

Asistir para corregir: el hospicio de pobres en la Mérida de los borbones, 1786-1811

JORGE I. CASTILLO CANCHÉ*

INTRODUCCIÓN

LA IMPLANTACIÓN DE LOS HOSPICIOS en España y sus colonias durante la segunda mitad del siglo XVIII estuvo alentada por una nueva percepción de la pobreza que dejaba de verse exclusivamente como obra del designio divino y daba oportunidad a los ricos de lograr su salvación por la caridad. Los ilustrados, en cambio, la percibieron como nociva para el progreso de la sociedad y como un obstáculo a la “felicidad” de la nación. Por lo tanto, era preciso encerrar a los pobres para lograr su corrección, crearles una moralidad nueva y, finalmente, convertirlos en una población útil y acorde a los nuevos requerimientos.¹ Así, el hospicio se convirtió en el nuevo espacio de encierro que integraba las características de la reclusión religiosa, como la disciplina del convento, con los objetivos seculares de hacer de los asilados vasallos útiles a un Estado español afanado en alcanzar una recuperación económica y lograr la plena transformación del asistido.

En este trabajo examino la primera institución asistencial borbónica fundada en Yucatán en las últimas décadas del siglo XVIII como parte de la modernización administrativa impulsada por los nuevos monarcas españoles.²

* Dirigir correspondencia la Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Km. 1, Carr. Mérida-Tizimin-Cholul, C.P. 97305, Mérida, Yucatán, México, tels. (01) (999) 9 30 00 90, e-mail: ccanche@correo.uady.mx.

¹ Sin duda, la intención de corregir procedía de la percepción del hombre como un ser perfectible, idea que estaba presente en el ambiente mental del siglo XVIII: “El declive del concepto cristiano del mundo se refleja en la ideología ilustrada acerca del hombre, la vida y las agrupaciones humanas; la tendencia pesimista derivada de la creencia en el pecado original fue abandonada en favor de otra, ya presente (como otras muchas ideas ilustradas) en el Renacimiento basada en la confianza en la capacidad de la naturaleza humana y sus posibilidades de progreso indefinido”. DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1990, p. 29.

² En un trabajo anterior, examiné esta institución con una periodización más amplia que incluyó los últimos años de la época colonial. Se presentaron las directrices generales de su funcionamiento para establecer diferencias y similitudes entre la época de los intendentes borbónicos y la del ayuntamiento constitucional gaditano

El análisis del proceso de fundación y funcionamiento en sus primeros años parte de la idea de que el hospicio borbónico fue proyectado como una institución con un doble propósito: por un lado, formó parte de la red institucional asistencial promovida por el Estado borbónico para disminuir el papel de la Iglesia en la beneficencia; por el otro, el hospicio se convirtió en el primer experimento institucional secular en el que se puso en práctica las ideas de la utilidad y la corrección de los pobres a través de la educación y el trabajo.

En este sentido, el caso yucateco me permite explorar estos planteamientos basados en Michel Foucault y otros historiadores europeos que examinaron las instituciones modernas asistenciales como espacios de encierro con sentido correccional; es decir, para cambiar viejos hábitos y costumbres de la población menesterosa y preparar a ésta para incorporarse en las relaciones sociales de la modernidad.³ En el caso español esta perspectiva fue explorada desde mediados de los años ochenta del siglo pasado por Pedro Carasa en la región de Burgos entre 1750 y 1900. Su trabajo inauguró de alguna manera la perspectiva analítica correccional del hospicio ilustrado español, dejando atrás la mirada tradicional institucional que puso el acