del bello sexo que, en los hombres, siendo aquellas naturalmente más débiles, mayor sensibilidad, más poderosa la energía de sus afecciones y más irrefrenable la vivacidad de su imaginación, aun cuando uno y otro sexo estén igualmente expuestos al influjo de las mismas causas.²⁷

Las mujeres por su condición natural estaban más expuestas, aunque se tratara de una enfermedad de hombres dedicados a las artes, según se dijo. Re-

²⁵ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 31.

²⁶ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 31v.

²⁷ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 31v.

comendó una curación bien dirigida y continua para evitar que se agravara el padecimiento, que se le

ministrara franca y libremente los auxilios oportunos que la terapéutica [e] higiene sugieren para enmendar los fenómenos patológicos del cuerpo a que están sujetos los individuos en quienes se desarreglan las facultades intelectuales.²⁸

Se trataba de un desarreglo intelectual, otro de los médicos que fue llamado para revisar la salud de Sor María Trinidad, pero no se presentó y fue sustituido por José María Camoa²⁹ (f. 33), quien manifestó que la señalada tenía la enfermedad de “pasiones” mismas que influían directamente en su temperamento. Afirmó que el clima, las circunstancias y la educación tan dura que había tenido la condujeron al tedio y la desconfianza por lo que constantemente estaba luchando con los que la rodeaban y consigo misma (f. 48v). El médico señaló que no eran enfermedades que estuvieran al alcance de la medicina, María Trinidad podría terminar “una vida que ya no estima como bien, sino como un verdadero mal” (f. 48v). Advertía que se podía quitar la vida.

Alison Weber (2018) refiere que María de San José, definió los distintos tipos de monjas melancólicas, las que sufren culpabilidad, las que temen por su salvación, las que practicaban penitencias peligrosas y lo hacían contra la autorización de sus prioras, así como las que sufrían obsesiones que se podrían llamar diabólicas (p. 46). María Trinidad estaba obsesionada con el cuidado de Sor Guadalupe y desde su discurso se observa la necesidad de cuidarla como parte de los elementos de su salvación, pretendía ser una buena cristiana cuidando de manera obsesiva a la religiosa, situación que derivó en la violencia contra otras religiosas, contra la priora y los sacerdotes que asistían al convento, pero también estaba temerosa de su salvación si no le permitían cuidar a la religiosa.

²⁸ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 29.

²⁹ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 33.

Los meses de junio y julio de 1822 fueron intensos para definir qué hacer con la religiosa, Sor María Guadalupe había fallecido y los males de Trinidad continuaron al igual que su empeño por abandonar el convento. En el inter logro autorización para que la visita de su hermano Juan José Martínez a Santa María de Gracia, después de su entrevista y de la queja que interpuso ante la mitra se puso más empeño para solucionar el conflicto. Juan José afirmó que a su hermana la trataron “como si fuere una detestable delincuente y una loca furiosa”³⁰ a causa de los “caprichos, temores, pánicos e ideas femeninas”.³¹ Solicitó fuera enviada al beaterio de San Diego, tal y como lo pedía su hermana, entre tanto comenzaba el proceso de secularización al que intentaba acogerse Sor María Trinidad de Santo Tomás. Después de la intervención de su hermano se preguntó al convento de Santa Mónica, a Santa Teresa a las Capuchinas, si la querían recibir como huésped mientras se le daba curso a su petición de secularización, pero ninguno de los conventos establecidos la quisieron recibir, las carencias que tenían fueron utilizados como argumentos para no admitirla como huésped, en el fondo no querían una monja melancólica que causara desorden en sus comunidades, transgrediera las reglas, pusiera en entredicho la autoridad y fuera un mal ejemplo para las religiosas y seglares.

Sor María Trinidad y su hermano plantearon el asunto de la secularización, Frédérique Morand (2020) afirma que el tema reflexionado desde el espacio cerrado de los conventos “brinda un interesante espacio para analizar el fenómeno [...] es un espacio para analizar las confrontaciones entre el cristianismo y la modernidad” (p. 137). El tema estaba en el ambiente, Fray Tomás Blasco y Nava, quien revisó la petición de Sor María, ya planteaba la posibilidad de la secularización de las religiosas al hacer referencia al caso concreto de Sor María Trinidad. Morand señala que, para el caso de las concepcionistas gaditanas, el proceso de secularización se puede considerar desde una perspectiva global “y no exclusivamente desde una perspectiva interna” (p. 133), afirma que el proce-

³⁰ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 59.

³¹ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 59.

so de secularización “no se construyó al margen de los discursos sostenidos por la religión y la teología, sino también prendió en el seno de la Iglesia católica” (p. 133). El caso de Sor María Trinidad de Santo Tomás nos lleva a reflexionar respecto a otras formas de entender y vivir la religiosidad y los cambios que se presentaron a principios del siglo XIX ello quedó plasmado en la intención, en este caso de Sor María para llevar una vida consagrada a Dios fuera del convento. En la documentación no es posible observar con claridad la idea o ideas que ella y su hermano tenían con respecto a la secularización y sus implicaciones, pero si es posible ver que, para ellos, la experiencia religiosa se podía experimentar no necesariamente al interior del convento.

La religiosa y su hermano insistieron en que la dejaran en el colegio de San Diego, mientras tramitaban su secularización, Fray Tomás Blasco y Nava encargado de revisar el expediente e interrogar a las religiosas cercanas y lejanas de Sor María Trinidad de Santo Tomás, resolvió que la religiosa había violentado las constituciones de la orden de los predicadores y las dominicas.³² Sor María Trinidad de Santo Tomás se había insubordinado, era incorregible y causó graves escándalos. Examinó las causas por las cuales podían salir de los conventos las religiosas, y lo sintetizó en “fuerza inminente, inundación, ruina de los edificios y otros más”³³ directamente refiriéndose a Sor María Trinidad, afirmó en un primer momento:

nosotros [no] podemos dudar que la lepra espiritual de la rea consabida, los escándalos, las inquietudes y multitud de sus fatales resultados son incomparablemente de mayor peso, por cuya razón yo considero a vuestras señorías revestidos de la facultad del señor excelentísimo e ilustrísimo diocesano extraer a la delin-

³² AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 92.

³³ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 93v.

cuenta del convento de Santa María de Gracia y asegurarla en el colegio de San Diego como pide su hermano [...].³⁴

Sin embargo, reconsideró al señalar:

será más acertado para evitar el contagio de aquellas jóvenes, [enviarla] a la casa particular que les dicte su superior consideración con arreglo al número 38 del artículo 3 de *Ferrarias v moniales*, mandando a la rea tenga por clausura la dicha casa y no se comuniquen sino con las personas que vuestras señorías le señalen [...].³⁵

La recomendación fue enviarla a una casa particular mientras se determinaba si la enviarían a la ciudad de México o si en su caso, el gobierno eclesiástico del obispado le otorgaría la secularización. La decisión final fue que la depositaran en la casa de su madre doña Clara Robles y de su hermano Juan José Martínez al admitirla quedaban “obligados al cuidado y custodia de su persona” otro de los mandatos fue que en la casa se guardara “rigurosamente la clausura y se observe la vida religiosa”. Así se comunicó la resolución:

en atención a que la citada religiosa está resuelta a solicitar su secularización, entre tanto y por el tiempo que se juzgue prudentemente necesario para su consecución, se traslade a la casa de su madre y hermano entregándose primera y principalmente a este y en segundo lugar a su madre bajo las debidas prevenciones, haciéndole entender que siendo como es verdadera religiosa y estando estrechamente obligada a observar votos de castidad, pobreza y obediencia, con que se consagró a Dios de su libre y espontánea voluntad en que se entiende implícitamente la clausura, deberá guardar[se] rigurosamente en dicha casa sin salir absolutamente de ella por motivo ni pretexto alguno, evitando el trato de las

³⁴ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 94.

³⁵ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 94.

personas seglares de uno y otro sexo bajo de santa obediencia y bajo las penas que irremediamente se le impondrán en caso de contravención o inobediencia, conservando siempre el traje religioso y el retiro silencioso y loables ocupaciones que pide la santidad de su estado.³⁶

Finalmente quedó en la casa de su madre, agradeció que ahí la dejaron y prometió observar puntualmente las recomendaciones. La religiosa regresó al lugar del que un día quiso salir para consagrarse como esposa de Cristo. María Trinidad durante su estancia en ambos conventos se concentró en la atención a una sola religiosa a Sor Guadalupe, no le importó cometer infracciones a la regla, desde su visión la asistencia a su compañera enferma era más significativo que respetar las reglas de convivencia en los conventos. Los significados que ella le otorgó a la clausura no armonizaron con ninguna de las dos instituciones conventuales en las que fue depositada.

Los casos particulares nos permiten observar los contrastes entre las distintas formas de ser mujer desde la vida conventual, tenemos casos de mujeres que fueron exaltadas y sus ejemplos difundidos para que ese modelo prevaleciera, como Sor Josefa, pero otros como el de Sor María Trinidad, religiosa que causaba escándalo y a la que había que aislar para evitar los contagios por no conducirse como se esperaba, cada una de ellas encontró una forma de ser mujer en la vida conventual y la reinterpreto armonizándola a su propio contexto y necesidades.

A partir de las particularidades podemos visualizar los intentos de ruptura de la regla, los problemas que se presentaron en la cotidianidad a las monjas, situaciones que en algunos casos trascendieron más allá de las paredes conventuales. Los discursos de las monjas y los involucrados nos habla de cómo vivían, las jerarquías y los conflictos que sortearon. También nos remite a la relación que tuvieron con otras órdenes religiosas o en muchos casos los conflictos o diferencias que enfrentaron ya fuera económicas, de espacio o como en el caso de Trinidad de afinidad para no permitir que permaneciera en ninguno de los conventos femeninos por el daño que causaba su mala conducta.

³⁶ AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822, f. 96.

Mujeres seglares en el ámbito familiar

En general, como ya se mencionó, eran dos las opciones que se planteaban para las mujeres bajo la tradición judeo-cristiana, las esposas de Cristo y aquellas que podían consagrar su vida al matrimonio, ser las perfectas casadas, lo anterior no implica que únicamente las mujeres en la época colonial optasen por una u otra condición, la documentación nos permite visualizar distintas formas de ser mujer, como mujeres habitaron el territorio novohispano, sin embargo, para efectos de este trabajo nos interesan las que optaron por la vida conventual y las que tomaron como opción la vida familiar a través de la unión matrimonial.

El estado ideal para ser pensada con valor después de la vida conventual era el matrimonio, la perfecta casada. Fray Luis de León (1583) señalaba: “mujer de valor, y pudiéramos decir mujer varonil, como Sócrates acerca de Jenofón, llama a las casadas perfectas” (León, 1583(1997), cap. 2). La mujer con valor era la que tenía “virtud de ánimo y fortaleza de corazón, industria y riqueza, y poder y aventajamiento, y finalmente, un ser perfecto y cabal en aquellas cosas a quien esta palabra se aplica; y todo esto atesora en sí la que es buena mujer, y no lo es si no lo atesora” (cap. 2). El casamiento alejaba a las mujeres del peligro y les planteaba la posibilidad fortalecer su naturaleza bajo el dominio de un hombre, o cuando menos eso era lo que se esperaba.

El matrimonio era la ruta para establecer una familia y perpetuar la vida de los hombres (Gamiño, 2018, p. 26). Se planteaba la participación de las mujeres en la vida marital bajo la obediencia de sus consortes. Sin embargo, a pesar de la sumisión e inmovilización aparente en que se encontraban las mujeres, en una sociedad basada en la desigualdad jurídica y de los señalamientos respecto a la forma en que tenían y debían conducirse, en los archivos encontramos casos en que las mujeres generaron mecanismos de resistencia y ejercieron contrapoder en acciones que consideraron injustas, situaciones que nos hablan de las distintas formas de ser mujer en el matrimonio, pero también las dificultades que enfrentaban en el ámbito privado. La institución del matrimonio planteaba la posibilidad de unión entre dos personas para formar familias legítimas, pero también era un mecanismo a partir del cual se establecían lazos familiares (Socolow, 1991, p. 229). Las familias que pertenecían a los estratos más altos y a las clases

medias a partir del matrimonio lograban alianzas a través del matrimonio que resultaban provechosas para toda la familia (Giraud, 2006, p. 70).

El matrimonio cambiaba el estatus femenino y para ello había que prepararse François Giraud (2006) señaló tres aspectos de la mujer y su relación con la familia: el de doncella, la mujer casada y la que se encontraba fuera del matrimonio (pp. 67-80). Desde pequeñas se les educaba en labores consideradas femeninas, como bordar, coser, limpiar, preparar la comida, atender a los familiares varones, pero también en la doctrina cristiana. Se partía del principio de que las mujeres como educadoras de los hijos debían conducirlos según lo planteaban los mandatos divinos, por lo que era importante que ellas supieran como conducirse de manera honesta y transmitir las enseñanzas a los hijos. Una vez casadas debían mantener el recato, la modestia, la humildad y la sumisión, “la estabilidad de la familia dependía del comportamiento y conducta de sus mujeres” (Roselló, 2006, p. 146). Algunas de estratos más altos tenían la posibilidad de aprender a leer y escribir, la familia era el espacio ideal, se trataba de una estructura “esencial de la sociabilidad tradicional en el campo económico, social, político, religioso o cultural” (Giraud, 2006, p. 66). La familia era, a decir de Pilar Gonzalbo (1994) el reflejo del orden social, pero además el espacio donde la mujer adquiriría una posición de protagonista, “sin mujer no hay familia” (p. 148). Sin embargo, a pesar de que se planteaba el matrimonio y la familia como el estado ideal, los casos que llegaron a instituciones judiciales temporales y de carácter eclesiástico nos muestran las complicaciones que vivieron algunas mujeres y su deseo de salir del matrimonio, las relaciones en algunos casos planteaban a las mujeres la necesidad de salir de ese “estado ideal”, de no ser más las protagonistas en un ámbito en el que su cotidianidad era vulnerada o violentada. La documentación en muchos sentidos nos permite acceder a las relaciones familiares, a los conflictos que se presentaban en el ámbito matrimonial, lo que se esperaba de ellas, los prototipos de hombres y mujeres, la pugna entre el deber ser y el ser ante contextos que trastocaban los ideales matrimoniales y familiares.

La violencia familiar, infidelidad y la solicitud de separación

En la cotidianidad el matrimonio no siempre garantizaba una vida tranquila, en algunos casos es el espacio a partir del cual se pueden documentar distintas

solidaridades entre la familia extensa, pero también el uso de la violencia en distintos niveles. En este caso pudimos documentar que la violencia familiar se extendió a la madre política y a la esposa. En el año de 1804 doña María Josefa Gallo³⁷ demandó a su yerno don Pedro Rica, originario de Milán, lo acusó de haberla golpeado a ella y a su hija.³⁸ Se asumió como una mujer viuda y pobre para solicitar el auxilio de las autoridades: “la posición de las mujeres viudas ante la jerarquía institucional a partir de la vía jurídica, que implicaba la solicitud de los indefensos para que el monarca hiciera el llamado y se atendiera por las más altas autoridades” (Gamiño, 2022).

La demandante señaló que dos meses atrás su yerno acudió para solicitarle su ayuda porque sus hijos tenían sarampión, ella ya no tenía comunicación con su yerno ni con su hija a causa de la embriaguez del primero, según afirmó, pero acudió porque su hija se lo pidió y “sus suplicas y amor paternal [la] movieron el ir a acompañarles, lo ejecuté ayudándoles en cuanto pude, pacíficamente”,³⁹ estuvo mes y medio la casa de su yerno hasta que un día Ángela Maldonado, esposa de Pedro Rica descubrió a su marido en una situación de infidelidad con la sirvienta. Al día siguiente le armó una riña a la demandante, así describió el motivo: “para descargar su furia como la descargó ultrajando mi cuerpo con los crueles y continuos golpes que me infirió, corriendo no poco riesgo mi vida”,⁴⁰ María Josefa Gallo consideró que su hija estaba en peligro “al lado de su marido en que teme por instantes le quite la vida”⁴¹ (f. 3). María Josefa solicitó la separación de su hija del vínculo matrimonial y que la depositaran en un lugar seguro, para argumentar lo que podía ser capaz de hacer su yerno presentó el parte del cirujano que la atendió después de los golpes que le dio, en el parte médico se señaló que presentó “unos golpes contusos que le dieron de mano violenta en la cabeza unos, otros en los ojos, espalda y brazos”.⁴²

³⁷ ARANG C-86.6-1372.

³⁸ ARANG C-86-6-1372.

³⁹ ARANG C-86-6-1372.

⁴⁰ ARANG C-86-6-1372, f. 3.

⁴¹ ARANG C-86-6-1372, f. 3.

⁴² ARANG C-86-6-1372, f. 3.

Sobre el incidente uno de los testigos señaló que: “don Pedro agarró de los cabellos a doña Josefa y le dio contra el suelo diciéndole que era una vieja alcahueta [...] a poco rato, [...] continuó Rica dándoles a ambas, varias patadas y bofetadas y vertiéndoles muchas palabras injuriosas”.⁴³ Doña María Josefa Gallo logró que su hija María Ángela fuera puesta en depósito en “casa decente” junto con sus hijos, y que su marido le suministrara dinero para los alimentos. Por su parte Pedro Rica, solicitó el destierro de su suegra a quien acusó de ser seductora de su hija, además de que según afirmó trastornaba su matrimonio, que los consortes, dijo debían estar separados “del medio de la seductora”. Afirmó que ya se había presentado con las autoridades varias veces para que intimasen a la madre que no se comunicara con su hija.

Durante el proceso se puso en tela de juicio el matrimonio y su legitimidad, María Ángela señaló que cuando se casó era muy “pueril” y su madre “ignorante” por lo que solicitó que Pedro Rica presentara la información de si había estado casado con anterioridad “cuando me casé fue notoriamente de una edad muy pueril sin poder tener las reflexiones necesarias, así yo como pequeña, como mi madre por ignorante”.⁴⁴

Otro de las situaciones que puso en duda fue su condición de cristiano, era ultramarino, originario de Milán y María Ángela señaló que dudaba de sus creencias y prácticas religiosas:

dudando si es o no cristiano católico según sus procedimientos o razones heréticas que ha vertido para conmigo, y dudando asimismo de si fue casado o viudo, me veo en el estrecho de alzar estas dudas y pedir como lo hago, se sirva mandar que inmediatamente exhiba estos principalísimos documentos de suerte que por esta advertencia no puedo decirme mujer legítima de don Pedro Rica.⁴⁵

Después de transitar varias ocasiones María Ángela por distintos depósitos, por lo menos cinco lugares, el marido solicitó que regresara a su casa y argu-

⁴³ ARANG C-86-6-1372, f. 6.

⁴⁴ ARANG C-86-6-1372, f. 27.

⁴⁵ ARANG C-86-6-1372, f. 27.

mentó estar que estaba dispuesto a recibirla “bajo caución de no ofenderla y perdonarle las quimeras”,⁴⁶ pidió se le impusiera destierro de la ciudad a su madre política. Después de un par de meses marido y mujer estaban viviendo juntos, el matrimonio no estaba exento de tener complicaciones, los casos de violencia ponían en duda la pertinencia del matrimonio y si este era un lugar seguro o para quienes habían optado por ser las perfectas casadas.

Que se reúnan los esposos

Se podría pensar que el mejor lugar para los hijos o las hijas era junto a la madre, pero las familias no sólo estaban compuestas por los consortes y los hijos, los matrimonios no estaban aislados. En situaciones de conflicto los hermanos, padres o madres de los consortes también intervenían, en algunas situaciones para quitar a los hijos de quienes consideraban eran “malas madres”. Ese fue el caso que se presentó ante la Real Audiencia de Nueva Galicia en 1791⁴⁷ cuando María Josefa Leal se quejó de que su esposo José Manuel de Ortega y su suegra doña María Dolores Caro Galindo no le querían entregar a su hija.

La acusación giraba en torno a la intervención que desde los primeros días de su matrimonio había tenido la mencionada María Dolores y los hermanos de su marido, según afirmó María Josefa, su marido la ofendía, su madre y hermanos se empeñaban en mortificarla hasta que después de cuatro años acudió con el señor cura para que exhortara a su marido separarse de la casa de su madre e hiciera vida maridable con la demandante; porque, según añadió, el matrimonio sólo le exigía sobrellevar a su consorte y no al resto de su familia, su deber como esposa estaba del lado de su marido y a él era al que le debía obediencia, afirmó que con engaños le quitaron a su hija y solicitó le fuera entregada. María Josefa quien señaló que su matrimonio estaba disuelto por la “terca pasión de [su marido] de vivir y observar los perjudiciales consejos de su madre y hermanos”, afirmó que su consorte estaba obligado a dejar a sus hermanos y a su madre para seguir su matrimonio, además nadie la podía obligar a sobrellevar a otra persona que no fuera su marido.

⁴⁶ ARANG C-86-6-1372, f. 27.

⁴⁷ ARANG C-194-2319.

La resolución emitida exhortó a Manuel Ortega a unirse con su mujer y restituirle a la hija, el matrimonio era lo más importante y la familia no debía estar separada, sin embargo Manuel no tenía intención de alejarse de su madre, no quería acudir a la ciudad de Guadalajara a vivir con su esposa, pretendía que ella viviera con él en Cocula, tampoco estaba dispuesto a entregar a la hija, porque según señaló con su madre tendría buena suerte, situación que no se garantizaría en caso de regresarla con su legítima madre, según dijo, con ella estaría expuesta a perderse. Doña María Dolores afirmó que a la niña la había criado desde sus años tiernos, la educó y la mantuvo y que no la entregaría por la desarreglada vida que llevaba María Josefa y entregarla a sus padres sería buscarle su total ruina de cuerpo y alma. María Josefa no se había conducido como una buena esposa, la vida desarreglada a la que se refería la había llevado en el pueblo de Cocula, en la Magdalena y en la ciudad de Guadalajara, la madre de Manuel no declaró lo que sabía al respecto, para que no se consideraran “producciones de suegra” por lo que pidió se investigara e informara al presidente de la Audiencia para que tomara la decisión correspondiente. Finalmente, y después de realizar un informe reservado se ordenó que la niña permaneciera con su abuela paterna y que María Josefa se reuniera con su marido en Cocula.⁴⁸

Los discursos nos muestran las distintas formas de ser mujer, la esposa que intenta regresar con el marido y recuperar a su hija y la abuela que pretende que la nieta permanezca bajo su resguardo para evitar la “ruina en alma y cuerpo” de su pequeña nieta, nos muestran distintas formas de ser mujer, mujeres seglares que optaron por el matrimonio y lo vivieron de formas.

Los casos presentados de las mujeres seglares nos muestran que, aunque el matrimonio se podía presentar como el estado ideal de las mujeres en el hogar se suscitaron conflictos que trascendieron la esfera privada, llegaron al ámbito público, y en él se involucraron diversas mujeres, mujeres que transitaron entre el deber ser y el ser en la cotidianidad, en la vida privada y pública generaron distintas estrategias y diversas formas de resolver.

Los patrones y prototipos de ser mujer en la vida conventual y en la vida secular aparentemente estaba regulados, las acciones y formas de ser de las mujeres

⁴⁸ ARANG C-194-2319, f. 6.

nos muestran, lo que de ellas se esperaba ¿cómo es que se debían de comportar, cómo tenían que actuar ante distintos escenarios y cuáles eran los patrones permitidos y los prohibidos? Para ello se escribieron y difundieron biografías que exaltaban las virtudes de mujeres en la vida conventual que se consideraron un ejemplo a seguir. Textos que planteaban la forma en que las mujeres casadas, solteras y religiosas se debían conducir y las acciones que debían realizar para considerarse mujeres con valor. Modelos a seguir que estuvieron atravesados por la mirada masculina, pero que también fueron reapropiados y reproducidos por las mujeres, quienes vieron en los arquetipos una forma de ser mujer. Sin embargo, habrá que señalar que, en lo cotidiano, en la vida privada y en la acción pública cada una de estas mujeres fue reinterpretando cómo tenía que comportarse y en algunos casos como en los presentados, decidieron mantener los arquetipos pero también, salir de los conventos, del matrimonio, de la vida familiar y marital para incursionar en los espacios públicos y resignificar las distintas formas de ser mujer más allá de los prototipos, más allá del deber ser, para ser, de acuerdo con sus propias circunstancias y contextos.

Bibliografía

- Alarcón Sánchez, S. G. (2015). “La hagiografía, la autobiografía y la biografía en tiempos del virreinato”, en M. Donoso Rodríguez (ed.), *Mujer y literatura femenina en la América Virreinal*, Nueva York, Institute of Golden Age Studies, Instituto de Estudios Auriseculares, pp. 207-217.
- Beristain de Souza, J. M. (1816). *Biblioteca hispano-americana septentrional, ó, Catálogo y noticia de los literatos que ó nacidos, ó educados, ó florecientes en la América Septentrional española han dado a luz algun cristo, ó lo han dexado preparado para la prensa*, México, en la imprenta de Alejandro Valdés. Recuperado de: <https://repositorio.unam.mx/350>
- Bravo Arriaga M. D. (2018). La hagiografía en el siglo XVIII. *Enciclopedia de la literatura en México*. Recuperado de <http://www.elem.mx/estgrp/datos/188>
- Cortés Guadarrama, M. (2018). “Brevísima historia de la risa en la hagiografía del Viejo y del Nuevo Mundo: tres tipos de la prosa franciscana”, en *Hipogrifo, Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. VI, núm. 1, pp. 77-102.

- Cortés Hernández, S. (2002). *Composición de vidas de monjas novohispanas: análisis de un Corpus biográfico del siglo XVIII* (tesis de licenciatura inédita), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cortés Timoner, María del Mar (2003). “Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús: El difícil camino hacia la escritura en femenino”, en M. del Val González de la Peña (coord.), *Mujer y cultura escrita del mito al siglo XXI*, Gijón, Ediciones TREA.
- Fernández Burns, C. (2017). *Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1709-1757): One nun, Three Texts, and the Making of a Saint* (tesis doctoral inédita), The Catholic University of America, Washington, D. C.
- Gamiño Estrada, C. (2018). “Féminas en busca de justicia”, en Partida Rocha, R. E. y Moreno González, M. G. (coords.), *Cien años de feminismo en Jalisco. Una perspectiva desde los movimientos sociales: historia, economía, política y cultura de las mujeres*, México, Universidad de Guadalajara, Ítaca. pp. 23-39.
- (2022). “Las mujeres ante la justicia a través de los testamentos en la Audiencia de Nueva Galicia, 1779-1808”, en *Revista Historia y Justicia* [en línea], 16 | 2021, Publicado el 28 julio 2021, consultado el 20 marzo 2022. <http://journals.openedition.org/rhj/8018>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rhj.8018>
- Gamiño Estrada, C. y Juárez Becerra, I. (2020). “Fundaciones conventuales femeninas en la capital de la Nueva Galicia. Esbozo histórico (ss. XVI-XVIII)”, en *Letras Históricas E-ISSN: 2448-8372*, (23), pp. 45-83. <https://doi.org/10.31836/lh.23.7215>
- Giraud, F. (2006). “Mujeres y familia en Nueva España”, en Carmen Ramos Escandón (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la Historia de México*, México, El Colegio de México, pp. 65-81.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (1987). *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México.
- (1994). “Familia y vida privada: dos temas paralelos”, en *Historia Moderna*, Centro de Estudios Históricos Colegio de México, núm. 3, pp. 147-160.
- (2009). “Los peligros del mundo. Honor, familia y recogimiento femenino”, en Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru,

- (coordas.), *Los miedos en la Historia*, México, El Colegio de México, pp. 269-290.
- (2009b). *Vivir en la nueva España orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos.
- Jiménez Abollado, F. L. (2018). *Diccionario Biográfico electrónico*. Recuperado de: <https://dbe.rah.es/biografias/34347/juan-jose-de-eguiara-y-eguren>
- Lavrin, A. (2016). *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lavrin, A. y Loreto López, R. (eds.) (2006). *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, Ali-cante; Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvx0s1>
- León de, L. (1583) (1997). *La perfecta casada*. Cantar de los cantares. Poesías originales. Introducción y notas de Joaquín Antonio Peñaloza, México, Porrúa (Sepan Cuantos núm. 1 45), pp. XI-XIX.
- López Badano, C. (2006). “La domesticación de la subjetividad en el convento. Monjas barrocas sin sello: de Monza a México o de Gertrude a Sor Juana”, en *Alpha, Revista de Artes, Letras y Filosofía*, I/22, pp. 43-55. Recuperado de: <https://www.revistaalpha.com/index.php/alpha/article/view/534/0>
- Loreto López, R. (2000). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México.
- Morand, F. (2020). “Reflexiones acerca de algunas prácticas secularizadas en la clausura: el ejemplo de las concepcionistas en Cádiz”, en Francois Crémoux y Daniele Bussy Genevois (dirs.), *Secularización en España (1700-1845)*, Madrid, Casa Velázquez editor, pp. 137-147. <https://books.openedition.org/cvz/18179>
- Muriel, J. (1946). *Conventos de monjas en la Nueva España* (tesis de maestría inédita), Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Rodríguez-Sala, M. L. (2007). “Los conventos en la Nueva España y sus cirujanos, miembros de un estamento ocupacional y una comunidad científica”, en *Barataria, Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm. 8, pp. 57-68.

- Roselló Soberón, E. (2006). *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México.
- Rubial García, A. (2008). “La hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual”, en D. Bieñko de Peralta y B. Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-33.
- (2012). “La Hagiografía como historiografía” en R. Camelo y P. Escandón (coords.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2. Historiografía eclesiástica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 695-712.
- Seed, P. (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial: conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta/Alianza.
- Socolow, S. (1991). “Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina colonial, 1778-1810”, en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta/ Grijalbo, pp. 229-270.
- Speckman Guerra, E. (1999). “Las ordenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 18, núm. 18, pp. 15-40. <https://doi.org/10.22201/i-h.24485004e.1999.018.3013>
- Sureda Blanes, F. (1980). *Las florecillas de San Francisco; El Cántico del sol*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Espasa-Calpe. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc2b8z1>
- Valdés, J. E. (1765). *Vida Admirable, y Penitente de la V. M. Sor Sebastiana Josepha de la Ss. Trinidad, Religiosa de Coro, y Velo Negro en el Religiosísimo Convento de Señoras Religiosas Clarisas de San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de Mexico*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.
- Weber, A. (2018). “Monjas melancólicas y confesores melancólicos en la vida y obras de María de San José Salazar”, en López, A. *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, España, Editores Silex, pp. 37-51.

Archivos consultados

ARANG, Archivo de la Real Audiencia de Nueva Galicia.

ARANG C-86-6-1372.

AGNG- C-194-2319.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Sección: gobierno, serie: secretaría, religiosas de Santo Domingo, Santa María de Gracia, años: 1820-1830, número de expediente: 61, Caja: 13. Documento: 515, 1820-1822.

Mujeres en época posrevolucionaria: católicas, seculares y prohibidas

Leticia Ruano Ruano
María de Jesús Aranda Martínez
Fidelina González Llerenas

El propósito de este capítulo es mostrar dos modelos dominantes de mujeres durante los años veinte del siglo pasado: por una parte, el ideal de católica y por otro, la mujer definida desde el Estado de manera afirmativa; y en contraposición también mostrar la figura negativa de fémina desde lo prohibido. Las reconstrucciones realizadas desde este trinomio son acotadas, pero muestran la riqueza de formas de mujeres en los momentos posrevolucionarios con diferencias y convergencias. En primer término, exponemos una mirada de un modelo dominante católico –en singular, universal y tradicional– con referentes que devinieron del catolicismo social y la Asociación de Damas Católicas de Guadalajara (ADCG). Con especificidades mediante contenidos materializados sobre esta forma de ser mujer católica en el boletín *La Mujer Católica Jalisciense (LMCJ)*.

En el segundo apartado abordamos el enfoque del Estado posrevolucionario respecto al modelo femenino; basado en la maternidad, la obediencia y el orden moral a la par de una apertura y defensa laboral y educativa. Características expuestas en la *Ley Estatal del Trabajo*, el *Código Penal* y en las discusiones del Congreso del Estado de Jalisco y definiendo a las mujeres jaliscienses. Finalmente, el tercer eje de este capítulo aborda aquellas mujeres que representaron para el Estado, la Iglesia y la sociedad el “no deber ser” femenino, es decir, el lado opuesto de lo correcto, encarnado en las mujeres prostitutas, en la medida que transgredieron el orden con el ejercicio de la prostitución, sus comportamientos y prácticas inmorales en el espacio público, prohibidos en los reglamentos para la tolerancia de la prostitución de la época.

Un modelo de mujer ideal católica¹

En el México de los albores del siglo xx, los códigos de comportamiento vigentes según “las prácticas sociales aceptables” y dominantes tuvieron como referentes por un lado a los procesos de secularización y el Estado liberal, y por otro, los ámbitos doctrinales y morales de la Iglesia católica.² Tensiones que en las realidades mostraron polarizaciones, pero también había matices entre sus configuraciones sociales. Fuera el caso liberal/secular o católico, se consideraba a la “inmoralidad” como el freno del progreso y el desarrollo del país. La educación, las militancias, los hogares, las conversaciones, la opinión pública o el púlpito fueron formas de difusión (oral, escrita o práctica) de los valores (Briseño, 2005, pp. 419-460).

No obstante sus diferencias, ambas tendencias ideológicas compartieron la convicción de la necesaria moralización de la sociedad y coincidieron en asuntos contra el alcoholismo, delincuencia, prostitución, mendicidad, ignorancia y juego. Además que en cada modelo de mujer, lo dominante estuvo sujeto a las formas patriarcales de definir lo que era la feminidad. Entonces se proyectó que la población interiorizara principios que formaran a los ciudadanos para arremeter contra lo prohibido en la sociedad. Los catecismos, reglamentaciones, cartas pastorales, diarios, revistas, actos públicos y predicación, fueron vehículos portadores de valores que pretendían enseñar a las personas en honor y virtud, entre otros principios (Briseño, 2005, pp. 419-460). Aún en tiempos de la revolución mexicana y posrevolucionarios, la moral y el bien de la sociedad guiaban discurs-

¹ Este apartado se sustenta en las investigaciones y hallazgos encontrados en Ruano (2014, 2017 y 2018).

² Según lo formulado por Lillian Briseño y que es útil para este trabajo. Los campos morales ya han sido abordados previamente por Moisés González Navarro, Francois-Xavier Guerra, Carmen Ramos, Verena Radkau, Elisa Speckman, Mary Kay Vaughan, Charles Hale, Ricardo Pérez Monfort, Anne Staples, Pablo Piccato, Valentina Torres Septién, Alberto del Castillo o Jorge Alberto Trujillo Bretón. Quienes profundizaron en aspectos durante el siglo xix y el xx: moralidad porfiriana, la educación, opinión pública, papel del Estado y la Iglesia en la construcción de códigos, reglamentos o manuales de comportamiento idóneos (Cfr. Briseño, 2005, pp. 419-460).

sos y prácticas de sujetos históricos, empero los avances logrados por sectores más radicales de las mujeres.

Por su parte la Iglesia católica mexicana difundió un modelo de mujer tradicional e intransigente sustentado en los principios que la religión debía normar la vida en común, la familia era el núcleo fundamental de la sociedad, las mujeres quedaban subordinadas a los hombres y defendían a la doctrina ante un mundo que se modernizaba y secularizaba.³ Uno de los mecanismos de dicha difusión fue a través de los grupos integrados al catolicismo social mexicano. Guadalajara fue un lugar en el eje geocatólico⁴ de ese pensamiento y acción social. El arzobispo Francisco Orozco y Jiménez⁵ fomentó la organización de los seglares e impulsó la creación de órganos de difusión.

Una de las organizaciones que nació en plena revolución constitucionalista y que se consolidó en el primer lustro de los años veinte fue la Asociación de Damas Católicas de Guadalajara; conocidas también como las Damas católicas. Fue un organismo de mujeres que congregó a madres, esposas e hijas; profesionistas, empleadas, trabajadoras, “amas de hogar” y estudiantes; quienes eran jóvenes y adultas. Estas féminas fueron activistas en sus ámbitos familiares, parroquiales, en el diocesano o en la arquidiócesis. Si bien al nacer la ADCG su delimitación de acción se circunscribió a la ciudad (Ruano, 2014), a fines de los años diez se habían fundado grupos en diferentes lugares al interior del arzobispado (Barbosa, 2004) y a principios de los veinte se integró a la Unión Mexicana de Damas Católicas (UMDC), conformando el Centro Regional de Jalisco. Las Damas formaron parte de las redes católicas en sus primeros años (O’Dogherty, 2001) y durante la posrevolución (Ruano, 2018).

Mientras que las lideresas lograron moverse a escala nacional e internacional, las bases desarrollaron actividades en la cotidianidad de sus comunidades cer-

³ Para la comprensión del concepto de la secularización V. Dobbelaere (1994).

⁴ Manuel Ceballos lo definió así en su libro (1991).

⁵ Gobernó la arquidiócesis de Guadalajara de 1913 a 1936, este último año fue cuando murió. Aunque fue nombrado desde diciembre de 1912, llegó a la ciudad en febrero del siguiente año. Justo cerca de los dos meses de su llegada, la ADCG fue de las primeras asociaciones que se fundaron y fue impulsada por el jerarca.

canas (Dávila, 1920) según sus funciones bajo su reglamento (Estatutos, 1920), en actos generales de los grupos de seglares existentes entonces, así como en manifestaciones colectivas y masivas de los católicos en Guadalajara (Dávila, 1920). Precisamente, este fue un centro de la lucha histórica por la “restauración de la sociedad”, para fortalecer las filas de católicos, reconvertir al individuo y sedimentar al catolicismo “en las almas”. Asimismo, para combatir ideas no católicas y las iniciativas laicizantes. El catolicismo social en Guadalajara se nutrió de las doctrinas que venían desde Roma, del episcopado nacional y de los lineamientos locales de sus líderes jerarcas, sacerdotales y seglares. Las Damas participaron de este engranaje y en cuanto al modelo de mujer católica difundieron uno conservador con rasgos universales.⁶

Las actividades de las Damas eran un tejido que mostró los lugares en donde estas mujeres militantes llevaron su acción y difundían las tareas atribuidas para este sector femenino. Normativamente las Damas católicas de Guadalajara instituían grupos según las divisiones parroquiales de El Sagrario Metropolitano, Santuario de Guadalupe, Jesús, San Miguel, la Trinidad, Mexicaltzingo, Mezquitán, Analco, de la Purísima y de San Juan de Dios. Sus funciones eran diversas: fundar y proteger colegios católicos, institución normal, escuelas dominicales, comedores gratuitos para escolares humildes; establecer roperos de los pobres en donde se repartieran las ropas que confeccionaban las socias y miembros de otros organismos. Participaban en la obra catequista para difusión de la doctrina, celebraciones de primeras comuniones, misas, colectas, cruzadas eucarísticas, celebraciones religiosas, círculos femeninos, escuelas de maestras, academias nocturnas, uniones de empleados y divulgaban la “buena” prensa. Fomentaron también la fundación

⁶ Sin embargo y a pesar de las atribuciones oficiales, las militancias de las Damas produjeron resquicios a este modelo y en algunas dimensiones de su acción fueron más allá, tanto por sus participaciones en los espacios públicos y políticos en los contextos de las pugnas contra los gobiernos civiles, contra las disposiciones en materia del culto como en las dinámicas más abiertas del catolicismo social en la construcción de la historicidad de Guadalajara. No obstante los hallazgos en este sentido (Ruano, 2014), en este apartado del capítulo, nos enfocamos al modelo ideal, como un recurso institucional para penetrar en los rincones socioculturales de la ciudad (V. Ruano, 2014).

de círculos de estudio en los organismos católicos, el combate de la “inmoralidad en espectáculos y trajes”, así como el establecimiento de ligas de protección moral para la juventud, obreros, empleados, niños y colegios (Estatutos, 1920; y *LMCJ*, 1921 a 1925⁷).

Las características del modelo dominante de mujer católica eran patriarcales, con diferenciación en las funciones por sexo y una moral que distinguía a las mujeres de los hombres, así que lo prohibido para el sexo femenino era, además, pecado. Sumado a esto, si una mujer internalizaba aspectos modernos del mundo como divorciarse, ganar más que el esposo,⁸ ser libre pensadora o salir a espacios sociales de diversión como los bailes, se posicionaba fuera del ideal femenino, en el lado del mal o del peligro. Aunado a estos elementos socioculturales católicos, los rasgos de las organizaciones que se integraron al catolicismo social mexicano fortalecían este modelo ideal de mujer. El carácter integral del movimiento de estos católicos fortaleció su activismo en diferentes ámbitos. Su posición intransigente agudizó su resistencia a lo opuesto. Las militancias que

⁷ Los datos precisos de esta cita parentética y que en adelante mencionaremos así cuando se trata de ideas sintetizadas de los catorce números consultados son: *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara: Asociación de Damas Católicas, Época II, núm. 22 de abril de 1921, núm. 23 de mayo de 1921, núm. 24 de junio de 1921, núm. 27 de septiembre de 1921 y núm. 29 de noviembre de 1921. *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara: Órgano de la Unión de Damas Católicas Mexicanas Centro Regional de Jalisco, Época II, núm. 37 de julio de 1922, núm. 40 de octubre de 1922, núm. 41 de noviembre de 1922, núm. 42 de diciembre de 1922, núm. 43 de enero de 1923, núm. 46 de abril de 1923, núm. 46 de abril de 1923 [edición diferente] y núm. 49 de julio de 1923. *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara: Órgano de la Unión de Damas Católicas Mexicanas Centro Regional de Jalisco, Época III, núm. 18 de diciembre de 1925. Se analizaron 14 ejemplares de los años 1921, 1922, 1923 y 1925, se agradece a Francisco Barbosa por facilitar estos materiales cuando se trabajó en la tesis de Doctorado en Ciencias Sociales de Ruano durante los años de 2009 a 2014. Antes, de 1998 a 2002, Ruano había tenido la oportunidad de contactarse con esta publicación cuando realizaba su investigación para la tesis de maestría en Antropología Social en el CIESAS, durante el trabajo de archivo se encontró volúmenes de este boletín, con informaciones útiles.

⁸ Sobre este tema puede V. Durand (1986).

constituían al movimiento general fueron diversas, lo que favoreció llegar a diferentes sectores sociales. Fueron seculares defensores de la restauración católica, de un mundo bajo los cánones de la doctrina católica y de las políticas institucionales. En estos sentidos y contextos, las Damas católicas fortalecieron un ideal de mujer: guardianas del hogar, la familia y la sociedad; mientras que el hombre era el proveedor, la mujer era “ama” /educadora en el hogar (Ruano, 2014).

Las atribuciones de los rasgos de este modelo de ser mujer eran verticalizadas, pero reproducidas en lo general con la convicción de que los hombres y las mujeres militantes serían el “mejor modelo”, para asumir su papel en la familia y en la comunidad. Las normas de los organismos confesionales distinguieron las funciones por sexo. Las Damas de Guadalajara trabajaron según sus reglas y las disposiciones del arzobispo. Difundir el modelo de “mujer católica” fue parte de sus funciones y se delinearon desde ahí contenidos en *La Mujer Católica Jalisciense* (V. LMCJ, 1921 a 1925).

Si bien hubo una unidad en algunas actividades propias del catolicismo social como fue la defensa de la Iglesia, religión, doctrina, moral, caridad, piedad y concreción de las propuestas católicas para resolver los problemas sociales, las Damas, según su patrón de condición de mujer católica, tenían tareas relacionadas con el modelo tradicional: educadoras, cuidadoras de otros, recaudadoras de fondos, administradoras (V. Barbosa, 2004), apoyo a grupos de hombres, relación estrecha con los sacerdotes para desarrollar las actividades en el templo y en la parroquia, respeto a la jerarquías clericales y de los hombres, así también reproductoras del esquema autoritario tanto en la familia como en las relaciones entre hombres y mujeres (Ruano, 2014). En los discursos de *La Mujer Católica Jalisciense* propagaron el ideal de mujer católica (V. LMCJ, 1921 a 1925), en singular y patriarcal.

Las Damas en Guadalajara a partir de sus funciones basadas en sus Estatutos (1920) y en los discursos contenidos en *La Mujer Católica Jalisciense* (V. LMCJ, 1921 a 2025) divulgaron programas, acciones y prácticas confesionales: religioso-populares, católicas oficiales, sociales, cívicas, políticas, educativas y culturales. La difusión fue tarea fundamental para los católicos y específicamente para los grupos del catolicismo social apoyados por la jerarquía y los sacerdotes a diferentes escalas y niveles. Desde mediados de la primera década del siglo

xx se había desplegado la estrategia de la “buena prensa”, que se convirtió en un constitutivo fundamental en el movimiento nacional, regional y local de los católicos. Durante los años diez y veinte, la “buena prensa” fue pensamiento, actor y acción fundamental para la comprensión del movimiento sociopolítico llamado catolicismo social mexicano, con una diversidad de grupos de hombres y mujeres a su interior.

Las Damas en Guadalajara se sumaron a la estrategia, particularmente en el periodo posrevolucionario editaron *La Mujer Católica Jalisciense*. Entre sus diferentes actividades promovieron la lectura de libros e impresos católicos. La ADCG se posicionó contra la “mala prensa”, siguiendo sus creencias y las instrucciones en el arzobispado. Así contribuyeron a la circulación de los periódicos católicos de determinados organismos y produjeron un tipo de boletín mensual que fue distribuido en la ciudad. Ahí escribían algunas de las Damas o círculos integrados a la ADCG (Ruano, 2014).

Los “enemigos” tuvieron un papel central para la definición de los contenidos en el boletín *La Mujer Católica Jalisciense*. Así que se lanzaban críticas contra el mundo moderno y secular, mujeres modernas, otras religiones o ideologías, actores no católicos y el gobierno. Esta posición era comprensible en las tensiones entre la secularización y la cristianización, la laicización estatal y la restauración católica, los grupos pro gobierno y los organismos confesionales, lo moderno y lo católico. Así que se configuraron los campos semánticos y las prácticas de los procesos de difusión de las ideas y tipos de acciones de los colectivos e individuos católicos.

Además, que el contexto histórico de las Damas y de su producción de su órgano informativo también estuvo figurado por la oposición hacia los gobiernos radicales y secularizantes, como fueron la gubernatura constitucional de Diéguez de 1917 a 1919 (V. Aldana, 2006) y el gobierno de José Guadalupe Zuno de 1923 a 1926 (V. Tamayo, 1988). Ambos fueron gobernantes que pugnaron por aplicar las medidas constitucionales en materia de culto de la Constitución de 1917. En contraste, el catolicismo social fue el campo de las prácticas y los discursos con tonos políticos, religiosos y sociales, resultando una amalgama de argumentaciones para dar sentido a las difusiones doctrinales y de cultura católica. Los periódicos y los diversos impresos católicos dieron impulso a la “buena prensa”,

estrategia de ideologización que se sumó a las acciones multidimensionales de los católicos en movimiento. En el periodo posrevolucionario (a partir de 1917 a 1926), en Guadalajara, se constituyó la etapa del periodismo combativo. La posición católica cobró importancia en la capital de Jalisco.

Durante los años de 1921 a 1925, la Damas católicas entraron a los momentos de su consolidación. Entonces, su boletín,⁹ fue una representación de lo que pensaban, creían y hacían (V. *LMCJ*, de 1921 a 1925; Ruano, 2014; Ruano, 2017; y Ruano, 2018). El órgano informativo de las Damas católicas, *LMCJ*, mostró un mosaico temático y de tratamiento de problemas sociales; así que podía definir o conceptualizar un aspecto de la realidad o dar consejos a sus lectores, criticaba a lo diferente, ilustraba o dibujó problemas de diversa naturaleza (económica, ideológica, política, secular, cultural y religiosa). *LMCJ* se posicionaba como dominante de la verdad de modo que defendía las tradiciones católicas y las acciones confesionales más novedosas (las sectoriales que correspondían a intereses de época como las obreras o las mujeres organizadas).

Si bien había secciones que aparecieron en cada volumen de la publicación, cabe mencionar que no tenían un orden estricto en cuanto a la estructura del boletín. Sin embargo, había partes que en general daban forma al impreso: devocional y religiosa, los caracteres indispensables del católico y las diferentes actividades de los seglares. Estaban las secciones La Catequista, Hogar, Informes, Informaciones, Pensamientos, Testimonios de Fe, Avisos, Protestas, Recetas, Votos de Gracias, Puntos sociológicos, Conferencia y Moda. Este formato daba

⁹ Fue denominado también como una revista. Sin embargo, no tenía las características propias de una publicación de esta naturaleza, sino que más bien fue registrado como un producto de segunda clase que puede significar un tipo de boletín. Fue una publicación mensual de pocas hojas (15 aproximadamente) tamaño ejecutivo. Sin haber encontrado la fecha exacta de su primera publicación, podría ser 1916 o 1917, tampoco los datos de su costo o tiraje. En julio de 1922 en su edición se señaló que cumplía tres años de su segunda época. Si fue trianual entonces la primera época pudo ser de 1916 a 1919. Sin embargo, en diciembre de 1925 se editó el número 18 de la tercera época, entonces inició en 1924 por lo que de ahí podríamos inferir que era bianual. Con base en lo investigado habría tenido una vida de cerca de diez años (Ruano, 2014).

sentido a su lema “Oración, Acción y Sacrificio” que se escribió en la portada en el lugar de los datos de la edición. Trinomio que fue precisamente la columna de los discursos sobre estándares de mujeres católicas. Particularmente el peso estaba en el modelo ideal de católica (V. *LMCJ*, de 1921 a 1925; Ruano, 2014; y Ruano, 2018). Una mujer debía orar y practicar su fe, actuar en la sociedad y promover el sacrificio como parte de la naturaleza del cristianismo.

El abanico de secciones y temas concretaron los intereses sobre qué informar al sector femenino destinatario del boletín. El contenido doctrinal se impuso en las páginas del boletín, sin embargo, hubo también aspectos mundanos sobre experiencias de sujetos sociales o incluso la publicidad de productos comerciales o de moda. Paradoja con las luchas sociales de los católicos, por ejemplo, campañas contra el alcoholismo y en el boletín se publicitó a la cerveza XX; o bien, resistencias contra los modos del vestido moderno y la moda en el vestir según las tiendas departamentales reconocidas en la ciudad que eran publicitadas en el boletín. Estos asuntos son intersticios que muestran algunas contradicciones (V. *LMCJ*, de 1921 a 1925; y Ruano, 2014).

Las primeras hojas estuvieron dedicadas a temas devocionales, sin faltar los espacios dedicados a la publicidad de diferentes productos fabriles o industriales: cristalería, cervecería, pianos, zapatos, entre más. Las siguientes hojas eran una mixtura de tópicos: deberes católicos, virtudes, peligros; oraciones y relatos con metáforas sobre el bien o el mal; asimismo, se dedicaban partes para narrar sobre las actividades de los organismos confesionales, entre ellos, la ADCG (V. *LMCJ*, de 1921 a 1925). Desde estos sentidos sociocatólicos y en sus funciones de domesticidad tanto familiar como social, las Damas delinearon el modelo de mujer católica. Para ejemplificar la difusión singular de mujer católica ideal que se hizo al respecto, exponemos tres dimensiones atribuidas para definirse dentro de esta caracterización.

Una primera dimensión que podemos mostrar aquí, es de la virginidad y santidad. En diferentes números del boletín, los contenidos relacionados con la Virgen María como modelo a seguir llenaron páginas del impreso. La concepción de santa, quebrantada, abnegada, doliente, madre cariñosa e inspiradora de promesas que devenían de la divinidad, era un modelo útil para que en una educación humana se calmara el dolor en la sociedad, ahí donde se había “disipado

el pudor, virtud y modestia” y la juventud estaba “perdida”, entonces, a la Virgen se le pedía por la “patria que agonizaba en las luchas fratricidas” (Joukovsky, 1921, p. 2). En el boletín se lee, bajo diversas formas, que estas mujeres católicas “santas” podrían cambiar a personas y colectivos desde la moral católica, así se escribía: “¡Ah, si las mujeres quisieran! ¡Si se formara en nuestra sociedad la gran liga de mujeres católicas, dispuestas a emplear toda su dulzura por la santa causa...!” (s.a., 1921, p. 10). Antítesis de este modelo virginal y santo, estaba el caracterizado por “mujeres caprichosas”, impresionadas por la moda, “sin inteligencia, sentimentales, de actividad inútil al no comprender a Dios por la fe y con almas sin cristianismo” (María, 1921, p. 15). La mujer al ser pagana o la cristiana influenciada por la vida moderna, eran caracterizadas como féminas que traicionaban su naturaleza bendita:

[...] Pero la mujer cristiana, la que ha sido engrandecida por la Mujer modelo, la Virgen Inmaculada ¿cómo puede tener el depravado gusto de descender del trono a que la Religión la eleva y hundirse en asquerosa cloaca? Sí; cloaca, pantano, cieno, eso y mucho más es el lugar a donde ha llegado la mujer al hacerse esclava de esa satánica moda, al seguir esas corrompidas y corruptoras costumbres (Carmen, 1921, p. 8).

Una segunda figura relevante de mujer católica era la hogareña y antimoderna. Dibujarla como guardiana de la familia o del hogar, implicaba reconocer que la misión de la mujer era ser “la suave luz que ilumine a todos los seres que la rodeen”, pues su llamado era a ser “esa mitad débil del género humano” que extenderían las enseñanzas religiosas para evitar “la ruina espiritual que iba minando el edificio social”: era a la madre a quien correspondía inculcar en los corazones el amor a Dios y arraigar la educación católica (Carmen, 1921, p. 8).

En el boletín se difundieron escritos que cuestionan al mundo moderno y sus formas de vida, que penetraba a los ricos y pobres, contra el que la Iglesia debía levantar “la cabeza”, para “navegar con seguridad y paz”. Por eso, se aconsejaba luchar contra la corrupción, evitar que afectara las costumbres y creencias, y defender “los intereses divinos” (Magallanes, 1921, pp. 1-3). Precisamente, uno de los “males” de la modernidad, era educar sin religión y sin moral; el peligro

radicaba en que niños, jóvenes, adultos y ancianos “irreligiosos e inmorales” fueran condenados a las “desgracias” en la vida (D.O., 1921, pp. 5-6). El boletín en sus contenidos relativos a estos asuntos, buscaba hacer conciencia en los hombres y mujeres para luchar contra todos estos “males” y “peligros”. Particularmente, estas comunicaciones iban dirigidas a las destinatarias del impreso: a las mujeres católicas, las vigilantes y educadoras en sus hogares.

Una tercera configuración del deber femenino es ser católica. Las niñas, jóvenes y adultas eran consideradas “manantial de reconversión –incluso– de libres pensadores”, ese era su poder de mujer católica. Debían ser persuasivas, pues su “nobleza y lealtad” a la religión –sobre todo desde que eran niñas– les daría la capacidad de influir y convencer sobre “la verdadera salvación”. Su perfil “no violento, paciente, humilde, tolerante, silencioso pero activo” (CEIC, 1923, p. 6), contribuirían a esa tarea de volver o arraigar los principios y prácticas católicas.

Tanto en sus prácticas como seculares organizadas como en su boletín, las Damas católicas lanzaron llamamientos y pidieron la cooperación de las mujeres católicas jaliscienses para unirse y luchar contra aquellos que “violentaban la patria católica”. Por tanto, invitaron a unirse para trabajar por la obra de Cristo y desterrar las acciones que iban contra el mundo de la restauración cristiana. En consecuencia, se necesitaba de un perfil de mujer católica que integrara a un colectivo capaz de ser agente en la batalla social de la religión en el país, estado y ciudad, lugares que requerían de ellas para salir victoriosos en la lucha contra sus “enemigos”.

Modelos de ser mujer desde el Estado¹⁰

El siglo XX en México se constituyó por diferentes períodos de cambio en las relaciones de género y por ende modificaciones en los modelos de conducta que instituciones como el Estado impusieron a las mujeres. A continuación, se presentan distintas características atribuidas a las mujeres mexicanas y en especial a las habitantes de la ciudad de Guadalajara en la década de 1920. Estas supusieron las conductas permitidas y prohibidas en ámbitos como el trabajo, la educación y

¹⁰ Este segundo apartado se sustenta en la investigación realizada por María de Jesús Aranda Martínez para su tesis de maestría.

la vida cotidiana y que fueron expuestas a través de políticas gubernamentales y en legislaciones penales. El objetivo implícito fue redefinir el comportamiento y los usos femeninos, encaminados hacia la formación de nuevas mujeres que se inmiscuyeran en la vida diaria de un Estado que se reorganizaba rápidamente.

A fines de la década de 1910 en México se cocinaban las intenciones de deponer las armas, dar por terminado el movimiento revolucionario y reorganizar el país. La situación política se inclinaba cada vez por reconfigurar la administración e identidad de un México que poco a poco se dibujaba como una nueva nación. El reto se encontraba en utilizar los mecanismos y las tácticas necesarias para echar a andar la maquinaria que diera legitimidad al gobierno posrevolucionario. Es decir, los estándares y pedagogías a instaurarse entre los habitantes a modo de lineamientos de comportamiento social y moral.¹¹ Tal fue el caso de las mujeres en quienes se presentó con mayor arraigo pues la campaña del gobierno federal las convirtió en el eje central del indigenismo y el mestizaje biológico (ambos, piezas del discurso político obregonista). Mientras desde el gobierno de Jalisco se impulsaron medidas laborales, educativas y penales que fraguaron los espacios y gestiones para la formación de modelos femeninos.

El contexto nacional

En 1920 el triunfo de los revolucionarios precisó la necesidad de sentar bases sociales y de unidad que le otorgaron al nuevo gobierno los elementos para institucionalizarse y atraer el poder político y económico que ostentaron los empresarios, así como mantener el control sobre los campesinos y obreros (Meyer, 2007, pp. 825-827). Si bien la Revolución había dejado los cimientos legales y jurídicos¹² para la conformación del nuevo Estado moderno, era necesaria la

¹¹ Elsa Muñiz plantea este momento como un proceso civilizatorio con una “progresiva diferenciación de funciones sociales” que reforzaron instituciones de vigilancia del comportamiento de los individuos. Se asignaron conductas y formas de ser según el sexo, con lo que se conformaron las representaciones del ser mujer y del ser hombre (Muñiz, 2002).

¹² La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, firmada en febrero de 1917 sentó las bases legales de la Revolución y proyectó un pensamiento basado en la democracia, la justicia social y el nacionalismo. De la misma manera estableció la forma de gobierno

presencia en el ámbito social, pero sobre todo hacer mella en la cotidianidad de los sujetos. La llegada de Álvaro Obregón a la presidencia nacional (1920-1924) se dio con miras a centralizar el poder político disperso por el país, así como integrar a grupos sociales, que durante el Estado oligárquico fueron limitados, como la clase obrera, el campesinado y la pequeña burguesía (Tamayo, 1988, pp. 18, 19 y 87).

Para lograrlo se organizó un proyecto de “reconstrucción nacional”¹³ que incluyó el fomento de la unidad y consolidación de una identidad nacional popular e indigenista (Moreno, 2012). Esto se tradujo en la promoción de valores a través de concursos y festividades que invitaron a la población a consolidarse como nuevos habitantes de un Estado en formación y en un sentido conciliador entre las clases. Uno de estos fue el festejo del centenario por la consumación de la Independencia en 1921, y que mostró las tácticas del gobierno por cimentar una nueva sociedad popular e indigenista, que apelara a la unidad y producción de las masas para reconstruir al país tras el movimiento armado (Lempérière, 1995).

Annick Lempérière (1995) describe la iniciativa como un proyecto cultural adoptado a fin de inducir a una identidad nacional basada en el aprecio y reconocimiento del pasado como propio y en distinción con los modelos europeos que el régimen oligárquico promovió. Indica que la obra de Manuel Gamio,¹⁴ *Forjando patria*, sirvió como arranque del proyecto, apoyando la identidad nacional y sobre todo en la aceptación de un folklore encaminado a elevar el carácter indígena, las artes populares y sobre todo la fragmentación antropológica

laico y la división de poderes, un sistema económico regido por el Estado, principios sobre la cuestión agraria y el reconocimiento de la soberanía popular (De la Madrid, 2001, pp. 41-59).

¹³ Este proyecto de nación enfatizó la unidad nacional y política, la búsqueda de un Estado laico, la restauración de la economía y la promoción de la educación y la cultura como vías para lograr la reconstrucción del país.

¹⁴ Manuel Gamio Martínez (1883-1960). Arqueólogo y antropólogo, considerado el padre del indigenismo en México. En la Universidad de Columbia estudió antropología con Franz Boas; su aprendizaje se manifestó en el estudio de la sociedad mexicana, especialmente de los indígenas y su incorporación al mestizaje.

de la sociedad mexicana. En ese sentido, se fortalecieron los halagos hacia las representaciones femeninas tradicionales como se hizo con el concurso de la India Bonita. En su texto, Gamio exaltó la admiración de los extranjeros por las “excepcionales virtudes femeninas de la mujer mexicana [que la hacían] uno de los tipos morales más apreciables y apreciados del mundo” (Gamio, 1916, p. 211). Dichas virtudes las basaba en el pasado indígena y español, evocando la honestidad de la mujer azteca y la religiosidad de la mujer española.

Las reflexiones de Gamio establecieron un modelo de mujer tradicional que representó el mestizaje, con poca instrucción, pero de gran corazón, piadosa y guardiana de la familia, el sacrificio fue un goce para ella, “se constituye en esperanza de la raza”.¹⁵ Razones suficientes para ser bien vistas pues encarnaron a “la mujer suprema, la mujer por excelencia” (p. 231); de acuerdo con Gamio, su instinto la llevaría a conservar a la especie. El argumento puso sobre los hombros de las mujeres mexicanas el peso de una herencia cultural que las exhortó a actuar bajo los lineamientos y la moral del Estado.

Aunado a esto, refiere que, por ser la raza viril, es decir el conjunto masculino, el que moldeó a la mujer se le deberá a este el que México sea una gran nación (pp. 227-231); así el papel de las mujeres dentro del proyecto nacional se supeditó a las reglas del Estado, no por involucrar a las mujeres como sujetos activos sino como elementos de soporte.

Al no contar con la experiencia necesaria para implantar el germen nacionalista, la política obregonista utilizó argumentos ya constituidos, como los de Gamio, para impulsar el incremento de las bases sociales. En ese sentido, dentro de las celebraciones del centenario de la consumación de la independencia estuvo el concurso de belleza la India Bonita, que se llevó a cabo en 1921,¹⁶ y

¹⁵ En el capítulo “Nuestras mujeres”, reflexiona en torno a tres clases de mujeres, sierva, feminista y femenina, siendo esta última en la que pone su atención. De acuerdo con Gamio, la mujer femenina es el ideal, pues conserva al individuo, la especie y participa de la construcción de la familia y la nación.

¹⁶ El anuncio se hizo en el periódico *El Universal* en enero de 1921. Se publicaron las bases para la selección de la india más bonita de México y se informó del premio de tres mil pesos para la ganadora (Zavala, 2006, p. 154).

que promovió los preceptos sociales, raciales y genéricos de una “nueva mujer”, mestiza, con rasgos indígenas que perpetuara el mestizaje biológico o sociocultural (Moreno, 2012, p. 45). Se convirtió en la idealización femenina exaltando el mestizaje y la maternidad; entonces la función social de las madres –mestizas– fue “engendrar, formar y educar bajo los principios morales y cívicos a los hijos sanos, leales y trabajadores” (p. 49).

Sin embargo, la propuesta del nuevo Estado demostró dar continuidad a los ideales femeninos del porfiriato. Como bien indica Adriana Zavala, este concurso exaltó los valores adjudicados a una mujer no moderna (Zavala, 2006, pp. 160-161), es decir se trató de prolongar la tradicional representación de la mujer mexicana construida por siglos. Y aunque los gobiernos de la posrevolución buscaron una reorganización de las instituciones, la integración de las mujeres a los proyectos de nación se circunscribió a su intervención desde el ámbito privado.

Este modelo no fue dirigido únicamente a las mujeres de clases populares; pues a las de las élites se les solicitó, durante los festejos por el centenario, “realizar actividades propias de su sexo como labores de asistencia y beneficencia social” (Moreno, p. 48). Agremiando a estas mujeres a través del apoyo a la causa nacional, el Estado les otorgó la pauta para hacer apariciones públicas con el pretexto de la ayuda a los necesitados. Así, mientras unas trabajaban desde el hogar reproduciendo esquemas femeninos tradicionales, otras actuaban en lo público reforzando los mismos modelos, pero a los ojos de la población, y bajo la aprobación del Estado. Aunque fueron separadas del discurso sobre la función reproductora del mestizaje biológico y sociocultural para mantener el papel que habían desarrollado desde el porfiriato: el de señoritas, como indica Carmen Ramos Escandón (2006). Estas seguían manteniendo el papel de esposas y madres con “sumisión, abnegación, desinterés por el mundo de la política, de las cuestiones sociales, aislamiento absoluto de todo lo que vaya más allá del ámbito doméstico” (p. 152).

De esta forma se perciben dos modelos de ser mujer desde las políticas establecidas por el gobierno y de acuerdo con una división de clase y de raza. Por un lado, el modelo para las mujeres humildes que las convocó a fortalecer las bases sociales manteniendo el carácter tradicional y mestizo representante de la

identidad nacional, ya fuera por la vía materna, la de la educación o la de la salud. Mientras que el segundo modelo para las mujeres de élite, se circunscribió a mantener las funciones tradicionales de madrespasa¹⁷ que al mismo tiempo servían como continuación del régimen porfirista. Esta continuidad se extendió al resto de las mujeres, pretendiendo depositar en ellas el rol de formadoras de ciudadanos.

El ambiente tapatío: ideales y deberes

En 1921, Basilio Vadillo (1921-1922) tomó posesión del estado de Jalisco tras haber librado una cruenta batalla política por la gubernatura. Aunado a esto, las cosas no le fueron fáciles y las hostilidades del ambiente político no le permitieron al gobernador llevar a cabo “la política de reconstrucción marcada por el régimen obregonista” (Murià, 1982, p. 289). El acaparamiento de poder que Vadillo pretendió al tomar el mando de las fuerzas armadas y de la seguridad a través de la Inspección General de Policía en Palacio de Gobierno, así como las diferencias con el Congreso no lo favorecieron y finalmente fue desaforado.

Esto llevo a que las simpatías generalizadas entre la población hacia José Guadalupe Zuno lo llevaron a la gubernatura del estado.¹⁸ Y a pesar de que su proyecto no hacía sinergia con el de Obregón, este expresó su respeto por el plan jalisciense. Jaime Tamayo (1988) afirma que aún con la convocatoria nacional, algunos gobiernos regionales manifestaron sus propios programas políticos que parcialmente se articulaban con el obregonismo. En Jalisco predominó la defensa de la soberanía estatal y la posesión del poder político regional, de esta manera evitaron que el poder central se inmiscuyera en los asuntos del estado. Y al igual que el obregonismo, el zunismo favoreció las relaciones con “las clases subalternas” (p. 236), en este caso las trabajadoras. Además, pretendió utilizar

¹⁷ Este concepto es planteado por Marcela Lagarde para referirse a la obligación de las mujeres por vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser, con un lazo conyugal que le permite la existencia misma (Lagarde, 2003, pp. 363-367).

¹⁸ El gobierno de José Guadalupe Zuno se vio fragmentado por los conflictos y enfrentamientos con el presidente Plutarco Elías Calles; dividiéndose en dos períodos, una parte del año de 1923 y de febrero de 1924 a marzo de 1926.

el sistema jurídico para protegerse del centro y continuar con la formación del Estado moderno jalisciense.

Tanto los períodos de gobierno de Vadillo como de Zuno se caracterizaron por ejercer una política laboral, anticlerical y populista, que les trajo contiendas con grupos sindicales, religiosos y políticos. Desde 1920 se habían presentado huelgas y disputas entre sindicatos laicos y católicos, así como oposiciones a nuevas orientaciones educativas que llevaron a enfrentamientos violentos en la ciudad. Más tarde las disputas se avocaron y generalizaron a evitar una política de centralización y al conflicto religioso. El interés de Zuno radicó en evitar que nuevas fuerzas políticas se inmiscuyeran en las decisiones del estado, de manera que la influencia del centro fuera nula; de la misma forma una solución fue fortalecer el sistema democrático involucrando a las masas en la participación política (Tamayo, pp. 239-242).

En Jalisco, el populismo que tanto Obregón como Zuno ostentaron implicó la colaboración de campesinos y obreros en sus mandatos,¹⁹ y coincidieron en la necesidad de “la aceptación social de la estructura jurídica propuesta por la Revolución” (Tamayo, p. 245) de parte de aquellos que se negaban a considerar el aspecto social de la Constitución de 1917; es decir, terratenientes, patrones e Iglesia. Fue así que las organizaciones de obreros se radicalizaron, formándose por un lado asociaciones populares y por otro, agrupaciones inspiradas en las propuestas de la Iglesia. Teresa Fernández (2014) afirma que Zuno, siguiendo la política del populismo logró incrementar su base social a través de intercambios, y plantea que entre las organizaciones promovidas acogió a las mujeres a fin de que estas se buscaran mejores condiciones de vida.

La inclusión de las mujeres a la vida social y laboral fue impulsada desde las discusiones al margen de la nueva Constitución de 1917. La *Ley sobre relaciones familiares* (1917) aprobada por Venustiano Carranza, se enfocó en promover la equidad en las instituciones familiares. Las mujeres adquirieron igualdad

¹⁹ Jaime Tamayo afirma que el zunismo en Jalisco se identificó con el obregonismo debido a su carácter popular. Sin embargo también lo alejó del callismo, motivo por el que Zuno entró en disputas con el gobierno federal durante su mandato, llegando a renunciar a la gubernatura a cambio de que Calles no desconociera el poder regional del Estado.

dentro del hogar, así como autonomía en la administración de los bienes, sueldos y contratos. Con lo que el Estado favoreció la participación femenina frente a la preponderancia masculina. Este hecho otorgó derechos y obligaciones a las mujeres en el matrimonio, pudiendo tomar decisiones, tener autoridad y generar deberes en los gastos. Además, significó un paso para su reconocimiento como sujetos sociales, pues si bien aún no se les comprendía como ciudadanas, si figuraban prerrogativas que las involucraron en la vida pública.

Si bien, en Jalisco José Guadalupe Zuno es reconocido por el impulso otorgado al gremio obrero durante los primeros años de la formación del Estado moderno, también contempló a las mujeres como integrantes de la clase trabajadora. En 1923 se expidió la *Ley Estatal del Trabajo* (Decreto 2308, Congreso del Estado de Jalisco) misma que reglamentó las relaciones laborales, admitiendo la trascendencia de la participación de las mujeres en este ámbito. Se procuró regular el trabajo femenino en el marco de las condiciones biológicas y sociales de las mujeres. Se establecieron lineamientos para protegerlas antes y después del parto; como recibir su sueldo íntegro a pesar de no prestar servicios por cuarentena. De la misma forma, la lactancia y las guarderías fueron tema de la ley (LET, p. 338). Con esto, las mujeres adquirieron derechos que las protegieron de las desigualdades en salarios y trabajos frente a los varones.

Entonces, el modelo femenino que el gobierno de Jalisco esbozó, se inspiró en la presencia de las mujeres en la vida pública, especialmente por el clima laboral y sindical que se desarrollaba en Guadalajara.²⁰ Sugiriendo que más allá de la maternidad, las mujeres también formaron parte de instituciones y organizaciones que repercutieron en la economía. Por lo que el trabajo se registró como una característica esperada en las mujeres, reconociéndolas como sujetos activos. El discurso del gobierno estatal se mantuvo y en el informe de gobierno de Zuno presentado en 1926 se hizo mención de los arreglos para adaptar la Casa Amiga de la Obrera en el antiguo convento de San Agustín.²¹ Esta casa fue una

²⁰ María Teresa Fernández destaca la participación de María A. Díaz en la movilización sindical convirtiéndose en líder textil y uniéndose al movimiento feminista.

²¹ La Casa Amiga de la Obrera fue fundada en 1887 por Carmen Romero Rubio, con el fin de atender a los hijos de las mujeres trabajadoras. A medida que el número de niños creció,

institución de beneficencia a cargo del gobierno del estado, creada con el objetivo de atender a los hijos de las obreras que no contaban con apoyo en el cuidado de los niños. Los infantes eran recibidos por la mañana pudiendo recogerlos por la noche, ya que ahí se les suministraban alimentos, cuidados y educación necesaria (Urzúa y Hernández, 1987, pp. 549 y 585).

Además de las políticas laborales se otorgó a las mujeres de clase media y baja, preparación en distintos oficios en la Escuela Industrial Federal para Señoritas. De esta manera se abría la posibilidad de que mejoraran su economía a través del aprendizaje de serigrafía, papelería, cocina, bonetería, dulcería, costura, peluquería, mecanografía, sombrerería, entre otros talleres. Todo esto en el marco de la entrega de material, mobiliario y maquinaria eléctrica moderna (Martínez y Moreno, 1988, pp. 91-93). A pesar de ser cursos que reforzaban el ideal femenino, sirvieron como escalón para que las mujeres mejoraran sus condiciones de vida, pero sobre todo para que ellas se apropiaran de los espacios laborales.

En igual circunstancia, el discurso del gobierno del estado, respecto a la preparación académica de las mujeres, se manifestó en la respuesta a la solicitud que hizo la señorita María Dolores Gallardo, estudiante de la Escuela Preparatoria y Normal para Señoritas. En un oficio enviado al Congreso del Estado de Jalisco, pidió se le dispensaran las clases de Trabajos Manuales y Dibujo “por no ser necesarias a la carrera que he emprendido” (Decreto 2712, Congreso del Estado de Jalisco). Y tras varias discusiones, se acordó que lo mejor era exentarla pues en su deseo de ingresar a la Escuela de Farmacia estas asignaturas no serían necesarias. La segunda Comisión de Instrucción consideró que “si no se le concede la dispensa que solicita se la causaría un serio perjuicio en sus estudios” (p. 5). La respuesta se emitió en el *Periódico Oficial*, demostrando el interés porque las mujeres se prepararan e incluso sentando un precedente en relación con las asignaturas como manualidades. Es decir, las pocas mujeres que accedieron

el número de casas incrementó. En Jalisco el modelo fue adoptado por el gobierno de José Guadalupe Zuno como estrategia para integrar a las mujeres a los sindicatos estatales. Ver Escuela de capacitación “Casa Amiga de la Obrera”, vista general | Mediateca INAH.

a la preparación profesional bien pudieron prescindir de esta instrucción pues en su formación no tuvo un carácter primordial.

A diferencia del discurso nacional que implicó el fortalecimiento de los modelos femeninos tradicionales de abnegación, sacrificio y pureza de corazón, las formulaciones legislativas en Jalisco incorporaron al sector femenino sobre todo al ámbito económico. Tal es el caso de Rosa Gómez, una mujer de 33 años perteneciente a la Unión de Expendedores de Carbón; activa participante que contaba con un despacho en las inmediaciones del Hospital Civil y de quien se tomó en serio su palabra pública al hacer comentarios sobre sus compañeros (AHJ, FPI, caja 2131, exp. H-36-80). El derecho que se le otorgó a tener un espacio propio, así como a escuchar su palabra son elementos que dejan ver su intervención en ámbitos públicos y masculinos alejados de la tradición femenina.

Además, en la entidad el Estado en formación requirió de otros mecanismos más para legitimarse, como fue la disposición de legislaciones que sentaron las bases normativas del gobierno y del comportamiento social. Aunque Tamayo menciona que este proceso comenzó con la promulgación de la Constitución de 1917 (1988, p. 58), en Jalisco da inicio en 1919 y se alarga hasta los primeros años de la década de 1930 en que se siguen adecuando los códigos penales y civiles. Es decir, se continuó perfeccionando las normativas y modelos que regularon el actuar de la población.

En México el primer código penal se emitió en 1881, y poco más de diez años después el gobernador de Jalisco, Francisco Tolentino, autorizó que con las adecuaciones necesarias este estatuto fuera aplicado al estado (Urzúa y Hernández, 1988). De acuerdo con Elisa Speckman, en el documento nacional los delitos se reconocieron por atentar contra la sociedad como comunidad, la intención fue resguardar la moral, evitando el escándalo y la violencia; por lo tanto lo que se reprobó fue la violación al pudor –actos cometidos en público– y al orden social –hechos que rompieron con la tranquilidad de la población (Speckman, 2002, pp. 32-33). Estos lineamientos favorecieron la formulación de modelos de conducta para los habitantes, disponiendo las normas y prohibiciones que también las mujeres debían cumplir.

Desde la primera emisión de la legislación penal en el estado, solo se hicieron diversas reformas y se derogaron algunos artículos, sin embargo tras el

movimiento armado se buscó renovar las leyes bajo una mirada regionalista y de identidad estatal. En 1923, en el ámbito penal se emitió el primer código que, a decir del señor Antonio Valadez Ramírez, gobernador interino (1922-1923), “resulta en muchos puntos inadecuado e inaplicable” (*El Informador*, 1923, p. 4). Aunado a esto, como ya se mencionó, el fortalecimiento de las legislaciones y la estructuración del aparato jurídico aportaría elementos para legitimar el Estado y sus acciones.

Si bien en el ámbito nacional si apareció una campaña dispuesta a integrar a las mujeres en las aspiraciones de identidad nacional, en Jalisco la exposición de modelos femeninos de parte del Estado también se manifestó en los lineamientos legislativos que delimitaron las condiciones de participación de las mujeres en público. El Código Penal estatal de 1923 definió los delitos en los que una mujer podría incurrir, señalando aquellos que tienen que ver con la sexualidad y la maternidad en su condición de mujeres. Es decir, los diez abogados que participaron en la elaboración del mismo a nombre del Estado jalisciense, consideraron a las mujeres capaces de ser observadas públicamente en el caso de transgredir el orden sexual.

El delito de adulterio se menciona en el código como “la unión carnal ilícita de un hombre y una mujer siendo cuando menos uno de ellos casado” (CPEJ, 1923, p. 108). Si bien el artículo se muestra de manera equitativa para ambos géneros, en el caso de las mujeres se presentan dos fracciones condicionantes. La primera aborda el descontento de la mujer casada, ya que solo podría quejarse si su marido lo cometía fuera de casa y con una concubina (p. 109). La segunda, si se trataba de una mujer que en el ejercicio de la prostitución estuvo con un hombre casado y el adulterio causó escándalo, esta podría ser castigada con uno o dos años de prisión. De acuerdo con las fracciones, las mujeres se encontraron en desventaja frente a los hombres, pues ellas podrían ser denunciadas ante cualquier indicio de adulterio, mientras los hombres eran sancionados solo en el caso de que la infidelidad se prolongara por largo tiempo o se efectuara en el hogar conyugal. Esto significa que a pesar de la intervención femenina en el ámbito laboral y en condiciones similares con los hombres, las leyes penales aún actuaban a favor de los varones, castigando la mancha en el honor de las mujeres y sus familias.

En ese sentido, el adulterio femenino cuestionó el carácter puro de las mujeres, pues dejó de lado la pretendida domesticidad de estas y rompió con el pensamiento del matrimonio como único espacio permitido para la sexualidad (Speckman, 1997). Al ser mayores las desventajas de las mujeres para defenderse del delito de adulterio, hubo una negación de la sexualidad por placer, consintiendo solo la sexualidad reproductiva dentro del contrato matrimonial. Entonces, se esperó de ellas un comportamiento virginal en ausencia del placer sexual aun cuando se ejerciera la prostitución.

Un segundo y tercer delitos que proceden del libre ejercicio de la sexualidad y que delimitan el actuar femenino, es el aborto y el infanticidio. El artículo 523 del código penal estableció que el aborto es “la expulsión o extracción prematuras voluntariamente provocadas del producto de la concepción, siempre que esto se haga sin necesidad” (CPEJ, 1923, p. 81), mientras que el infanticidio se describió como “la muerte causada a un infante en el momento de su nacimiento o dentro de las setenta y dos horas siguientes” (p. 83). Sin embargo, a pesar de lo que mencionan los artículos, existió un agravante en ambos casos, y es que si la mujer involucrada escondió su embarazo o parto, sería sujeto de justicia. Entonces el delito se habría cometido para ocultar la deshonra y ameritaba una pena de dos a seis años de prisión.

Al parecer el cuidado que supusieron estos artículos no se basó en la pérdida de la vida de un sujeto o producto, sino en la descomposición de la honorabilidad femenina. Pues si una mujer escondía su embarazo era el signo de que la relación carnal que lo antecedía era ilícita. De acuerdo con Julian Pitt-Rivers el honor como virtud responde al aspecto ético de los individuos, en especial de las mujeres. En los hombres es reconocido el linaje y precedencia como honor positivo ya que depende de sus actos frente a otros hombres. Mientras el honor de las mujeres requiere de un alto grado de vergüenza que las limite de cometer acciones que pongan en riesgo la reputación de su familia (Pitt-Rivers, 1999, pp. 239-240).

De esta forma la tipificación penal del infanticidio y el aborto respondió más a un asunto de comportamiento que tenía como trasfondo el honor femenino y de su familia, que a la defensa de las vidas de individuos. Es decir se pretendió el cuidado de la moral de las mujeres y de sus cuerpos como característica de un

modelo que se perfilaba como propio de las mujeres modernas: inmersas en lo público y laboral, pero con la moral dispuesta a defender el honor de la familia.

Desde el estado de Jalisco se condicionó el comportamiento de las mujeres a la intervención en espacios laborales y educativos que promovieran la mejora de sus condiciones de vida. Al mismo tiempo que se procuró regular sus acciones en lo privado, normando la práctica sexual y sus consecuencias. De esta manera, se dibujó desde el Estado, la idea de que las mujeres jaliscienses eran fuertes y capaces de medirse con los hombres en el campo laboral, dignas de recibir las prerrogativas que supusieran una competencia con los varones y abriéndoles el camino para su preparación profesional si así lo decidían ellas. No obstante, este modelo femenino “moderno” se vio trastocado por los límites en las conductas de las mujeres, a quienes se exentó de los derechos de los varones en el campo de la sexualidad. Pues se anularon las libertades, obligándolas desde lo penal a concebirse como mujeres puras y maternas, incapaces de atentar contra el honor de los hombres de la familia y contra la vida de sus propios hijos.

El “deber y no ser” de las mujeres tapatías en la posrevolución: entre la legislación y la moral²²

En este apartado se revisa el “deber ser” y “no deber ser” de la mujer tapatía para el Estado posrevolucionario, desde dos legislaciones vigentes en la década de 1920: el *Código Civil de estado de Jalisco*²³ y dos *Reglamentos para la tolerancia de la prostitución de Guadalajara*.²⁴ Sin duda, dos legislaciones que reflejaron las ideas tradicionales del Estado sobre el “deber y no ser” de la mujer tapatía, en una etapa de transformaciones políticas, económicas y sociales, aunque a ritmo lento en la puesta en práctica y en la reconfiguración de algunas normativas. Aunque, ciertamente, también trajo continuidades, como en todo proceso histórico, del Porfiriato a la etapa posrevolucionaria. Un ejemplo claro

²² Este tercer apartado es resultado de investigaciones, sobre la temática, realizadas por Fidelina González Llerenas.

²³ Código Civil de Jalisco promulgado en 1886 y sustituido por uno nuevo hasta 1936.

²⁴ Reglamentos para la tolerancia de la prostitución en Guadalajara, uno emitido en 1914, pero vigente hasta principios de 1929, y el otro de 1929.

de estas continuidades fueron la persistencia de preceptos sobre la mujer contenidos en las legislaciones mencionadas.

Precisamente, esas permanencias refieren al “deber y no ser” de la mujer en Guadalajara, donde aún a inicio de los años de 1920, en términos generales, se le identificaba, de acuerdo con María Teresa Fernández, como una “mujer católica, sumisa y pasiva” (2010, p. 268), consideración que muestra cierta continuidad en una percepción influida por la Iglesia que se tenía desde el anterior siglo, aunque, ciertamente fueron años donde se empezaron a dar cambios en las acciones, participaciones y comportamientos de las mujeres impulsados por el gobierno constitucionalista estatal, que a trastocaron un modelo de mujer sobreviviente en la legislación y que se resistía a las transformaciones. Incluso, el Estado nacional, aunque buscaba la secularización de la población, según Aguilar (2016, p. 15) “promovió valores identificados con el catolicismo como la sumisión, la obediencia y el recato”, con mayor razón en una ciudad como Guadalajara destacada por su “conservadurismo tradicional” como lo menciona Rafael Torres (2001, p. 362). Esto se entiende, a partir de que los preceptos del Estado se vieron influidos por los de la Iglesia desde tiempos anteriores, aunque, ambas instancias de poder en un momento dado coincidieron en la búsqueda de la construcción de modelos ideales de hombres y mujeres a través de valores morales.

El Estado conformó en el siglo XIX un modelo ideal, un “deber ser”, de la mujer considerando preceptos morales (prácticas sociales estimadas como correctas) (Briseño, 2005, p. 421), algunos procedentes de la Iglesia, que estableció y difundió a través de códigos y reglamentos, la educación, los discursos de intelectuales, libros, revistas y manuales de urbanidad que también jugaron un papel importante en la transmisión de las normas de comportamiento que se querían imponer. Para la mujer resultó complicado alcanzar las conductas establecidas como idóneas, ya que, además de las consideradas para ambos sexos debía de cumplir con algunas otras, como las mencionadas por la misma autora: la virginidad, la obediencia al marido, la sumisión, la abnegación, encargarse del hogar y la educación de los hijos, para que se tuviera como una mujer “íntegra y moral” (pp. 429-443). Precisamente, en el *Código Civil* para el estado de Jalisco, de larga trayectoria por su creación en 1886 y sustitución hasta 1936, y

aún vigente para la década de 1920, se contemplaron algunos de estos criterios para la mujer dentro del matrimonio; en el cual, también se puede observar una marcada diferencia de derechos entre el hombre y la mujer, para quien sólo se suscribieron obligaciones o deberes.

Este código (1886) en su Título V, destinado al matrimonio, se le definió (Art. 155°) como una “(...) sociedad legítima de un solo hombre y una sola mujer, que se unen con vínculos indisolubles para perpetuar a su especie y ayudarse a llevar el peso de la vida”. Donde cabe resaltar, el matrimonio para la procreación y un vínculo indisoluble entre un hombre y una mujer. Luego, del Art. 190° al 198°, se contemplaron las obligaciones y derechos de la mujer y del hombre: la mujer debía vivir con el marido y estaba obligada a seguirlo y obedecerlo en todo, y éste tenía el deber de alimentarla y protegerla, el hombre era el único administrador de los bienes del matrimonio, también era el representante legal de la mujer, quién sin su autorización no podía llevar ningún litigio ni comprar ni vender bienes, la patria potestad de los hijos y la autoridad legal sobre ellos la tenía el esposo, entre otros. Además, el adulterio de la mujer siempre como causa de divorcio, mientras que, en el hombre sólo en ciertas circunstancias. De tal manera que la mujer carecía de libertades y derechos civiles dentro del matrimonio. Pero, sobre todo, estas faltas planteaban, aun para tiempos posrevolucionarios porque se sustituyó hasta 1936, un modelo de mujer sumisa, abnegada, subordinada al esposo, fiel, obediente, dedicada al hogar y al cuidado de los hijos, y confinada al espacio privado, y finalmente, como una menor de edad por la falta de capacidad para poder llevar a cabo transacciones, litigios y bajo la tutela del marido (1886, pp. 32-38).

Mientras tanto, la legislación federal ya había cambiado, trazaba un panorama distinto para las mujeres, específicamente, la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* y la *Ley Sobre Relaciones Familiares*,²⁵ ambas emanadas de la revolución y promulgadas en 1917 pero vigentes para los años de la década de 1920, que trajeron cambios significativos en la concepción de lo que va a ser la nueva mujer para el Estado posrevolucionario, se consideraron a las

²⁵ Ambas legislaciones emanadas de la revolución y promulgadas en 1917 pero vigentes para los años de la década de 1920.

solteras, casadas, madres y trabajadoras, y no a la mujer en singular; aunque más allá de estas normativas estuvieron las acciones de mujeres en la vida práctica que transgredieron el orden social y el “deber ser” femenino. De acuerdo con estas legislaciones las mujeres obtuvieron derechos sociales, civiles y laborales que, aunque limitados, como en el caso de la *Constitución Política*.

Aunque, fue poca la aparición de las mujeres dentro de los diversos asuntos que trató la Carta Magna, se puede señalar, en primer lugar, que fueron consideradas sujetos de garantías, según lo establecido en el Art. 1º “... todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse”, si bien, no se emplea un lenguaje inclusivo por la época, se puede considerar que se refiere a mujeres y hombres. Segundo, se les reconoció como trabajadoras, en su Art. 123º, esto quedó más que claro, a partir de que se establecieron específicamente ciertas consideraciones y derechos que se les otorgaron como gestantes y madres: antes del parto no desarrollar trabajos físicos pesados, y después del mismo otorgarles un mes de descanso, y de regreso a sus labores, dos medias horas por día para amamantar, conservando salario y trabajo (V). De igual manera, por el hecho de ser mujeres, no realizar trabajos peligrosos ni nocturnos ni tiempos extras, salario igual a trabajo igual independientemente del sexo y nacionalidad, además de los derechos otorgados a los hombres (Constitución Política, 1917).

No obstante, los derechos específicos para las mujeres como gestantes y madres, resultaron, en algunos casos y de cierta manera, perjudiciales en la práctica, porque las colocaron en desventaja con los hombres, ya que, la apertura laboral que habían logrado en fábricas y manufacturas se vio perjudicada porque los patrones prefirieron contratar hombres por no conceder esos derechos a las mujeres porque salían perjudicados. Por otro lado, si bien es cierto que en el nuevo orden constitucional se les reconoció legalmente como trabajadoras, también es cierto que permaneció la idea de la fragilidad de las mujeres para el desarrollo de otras actividades laborales que no fueran las del hogar al señalar la no realización de trabajos pesados ni nocturnos ni tiempos extras. Aun así, para el Estado posrevolucionario serán mujeres trabajadoras que podían incursionar en los centros de trabajo y en el espacio público con armas legales para protegerse de la condena social.

Por otro lado, también en la misma *Constitución Política* aparecieron contradicciones que posteriormente van a generar resistencias por parte de trabajadores y patrones al trabajo de las mujeres, por ejemplo: al establecer que a trabajo igual salario igual sin distinción de sexo (apartado VII), pero en el punto que antecede (VI) se establecía que el salario mínimo debería cubrir las necesidades del obrero como jefe de familia, argumento empleado por patrones para pagar salarios desiguales, mayor a los hombres y menor a las mujeres. De acuerdo con esto, se deduce que el hombre siguió siendo considerado como el jefe de familia y proveedor económico, mientras que, el trabajo y salario de las mujeres como secundario, priorizando su papel de madre y su labor doméstica.

En consecución, de esta Constitución federal se emitió la propia *Constitución Política del Estado de Jalisco* (1917), pero que no estuvo en consonancia, ya que lo contemplado en la federal respecto al reconocimiento de las mujeres como trabajadoras no se reflejó en la estatal, la cual estuvo enfocada principalmente en delinear y establecer el funcionamiento de las instituciones políticas estatales; por lo tanto, lo más seguro es que se tomara en cuenta la primera sin que estuviera por escrito en la propia. Sin embargo, el Estado logró resolver el problema y las necesidades laborales, como ya se mencionó, mediante la *Ley Estatal del Trabajo*, promulgada en 1923 (Congreso del Estado de Jalisco) en consonancia con el artículo 123° de la Constitución federal.

La otra legislación federal emanada de la revolución fue la *Ley Sobre Relaciones Familiares* (1917). Si bien es cierto que esta ley, como ya se mencionó, le otorgó derechos a la mujer y cierta igualdad con el hombre dentro del matrimonio y le abrió la posibilidad de incursionar en el espacio público, también es cierto que no logró desprenderse de todas las concepciones tradicionales sobre el “deber ser” de la mujer, ya que la colocó legalmente como responsable del cuidado de los hijos y de todos los asuntos domésticos, así como también tener el consentimiento mediante licencia del esposo para trabajar, ejercer una profesión o establecer un comercio (Art. 44°), además, de considerar el adulterio de la mujer como causal de divorcio, mientras que en el hombre sólo en ciertas circunstancias, como que se perpetuara en el hogar conyugal o hubiera violencia contra la cónyuge (Art. 77°). No obstante, lograron derechos que antes no tenían. Desafortunadamente, esta ley no se adoptó en Jalisco, como lo menciona

Robles (s/f). Finalmente, ambas legislaciones contemplaron e introdujeron cambios significativos para las mujeres en la posrevolución que perturbaron el orden social y el femenino.

En consonancia con estas legislaciones federales surgió el nuevo *Código Civil* federal (1928), de manufactura posrevolucionaria, que vino a reafirmar parte de lo ya establecido en ambas legislaciones, y a contemplar algunos otros cambios de beneficio para la mujer. De entrada, uno de los temas de interés en este nuevo cuerpo normativo del presidente Plutarco Elías Calles era la organización de la familia, pero donde la mujer quedara en el mismo plano que el hombre (Calles citado por Adame, s/f, p. 11), como se reflejó en el artículo 2º, en el que se reconoció la igualdad de la capacidad jurídica en la mujer y el hombre, “en consecuencia, la mujer no quedaba sometida por razón de su sexo a restricción alguna en la adquisición y ejercicio de sus derechos civiles” (Código Civil federal, 1928, p. 3), esto, en razón de la fuerza que había adquirido el movimiento feminista, según la mención de la comisión legislativa encargada de su confección (Adame, s/f, p. 7).

De acuerdo con este Código Civil, dentro de los derechos y obligaciones en el matrimonio (Artículos 162º-177º), aunque el esposo siguió con la responsabilidad principal de sostener económicamente el hogar, se reconoció el trabajo y el ejercicio de una profesión de las mujeres, y su contribución en los gastos familiares, así como el derecho sobre productos de los bienes y salarios del marido para el sostenimiento económico de la familia, la autoridad compartida dentro del hogar y en la responsabilidad de los hijos. También, se reconoció el adulterio ahora en ambos cónyuges como causal de divorcio, y se reafirmó el derecho de la mujer de poder llevar por su cuenta cualquier diligencia relacionada con sus bienes sin la autorización del esposo. Sin embargo, aquí tampoco las mujeres pudieron desligarse de la responsabilidad de las labores domésticas y el cuidado de los hijos, aun desempeñando una actividad laboral fuera de casa, la que no debía interferir con esa misión asignada dentro del hogar, incluso fue argumento de los gobiernos para no otorgarles el voto, al considerar “que este derecho no convenía a los intereses de la familia y que los asuntos políticos no eran ni deberían ser asunto de mujeres” (Rodríguez, 2015, p. 275). Aunque el esposo también se podía oponer a que la mujer trabajara, siempre y cuando tuviera la solvencia

económica para cubrir todos los gastos del hogar y que la esposa descuidara sus obligaciones de casa, no obstante, también la mujer obtuvo la herramienta de la defensa (Código Civil federal, 1928, pp. 43-47).

Por otra parte, al otorgarles el derecho a las mujeres casadas de realizar un trabajo, profesión o comercio, les abrió las posibilidades de incursionar en el espacio público, antes negado, y en otras actividades más allá de lo doméstico, también con ello se propició la apertura de otros espacios donde las mujeres podían estar y participar (Santillán, 2008, p. 104), aunque no separadas de sus tareas hogareñas y de su papel de madres, tanto que se trató de exaltar sus virtudes designando el 10 de mayo como en día de la madre en 1922 (Monsiváis, 2010, p. 30), y a las mujeres pobres que trabajaban fuera de casa, la legislación laboral les dio armas para que no fueran estigmatizadas como prostitutas, según lo menciona Mary Kay (2010, p. 41), pero no sólo a las mujeres pobres sino a todas las trabajadoras, porque antes de este derecho el espacio público era del dominio de los hombres y los centros laborales con hombres las podían corromper y llevarlas a la perdición y prostitución.

Además, las mujeres legalmente se desligaron de tutela y autoridad del esposo, y obtuvieron derechos y obligaciones por igual. Sin embargo, los contenidos de esos tres instrumentos reguladores no fueron considerados en la legislación estatal de Jalisco, por lo menos no en los años de 1920. Pero no hay que dejar de considerar que, en esta etapa posrevolucionaria, el estado y su capital tuvieron un escenario muy particular y problemático con el enfrentamiento de dos grupos de poder, por un lado, los constitucionalistas y, por otro, los católicos. Los primeros, anticlericales y en defensa de los ideales de la Revolución, y los segundos, de la religión y sus privilegios e intereses, que se vieron afectados con la Constitución política de 1917 y la Ley Calles de 1926, que los llevó a una guerra, la Cristera, durante 3 años (1926-1929).

También, antes de la guerra, se tuvo el movimiento inquilinario de 1922 y la rebelión estradista en 1923; lo que, sin duda, debió distraer la atención y entorpecer el camino ascendente en la reconstrucción del Estado, y en este sentido, entender la falta de cambios o reformas en legislaciones como el *Código Civil* (1886) acordes a los tiempos que se vivían y a la legislación federal, que trastocaran el conservador “deber ser” de la mujer que planteaba. Por otro lado,

también pudo intervenir la propia resistencia del gobierno estatal a someterse a los mandatos del centro (Fernández, 2004, pp. 247-248) para considerar esas legislaciones federales base para la construcción de las propias. Sin embargo, algunas mujeres de Guadalajara no necesitaron de una legislación para marcar cambios y transgredir los comportamientos deseables que el modelo femenino les imponía (Fernández, 2006).²⁶

El “no deber ser” de las tapatías

Si bien es cierto, que en el Código Civil de Jalisco persistieron ideas tradicionales respecto a los comportamientos permitidos para las mujeres, también es cierto que perduró el “no deber ser” en la reglamentación de la prostitución de Guadalajara de la década de 1920, donde era notorio que las mujeres dedicadas a este oficio siguieron representando el lado opuesto o la antítesis del “deber ser” de la mujer, en la medida que transgredían el orden femenino con su actividad ilícita, prácticas y comportamientos en el espacio público contrarios a la moralidad; y a su vez, qué era lo que debían y no hacer las mujeres en el espacio social, a través de las prohibiciones impuestas a las mujeres prostitutas. En este sentido, se puede decir que hay una continuidad de preceptos desde el Porfiriato, empezando por la permanencia del sistema reglamentarista para la tolerancia de la prostitución y de las mujeres que la ejercían. Por consiguiente, en este apartado se hace referencia a cómo fueron consideradas estas mujeres, como uno de los sectores de la población femenina de la ciudad, a través de los dos reglamentos vigentes en los primeros 10 años posrevolucionarios, donde quedaba claro que siguieron encarnando el “no deber ser” de la mujer para el Estado, la Iglesia y la sociedad.

En el mismo sentido, permaneció la moral porfiriana influida por la conservadora moral victoriana, y a su vez, en los años venideros en el control de la prostitución, las prostitutas, las otras mujeres y la sociedad misma. El cuerpo individual y el social, se convirtieron en blanco de poder, en la medida en que fueron sometidos a normatividades moralizantes, que dictaban lo moral y lo

²⁶ Mujeres ampliamente estudiadas por María Teresa Fernández, para profundizar consúltese (Fernández, 2006, pp. 54-63; 2004, pp. 132-151).

inmoral, lo bueno y lo malo, lo lícito e ilícito de las actividades del cuerpo, traducidas en prohibiciones y deberes. Con la moral victoriana se exigió una moralidad pública y una privada. La decencia externa fue cuidada en demasía: los comportamientos, los gestos, el vestido y el lenguaje debían parecer decentes, se trataba de eliminar del espacio público todo lo que tuviera que ver con lo sexual, especialmente de la mujer. La moral privada pretendía una castidad prematrimonial y fidelidad en el matrimonio como el único lugar donde la sexualidad podía tener lugar, y las relaciones ilegítimas tenidas como motivo de vergüenza y deshonra, en tanto, a la mujer prostituta se le consideró lo más bajo de la sociedad y, sin embargo, permaneció (Fuchs, 1996, pp. 28-46).

Como resultado, el “deber ser” debía estar presente en la vida cotidiana de las mujeres. Se trató de controlar sus comportamientos tanto dentro como fuera del hogar: como solteras conservar la virginidad, como esposas ser fieles, como madres procrear y cuidar hijos y encargarse de las labores domésticas. Además, mostrarse desinteresadas por el mundo público, donde solo tenían cabida y participación los hombres. Así, el mundo de la vida tenía una doble dimensión, para la mujer el privado, el de la familia, el del hogar, en la que ellas tenían el “dominio”, posición y valores que se reproducían al interior de sus casas, y difundían fuera a través de revistas, semanarios y periódicos (Ramos, 1987, pp. 150-151; Carner, 1987, p. 97).

También, existieron normas de conducta para fuera del hogar, una moralidad pública, donde debían cuidar el vestido y los comportamientos, en ambos casos una mujer “decente” no debía llamar la atención de los hombres con adornos llamativos, su vestir debía de ser discreto en colores y adornos. La forma de caminar era otro de los aspectos que las mujeres debían de atender en el espacio público: no llamar la atención con un paso apresurado más bien tratar de pasar desapercibidas (Torres Septién, 2001, pp. 284-285). Es decir, se construyó a finales del siglo XIX un estereotipo de la mujer decente, un modelo ideal de mujer, un “deber ser” femenino (González, 1990, p. XVIII), como si sólo existiera dos modelos de mujer: la mujer buena, la decente, la madre y la mujer mala, la prostituta (Rocha, 1991, p. 19).

Esos receptos morales parecen haber persistido en Guadalajara, en cuanto a la permanencia una doble moral, de las limitaciones del uso de la sexualidad, de

un imaginario de lo sexual como el ámbito prohibido, de comportamientos exigidos a la mujer en los espacios privado y público y su lugar dentro del hogar, y de la percepción de las mujeres que ejercieron la prostitución como seres inmorales, una forma de ser mujer reputada como contraria a la “decente” de la burguesía, es decir, al modelo de mujer idealizado, un no deber ser. Ya lo expresaba un artículo publicado en la *Revista Aurora* en 1922, en Guadalajara, refiriéndose a la “mujer vendedora de caricias”,

Si Cristo bajara a la tierra, ya me parece ver su mirada entristecida y su sonrisa amarga, a la contemplación de estás infelices pecadoras, tan cantadas por los poetas y tan despreciadas por nosotras las mujeres de bien (...) Es inútil (...) absolutamente inútil cuanto por ellas quiera hacerse. Son flores enfermas que no estarían bien en la sala de la decencia (...) (Garza, 1922).

Ese modelo de conducta externa de la mujer “decente” de la burguesía también se les exigió a los otros sectores de la población femenina (Carner, 1987, p. 96), como en el caso de las mujeres prostitutas. Basta con remitirse al *Reglamento para la tolerancia de prostitución* de Guadalajara (1914),²⁷ vigente hasta 1929, donde se les exigía comportamientos públicos similares, al establecerse lo que debían hacer en el espacio público: vestir con decencia, no llamar a los hombres con señas, no dirigir la palabra a los transeúntes, no usar palabras altisonantes, no salir reunidas en grupo, no hacer escándalos en la vía pública, no visitar familias honradas, no saludar en la calle a hombres acompañados por señoras, y no transitar por ciertas calles y sitios de esparcimiento, mujeres que no se consideraron dignas de convivir con la “gente de bien”, con la “gente decente”, por lo que se les trató de expulsar de la vida social.

A pesar de esas exigencias, difícilmente estas mujeres podían apegarse al modelo de comportamiento idealizado, puesto que, por su situación económica precaria y su propio oficio era más que imposible, ya que su apariencia y acciones en el espacio público formaban parte de sus estrategias para conseguir clien-

²⁷ Reglamento emitido por los constitucionalistas a su llegada a la ciudad de Guadalajara en 1914.

tes. Pero, para los hombres posrevolucionarios era importante, por lo menos, que parecieran decentes en sus comportamientos, su vestir y su lenguaje, y que la gente de orden, no se dieran cuenta a lo que se dedicaban, que no las vieran ni las escucharan hablar (Torres Sánchez, 2001, p. 352), por lo que, para el Estado fueron mujeres que representaron el “no deber ser” femenino tapatío.

El reglamento era claro en prohibir cualquier manifestación sexual e inmoral visible para los demás, pero, sobre todo, para la clase media y alta que regularmente habitaba el centro y el Poniente de la ciudad, y, por lo tanto, en señalar de manera explícita cómo debían y no comportarse estas mujeres en el espacio público. Pero, a su vez, de manera implícita con las conductas prohibidas se dejaba ver cuáles eran las que se esperaban de las otras mujeres, las “decentes”, considerando que las prostitutas representaron la contraparte para el Estado, y que los preceptos de estas provenían de los de aquellas.

La propia percepción del Estado sobre la prostitución tuvo su continuidad, como un mal social difícil de evitar por lo que se tenía que vigilar, como se expresó en el Art. 1° (Reglamento para la tolerancia de la prostitución, 1929), cuando los constitucionalistas habían anunciado a su llegada a Guadalajara en 1914 emprender una lucha férrea contra los vicios sociales: la prostitución, la embriaguez y los juegos de azar; pues, contrariamente, la prostitución y las mujeres siguieron siendo toleradas y reglamentadas (Torres Sánchez, 2001, pp. 354-355). Esto significó nuevamente la autorización de una práctica sexual considerada indecente e ilícita, no destinada a la reproducción, pero sí para el desahogo sexual del hombre y no causará “mayores daños” agrediendo a otras mujeres.

Por consiguiente, persistió una doble moral, mientras que se reconocía la “necesidad” y “disfrute” del hombre y de las relaciones sexuales extramaritales, a las otras mujeres se les negaba, y a las prostitutas se les reconoció esa función social, sino entonces, ¿por qué el Estado permitió su existencia? si además, de realizar una actividad inmoral y viciosa se convirtieron en un problema de salud pública al ser consideradas como el único medio de contagio de las enfermedades venéreas (transmisión sexual), pues, para el Estado sólo ellas estaban obligadas a cuidar su salud en beneficio de la sociedad a través de los clientes, con revisiones médicas semanales, la curación y permanencia en el hospital hasta la recuperación completa de la salud y la vigilancia por una especie de policía

(Inspección de Sanidad) para cumplimiento de las normas sanitarias y morales (prohibiciones y obligaciones), y en caso de quebrantarlas eran castigadas con la cárcel (Reglamento para la tolerancia de la prostitución de Guadalajara, 1914).

De lo que resulta, que tanto las manifestaciones inmorales en el espacio público y las que se podían ver por puertas y ventanas de los burdeles, y la salubridad pública fueron motivo de preocupación para autoridades y sociedad,²⁸ y para finalizar la década de 1920 mayormente la salud pública con la llegada de las ideas eugenésicas a Guadalajara,²⁹ que llevó a los hombres posrevolucionarios a una vigilancia médica más estricta de las mujeres prostitutas, especialmente por la sífilis que, incluso se consideró motivo suficiente para impedir el matrimonio por ser causa de deformaciones o anormalidades en los nacidos, como la ceguera, la sordera, enfermedades mentales, entre otros padecimientos,³⁰ cuando se pretendía que los nuevos mexicanos fueran sanos y fuertes. En ese sentido, como menciona Guadalupe Ríos (2008, p. 288) estas mujeres fueron vistas por legisladores, médicos y moralistas como motivo de degeneración, moral y física.

Precisamente, lo anterior se vio reflejado en el *Reglamento para la tolerancia de la prostitución* (1929), ya de hechura posrevolucionaria, que vino a sustituir el de 1914, donde se contemplaron algunos cambios, como la eliminación de la prohibición de caminar y asistir a ciertos espacios del centro de la ciudad y menos restrictivo en los comportamientos de estas mujeres en la vía pública, se limitó a prohibir los escándalos y exhibiciones notorias, y permanecer en puertas y ventanas de los burdeles en donde se desempeñaban (Art. 9º). No obstante,

²⁸ La preocupación y el rechazo de la sociedad por las inmoralidades y escándalos que cometían las mujeres en burdeles y espacio público se manifestó a través de quejas o denuncias de los vecinos de diferentes partes de la ciudad a las autoridades (AHMG, 1922, Ayuntamiento, exp. 1244).

²⁹ La eugenesia fue un planteamiento médico-higiénico que se desarrolló en la primera parte del XX, y cuyo objetivo fue mantener o mejorar las potencialidades genéticas de la especie humana. Al promover la aplicación de medidas para frenar la reproducción de “anormales”, la eugenesia justificó un sinnúmero de prejuicios sociales y raciales apoyándose en conocimientos extraídos de la demografía, la medicina, la psicología y la sociología” (Urías, 2003, p. 305).

³⁰ AHJ (1931), Salubridad, F-13-931.

estos cambios limitados no lograron la transformación de la percepción sobre ellas y su actividad.

De aquí, que el Estado posrevolucionario interesado en el mejoramiento del pueblo no logró abrir las puertas a la posibilidad de tratar a estas mujeres de otra manera que no fuera como un problema sanitario y moral. Se esperaba que su delirio por un nacionalismo que reconocía y rescataba a las grandes civilizaciones y que se preparaba para la creación de una raza mestiza fuerte, purificada y con un futuro prometedor, también rescatara a las mujeres prostitutas como parte de esa nueva sociedad, en cambio, fueron consideradas como uno de los males sociales que había que vigilar física y moralmente. Las llamadas mujeres públicas, fueran segregadas del espacio social por el Estado y recluidas en casas de prostitución para que nadie las viera ni a sus comportamientos, estigmatizadas, discriminadas y rechazadas por la sociedad tapatía. Las autoridades sanitarias las vieron como una amenaza para la salud pública, la sociedad civil como un peligro para la moral y las buenas costumbres, y para el Estado como mujeres que reunían todo lo anterior, según la legislación.

Finalmente, se puede concluir que los reglamentos empleados para normar y controlar a las mujeres prostitutas y sus comportamientos en los años de 1920, muestran la visión del Estado de lo que no debía ser una mujer: dedicarse a ejercer la prostitución, vestirse de forma indecente, exhibirse públicamente, hacer escándalos en la calle, no estar o caminar reunidas en grupo, llamar la atención sobre su persona y saludar o interpelar a los hombres acompañados. Aunque, cabe señalar que la reglamentación fue rebasada por las prácticas y resistencia de estas mujeres, no fueron seres inertes, no todas se sometían a los designios de un reglamento y ejercían de manera clandestina, faltaban a sus revisiones médicas semanales,³¹ suscitaban escándalos y transgredían la moral con sus comportamientos fuera y dentro de los burdeles³² y se vestían de manera provocativa.

³¹ El jefe de la Sección de Médica Municipal, se quejó de que varias mujeres públicas por pasar el registro médico semanal “constituyendo esto en un grave peligro para la salubridad pública” (AHMG, Ayuntamiento 1926, carpeta. 12, exp. 79).

³² Queja de varios vecinos de la calle 24 del Sector Hidalgo por casa de asignación donde se cometen escándalos e inmoralidades que los perjudican (AHMG, 1922, Ayuntamiento, exp. 1244).

Para cerrar

Es indudable que en los cánones tradicionales y universales católicos había una distinción entre “mujer” y “hombre”, que fue defendida por las Damas católicas con todas sus implicaciones en la reproducción del patrón jerárquico. Asuntos que se pueden observar tanto en sus acciones como en sus discursos. En los debates de las Damas sobre la representación tradicional de la sociedad, encontramos la figura de mujer ideal católica en singular, enclavada en la herencia sagrada e institucional, con la carga autoritaria y subordinante. A pesar de las condicionantes propias de este campo religioso doctrinal y social, es relevante reconocer que aspectos de estas formas de atribuirse mujer, no eran exclusivas del modelo católico. Las figuras del deber ser femenino de la época, como parte de una sociedad patriarcal, traspasaba las fronteras seculares y católicas, para imprimir a las condiciones de las mujeres sujeciones al dominio masculino, propio del esquema sociocultural que persistía en la época, a pesar que las luchas de mujeres radicales combatieron al sistema existente.

Desde el ámbito civil persistió la misma carga subordinante, insistiendo en el carácter dócil y maternal de las mujeres formadoras de ciudadanos. Características atribuidas a partir de la reorganización del nuevo Estado y la difusión de documentos y leyes que establecieron las normas de comportamiento femenino. Se observa el modelo de mujer civil asociado a la obediencia, la moral, el recato y la limitación de la sexualidad a la procreación. A la par de la regulación del campo laboral y educativo como una forma de integrarlas a la vida pública y a la fuerza de trabajo que la economía necesitaba. El doble discurso del Estado concibió a las mujeres civiles en el arraigo de la sumisión y en la renovación de espacios designados a ellas; con lo que se negó el reconocimiento de aquellas que con su comportamiento cuestionaron los atributos aceptados.

El tradicional “deber ser” femenino y el “no deber ser” de las tapatías se mantuvieron presentes en dos legislaciones vigentes en la década de 1920: en el Código Civil del estado de Jalisco, emitido en 1886 y sustituido hasta 1936, y en la reglamentación de la prostitución de 1914 y 1929. El primero, planteaba un modelo de mujer que tenía que ver con: una mujer sumisa, abnegada, subordinada al esposo, fiel, obediente, dedicada al hogar y al cuidado de los hijos, confinada al espacio privado, y como una menor de edad, al no poder llevar a cabo

transacciones o litigios por cuenta propia. Mientras, que los segundos, a través de las prohibiciones y obligaciones, mostraban que las mujeres prostitutas representaron el lado opuesto del modelo idealizado de la mujer, un “no deber ser”, tanto por ejercer la prostitución como por sus prácticas y sus comportamientos inmorales en el espacio público; así como también, las conductas que se esperaban de las mujeres “decentes” en ese espacio social: vestir con decencia, no llamar la atención, pasar desapercibidas, no hacer escándalos y no interpelar a hombres acompañados. Pero, más allá de estas legislaciones, en la vida práctica, surgieron nuevos estereotipos femeninos en los años de 1920 como respuesta a los tiempos que corrían, y que vinieron a trastocar las normas tradicionales de conducta consideradas correctas para las mujeres, aunque no el mundo prostitucional.

Bibliografía

Primarias

- AHJ, FPJ, Archivo Histórico del Estado de Jalisco. (1929). Fondo Poder Judicial, caja 2131, exp. H-36-80.
- AHJ, Archivo Histórico del Estado de Jalisco. (1931). Fondo Salubridad, F-13-931.
- AHMG, Archivo Histórico Municipal de Guadalajara. (1926). Fondo Ayuntamiento, carpeta 12, expediente 79.
- AHMG, Archivo Histórico Municipal de Guadalajara. (1922). Fondo Ayuntamiento, expediente 1244.
- Carmen. (1921). “Misión de la Mujer”, en *La Mujer Católica Jalisciense*, Guadalajara, septiembre, núm. 27, época II, p. 8.
- CEIC, Círculo de Estudios. (1923). “Isabel la Católica”. “Puntos sociológicos”. *La Mujer Católica Jalisciense*, Guadalajara, Órgano de la A. de D. Católicas, Tipografía, Lit. y Enc. J. M. Yguiniz, enero, núm. 43, época II, p. 6.
- Código Civil de Jalisco. (1886). *Biblioteca Nacional Digital de México*, IIB, México, Universidad Autónoma de México. Recuperado en: https://catalogo.iib.unam.mx/exlibris/aleph/a23_1/apache_media/87B2E4SCK5HEJN4MP-8722DI5X9B7YD.pdf

- Código Civil para el distrito y territorios federales. (1928). En *Diario Oficial*. Recuperado en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/ccf/CCF_orig_26may28_ima.pdf
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (1917). Recuperada en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917_ima.pdf
- Constitución Política de Estado de Jalisco. (1917). En *Diario Oficial*. Recuperado en: http://www.diputados.gob.mx/por_LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917.pdf
- CPEJ, Código Penal del Estado de Jalisco*. (1923). Guadalajara, Jalisco: Talleres Tipográficos de Gallardo y Álvarez del Castillo.
- D.O. (1921). “¡Orad por ellos!”. *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara: Órgano de la A. de D. Católicas, Tipografía, Lit. y Enc. J. M. Yguiniz, septiembre, núm. 27, época II, pp. 5-6.
- Dispensa de María Dolores Gallardo. (1925). Decreto 2712. Guadalajara, Jalisco: Congreso del Estado de Jalisco. Recuperado en: <https://congresoweb.congreso-jal.gob.mx/Servicios/sistemas/SIP/FComplemento.cfm?decreto=2712>
- Estatutos Generales de la Asociación de Damas Católicas de Guadalajara*. (1920). Con licencia eclesiástica. Guadalajara: Tip. C.M. Sainz.
- Informe general de la administración pública rendido por el gobernador del estado de Jalisco, C. Diputado Antonio Valadez Ramírez, ante las XXVIII legislatura. *EL Informador* (febrero, 1923).
- Joukovsky. (1921). *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara, abril, núm. 22, Época II, p. 2.
- LET, Ley Estatal del Trabajo*. (1923). Decreto 2308. Guadalajara Jalisco: Congreso del Estado de Jalisco. Recuperado en: <https://congresoweb.congreso-jal.gob.mx/Servicios/sistemas/SIP/FComplemento.cfm?decreto=2308>
- Ley sobre relaciones familiares*. (1917). Expedida por Venustiano Carranza. Puebla: Talleres gráficos de “La Prensa”.
- LMCJ, La Mujer Católica Jalisciense*. (1921). Guadalajara: Asociación de Damas Católicas. Época II, núm. 22 de abril, núm. 23 de mayo, núm. 24 de junio, núm. 27 de septiembre y núm. 29 de noviembre.

- (1922). Guadalajara: Órgano de la Unión de Damas Católicas Mexicanas Centro Regional de Jalisco. Época II, núm.37 de julio, núm. 40 de octubre, núm. 41 de noviembre, núm. 42 de diciembre.
- (1923). Guadalajara: Órgano de la Unión de Damas Católicas Mexicanas Centro Regional de Jalisco. Época II, núm. 43 de enero, núm. 46 de abril, núm. 46 de abril [edición diferente] y núm. 49 de julio.
- (1925). Guadalajara: Órgano de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, Centro Regional de Jalisco. Época III, núm. 18 de diciembre de 1925.
- Magallanes, J. A. (1921). “El espíritu del mundo”. *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara: Órgano de la A. de D. Católicas, Tipografía, Lit. y Enc. J. M. Yguiniz, noviembre, núm. 29, época II, pp. 1-3.
- María Enriqueta. (1921). “¿Hay muchas cristianas en nuestra época?”. *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara, junio, núm. 24, época II, p. 15.
- Martínez Moya, Armando y Moreno Castañeda, Manuel. (1988). *La escuela de la Revolución*. Tomo VII. México: Universidad de Guadalajara/Gobierno del Estado de Jalisco. (Jalisco desde la revolución).
- Murià, José María. (1982). “Capítulo IX. Antecedentes y secuelas de la constitución de 1917”. *Historia de Jalisco*. Tomo 4. México: Gobierno de Jalisco.
- Reglamento para la tolerancia de la prostitución. (1914). En *Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Fondos Especiales*. Guadalajara, Jalisco.
- s.a. (1921). “Lo que puede una mujer”. *La Mujer Católica Jalisciense*. Guadalajara, junio, núm. 24, época II, p. 10.

Secundarias

- Adame López, Ángel Gilberto. (s/f). “Génesis del código civil de 1928”, en *Biblioteca Jurídica Virtual de la Universidad Autónoma de México*. Recuperado en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3833/2.pdf>
- Aguilar Rodríguez, Sandra. (2016). “Industria del hogar: mujeres, raza y moral en el México Posrevolucionario”, en *Revista de Historia Iberoamericana*. Recuperado en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7048613>
- Aldana Rendón, Mario. (2006). *Manuel M. Diéguez y la revolución mexicana*, Zapopan, El Colegio de Jalisco.

- Barbosa Guzmán, Francisco. (2004). *El catolicismo social en la diócesis de Guadalajara, 1891-1926* (tesis de Doctorado en Humanidades, Área de Historia), Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, D. F.
- Briseño Senosiain, Lillian. (2005). “La moral en acción. Teoría y práctica durante el porfiriato”, en *Historia Mexicana*. Distrito Federal, México, El Colegio de México, octubre-diciembre, año/vol. LV, núm. 002, pp. 419-460.
- Carner, Francoise. (1987). “Estereotipos femeninos en el siglo XIX”, en Carmen Ramos Escandón (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, Colegio de México, pp. 99-112.
- Ceballos Ramírez, Manuel. (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.
- Dávila Garibi, Ignacio. (1920). *Memoria histórica de las labores de la Asociación de Damas Católicas de Guadalajara*, Guadalajara, Tipografía, Litografía y Encuadernación J.M. Yguiniz.
- Dobbelaere, Karel. (1994). *Secularización: Un concepto Multi-Dimensional* (trad. de Eduardo Sota), México, Universidad Iberoamericana.
- Durand, Jorge. (1986). *Los obreros de Río Grande*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Fernández Aceves, María Teresa. (2004). “La lucha sobre el sufragio femenino en Jalisco, 1910-1958”, en *Revista de estudios de género: La Ventana*, núm. 19, pp. 132-151.
- (2006). “La cultura cívica y de género de dos maestras de Guadalajara, 1920-1980”, en *Revista Electrónica Sinéctica*, núm. 28, pp. 54-63. Recuperado en: file:///C:/Users/Usuario/Downloads/La_cultura_civica_y_de_genero_de_dos_maestras_de_G.pdf
- (2010). “La mujer moderna” y la revolución mexicana en Guadalajara, 1910-1920”, en Jaime Olveda (coord.), *Independencia y Revolución. Reflexiones en torno del bicentenario y el centenario*, Tomo III, Guadalajara, Jalisco, El Colegio de Jalisco, pp. 265-304. Recuperado en: https://www.researchgate.net/publication/296332714_-La_mujer_moderna_y_la_Revolucion_Mexicana_en_Guadalajara_1910-1920_en_Jaime_Olveda_coord_Independen

cia_y_Revolucion_Reflexiones_en_torno_al_Bicentenario_y_el_Centenario_Vol_III_Guadalajara_El_Colegio

Fuchs, Eduard. (1996). *Historia Ilustrada de la moral sexual, época burguesa*, Madrid, Alianza Editorial.

Gamio, Manuel. (1916). *Forjando patria*, México, Ediciones Porrúa.

Garza, Ma. Luisa “Loreley”. (1922). “El juguete de los hombres”, en *Revista Aurora*, año 6, núm. 19.

González Navarro, Moisés. (1990). *Historia moderna de México. El Porfiriato. La vida social*, México, Hermes.

Kay Vaughan, Mary. (2010). “Introducción”, en Cano, G., Kay, M. y Olcott, J. (comp.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 39-57.

Lagarde y de los Ríos, Marcela. (2003). *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lempérière, Annick. (1995). “Los dos centenarios de la independencia mexicana (1910-1921): de la historia patria a la antropología cultural”, en *Historia Mexicana*, 45, pp. 317-352. Recuperado en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2317>

Madrid H., Miguel de la. (2001). “La Constitución de 1917 y sus principios políticos fundamentales”, en *Economía y Constitución. Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado en: <https://goo.gl/j4DFCX>

Meyer, Lorenzo. (2007). “La institucionalización del nuevo régimen”, en *Historia General de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México.

Monsiváis, Carlos. (2010). “Prólogo”, en G. Cano, M. Kay, y J. Olcott (comps.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 11-37.

Moreno Juárez, Sergio. (2012). “Presencia, participación y representación femenina en los dos Centenarios de la Independencia nacional (1910 y 1921)”, en *Signos Históricos*, núm. 27, pp. 24-62.

Muñiz, Elsa. (2002). *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa.

- O'Dogherty Madrazo, Laura. (2001). *De urnas y sotanas: el Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pitt-Rivers, Julian. (1999). "La enfermedad del honor", en *Anuario IEHS*, núm. 14.
- Ramos Escandón, Carmen. (2006). "Señoritas porfirianas: mujer e ideología en el México progresista, 1880-1910", en Carmen Escandón (coord.). *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México.
- Reglamento para la tolerancia de la prostitución. (1929). En *Legislación General aplicable en el municipio de Guadalajara*, Vol. I, documentos históricos, Guadalajara, Jalisco, Ayuntamiento de Guadalajara, pp. 57-67.
- Ríos de la Torre, Guadalupe. (2008). "Los mexicanos las prefieren...", en Elsa Muñiz (coord.), *Registros corporales. La historia cultural del cuerpo humano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Robles Brambila, Luis. (s/f). "Algunas consideraciones sobre capitulaciones matrimoniales", en Colegio de Notarios de Jalisco, *Revista digital de derecho*. Recuperado en: <http://www.acervonotarios.com/files/Algunas%20Consideraciones%20sobre%20Capitulaciones%20Matrimoniales.pdf>
- Rocha Islas, Martha Eva. (1991). *El álbum de la mujer, antología de las mexicanas, el Porfiriato y la revolución*, Volumen IV, México, Instituto de Antropología e Historia.
- Rodríguez Bravo, Roxana. (2015). "Los derechos de las mujeres en México, breve recorrido", en *Historia de las mujeres en México*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, pp. 269-289.
- Ruano Ruano, Leticia. (2014). *Las Damas Católicas en Guadalajara de 1913 a 1926: movimiento, discurso e identidad* (tesis de doctorado en Ciencias Sociales), El Colegio de Jalisco, Zapopan, Jalisco.
- (2017). "La Mujer Católica Jalisciense: contextos y fronteras simbólicas", en *Intersticios Sociales*, núm. 13, marzo, pp. 1-34, Zapopan, El Colegio de Jalisco.
- (2018). "El catolicismo social en Guadalajara y las Damas católicas", en *Sincronía*, año XXII, núm. 73, enero-junio, pp. 300-331, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

- Santillán, Martha. (2008). “Discursos de redomesticación femenina durante el proceso modernizador e México, 1946-1958”, en *Historia y Grafía*, núm. 31, pp. 103-132, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Speckman Guerra, Elisa. (1997). “Las flores del mal. Mujeres criminales en el porfiriato”, en *Historia Mexicana*, 47, pp. 183-229. Recuperado en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2430>
- (2002). *Crimen y castigo: legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tamayo, Jaime. (1988). *La conformación del Estado moderno y los conflictos políticos, 1917-1929*, Tomo II, México, Universidad de Guadalajara/Gobierno del Estado de Jalisco (Jalisco desde la revolución),
- (1988). *Los movimientos sociales 1917-1929*, Tomo IV, México, Universidad de Guadalajara/Gobierno del Estado de Jalisco (Jalisco desde la revolución).
- Torres Sánchez, Rafael. (2001). *Revolución y vida cotidiana: Guadalajara, 1914-1934*, México, ediciones Galileo.
- Torres Septién, Valentina. (2001). “Manuales de conducta, urbanidad y buenos modales durante el Porfiriato, notas sobre el comportamiento femenino”, en C. Agostini y E. Speckman (eds.), *Modernidad, tradición y alteridad, la Ciudad de México en el cambio del siglo (XIX-XX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 271-289.
- Urías Horcasitas, Beatriz. (2003). “Eugenesia y aborto en México (1920-1940)”, en *Debate feminista*, vol. 27, pp. 305-323.
- Urzúa Aída y Hernández, Gilberto. (1987). *Jalisco, testimonios de sus gobernantes. 1826-1879*, México, Gobierno del Estado de Jalisco.
- (1988). *Jalisco, testimonios de sus gobernantes. 1912-1939*, México, Gobierno del Estado de Jalisco.
- Zavala, Adriana. (2006). “De Santa a india bonita. Género, raza y modernidad en la ciudad de México, 1921”, en María Teresa Fernández Aceves, Carmen Ramos Escandón y Susie Porter (coords.), *Orden social e identidad de género. México, siglos XIX y XX*, México, CIESAS-Universidad de Guadalajara.

La mujer y la guerra: imagen
femenina en las portadas del *Magazín*,
suplemento semanal del diario
El Occidental (Guadalajara, 1942-1943)

Rosa Vesta López Taylor
Alejandra Carolina Díaz

En su portada de agosto de 2021, la *Gaceta UNAM* publicó la fotografía de una mujer joven y sonriente recibiendo una vacuna –suponemos que contra el COVID-19– en su hombro tatuado (p. 1). La imagen del tatuaje no es otra que la de “Rosie the Riveter”, una representación de la mujer obrera estadounidense que con su fuerza y determinación hizo frente a las exigencias de disciplina y productividad durante la Segunda Guerra Mundial (IIGM) en su país.¹ Analizar el significado que cobra dicho símbolo para las mujeres del siglo XXI es algo que supera las posibilidades de este trabajo, pero el hecho corrobora el interés y la pertinencia de indagar en la historia de este tipo de imágenes y de reflexionar con ellas sobre la historia de las mujeres y la construcción del género, de la imagen publicitaria y la influencia que la cultura estadounidense tuvo en el México de la posrevolución.

Con más precisión, el objetivo de este trabajo es debatir sobre el contexto y el sentido que adquirió la difusión de imágenes femeninas ligadas a la guerra en la prensa de Guadalajara, en el mundo complejo de los años 40 del siglo XX. A partir de una fuente documental sugerente, aunque discreta y fugaz como lo fue el *Magazín* del diario *El Occidental*, se aborda la representación de la mujer en un periodo menos atendido que el del porfiriato y el de la revolución mexicana, a

¹ Rosie the Riveter Catálogo de Archivos Nacionales, en: <https://catalog.archives.gov/id/535413>

saber, el de los años de la IIGM.² La indagación propuesta se torna más sugerente ya que –a pesar del conflicto bélico y la crisis desencadenada– fue una época de discursos y acciones en pos de un anhelado progreso modernizador que, en el caso mexicano, tomaba distancia de los aspectos propios de la modernidad porfiriana y de los roles de género que le caracterizaron (Arrom, 1992; Lau-Jaiven y Ramos-Escandón, 1993; Cano, Vaughan y Olcott, 2009; Alvizo y Cejudo, 2021).³

Ilustración 1. Portada de la *Gaceta UNAM*, 2 de agosto de 2021.



² Algunas investigaciones observan un vacío de información para la década de 1940. Es el caso de los registros de consumo en la ciudad de México (Lilia Bayardo, 2018) o el de las políticas poblacionales de la década 1940-1950 (Melchor, 2021). Tenemos también estudios cuyo periodo de análisis llega hasta 1940 o justo antes (Ortiz, 2003; Cano, 1993 y De los Reyes, 2006). A nivel internacional esto se explica por los efectos de la guerra; en lo interno, por el viraje de las políticas sociales cardenistas ante políticas contrarias a su proyecto inicial (Hamilton, 1983, p. 245).

³ Para el caso jalisciense ver: Vázquez-Parada y Flores-Soria (2008); para atender elementos de la modernidad propia de la familia y la mujer del siglo XIX, ver E. Badinter (1981), quien también señala que la familia moderna (fundada en el amor maternal) se precisa con la publicación del *Emilio* de Rousseau, en 1762 (p. 39).

Por otra parte, estudios que analizan el uso de la imagen femenina en los medios visuales de comunicación durante y después de la IIGM (Felitti, 2018; Rodríguez, 2007), indican que los modelos estadounidenses fueron ganando espacios, especialmente los ligados a la publicidad comercial y la propaganda bélica; no obstante, el proceso de recepción de los mensajes contenidos en dichas imágenes fue generalmente contradictorio y cargado de tensiones. ¿Cómo se manejó lo anterior en la prensa tapatía? ¿cómo se presenta en una sociedad católica catalogada de conservadora, aún entrado el siglo xx?⁴ Si bien no contamos con evidencias empíricas que muestren el proceso de apropiación de dichos materiales, consideramos que el análisis de los contextos de producción y consumo de las imágenes ofrece respuestas.

Precisiones teóricas y metodológicas

El interés por analizar las imágenes femeninas de un artefacto cultural como el semanario *Magazín* parte de la posibilidad de operar –para el caso de Guadalajara– dos propuestas teóricas que resultan útiles para la comprensión de las dinámicas sociales y de poder en el pasado: la teoría de las representaciones sociales y la que trata la construcción social de la diferencia sexual. Esta última, en su versión más sencilla, plantea que “las características humanas consideradas como ‘femeninas’ son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse ‘naturalmente’ de su sexo” (Lamas, 2013, p. 9). Acorde con ello, se impone la tarea de datar y explicar cómo se construye la simbolización que establece lo relativo a “ser mujer” (p. 11) y cómo ésta se modifica mediante distintos procesos históricos (Tuñón, 2006, pp. 41-42). Así, para el siglo XX, los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial (IGM) y de la IIGM impactaron los roles occidentales femeninos tradicionalmente asignados (*vr.gr.* cuidado del hogar y educación de los hijos) e impusieron otros, cargados

⁴ Según el Sexto Censo de Población, en 1940 el 99.5% de los habitantes de Guadalajara profesaban la religión católica. Sobre su perfil conservador aún se debate, pero, al menos en 1940, los tapatíos se dividían entre apoyar la herencia cardenista u optar por Ávila Camacho como presidente e ir contra la educación socialista (Muriá, 1994, p. 172).

de características y exigencias dadas por la nueva dinámica del capital.⁵ Los contenidos de este nuevo modelo de mujer –sobre todo los posteriores a la IGM– fueron generados principalmente en los Estados Unidos de América (EE. UU.)⁶ y difundidos en buena parte del mundo occidental mediante la publicidad comercial y la propaganda bélica.⁷

Para este estudio, nos hemos centrado en la producción de imágenes femeninas estadounidenses asociadas a la guerra que, a diferencia de las de la publicidad comercial, manifiestan una intención menos clara. Estas se difundieron a través del *Magazín*, un suplemento del diario *El Occidental*, que en sus 20 portadas presentaron de manera llamativa temas propios del momento: mujer y guerra, mujer y moda, mujer y belleza, y otros del ámbito nacional y regional. Del corpus total se eligió una muestra de 5 imágenes –relativas a la mujer y la guerra– y para su análisis se atendieron diversos enfoques teóricos, entre los que destacan la propuesta de representaciones sociales desde la nueva historia cultural, la semiótica del discurso publicitario y algunas consideraciones para la lectura de la imagen.⁸

⁵ Así, para el caso mexicano, la inclusión franca de las mujeres al mercado laboral y al consumo de bienes fue impostergable (Saloma-Gutiérrez, 2000). Para Ana Lau-Jaiven y Carmen Ramos (1993), este proceso de “fractura del modelo de feminidad” decimonónico se inicia desde el porfiriato, pero es la revolución de 1910 la que abrió a las mujeres la posibilidad de su “masculinización” (asumiendo roles antes reservados para los hombres) y su participación política (pp. 18 y 19).

⁶ En su estudio, Sophie Body-Gendroy y Kristina Orfali afirman que “las dos guerras mundiales arruinaron a Europa al tiempo que reafirmaron a los Estados Unidos en su posición dominante” (1993, p. 534), aunque fue una imposición que en algunos casos se basó en “la seducción” (p. 536; Judt, 2012, p. 211).

⁷ Parte del proceso implicó la *militarización psicológica* de los civiles estadounidenses, que bosqueja una sociedad para la producción de violencia (Orr, 2004).

⁸ En *Realidad e imagen del mundo* (Villa, 2021) se advierte el error de considerar la imagen como mera representación y plantea la necesidad de registrar y valorar lo que la propia imagen hace presente.

A partir del análisis de los discursos, las prácticas y las representaciones, la nueva historia cultural ha propuesto “una manera inédita de comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social” (Chartier, 2005, p. 13). Si bien el espacio de este capítulo no permite profundizar en la discusión sobre representaciones, sostenemos su pertinencia para considerar que los modelos femeninos presentes en las imágenes del *Magazín* alimentaron una representación compartida de “ser mujer” que más tarde guiaría las prácticas cotidianas de quienes se apropiaron de ella.⁹

Por otra parte, cabe señalar que el gran poder de la representación reside en su capacidad de “hacer presente” lo ausente, pero sobre todo por “presentarse representando algo” (Chartier, 2000, p. 10); en ese sentido, las imágenes femeninas publicadas relacionadas con la guerra podían no corresponder con la vida de las mujeres del momento ni con sus *espacios de referencia*,¹⁰ pero ofrecían un ideal atractivo proyectado en el futuro inmediato, que alimentaba la ilusión de pertenencia a un grupo social privilegiado, independiente de su condición económica.

Si bien las imágenes constituyen documentos históricos y son testimonios del cambio de experiencias en distintas sociedades (Burke, 2001, p. 11), su interpretación exige un método. Dado el carácter de las imágenes presentes en el *Magazín*, se optó por la semiótica del discurso publicitario, cuya aplicación se desarrollará en la segunda parte de este capítulo. Por ahora, basta decir que una de sus ventajas es que permite “distinguir y jerarquizar un cierto número de niveles homogéneos de descripción” (Madrid-Cánovas, 2005, p. 223) y establecer relaciones entre los elementos que amplían el poder de la interpretación.¹¹

⁹ En el proceso de construcción y circulación de las representaciones sociales, “la propaganda dirige a los sujetos hacia una idea, una condición social (identidad), determinando de forma más directa las prácticas específicas” (Valencia, 2007, p. 80).

¹⁰ El *espacio de referencia* es el “idealizado, el que se accede a través de la imaginación y el deseo” que norma el comportamiento y puede tener sus orígenes en ideales institucionales. Se distingue del *espacio practicado* “construido a partir de las relaciones sociales y la materialidad” (Burgueño, 2018, p. 15).

¹¹ Consiste en descubrir el mecanismo por el cual el autor “crea la imagen mental de un determinado producto a través de la asociación de diversos objetos con su imagen visual” (Burke,

Entre las opciones para “leer” una imagen, es importante determinar las pautas de su producción y consumo (Coronado Ruíz, 2017, p. 242), por lo que una sección de este texto trata específicamente de los contextos en que se generaron imágenes similares a las publicadas en el *Magazín*. También es menester indicar que otras posibilidades de análisis fueron revisadas, pero no fue posible desarrollarlas; tal es el caso de la categoría *imago*, útil para “denominar las imágenes mentales que tienen una capacidad preformativa en el sujeto y están dotadas de alto valor persuasivo” (Burgueño, 2018, p. 217; Asencio, 2016). Considerando esta herramienta, se abre la posibilidad de que la presencia sistemática de las imágenes en la prensa (promotoras de un ideal de mujer) alimentaran la construcción de una *imago*, de un tipo de imágenes mentales con capacidad de potenciar un determinado comportamiento y modo de interpretar el mundo.

Por último, en este apartado metodológico se hace necesaria una breve precisión del concepto *modernidad*, que señala el mensaje central de las imágenes que nos ocupan: el deber ser de la “mujer moderna”. Al respecto, se observa que los rasgos distintivos de las experiencias modernas no son estáticos ni generales. Así, la *modernidad*, cuyos orígenes se remontan a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, alude a una experiencia inédita, la que no tiene referencias en experiencias del pasado, por lo que “el pasado deja de cumplir funciones normativas en el presente” (Zermeño, 2009, p. 554). Pero, como se verá más adelante, los cambios de inicios del siglo XX —caracterizados por la concentración del poder económico en EE. UU., el impacto del poder destructivo exhibido en las guerras mundiales, la incorporación de las masas a ámbitos antes reservados, entre otros— nutrieron un concepto de *mujer moderna* centrado en el modelo estadounidense: mujer que “cuida” de sí, de su hogar y familia, mediante patrones de gusto y distinción que exigen alto grado de consumo de bienes y de información para ello.¹²

2001, p. 118). Esto permite al analista proponer la manera en que las acciones se alinean con las normas impuestas por la imagen mental (Gross y Hyde, 2019).

¹² P. Bourdieu distingue tres estructuras de consumo relacionadas con la distinción: el de la alimentación, el de la presentación de sí mismo y los de representación de sí mismo (1998, p. 182), los cuales aparecen sugeridos en la publicidad comercial del periodo.

Para fines de exposición, el resto del texto se divide en dos grandes secciones que corresponden, por una parte, al ámbito de la emisión-producción de imágenes femeninas similares a las contenidas en el semanario tapatío y, por otra, al análisis detenido de las portadas y de los sujetos que participaron en el proyecto del diario *El Occidental* en el contexto de una guerra mundial.¹³

I.

El objetivo de esta breve introducción al análisis de las imágenes femeninas en un diario tapatío durante la IIGM es ofrecer el contexto de generación de las mismas, para una mejor comprensión de su contenido y del sentido que habrían tenido para quienes las produjeron e hicieron circular. Los asuntos a tratar resultan excesivos, por lo que se optó por una referencia general y una síntesis histórica del cambio de la imagen femenina durante la primera parte del siglo XX; en ella se tejen también algunos fragmentos para el caso mexicano que serán tratados más adelante.

Mujer, imagen y guerra

La imagen visual tiene la capacidad de actuar sobre nuestras emociones y por ello ha sido explotada por los publicistas durante el último siglo; no obstante, es algo observado desde épocas remotas (Gombrich, 1997, pp. 42-43). Así, y por su alto poder subliminal, la imagen femenina estuvo asociada, entre otros, a la diosa madre y a los mitos del origen de la vida y de los pueblos; también a la construcción alegórica de los vicios y virtudes humanas y a la expansión del cristianismo.¹⁴ Basta recordar las representaciones de santas y de la Virgen en sus distintas advocaciones católicas, las imágenes femeninas transformadas en

¹³ Esta organización responde a las posibilidades que ofrecen las fuentes disponibles, pero también a la recomendación de que los historiadores contribuyan al estudio del material visual mediante el “análisis de su producción y consumo en cuanto actividades sociales, económicas y políticas” (Gaskell, 1993, p. 236; Coronado, 2017, p. 242).

¹⁴ Ver, por ejemplo, para imágenes relativas a las mitologías (Frazer, 1981), algunas alegorías occidentales que persisten (Ripa, 1593 en Pastor, 1866), y reflexiones sobre la expansión del cristianismo en América (Gruzinski, 1994).

símbolo de la patria¹⁵ (Florescano, 2005) o de la nación republicana (Agulhon, 1992; Tuñón, 2006).

En varios de estos usos, la imagen exhibe mujeres aguerridas, aunque generalmente delicadas y bellas (*vr.gr.* la Virgen de las Milicias, Juana de Arco o la Marianne de Eugène Delacroix). Pero el protagonismo de la mujer en la guerra fue presentado como ocasional, conforme se consolidó la asignación de un rol femenino, restringido al hogar y lo doméstico.¹⁶ Así, si bien en las batallas de independencia y para la construcción de las naciones estuvieron las mujeres, apenas comenzamos a mirarlas representadas, pues las imágenes estaban ocupadas en otros asuntos.

Hacia finales del siglo XIX e inicios del XX las naciones se consolidaron y los cambios en las reglas del funcionamiento del capital impusieron transformaciones culturales, monopolios en los medios, nuevos contenidos a los roles de género y una diversidad de tensiones que no es posible tratar con detalle, pero que son telón de fondo de la producción de nuevas representaciones de la mujer. Este escenario se presenta aquí de manera esquemática, atendiendo distintos momentos del periodo que nos ocupa (1890-1945) y observando cómo las características de imágenes femeninas de una esfera –la propia de la publicidad comercial– se imbricaron con las destinadas a la propaganda bélica.

1890-1929. De la Eva moderna al *deco body*. Y al centro, “un vacío profundamente doloroso”¹⁷

Cuando se habla de guerra, la iconografía que viene a la mente es la de lo inimaginable (Didi-Huberman, 2004), como lo fue el grado de horror y destrucción generados. Ahí aparecen las figuras de mujeres en la tragedia, pero también lo hicieron de otra manera: en los carteles de propaganda bélica de la IGM, especialmente la que promovió el reclutamiento de soldados (Segmento Digital,

¹⁵ Ver, por ejemplo, Florescano (2005), Agulhon (1992) y Tuñón (2006).

¹⁶ Hoy día se reconoce que, durante la guerra, la colaboración femenina en ámbitos tradicionalmente asignados a las mujeres es una “auténtica” resistencia, y no solo un deber patriótico o algo “natural” (Lenz, 2006, p. 284).

¹⁷ Florence Farmborough sobre su experiencia en la IGM (Englund, 2011, p. 543).

2014, p. 7) y registró el sacrificio de miles de mujeres a cargo de la producción, el cuidado de los hogares y de los heridos mientras duró la contienda y después de ella (pp. 14-15).¹⁸

La presencia discreta de la imagen femenina en los medios –en comparación con los generados durante la IIGM– correspondió a la tecnología disponible, a la postura pacifista de las mujeres (Thébaud, 2000, pp. 85-91)¹⁹ pero también a una industria publicitaria que no se había consolidado del todo. No obstante, dicha industria impuso de manera temprana el prototipo de “mujer moderna” que debía regir y que por igual invitaba al consumo de una crema facial como a la compra de bonos para la guerra.²⁰ Con la incorporación de EE. UU. al conflicto, en 1917, la *christy girl* del ilustrador H. Chandler Christy²¹ difundió el ideal de belleza femenina estadounidense a través de la propaganda bélica, como lo hicieron las *gibson girl* en la publicidad comercial desde 1890. Ambos modelos se caracterizaron por presentar una mujer: de piel blanca, joven, espigada, de boca y nariz pequeña pero grandes ojos, educada y bella,²² más acorde con el *art nouveau* de fines de siglo XIX, que del *art déco* que predominó en distintos ámbitos durante los años 20 (Ortiz, 2003, pp. 216-219). (Ilustraciones 2 y 3).

¹⁸ Para una rápida consulta de las imágenes femeninas (y otras) durante la primera guerra mundial: https://www.iri.edu.ar/revistas/revista_dvd/revistas/cd_revista_47/historia/Primera_Guerra_Parte_II.pdf

¹⁹ El pacifismo abogado por las mujeres se fortaleció con la organización a favor del sufragio universal, pero fracasó con el llamado a servir a la patria (Thébaud, 2000, p. 87), aun así, el sufragismo y el pacifismo siguieron siendo las grandes preocupaciones de las mujeres francesas aun entrada la década de los 20 (Albistur, 1985, pp. 27-28).

²⁰ Según Badinter (1981) en Francia “el ideal femenino no había cambiado en vísperas de la guerra de 1914” y se recomendaba cumplir con los deberes tradicionales (p. 22); esto es lo que la experiencia de la guerra y la propaganda vinieron a cuestionar.

²¹ Por ejemplo: <http://statemuseumpa.org/historic-upload-digitizing-world-war-posters/>

²² Pese a la similitud, la *christy girl* se presentaba con menos ropa y un aire más romántico, en tanto que la *gibson girl* aparecía segura y siempre a la moda. No obstante, según M. Patterson, se exagera el monopolio del prototipo creado por Charles Dana Gibson, por lo que data una variedad de modelos que coexistieron a inicios del siglo XX (Patterson).

Ilustración 2. “Fight or buy Bonds”, H. Chandler Christy, 1917.



Ilustración 3. “Clear The Way. Buy Bonds”, H. Chandler Christy, 1918.



Para el caso mexicano, el prototipo de la *gibson girl* tuvo un lugar en la prensa –en el contenido de publicidad comercial de los centros urbanos– como también en la fotografía privada y pública que exhibía mujeres enfundadas en faldas a los tobillos y mangas a las muñecas, pero muy *modernas*, haciendo uso de teléfonos en oficinas, manejando su *cabriolé* por el bosque de Chapultepec (Casasola, 1964, p. 866) o compitiendo en torneos de *lawn tennis* (Casasola, 1966, p. 1679). Atuendos y accesorios (de nuevos aires, aunque cargados de inspiración europea) acompañaron a mujeres preparadas en las diversas actividades que les ocuparon en esos años, como profesionistas y escritoras (Fernández, 2014; Mejía, 2008), como figuras importantes del catolicismo social (Ruano, 2017) y partícipes en manifestaciones de apoyo a Francisco I. Madero, Venustiano Carranza o para el reconocimiento del voto femenino (Lau-Jaiven y Ramos Escandón, 1993; Casasola, 1967, pp. 1966; 1967). El fin del conflicto bélico (1918) indicó el regreso a un mundo de aparente calma, pero este ya era irreconocible (Blom, 2011). Los cambios en las relaciones de género derivados de la IGM no pueden exponerse aquí, pero fue así que para las mujeres ciudadinas se impulsó un nuevo ideal de “mujer moderna” (Thébaud, 2000, p. 68) aunque con sus variantes: algunas aceptaron la publicidad como guía para adquirir productos para el hogar y los hijos, lo que les permitía ejercer una “nueva administración doméstica” y una maternidad al lado de la ciencia (Cott, 2001, pp. 106-121). Por otra parte, destacaron las mujeres que rompieron con modelos anteriores y generando nuevos (como las *flappers*), cuyos rasgos también fueron difundidos por los medios y cuestionados por una parte de la sociedad (Rubenstein, 2009; Del Palacio, 2011).

Sin embargo, para comprender lo sucedido en los centros urbanos mexicanos del periodo, es menester reconocer que ambas tendencias llegaron sin contratiempo, en un momento en que México vivió “intensa, aceleradamente, la cosecha de la Revolución” (Quirarte, 2015, p. 303).²³ Pese a la confusión que pudieran experimentar las mujeres mexicanas respecto a su futuro –confusión

²³ Después de los años 20 surge un modelo que no es exclusivo de los EE. UU., pero que presenta una “mujer sofisticada de rostro misterioso e impasible”, que acaba en un estilo purista y que da refinamiento a la representación femenina (Ortiz, 2003, pp. 222-226). Para el im-

denunciada acertadamente por Antonia Rivas Mercado en 1928 (García, 1999, p. 620)— la imagen de influencia transnacional dominó en un mercado publicitario que crecía a todo galope.²⁴

1939-1945. La imagen femenina durante la Segunda Guerra Mundial y su exportación

Durante la IIGM, además de la fuerza aérea, de la marina y del ejército terrestre, una cuarta se hizo presente: la de la propaganda (Coronado, 2017, p. 256). Si bien no es posible detallar sus características y efectos, es menester indicar brevemente algunos rasgos con relación a las portadas de mujeres y guerra que se muestran en el *Magazín* tapatío:

1. La imagen femenina terminó por dominar el mundo de la publicidad y fue sustento de buena parte de los mensajes propagandísticos, incluyendo los bélicos. Cada nación en combate produjo y distribuyó imágenes que alentaron a sus ciudadanos a enrolarse o prestar su apoyo; también se generó una propaganda contra el enemigo y generalmente, en uno y otro caso, la imagen contiene la figura femenina (Alonso, 2018).
2. Si bien durante la IIGM circularon imágenes de mujeres alemanas, italianas, inglesas o belgas, el prototipo femenino que se exhibe para la temática mujer/guerra es similar al dispuesto en la publicidad comercial y, por ende, es marcadamente estadounidense. Esto no es de sorprender si se considera que el territorio de EE. UU. no fue afectado y que su industria editorial subió como espuma. Revistas como *Collier's* (fundada en 1888), *Life* (de 1883) o *The Saturday Evening Post* (1897) multiplicaron el número de lectores durante la IIGM, gracias también a los *comics*, que en ocasiones insinuaban las dificultades a las que la “mujer moderna” debía enfrentarse en un mundo en transición.

pacto del *art déco* sobre la configuración de la Ciudad de México y el nuevo físico femenino (Sluis, 2016).

²⁴ La influencia de los estadounidenses sobre el estilo de diseñadores que trabajaban en México fue fundamental, pero el cartel francés, así como los modelos alemanes, también fueron considerados (Ortiz, 2003, pp. 191-192).

3. Lo que la IIGM impuso para la nueva “mujer moderna” no fue ajeno a la grave situación que se padecía por mantener la fuerza masculina en los frentes de batalla; así, se desató una intensa campaña para que ser “moderna” incluyera la incorporación al trabajo, principalmente como obrera en las fábricas militares. Una famosa imagen acompañó este mensaje persuasivo: la “Rosie the Riveter”, de Norman Rockwell, pero también, la británica Laura Knight pintó en 1943 a “Ruby Loftus” con un torno y se circuló la imagen de la canadiense Verónica Foster (Ronnie) fabricando armas. Pese a ser obreras o mujeres “de color”, evidentemente agotadas o sin arreglar, las distintas versiones de su imagen fueron estereotipadas hasta corresponder con una nueva versión de “mujer moderna”, la de la IIGM.²⁵
4. **Por último, observamos que un factor que añadió elementos a la imagen femenina y la guerra fue el desarrollo del fotoperiodismo. Un ejemplo de cómo operó esta tendencia lo ofrece la revista *Life*,** que a partir de 1936 optó por contratar a fotógrafos exitosos, como la pareja Robert Capa (seudónimo conjunto de Gerda Taro y Endre Ernő Friedmann), y llenó sus páginas con imágenes en blanco y negro. En una compilación con cientos de fotografías generadas durante la IIGM (Time Life Educación, 1977) aparecen mujeres de carne y hueso que sirvieron de modelo inspirador de dibujos de féminas relacionadas con la guerra; fueron actrices o cantantes, enfermeras y voluntarias seleccionadas por su belleza o erotismo, promotoras de las campañas a favor del triunfo de la guerra. Por sus características, ellas constituyeron el ideal de mujer que también nutrió otro tipo de publicidad y que encontramos en las páginas de los periódicos tapatíos porque, sin duda, la guerra no interrumpió la publicidad del consumo para el hogar y la familia, que orientaba y daba certeza sobre lo que era ser una mujer moderna.

²⁵ No obstante, Maurren Honey (1983) indicó lo falso de la versión sobre la mujer obrera durante la IIGM. Las mujeres trabajaban desde antes de la guerra y lo hacían para sobrevivir, no necesariamente por patriotismo. Posteriormente, cuando se inició la campaña para que regresaran a sus hogares, ellas se resistieron sin que esto se date (p. 37). Algo similar plantea A. Farge (1991) para la IGM, cuando algunas mujeres fueron discriminadas en el ámbito laboral con la justificación de protegerlas (p. 92).

En el momento en que la guerra estalló, México abandonaba el proyecto socialista impulsado por Lázaro Cárdenas, pero también numerosos elementos del nacionalismo cultural de la primera década posrevolucionaria.²⁶ De manera simultánea, la guerra auguró un crecimiento económico y consolidó lazos de cooperación comercial y laboral con los EE. UU. (González, 2018, pp. 190-191). Los centros urbanos se dinamizaron y los sectores sociales medios y altos se alimentaron de los nuevos rasgos de distinción que se ofertaban en los medios, en donde dominó el prototipo de mujer estadounidense.²⁷ Sin los extremos de las *flappers* de los años 20, **las mujeres que se proyectaron –junto a las marcas correspondientes– bebían cerveza, conducían un auto, se maquillaban, se ejercitaban en un deporte, al tiempo que invitaban a adquirir una lavadora o un abrigo.**

No obstante, la escena mexicana en que se desarrolló la publicidad y la propaganda en tiempos de la IIGM fue contradictoria, al igual que lo fue la imposición de la hegemonía política posrevolucionaria en un mundo de contrastes (Florescano, 2005, pp. 345-390). Como se mostrará más adelante, aún en los mismos centros urbanos se leyó de diversa manera el contexto mundial y se buscaron elementos de identidad nacional exaltando distintos elementos. Para inicios de los 40 no se presentó la experiencia de la guerra en el territorio, pero sí el deseo de olvidar las dos décadas de revolución, más los años de conflicto religioso. Tal vez a ello se debe una falta de cuestionamiento a imágenes femeninas fuera de los marcos de referencia cotidiana, por lo que ellos se hicieron presentes a la menor provocación.

²⁶ (Florescano, 2005, pp. 347-390). Entre dichos elementos destacan los modelos de mujer indígena propios de las pinturas de Diego de Rivera, que encarnaban a la protagonista del “hogar tan querido” o a “la maestra rural”. (*Ibid.*, pp. 309 y 306).

²⁷ Al igual que en décadas posteriores, la clase media “aprovechó los componentes de la modernización y los utilizó para recrear un estado mental, un estilo de vida, un mundo cultural que le permitiera anclarse en ese segmento más allá de los marcadores puramente económicos”. (Felitti, 2018, p. 1346).

II.

Las portadas del *Magazín* y los sujetos del diario *El Occidental*

En esta segunda parte presentaremos un análisis contextual y pormenorizado del suplemento *Magazín* el periódico *El Occidental*, producido y publicado en Guadalajara entre septiembre de 1942 y enero de 1943. En este suplemento encontramos una veta rica de discusión, al referir una propuesta de lo femenino en relación con las imágenes de mujeres durante la IIGM, la cual, en aquel entonces fue novedosa. Por otra parte, estas representaciones modernas quedaron yuxtapuestas con otras más tradicionales, expresivas de una identidad cultural del occidente mexicano.

La presencia de mujeres seductoras, de rubias y pelirrojas *pin-ups*, dibujadas por los creativos contratados por el King Features Syndicate, confirma el carácter estereotípico de la representación femenina durante los años cuarenta y la importación de imaginarios en México de una estética publicitaria producida en los EE. UU.

Así, presentaremos la selección de 5 portadas del suplemento *Magazín* que se mencionó en la introducción, las cuales pueden ser contrastantes en aspectos formales, pero se corresponden en elementos de contenido.²⁸ Como si se tratase de un caleidoscopio, este corpus de imágenes, se compone de representaciones similares o disímbolas, pero tienen en común el tópico de la mujer y la guerra.

Las portadas seleccionadas que describiremos más adelante pueden leerse en relación con los deseos y temores del genio y mirada masculinos de la época; o

²⁸ El suplemento *Magazín* no estaba numerado, pero hemos encontrado 18 ejemplares publicados entre septiembre de 1942 y enero de 1943, dos de ellos contaban con 2 portadas, publicadas en la misma fecha. En total, encontramos 20 portadas, de las cuales, 7 tenían como protagonistas a *pin-ups* relacionadas con el tema de la guerra, otras 7 con *pin-ups* no bélicas, una con el retrato del General Douglas McArthur, otra con la Virgen de Zapopan, y en esa misma fecha otra con el Papa Pío XII, y otra con el evangelizador del siglo XVI Andrés de Olmos. Además, tenía dos portadas realizadas por artistas locales: “Marte cala a México”, firmada por Cadena M., y “Día de la raza”, donde aparecen caricaturizados Adolf Hitler, Benito Mussolini y el emperador japonés Hirohito, firmada por Arias Bernal.

bien, la preocupación por construir una identidad nacional y la presencia de una regional, la de la “querencia” por el terruño, de afirmar una identidad cultural frente al proyecto nacionalista, unificador y centralista, como se explicará más adelante (González, 1982; Tuñón, 1998, pp. 31-34).

Si bien el proyecto editorial del *Magazín* fue efímero, en él confluye un entramado de sujetos, intencionalidades persuasivas y materialidades que permiten reflexionar sobre temas centrales del periodo como la historia de la imagen femenina y la de la prensa, la identidad cultural, nacionalista y regionalista, y los intercambios culturales desde un ámbito urbano de transformaciones aceleradas, como lo fue la Guadalajara de los años 40 del siglo xx.

La prensa en Guadalajara durante los 40: el proyecto modernizador de *El Occidental* y la disputa de públicos con *El Informador*

Aunque durante siglos se produjeron anuncios, sólo a partir del xx se comenzó a publicitar. Desde entonces, la publicidad existe como un sistema comunicativo complejo en su producción y difusión, en el cual prevalece un tono de cientificidad y modernidad que no resultó ajeno a los diarios tapatíos más importantes de la época, ni a *El Informador*, producido desde 1917, ni a *El Occidental*, fundado en 1942.

La prensa del siglo xx, en contraposición con la decimonónica, se caracterizó por la preeminencia de la publicidad y la visión del periódico como un negocio. El interés comercial fue desplazando al político, aunque ambos se mantuvieron y establecieron relaciones simbióticas en relación con el Estado, que controlaba incluso el abastecimiento de papel a través de la empresa PIPSA, incorporada al Estado mexicano desde los años treinta, durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, y hasta finales de siglo (Zacarías, 1996).

El Informador ¿tradición y modernidad?

El Informador, antecesor de *El Occidental*, no había sido el primer periódico considerado “moderno” de la ciudad, sino *La Gaceta de Guadalajara*, que se publicó entre 1902 y 1914.²⁹ No obstante, desde su fundación en octubre de

²⁹ Este periódico marcó el cambio de una prensa artesanal decimonónica a otra moderna-industrial que se beneficiaba de la tecnología del linotipo (Del Palacio Montiel, 1994), aunque

1917, *El Informador* ha sido un testigo permanente del pulso de la ciudad y un vocero particular de los acontecimientos internacionales, incluyendo los de la IGM y IIGM.

Si bien su producción inicial se llevó a cabo con capital de comerciantes e industriales de la colonia francesa de Guadalajara (Sánchez-Ruiz, 1989, p. 12), la orientación del diario fue marcada, durante décadas, por su principal accionista y luego dueño, Jesús Álvarez del Castillo. Así, gracias a la simpatía de éste por los estadounidenses y algunos países europeos, el diario cubrió los acontecimientos de la IGM con franco aliento contra las potencias centrales; en correspondencia, el diario recibió apoyos de la *Commitee for Public Information* de EE. UU. (p. 13).

En general, *El Informador* logró mantener y acrecentar el número de lectores con un perfil que fue definiendo: sin apoyo a movimientos de derecha, sin alianzas con la iglesia católica y –después de una mala experiencia por enfrentar a un gobernador– con una reservada crítica a los gobiernos en turno (p. 14). Sin embargo, lo más claro de su contenido fue la apuesta por la publicidad comercial, saturada precisamente con imágenes femeninas que generalmente tendieron al prototipo de “mujer moderna” estadounidense.

Durante la IIGM *El Informador* optó por convertirse en un vocero de los sucesos externos, utilizando el 81% del espacio del diario para cubrir noticias internacionales. La aceptación de esta decisión fue inmediata, por lo que la compañía mostró una rápida expansión entre 1940 y 1945, inaugurando una nueva etapa de modernización en sus procesos (p. 15).

Para el análisis del uso dado a la imagen femenina y la guerra durante la IIGM en *El Informador*, se llevó a cabo una acuciosa recuperación de toda imagen de mujer que apareció en sus páginas entre 1939 y 1945.³⁰ Una vez ubicadas en su contexto, se hicieron algunas breves observaciones:

La Gaceta de Guadalajara no perduró hasta nuestros días, como es el caso de los otros dos periódicos mencionados.

³⁰ Agradezco a Patricia Monserrat González de la Torre por la elaboración de la base de datos correspondiente. La mayoría de los ejemplos y sus referencias debieron omitirse por el espacio disponible.

1. Las imágenes femeninas se exhiben principalmente en función de la publicidad comercial, pero con variedad: por una parte, aparece la mujer que promueve el consumo de bienes para “modernizar” el hogar y atender la familia; por otra, emerge la imagen de una mujer relajada, que fuma cigarros Raleigh, conduce un Ford, bebe cerveza local o Coca Cola, se broncea la piel, o recomienda algún producto vitamínico (por ejemplo: *El Informador*, 14 de agosto de 1944, p. 9).
2. Durante el periodo de estudio, el diario ofrece dos o tres secciones exclusivas para la mujer, lo que indica que ellas también demandaron contenidos. Las secciones más constantes: “Sea Bella” (a cargo de Patricia Lindsay); “Página de las damas/Moda” (con participación de la redactora de modas Epsie Kinard, del servicio N.E.A., desde Nueva York) y “Página de damas/Secretos de belleza” (con colaboraciones firmadas como R. Hargrove, Rosellen Callahan, Alicia Hart, entre otras). Otras secciones dedicadas a mujeres, pero con menor número de imágenes femeninas fue la de cocina y las columnas de escritoras, como la de Kathleen Norris y la de Catalina Vizcaíno.
3. Las imágenes femeninas relativas a la guerra son de discurso contradictorio, al referir verdaderas tragedias junto a asuntos banales. Así, por ejemplo, en septiembre de 1939 se exhibieron fotografías de inglesas preparándose para la guerra (*El Informador*, 15 de septiembre de 1939, p. 8) o mujeres con sus familias huyendo de Polonia, mezcladas con dibujos o imágenes de modelos evocando consejos de moda. Los lemas que les acompañan no son menos chocantes, por ejemplo: “De *Esclava del trabajo* a *Belleza fresca*, en 15 minutos” (*El Informador*, 1 de enero de 1940, p. 11).
4. La mayoría de las imágenes que refieren “mujeres y guerra” se ofrecen, paradójicamente, con relación a la moda. Por ejemplo, en noviembre de 1944 se asegura que “Las modas sobrias de París reflejan el momento grave en la historia que vive Francia”, pero las imágenes son de féminas envueltas en seda, sonrientes y ajenas al drama (*El Informador*, 19 de noviembre de 1944, p. 32). Otras notas discuten la influencia de la moda masculina sobre la femenina por la fuerza de sus modelos (chaquetas de combate, sombreros, trajes cruzados, entre otros).

5. Los debates más serios relativos a la mujer en la guerra –como la controversia de si ellas deben ir al frente de batalla, o si deben ser obreras en fábricas o contribuir dando atmósfera hogareña en los campamentos miliares– no se acompañan de imágenes, pero tampoco fueron asuntos que correspondieran a la situación de la mujer mexicana. Este “distanciamiento” de la información con respecto a las posibles lectoras no estaba resuelto con alguna imagen femenina que invitara a la imitación o a una rápida asimilación del mensaje, como fue el caso del *Magazín*, en *El Occidental*.

En este ejercicio de revisión general no se ofrece un balance de cómo *El Informador* abordó el tema de la guerra, pero se constata la producción externa de imágenes femeninas que presionaban para su exhibición y que mediante mensajes contradictorios parecen aminorar la tragedia o alejarla de la vida americana, de los mercados potenciales de consumo.

El Occidental: una empresa editorial

El Occidental fue fundado en agosto de 1942 por el empresario Rubén Villa Michel, con una intención lucrativa que no fue disimulada. Muestra de ello es, por ejemplo, un fragmento del reportaje “Cómo se hace *El Occidental*”, publicado con motivo de su primer aniversario, donde se reconoce el aspecto comercial como “un segundo corazón”, no sólo del proceso editorial sino “de la existencia”: “el dinero es origen y fin de todas las energías. Él hace de la cartera un segundo corazón que acelera y entusiasma el ritmo de la existencia” (5 de agosto de 1943, p. 1).

La fundación de *El Occidental* se dio en un contexto en el que la publicidad significaba un terreno novedoso, a la vanguardia, y volvía viable a la prensa como una empresa comercial. De hecho, entre los procesos retóricos se formaron alegorías de la prensa, sea a través de metáforas, sea a través de sinécdoques o metonimias. Una de ellas fue precisamente una metonimia del almacén (en su relación causa-efecto): “hay que estudiar y fijar el sitio de cada colaborador, hacer de las páginas del periódico un variado y bien provisto almacén en el cual puede hallar cada grupo de lectores, artículos que satisfagan sus aficiones” (p. 1).

Otras analogías retóricas fueron la de la prensa como una ventana de cara al mundo, o como un barco de guerra, como una fuente de progreso y cultura, como un agente-guía de los secretos de la técnica moderna (cicerone), pero la alegoría más general fue la del periódico como un organismo, como una anatomía humana, en la que el director era la cabeza, el cerebro, y de él dependían tanto los creativos (redactores, ilustradores y publicistas), como el personal administrativo (contable, financiero), como ramificaciones complejas de un sistema circulatorio.

Es interesante que en el organigrama las mujeres tuvieran un lugar preponderante, aunque dependiente del equipo de los “hombres públicos” y “hombres de ideas” que dirigían el timón de aquel “barco de guerra”, o “torreón de castillo”, para el cual, la señorita Lilia Gloria González D., secretaria del director, Fernando Díez de Urdanivia (1897-1966), fungía como intermediaria “siempre atareada cumpliendo su oficio de introductora, organizando entrevistas y citas” (p. 1).

El rol de la secretaria iba *ad hoc* con la época, la redacción utilizó metáforas relacionadas con lo bélico para referirse a su desempeño, como si ella se tratase de una celosía, es decir, de una barrera efectiva para contener personajes imperinentes. Lilia Gloria González tenía también, como la celosía, características como una estructura lábil a conveniencia: “Ella defiende un poco de la constante invasión de las puertas de las oficinas [...]. Todo lo verifica con entusiasmo, sin gravedad alguna, utilizando ese impulso infantil que todavía está con ella” (p. 1).

El diario presumía que su director, el señor Fernando Díez de Urdanivia, era avalado por sus 25 años de experiencia en ámbitos periodísticos, en especial por su trabajo en los EE. UU.,³¹ el cual era también el caso de su antecesor, José Pagés Llergo, quien tuvo una gestión muy corta pero paradigmática en *El Occidental* cuando recién fue fundado, entre agosto de 1942 y enero de 1943, el cual coincide con el periodo de publicación del *Magazín*.

³¹ Díez de Urdanivia llegó a ser, en 1949, uno de los fundadores de la Escuela de Periodismo Carlos Septién García, junto con Luis Beltrán y Mendoza, Alejandro Avilés, y Restituto Herrador y Calvo, quien ocupó también el cargo de director general de *El Occidental*, en su etapa inicial, antes de la contratación de Pagés Llergo.

Pagés Llergo había sido corresponsal de guerra en periódicos norteamericanos y viajado por Europa, Asia y América Central. Además, recordemos que fue en diciembre de 1941 cuando los EE. UU. declararon oficialmente la guerra a Japón, a partir del atentado a Pearl Harbor. El tema de la guerra era ahora importante para los países americanos, y no fue casualidad que la portada del segundo número del *Magazín* (20 de septiembre de 1942, p. 1) fuera precisamente el retrato del general Douglas McArthur, quien ya tenía una reconocida carrera militar y sería asignado para encabezar la ofensiva contra los japoneses hasta las últimas y más devastadoras consecuencias (las de Hiroshima y Nagasaki).

A Pagés Llergo, según la redacción de *El Occidental*, la empresa lo había contratado: “en un esfuerzo por mejorar el personal de su redacción y servir mejor a nuestros lectores” (25 de agosto de 1942, pp. 1-2). El diario ofreció una corta semblanza biográfica suya, de la cual destacaba el inicio de su carrera periodística en 1924 y su traslado a los EE. UU. en 1929, donde fue jefe de redacción en el periódico *La Opinión*, producido en la ciudad de Los Ángeles, California. Más tarde, en 1937, Pagés regresó a México y fundó la revista *Hoy*, y en aquella época también fue director de la revista *Todo*; dos años después, en 1939, fundó y dirigió la revista *Rotofoto* (pp. 1-2).

En 1940 cubrió la conferencia de cancilleres en La Habana (segunda reunión de consulta de ministros de relaciones exteriores), y realizó también un viaje por Centroamérica, donde fue encarcelado, concretamente en Guatemala: “como resultado de una sensacional información periodística. Entrevistó al duque de Windsor en Las Bahamas y al presidente Batista en Cuba”. Fue al año siguiente, en 1941, que realizó un viaje a Japón, China y Manchuria, en plena guerra (pp. 1-2).

Pagés Llergo abandonó *El Occidental* a los pocos meses. Los motivos no son claros, pero se dice que pudo haber sido una discordancia con la “ideología empresarial-cristiana” del diario (Sánchez-Ruiz, 1989, p. 18). Además del carácter ideológico, es posible que Pagés también tuviera motivos personales y profesionales para dejarlo, pues regresó a vivir a la Ciudad de México, donde continuó dirigiendo la revista *Hoy* y fundó *Mañana*. Aunque, si bien dejó *El Occidental* su nombre permaneció asociado a la historia del diario, como señal de prestigio periodístico. Una década más tarde, en 1953, Pagés fundó la revista *Siempre!*, que destacó por su contenido gráfico vanguardista.

La mujer y la guerra en las portadas del Magazín

El nombre del suplemento *Magazín*³² es una de las variantes de castellanización de la palabra inglesa *magazine*, equivalente a revista, publicación periódica o miscelánea relacionada con la imagen y la publicidad, aunque también se refiere a un almacén con fines comerciales. La otra forma de escribir esta palabra en castellano es “magacín”.

Aunque en *El Occidental*, “Magazín” no se acentuaba tipográficamente y se escribía en mayúsculas en la portada del suplemento, así: “MAGAZIN”, en este artículo nos referimos al *Magazín*, con acento en la última í, por motivos prosódicos. *Magazine* tiene sus orígenes etimológicos en la palabra francesa *magasin*, que se refiere a un almacén o tienda, y la cual a su vez deriva del árabe en el sentido de almacén comercial o pequeña tienda (*Oxford Dictionary*, 2015, p. 909; *Webster’s New World Dictionary*, 1959, p. 325; *Dictionnaire moderne francais-espagnol*, 1967, p. 442). Por lo tanto, un *Magazín*, refiere la intención comercial de la empresa editorial.

La mayoría de las portadas del *Magazín* fueron creadas por la agencia King Features Syndicate (KFS), la cual existe todavía.³³ *El Occidental* presumió la compra del permiso de reproducción a KFS en estos términos en 1943: “Estamos subscriptos [sic.] a las agencias que proporcionan los mejores servicios de información gráfica. Diariamente el aeroplano nos trae las fotografías que ponen ante sus ojos lejanos acontecimientos” (*El Occidental*, 7 de agosto de 1943, p. 1).

La retórica del diario como testigo, como ventana, que lleva hasta la casa de los lectores las escenas del acontecer mundial, no era novedosa, lo novedoso era

³² El contenido del suplemento era heterogéneo, en ocasiones incluía algún artículo relacionado con la portada, y en otras no. Por otro lado, contaba con artículos escritos en Guadalajara, o fragmentos de poetas jaliscienses o mexicanos, así como relatos sobre la vida tradicional. Los artículos traducidos regularmente tenían que ver con el tema de la guerra, lo cual se debía a la coyuntura.

³³ La King Features Syndicate es una agencia de prensa, que desde principios del siglo xx ha distribuido contenido a diversos diarios de todo el mundo. Se trata del más grande distribuidor de cómics, entre ellos, los globalmente famosos: *Felix the Cat*, *Betty Boop* y *Popeye* (Horn, 1977).

la rapidez con la que se presentaban las fotografías de guerra y las ilustraciones importadas de los diarios norteamericanos y europeos. Para ellos, la guerra se traducían en espectáculo para transmitir noticias y escenas atroces que llegaban gracias a los avances técnicos modernos, y a la heroicidad de los fotoperiodistas: “las escenas de la guerra nos dan una idea de los peligros que rozan estos artistas aventureros. En las primeras filas del combate asestan la mirada del objetivo y muchas veces fotografían sus propias escenas de muerte” (*El Occidental*, 7 de agosto de 1943, p. 1).

Con este preámbulo, el periódico preparaba el terreno para presentar una de sus cartas fuertes en términos del arte visual, el fotógrafo Juan Víctor Arauz, quien se encargaba de “dar permanencia a la fugacidad de nuestras miradas” (5 de agosto de 1942, p. 1). El “consumado artista”, familiarizado con los avances técnicos del momento, como la fotografía a color (Kodacolor), tenía una mirada menos vanguardista respecto a las mujeres: “Magnifico retratista, Arauz se queja de que las personas no quieren aparecer en el retrato como son, sino como quisiera ser. ‘Por eso —añade irónicamente— yo no retrato mujeres’” (p. 1).

La publicidad y las representaciones que tienen como finalidad la persuasión no son del todo subjetivas, es decir, su intención no depende solamente del emisor, sino de la idea de que un determinado mensaje tendrá una fuerza ilocutiva en el receptor que le llevará a alguna acción (efecto perlocutivo), en este caso, a comprar el periódico *El Occidental*, y con ello éste podría posicionarse como empresa competitiva frente a *El Informador*, pero, además de vender el periódico, es probable que con el *Magazín* también se afirmara una identidad cultural regionalista, jalisciense, frente al proyecto nacionalista del Estado posrevolucionario, lo cual se advierte a partir de la portada del 6 de diciembre de 1943, donde aparece: “La Generala”, la cual se presentará más adelante.

Jalisco (no) es México. La mexicana, la extranjera y la jalisciense ante la guerra

En México, los años cuarenta fueron de grandes transformaciones sociales. Ocurrió la incorporación masiva de las mujeres al campo laboral, burocrático e industrial, pero también fueron los años dorados en los que circularon mujeres inventadas, imaginadas, a través del cine, por ello, se le conoce como “Época de

Oro” del cine mexicano. Aquellas mujeres imaginarias podían ser la tradicional madre abnegada y sacrificada, la abuela todopoderosa, como Sara García, o “La Doña”, irresistible y devoradora, interpretada por María Félix, una mujer “fállica” (Tuñón, 1998, p. 71).

Félix construyó, a través de sus personajes, la imagen de mujer fuerte, a caballo, imponente, portadora de un gran estilo y protagonista de legendarios desplantes, pero hasta ella podía ser domesticada ante el poder del amor romántico masculino.

La mujer “devoradora” es el arquetipo de una mujer seductora, pero que puede estar perdida moralmente, y por ende conduce a los hombres a la perdición. Es una mujer que se emborracha o fuma, que canta, baila o trabaja en espacios públicos, una mujer que sale de su casa y suele tener un final trágico. Aunque, los finales trágicos no son exclusivos para ellas, también los llegan a tener las mujeres buenas, protectoras, sacrificadas y virginales. Así se conformó un imaginario en los años 40, a partir de esas representaciones femeninas arquetípicas y del proyecto unificador de la mexicanidad.

La representación de las mexicanas en la guerra sigue fuertemente ligada al proceso revolucionario, desde las fotografías de las soldaderas del archivo Casasola, el discurso literario, tanto narrativo y dramático, hasta el catálogo cinematográfico “de Oro”. Estas representaciones están hechas a partir de miradas masculinas (Hustvedt, 2017), a excepción del filme *La Negra Angustias*, de Matilde Landeta, realizado en 1949 (Vargas, 2015, p. 118), el cual es una adaptación de la novela homónima de Francisco Rojas González.

En la novela, la joven Angustias Farrera huye de su pueblo tras asesinar a su agresor sexual y se enrola en las filas revolucionarias zapatistas, donde se masculiniza y se convierte en coronela (p. 119). En la versión fílmica de Landeta, la directora mostró a una mujer que recuperaba “el sentido de su hacer, asumiendo su rol de líder, sacrificando su feminidad en aras de los ideales de una revolución en pleno estertor” (p. 128).

En aquellos años, además de las mexicanas del “Cine de Oro”, circularon imágenes de las *pin-up* estadounidenses, tanto de las imaginarias, como de las modelos y actrices de Hollywood. Así, las mexicanas recibían imágenes con las cuales podían afirmar una identidad cultural, sobre lo que es mexicano y lo que no, lo extranjero, pero estas imágenes no estaban dirigidas solamente a ellas,

sino también a los hombres, y con una intención seductora, propia del erotismo patriótico de los EE. UU. (Favre, 2012).

Uno de los ejemplos de estas portadas reproducidas en *El Occidental*, es la de una rubia con uniforme militar, con la leyenda “doble deber”. Su postura es erguida, con la barbilla alzada, lleva puesta una gorra de plato, que muestra su carácter oficial. La acomoda con ambos brazos extendidos, con un gesto retador y provocativo. Esta postura es poco usual en las mujeres, parece más bien masculina y expresa fortaleza y seguridad. Junto a ella hay prendas de uniforme desordenadas. La leyenda “doble deber” es ambigua y no hay algún artículo que aclare de qué se trata, pero la composición de los elementos representados, la gestualidad y el contexto remiten al deber de las labores domésticas, a las cuales se hace referencia en el artículo “Las mujeres son mejores” (*Women are better*), traducido y publicado en el suplemento *Magazín*, dedicado a las mujeres que se incorporan al trabajo de la industria bélica, donde se dice que no hay que temer que las mujeres abandonen sus tareas y renuncien a su feminidad (4 de noviembre de 1942, p. 2). Así, el doble deber sería el de la belleza y el del trabajo, tanto laboral como doméstico, cuyos límites no están bien definidos.

Ilustración 4. “Doble deber”, *El Occidental*, 27 de septiembre de 1942.



Otra de las portadas, a diferencia de la anterior, tiene una composición más expresiva de la feminidad, de la sensualidad y la delicadeza. La *pin-up* pelirroja lleva un brazalete plateado y un tocado blanco que combina con el marco del espejo en el que se ve reflejada. La modelo lleva puesto un corpiño, que bien podría ser la parte superior de un vestido, o su ropa interior. Ella sostiene con sus manos el retrato fotográfico de un oficial, con quien sugiere tener una relación amorosa, por su cercanía. La escena queda enmarcada en un “espejo mágico”, que resuelve en una ilusión óptica el (re)encuentro de los amantes que sufren la ausencia del otro debido a la guerra. Esta imagen es expresiva de lo que Laura Sjorgen denomina la narrativa de las “beautiful souls” de las mujeres y la guerra (Sjorgen, 2010), tan antigua como el mito de Penélope, quien espera a su enamorado, quien realiza actos heroicos en nombre de la protección de la pureza de las mujeres o la familia, quienes esperan el regreso de los héroes.

Ilustración 5. “Espejo mágico”, 4 de octubre de 1942.



En otra portada, aparece un oficial con su uniforme junto a una mujer joven que lleva un overol azul ajustado, prenda de mezclilla que comenzaron a utilizar las obreras de la industria bélica, como la icónica Rosie la remachadora. La

mujer sostiene su sombrero y mira sonriente al hombre, quien parece colocarle una insignia en el pecho. Él la mira con un gesto condescendiente, hacia abajo, y ella baja ligeramente la cabeza y levanta la mirada, lo cual sugiere admiración. Detrás de ambos aparece un anciano con pequeños lentes, quien parece aprobar la escena. Puede tratarse del padre de la joven, o bien, de alguna figura de autoridad moral, es decir, se trata de una figura patriarcal. La leyenda “marTE y venUS” sobre la silueta de la insignia sella la alusión a los dioses mitológicos romanos: él, Marte, dios de la guerra, condecora a Venus, diosa del amor, pareja antitética alegórica de las pasiones humanas.

Ilustración 6. “Marte y Venus”, 15 de noviembre de 1942.



En el siguiente ejemplo de portada se observa a una joven mujer trabajadora. Su rol es ahora más claro que en las portadas anteriores, menos mitológico y más cercano a la práctica cotidiana del trabajo en la industria de la guerra. Ella lleva el overol de mezclilla y el cabello recogido. Sostiene lo que parece ser un maletín de herramientas y camina con seguridad, balanceando sus brazos, uno de ellos se muestra con el puño cerrado firmemente. La mujer lleva una mirada altiva, orgullosa. Alrededor de ella aparecen sombreros sobre percheros en algún

aparador, los cuales no mira para no distraerse de su nuevo deber. A la izquierda aparece la leyenda: “La mujer y la guerra”, agrupadas sobre una letra V mayúscula en color rojo, signo de la Victoria.

Ilustración 7. “La mujer y la guerra”, 13 de diciembre de 1942.



Además de las mujeres mexicanas y extranjeras, hubo indicios de una afirmación de identidad regional jalisciense, la cual es y no es mexicana, porque, aunque el proyecto centralizador nacionalista retome el mariachi, el tequila o la charrería, los jaliscienses reclaman estos elementos como propios (Alarcón, 2006), además, esta afirmación identitaria ha estado fuertemente relacionada con la religión y el poder local (Vaca, 2006).

Como se ha mencionado ya, en el cine, las soldaderas fueron algunas de las mujeres representadas en los años 40, pero lo fueron también las mujeres virginales, como “Las Alteñitas”, canción de J.J. Espinosa, interpretada por Jorge Negrete en 1942 (García Riera, 1988 p. 100). Las alteñitas son mujeres pueriles, ingenuas que “alegres y bonitas todo el tiempo están”. La mítica chaparrita, virgencita que “va al templo a rezar”, es la fantasía erótica de la doncella de Los Altos de Jalisco. Por otro lado, había también la representación de las mujeres

perdidas moralmente, como Lucha Reyes “la tequilera” (Kennedy, 2017), quien como buena mexicana sufría el dolor “tranquila”, porque mañana tendría “un trago de tequila”. Pero, ¿qué hay de la mujer jalisciense en lo relativo a la guerra?

La “Generala”

Fue durante la IIGM que tuvo lugar la incorporación de mujeres en ejércitos profesionales, tanto en Europa occidental como oriental, así como en los Estados Unidos. La militarización profesional de las mujeres fue de la mano con su incorporación a la industria de la guerra y al trabajo productivo en general. Ante las bajas masculinas, las mujeres se integraron también al trabajo en las fábricas, y ya no sólo en ámbitos tradicionalmente femeninos, como los hospitales, en el trabajo de enfermería, por ejemplo. Su incorporación a las milicias transformó también la lengua, pues fue necesario nombrar en femenino ocupaciones que eran entonces inéditas (Alexiévich, 2015, p. 4).

En 1942, cuando se conformaron los Women’s Army Auxiliary Corps (WAAC) en los EE. UU. en el *Magazín* se tradujo el artículo “Las mujeres se militarizan” (22 de noviembre de 1942, p. 2), donde quedaron registradas las opiniones de los redactores sobre que las mujeres participaran en la guerra. La mujer moderna “militarizada”, aún permanecía ligada a la imagen de mujer servicial y corta de ideas, y, sobre todo, era un *pin-up*, una fantasía erótica, objeto del deseo y de amenazante seducción: una mujer estereotípica que se podría tornar devoradora y traicionera. En aquel artículo se escribió en tono burlón que habría espacios destinados para que pudieran maquillarse y no perder su feminidad en un ambiente tan poco propicio para la frivolidad como la guerra (p. 2).

Aunque las mujeres de carne y hueso fueron fotografiadas, tuvieron más difusión las imágenes idealizadas o satirizadas en representaciones imaginarias, estereotipadas, en las cuales, sus creadores recurrieron a los arquetipos clásicos occidentales, bajo concepciones morales binarias. La seductora y traicionera Eva fue reformulada una y otra vez como tópico de alegorías visuales y escritas, en el arte, la literatura, y también en la publicidad. Lo fue también la Virgen María, madre, mujer “nutricia”, como la llama Julia Tuñón (1998). La protectora, pura, sacrificada y omnipotente era “La Generala”, una virgen “pacificadora”, cuya fiesta se celebra el 12 de octubre, “día de la raza”, de la conmemoración de

la llegada de Cristóbal Colón a América, y, por lo tanto, ícono de la colonización y del fervor católico bajo el manto de una virgen-madre armada.

Ilustración 8. “La Generala”, Virgen de Zapopan en portada del *Magazín*.
El Occidental, 6 de diciembre de 1942, p. 1.



En la portada referida, aparece una fotografía de Nuestra Señora de Zapopan, figura religiosa de culto del siglo XVI. Esta imagen es utilizada como símbolo de identidad regional de Jalisco, llama la atención que no apareciera en su lugar la imagen de la Virgen de Guadalupe, la virgen “Morena”, cuya fiesta ocurre el 12 de diciembre, seis días después de la publicación de este número del *Magazín* y que no haya aparecido en octubre, fecha en la que parecería más lógica la inserción de la Virgen de Zapopan. Esta decisión no es espontánea, aunque no se aclara, su ausencia en el *Magazín*, y presencia de “La Generala”, es un signo de afirmación de identidad regional y de propuesta de su carácter emblemático como imagen femenina ante la guerra.

Como puede observarse, la imagen de la Virgen de Zapopan lleva una corona imperial, una aureola con una paloma, señal del Espíritu Santo, un cetro de reina, un bastón de generala, signo de su autoridad y una espada, la cual le fue otorgada como generala de armas del ejército trigarante de la Nueva Galicia, así como un relicario con un niño Dios, por su advocación litúrgica de Nuestra Señora de la Expectación, es decir, María esperando el alumbramiento (nacimiento) de Jesús. Hay una luna a sus pies, signo profético del Apocalipsis; un pedestal de plata, y unas llaves como patrona de la ciudad de Guadalajara.

Si bien la asociación de esta virgen con las armas data del siglo XVI, por la intervención que según Mota Padilla tuvo dicha imagen en la pacificación de los indígenas durante la rebelión del Mixtón. Durante el proceso de independencia, se le reconoció como protectora de las fuerzas insurgentes y se le dio una banda y un bastón de su rango militar simbólico (Aceves, 2018, p. 541). En 1823 las corporaciones civiles, militares y eclesiásticas la declararon Patrona Universal del Estado Libre y soberano de Jalisco (p. 547). En contraposición, la Guadalupeana fue el emblema del proyecto nacionalista mexicano, unificador, con más intenciones políticas que fervor espiritual, pues ha permanecido como emblema nacional en un Estado que se precia de ser laico (Lafaye, 2002, p. 307).

Los elementos bélicos muestran su actitud protectora-defensiva, unida a su rol de madre de Dios, la cual protege a su pueblo del enemigo, que puede ser el demonio o el invasor. Cabe mencionar que en esta misma fecha apareció otra portada del *Magazín*, con la fotografía del Papa Pío XII.

Conclusiones: “La Generala” y las pin-ups militarizadas

La decisión de incluir en el *Magazín* tanto a “La Generala”, como a las modelos norteamericanas en las portadas, refleja un imaginario lleno de fantasías, expresivo de los temores y deseos del *genio* masculino de aquella época. Estos imaginarios se materializan en representaciones y en la reproducción de imágenes previamente realizadas. Así, la mujer podría ser una devoradora o una salvadora, idealizada o satirizada, (aunque en este caso no fue demonizada).

Frente a estas llamativas imágenes, no tuvieron la misma atención las fotografías de enfermeras o de las oficiales comprometidas y madres trabajadoras europeas y en los EE. UU., como lo ha tenido la famosa Rosie “la remachadora”

(*the riveter*), icono del empoderamiento femenino a través del trabajo hasta la fecha, protagonista de afiches y hasta de una canción, aunque se haya olvidado un poco el contexto y a la mujer que la inspiró.

Es importante mencionar que en la historia de México ha tenido eco la participación solidaria en aquella guerra del Escuadrón 201, conformado por sus llamadas “Águilas Aztecas”, miembros de las fuerzas aéreas; pero menos se sabe sobre la participación o punto de vista de las mujeres mexicanas de entonces. Pues, en la prensa sí solían aparecer fotografías de estas mujeres, más de lo que se ha estudiado, por ejemplo, llama la atención el retrato en primera plana de Irma Panini, primera piloto aviadora mexicana, quien pretendía formar a otras mujeres para poder combatir, si fuera necesario (*El Occidental*, 4 de octubre de 1942, p. 1).

Y es que el prejuicio historiográfico masculinista no había permitido percatarse, por ejemplo, de la participación de Trixie Mayer, joven mexicana-inglesa, quien viajó voluntariamente a Inglaterra para trabajar en los servicios de inteligencia para decodificar mensajes de los nazis, por sus conocimientos en diversas lenguas y el sentimiento de compromiso en el conflicto por su identidad judía (Lerma Mayer, 2021).

Las mujeres de carne y hueso fueron diversas, tuvieron identidades y biografías complejas, no así las imaginarias *pin-up*, militarizadas y a la moda. La política que da origen a esta propaganda bélica y su operación merece un análisis más documentado, no obstante, algunas consecuencias son claras: En principio, estos modelos reflejan una exotización del conflicto que, en principio, permitió atenuar el drama de la guerra y facilitar la recepción de la publicidad para el consumo. Por otra parte, se observa que los estereotipos femeninos ajenos a los marcos de referencia mexicanos pudieron aminorar la tensión dada por las contradicciones entre prototipos nacionalistas posrevolucionarios (algunos marcadamente indígenas) y otros de matriz regional (rancheritas, alteñitas), generando así una alternativa atractiva para las mujeres de una posición social que buscaban consolidarse mediante elementos de distinción, pero también encontrar una posición política de aceptación internacional.³⁴

³⁴ Si bien estas preocupaciones no parecen obvias, queda considerar que todo modelo estadounidense (respecto a una forma de vida, educación, valores éticos, gustos estéticos, etc.)

Estas portadas nos interesaron porque, aunque fueron creadas por una empresa publicitaria de los EE. UU., *El Occidental* las reprodujo, tradujo el pequeño texto que las acompañaba y además propuso una portada propia del tema de la mujer y la guerra: la emblemática “Generala”.

Bibliografía

- Aceves Ávila, R. (2018). “La continuidad de las devociones barrocas: el culto a la Virgen de Zapopan, siglos XVI-XIX, y otras devociones marianas”, en *Que es bueno y útil invocarles. Continuidad y cambio en las prácticas y devociones religiosas en Guadalajara, 1771-1900*, Coljal, pp. 505-579.
- Agulhon, M. (1992). “Marianne, réflexions sur une histoire”, en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 289, Images et symboles, pp. 313-322.
- Alarcón, L. (2006). “Jalisco es México: un imaginario para enfrentar el centralismo”, en A. Vaca y L. Alarcón (coords.), *Jalisco, construcción de un imaginario*, Universidad de Guadalajara, pp. 93-106.
- Albistur, M. (1985). “Une nouvelle demeure de Clio ou les archives Marie-Louise Bouglé”, en *Matériaux pour l’histoire de notre temps*, núm. 1, Histoire des femmes et du féminisme, pp. 27-28.
- Alexiévích, S. (2015). *La guerra no tiene rostro de mujer*, Debate.
- Alvizo Carranza, C. y Cejudo Ramos, E. (coords.). (2021). *Mujeres en el siglo XX mexicano: agentes del proceso histórico*, El Colegio de Jalisco.
- Alonso, I. (2018). *La representación de la mujer en la cartelería de la Segunda Guerra Mundial* (trabajo de disertación en Publicidad y Relaciones Públicas), Universidad de Valladolid.
- Arrom, S. (1992). “Historia de la mujer y de la familia latinoamericanas”, en *Historia Mexicana*, vol. 42, núm. 2, pp. 379-418.

justificó un menor apego a modelos de cada nación, en pos de una unidad internacional que permitiera hacer frente al fascismo y al comunismo. Para reflexionar el efecto de las imágenes sobre el imaginario político de las clases medias del México decimonónico, ver: Pérez Vejo (2005).

- Asencio García, D. (2016). “*Imago Mulierium*. La representación femenina en la miniatura cartularia de los siglos XII y XIII”, en *El acceso al trono: concepción y ritualización. XLIII Semana de Estudios Medievales Estella-Lizarra*. Gobierno de Navarra, pp. 305-317.
- Badinter, E. (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*, Paidós.
- Bayardo, L. (2018). *Entre el lujo, el deseo y la necesidad. Del gasto familiar y del consumo moderno en la ciudad de México, 1909-1970*, El Colegio de Jalisco-El Colegio de México.
- Blom, P. (2011). *La fractura. Vida y cultura en Occidente 1918-1938*, Anagrama.
- Body-Gendrot, S. y Orfali K. (1993). ¿Modelos extranjeros? ¿Una vida privada francesa sobre el modelo americano?, en P. Aries y G. Duby, *Historia de la vida privada. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días*, Tomo 5, Taurus, pp. 527-579.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus.
- Burgueño-González, F. (2018). *Hábito, Habito. El desarrollo del espacio en el proceso de consolidación de una comunidad religiosa. Las Siervas de los Pobres, Guadalajara, 1880-1950* (tesis de maestría en Historia de México), Universidad de Guadalajara.
- Burke, P. (2001). *Visto y no visto*, Crítica.
- Cano, G. (1993). “Revolución, feminismo y ciudadanía en México (1915-1940)”, en G. Duby y M. Perrot (coords.), *Historia de las mujeres*, Tomo 5, El siglo XX, Taurus.
- Cano, G., Vauhgan M. K., y Olcott, J. (comps.) (2009). *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, Fondo de Cultura Económica-UAM/Iztapalapa.
- Casasola, G. (1964; 1966; 1967). *Seis siglos de historia gráfica de México (1325-1925)*. T. II, T. III y T. IV respectivamente. Ediciones Gustavo Casasola.
- Coronado Ruíz, C. (2017). “Víctimas invisibles: representación de la mujer y la vida cotidiana en los noticiarios Luce de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945)”, en *Revista Universitaria de Historia Militar*, vol. 6, núm. 11, pp. 239-257.

- Cott, N. (2001). "Mujer moderna, estilo norteamericano: los años 20", en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres. El siglo XX*, Tomo 5, Taurus, pp. 107-126.
- Chartier, R. (2005). "La nueva historia cultural", en R. Chartier, *El presente del pasado. Escritura de la historia de lo escrito*, Universidad Iberoamericana, pp. 13-38.
- (2000). *Entre el poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Cátedra.
- De los Reyes, A. (coord.) (2006). *Historia de la vida cotidiana en México*, T. V, vol. 2, Siglo XX. *La imagen, ¿espejo de la vida?*, El Colegio de México-FCE.
- De Mattos, M. D. (2002). "Del art nouveau al art deco", *Casa del Tiempo*, núm. 46, UNAM, pp. 46-53.
- Del Palacio-Montiel, C. (2011). "...El vivir, mitad pueblerino, mitad ciudadano, en la urbe luminosa y sonriente...la vida cotidiana en Guadalajara en la década de 1930", en *Secuencia*, núm. 80, mayo-agosto, pp. 133-158.
- (1994). *La Gaceta de Guadalajara. De taller artesanal a periódico industrial. 1902-1914*, Universidad de Guadalajara.
- Díaz, A. C. (2020). *Lola vidrio a través del "Prisma" (1944-1948). Biografía de una escritora, periodista y política al encuentro de su propia voz (1907-1997)*, (tesis de maestría en Historia de México), Universidad de Guadalajara.
- Dictionnaire Moderne: Français Espagnol/Español-Francés* (1967). Éditions Librairie Larousse. (Ramón García-Pelayo y Gross; Jean Testas, editores).
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, Paidós.
- Englund, P. (2011). *La belleza y el dolor de la batalla. La Primera Guerra Mundial en 227 fragmentos*, Roca Editorial.
- Farge, A. (1991). "La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía", en *Historia Social*, núm. 9, invierno, pp. 79-101.
- Fernández, M. T. (2014). *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*, Siglo XXI-CIESAS.
- Favre, C. (2012). La pin-up US, un exemple d'érotisme patriotique. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*. Belin (35), pp. 239-264. [En línea] <http://journals.openedition.org/clio/10608>

- Felitti, K. (2018). “De la ‘mujer moderna’ a la ‘mujer liberada’. Un análisis de la revista *Claudia* de México (1965-1977)”, en *Historia Mexicana*, vol. 67, núm. 3 (267), (enero-marzo 2018), pp. 1345-1394, El Colegio de México.
- Florescano, E. (2005). *Imágenes de la Patria*, Taurus.
- Gaceta UNAM. (2021). Órgano Informativo de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2 de agosto 2021, núm. 224, p. 1. www.gaceta.unam.mx/g20210802
- García Gutiérrez, R. (1999). “Antonietta Rivas Mercado en sus textos”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 28, pp. 611-636.
- García Riera, E. (1988). *México visto por el cine extranjero*, Ediciones Era-Universidad de Guadalajara.
- Gaskell, I. (1993). Historia de las imágenes. En P. Burke. *Formas de hacer historia*, Alianza, pp. 209-239.
- Gombrich, G. (1997). “La imagen visual: su lugar en la comunicación”, en R. Woodfield (ed.), *Gombrich esencial*, Debate, pp. 40-64.
- González-Bazúa, A. (2018). “Los tiempos de guerra desde otra latitud. México ante el mundo en la Segunda Guerra Mundial. Claves para su periodización”, en *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 131, mayo-agosto, pp. 181-196.
- González, L. (1982). *La querencia*, Clío.
- Gross, N. y Hyde, Z. (2019). “Normas e imágenes mentales”, en C. Benzecry, M. Krauze, y I. Ariail (comps.), *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones*, Siglo XXI editores.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica.
- Hamilton, N. (1983). *México: los límites de la autonomía del Estado*, México, Ediciones Era.
- Honey, M. (1983). “New roles for women and the feminine mystique: popular fiction of the 1940s”, en *American Studies*, vol. 24, núm. 1, pp. 37-51. <https://www.jstor.org/stable/40604846>
- Horn, M. (1977). *Women in the Comics*, Chelsea House Publishers.
- Hustvedt, S. (2017). *La mujer que mira a los hombres que miran a las mujeres: Ensayos sobre feminismo, arte y ciencia*, Seix Barral.

- Lau-Jaiven, A. y Ramos Escandón, C. (1993). *Mujeres y revolución: 1900-1917*, Instituto Nacional de Antropología e Historia e INHERM.
- Judt, T. y Snyder T. (2012) *Pensar el siglo XX*, Taurus.
- Kennedy, A. (2017). “Flores Aceves, María de la Luz (Lucha Reyes) 1906-1944”, en L. Bayardo y A. Kennedy, *Diccionario biográfico de mujeres jaliscienses prominentes*, Tomo I, Mujeres en las artes (pp. 130-134), El Colegio de Jalisco.
- Lafaye, J. (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la consciencia nacional* (4ta ed.), Fondo de Cultura Económica.
- Lamas, M. (comp.) (2013). *El género. La construcción de la diferencia sexual*, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Porrúa.
- Lenz, C. (2006). “Inscripciones-rescripciones-suprasccripciones. Lecturas de los relatos de la resistencia de una mujer noruega”, en *Estudios sociológicos*, vol. 24, núm. 71, mayo-agosto, pp. 283-304.
- Lerma Mayer, Y. (2021). “Las redes epistolares familiares en el archivo personal de Trixie Mayer, una joven mexicana-inglesa en tiempos de guerra (1942-1946)”, en L. Bayardo y G. G. Macías (coords.), *Redes femeninas en la historia y en la actualidad*, El Colegio de Jalisco, pp. 165-202.
- Life Goes to War: A Picture History of World War II* (1977). Time Life Education.
- Madrid Cánovas, S. (2005). *Semiótica del discurso publicitario Del signo a la imagen*, Universidad de Murcia.
- Muriá, J. M. (1994). *Breve historia de Jalisco*, Fondo de Cultura Económica.
- Mejía Núñez, M. G. (2008). “Faldas en el periodismo tapatío (primeras décadas del siglo XX)” en C. Vázquez-Parada y D. Flores-Soria, *Mujeres jaliscienses del siglo XIX. Cultura, religión y vida privada*, Universidad de Guadalajara, pp. 173-185.
- Melchor, Z. (2021). “Mujeres y políticas poblacionales: miradas desde Jalisco, México, en las décadas de 1920 a 1980”, en *Amérique Latine. Historie et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, núm. 41, pp. 41- <http://journals.openedition.org/alhim/9835>
- National Archives Catalog (ca. 1942-ca. 1943). *Rosie the Riveter* [consultado el 20 de febrero de 2022]. Recuperado de: <https://catalog.archives.gov/id/535413>

- Ortiz-Gaitán, J. (2003). *Imágenes del deseo; arte y publicidad en la prensa ilustrada mexicana, 1894-1939*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Orr, J. (2004). "The Militarization of Inner Space", en *Critical Society*, vol. 30, pp. 451-481.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary*. (2015). Oxford University Press. 9na ed. Editores: Leonie Hey y Suzanne Holloway.
- Pastor, L. (Ed. y Trad.) (1866). Ripa, C. (1593). *Iconología o tratado de alegorías y emblemas*. T I. Imprenta Económica (en Biblioteca digital de la UNAL).
- Pérez Miranda, M. (2019). "La responsabilidad social del periodista", en *Diálogos*, núm. 82, mayo.
- Pérez Vejo, T. (2005). "Nacionalismo e imperialismo en el siglo XIX: dos ejemplos de uso de las imágenes como herramienta de análisis histórico", en F. Aguayo y L. Roca (coords.), *Imágenes e investigación social*, Instituto Mora, pp. 50-74.
- Patterson, M. (2008). *Beyond the Gibson Girl. Reimagining the American New Woman 1895-1915*, University of Illinois Press.
- Quirarte, V. (2015). "Retrato de mujer con ciudad (1851-1957)", en *Historia de las mujeres en México*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, pp. 297-325.
- Rodríguez Martín, N. (2007). "La imagen de la mujer en la publicidad gráfica en España en el primer tercio del siglo XX", en M. P. Amador, J. Robledano, y M. R. Ruíz (coords.), *Quintas Jornadas Imagen, Cultura y Tecnología*, pp. 383-400.
- Ruano Ruano, L. (2018). "El catolicismo social en Guadalajara y las Damas católicas", en *Sincronía*, núm. 73, pp. 300-331. Universidad de Guadalajara.
- Rubenstein, A. (2009). "La guerra contra "las pelonas". Las mujeres modernas y sus enemigos. Ciudad de México, 1924", en G. Cano, M. K. Vaughan y J. Olcott (eds.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, Fondo de Cultura Económica, pp. 91-126.
- Saloma-Gutiérrez, A. (2000). "De la mujer ideal a la mujer real. Las contradicciones del estereotipo femenino en el siglo XIX", en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 7, núm. 18, enero-abril, pp. 1-18, ENAH.

- Sánchez-Ruiz, E. E. (1989). “Apuntes para una Historia de la Prensa en Guadalajara”, en *Comunicación y Sociedad*, (4-5), pp. 10-38.
- Segmento Digital. (2014). En *Revista Relaciones Internacionales*, Centenario del Inicio de la Primera Guerra Mundial, 1914-2014, Instituto de Relaciones Internacionales, núm. 47.
- Sexto Censo de Población 1940-Jalisco, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadísticas (1943).
- Sjorgen, L. (2010). “Women fighters and the ‘beautiful soul’ narrative”, en *Inter-nation Review of the Red Cross*, vol. 92, núm. 877, pp. 53-68.
- Sluis, A. (2016). *Deco Body, Deco City: Female Spectacle and Modernity in Mexico City, 1900-1939 (The Mexican Experience)*, University of Nebraska Press.
- Thébaud, F. (2000). “La Primera Guerra Mundial ¿la era de la mujer o el triunfo de la diferencia sexual?”, en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres. El siglo xx*, Tomo 5, Taurus, pp. 45-106.
- Tuñón, J. (2006). “Cuerpos femeninos, cuerpos de patria. Los iconos de nación en México: apuntes para un debate”, en *Historias*, núm. 65, pp. 41-65.
- (1998). *Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen (1939-1952)*, El Colegio de México-Instituto Mexicano de Cinematografía.
- Vaca, A. (2006). “Conformación de la identidad jalisciense: religión y política”, en A. Vaca y L. Alarcón (coords.), *Jalisco, construcción de un imaginario*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 93-106.
- Valencia Abundis, S. (2007). “Elementos de la construcción, circulación y aplicación de las representaciones sociales”, en T. Rodríguez Salazar y M. L. García Curiel (coordas.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, Universidad de Guadalajara, pp. 51-88.
- Vargas Amésquita, A. (2015). “Violencia simbólica y representaciones de género. Mujeres militares en el cine y la narrativa de la revolución, el caso de La Negra Angustias”, en *Expresiones sociales y culturales de la violencia. Representaciones y prácticas: apuntes desde las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Universidad de Guadalajara, pp. 117-129.

- Vázquez-Parada, C. y D. Flores-Soria (2008). *Mujeres jaliscienses del siglo XIX. Cultura, religión y vida privada*, Universidad de Guadalajara.
- Villa, A. (2021). *Realidad e imagen del mundo*, Silla Vacía editorial.
- Webster's New World Dictionary of the American Language (1959). Nueva York (David D. Guraknik, ed.), Popular Library Inc.
- Zacarías, A. (1996). "El papel del papel PIPSA en los medios mexicanos de comunicación mexicanos", en *Comunicación y Sociedad*, núms. 25-26, pp. 73-88, Universidad de Guadalajara.
- Zermeño, G. (2009). "Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850", en J. Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo Hispanoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, pp. 551-579.

Hemerografía

- Mujeres inglesas preparándose para la guerra (15 de septiembre de 1939). *El Informador*, p. 8.
- Linday, P. Sea Bella. De "Esclava del trabajo" a "Belleza fresca" en 15 minutos, (1 de septiembre de 1940). *El Informador*, p. 11.
- Anuncio de "Fitina" Vitaminas, (14 de agosto de 1944). *El Informador*, p. 14.
- Hargrove, R. Página de las damas. Modas. "Las modas sobrias de París reflejan el momento grave en la historia que vive Francia", (19 de noviembre de 1944). *El Informador*, p. 32.
- [José Pagés Llergo]. (25 de agosto de 1942). *El Occidental*, pp. 1 y 2.
- Irma Panini, aviadora. (4 de octubre de 1942). *El Occidental*, p. 1.
- Las mujeres son mejores. (4 de noviembre de 1942). *El Occidental*, p. 2.
- Doble deber (27 de septiembre de 1942) *Magazín. El Occidental* (Supl. núm. 3), p. 1.
- Espejo Mágico (4 de octubre de 1942) *Magazín. El Occidental* (Supl. núm. 4), p. 1.
- Marte y Venus (15 de noviembre de 1942) *Magazín. El Occidental* (Supl. núm. 9), p. 1.
- La Venerada Imagen de la Virgen de Zapopan (6 de diciembre de 1942) *Magazín. El Occidental* (Supl. núm. 12), p. 1.

La mujer y la guerra (13 de diciembre de 1942) *Magazín. El Occidental* (Supl. núm. 13), p. 1.

Cómo se hace “El Occidental”. (5 de agosto de 1943). *El Occidental*, p. 1.

Cómo se hace “El Occidental”. (7 de agosto de 1943). *El Occidental*, p. 1.

Acerca de los autores

Lidia Margarita Camacho Gámez. Historiadora egresada de la Universidad de Guadalajara. Continuó sus estudios en la Maestría en Historia de México de la misma universidad. Actualmente Doctoranda en Geografía y Ordenación Territorial de la Universidad de Guadalajara, al igual que la maestría, programa adscrito al Padrón del Programa Nacional de Posgrados de Calidad.

Lourdes Sofía Mendoza Bohne. Profesora investigadora del Departamento de Estudios Sociourbanos del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara y Jefa de dicho Departamento. Es experta en Historia Ambiental, Cultura del Agua y Sustentabilidad. Principal responsable de “Paisajes Antropocenos” del IVAC en México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNI I y miembro del Grupo de Investigación CA 570 Agua, Medio Ambiente y Sustentabilidad.

Álvaro J. Torres Nila. Licenciado en Historia y egresado de la Maestría en Historia de México por la Universidad de Guadalajara, ha sido asistente de investigación de la Dra. Rosa H. Yáñez Rosales, se ha especializado en la búsqueda, paleografía y traducción de documentos históricos en náhuatl de la época novohispana en Jalisco y la región occidente. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre historia de los pueblos indígenas y de la lengua náhuatl. Su investigación de posgrado fue: “*Moixpantzincó tinesilo timopilhuan mochin-tin altepehuaque* Frente a ti comparecemos tus hijos, todos los pobladores”: el náhuatl como lengua vehicular en el obispado de Guadalajara, 1649-1664.

Rosa H. Yáñez Rosales. Profesora-investigadora del Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos de la Universidad de Guadalajara. Actualmente investiga la producción textual en náhuatl en poblaciones del Obispado y la Audiencia de Guadalajara, durante la época colonial. En 2019 recibió el Premio Tenamaztle, otorgado por el Centro Universitario del Norte, de la Universidad de Guadalajara.

María Pilar Gutiérrez Lorenzo. Doctora en Historia por la Universidad de Alcalá de Henares, es profesora profesora-investigadora de la Universidad de Guadalajara, (México) adscrita al Departamento de Historia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1999 y Perfil Prodep. Es miembro fundador de la Red del Régimen de Subdelegaciones en la América Borbónica (RERSAB), del Seminario Interdisciplinario de Bibliología (SIB) y pertenece al CA Estudios Regionales UDG-CA-449. Sus líneas de Generación y aplicación del Conocimiento giran en torno a las Reformas Borbónicas y la Historia Social y Cultural del Antiguo Régimen. En la actualidad es coordinadora del Doctorado en Historia de la Universidad de Guadalajara.

María Guadalupe Candelas Granados. Licenciada en Historia y Maestra en Historia de México por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es estudiante del Doctorado en Historia Iberoamericana en la misma institución. Pertenece al Seminario Permanente de Investigación “Fray Antonio Alcalde OP” del Colegio de Jalisco. Sus temas de investigación versan sobre la historia de la pobreza y la asistencia social en Guadalajara durante el siglo XVIII, celebraciones y conmemoraciones centenarias en México durante el siglo XIX, e historiografía jalisciense en el mismo siglo. Asimismo, se desempeña como secretaria técnica en la revista *Letras Históricas*, del Departamento de Historia.

Patricia Isabel Guzmán. Egresada de la Maestría en Historia de México. Su línea de investigación se centra en la historia de la Orden Franciscana en México durante el siglo XIX. Actualmente labora en el Archivo Histórico Franciscano de Zapopan como analista de archivos.

Laura Alarcón Menchaca. Profesora-investigadora de El Colegio de Jalisco.

Claudia Gamiño Estrada. Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara, Maestría en Antropología Social por CIESAS Occidente, doctora en

Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por CIESAS Occidente, posdoctorado en el Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel Candidata. Profesora de la Maestría en Historia de México en la UdeG.

Alejandra Aviles Robledo. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, Maestra en Historia de México por la misma casa de estudios. Ha participado como auxiliar de investigación en proyectos de filosofía, teología y traducción. Actualmente se desempeña en el nivel de educación media superior.

Leticia Ruano Ruano. Coordinadora de la Maestría en Historia de México de la Universidad de Guadalajara y Profesora Investigadora Titular del Departamento de Estudios Sobre Movimientos Sociales. Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Maestra en Antropología Social con especialidad en Identidades sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Estudios de Maestría en Teoría e Historia del Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Perfil Prodep. Ha trabajado temas de investigación sobre catolicismo social, secularización, restauración católica, identidades católicas y género; prensa y movimientos feministas; así como cuestiones metodológicas e interdisciplinariedad.

María de Jesús Aranda Martínez. Maestrante en Historia de México y Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara. Docente de historia en nivel secundaria. Se ha interesado por la historia de las mujeres en Guadalajara en la primera mitad del siglo XX; estudiando cuestiones de discursos, representaciones, delincuencia y cine mexicano.

Fidelina González Llerenas. Profesora Investigadora Titular del Departamento de Estudios Sobre Movimientos Sociales. Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Maestra en Historia de México por la Universidad de Guadalajara. Licenciatura en Historia por la Universidad de Guadalajara. Ha trabajado temas de mujeres y género; prostitución femenina y trata de mujeres con fines de explotación sexual.

Rosa Vesta López Taylor. Profesora e Investigadora del Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara; docente en sus programas de Licenciatura en Historia, Maestría en Historia de México y Doctorado en Historia Iberoamericana. Líneas de Investigación: historia cultural, historia de los conceptos, teoría y metodología de la historia.

Alejandra Carolina Díaz. Doctoranda en Études hispaniques e hispano-américaines por la Université Bordeaux Montaigne, donde se integra a las actividades del centro CHISPA (Cultures Hispaniques et Hispano-Américaines). Es egresada de la Maestría en Historia de México por la Universidad de Guadalajara y pertenece al Seminario de Redes Femeninas y Estudios de Género del Colegio de Jalisco.

Sujetos históricos en Guadalajara y sus entornos.

De la colonia al siglo xx

se terminó de editar en octubre de 2024

en los talleres de Kerigma Artes Gráficas

Leandro Valle #991, Zona Centro, C.P. 44100

Guadalajara, Jalisco, México.

La edición consta de 1 ejemplar.

Corrección y diagramación: Kerigma Artes Gráficas.

La Maestría en Historia de México, a lo largo de su trayectoria de casi veinticuatro años de formar al estudiantado en investigación histórica, ha impulsado la transmisión del conocimiento histórico hacia dentro de la Universidad de Guadalajara y en diversos ámbitos sociales e institucionales. Su primera generación fue de 1999 a 2001 y la segunda de 2002 a 2004; de ahí en adelante, con la precisión de cada dos años, han egresado de nuestras aulas jóvenes maestros especializados en la disciplina. Los problemas planteados, a partir de los actores y contextos, han sido en escalas espaciales disimiles –nacional, regional, local y/o cotidiana, por supuesto, con referencias a campos internacionales– para repensar y analizar el pasado desde diversas experiencias de temporalidad. Hace unos años, el trabajo colectivo constante a través de las clases, coloquios y actividades extracurriculares, contribuyó a que egresados, estudiantes y profesores interesados en desarrollar un proyecto de producción, coincidieran con el propósito de aprehender procesos y fenómenos desde la discusión sobre sujetos históricos específicos. Este fue nuestro trabajo cooperativo a lo largo del 2021 y 2022. Los investigadores en este posgrado han impulsado la generación colaborativa del conocimiento a través de las tesis, ponencias, artículos, capítulos de libros y obras colectivas. Las coautorías son valoradas como un eje para compartir procesos de análisis sobre problemas y para dar respuestas a las preguntas. Esta obra materializa el sentido académico de la producción como un espacio formativo en investigación y en la escritura de historias. El presente libro se caracteriza por promover el trabajo de pares. Los coautores, profesores y alumnos-egresados, construyeron sus narrativas académicas desde el núcleo articulador del debate: sujetos históricos en Guadalajara y sus entornos. Los tiempos fueron diversos, desde la colonia al siglo XX.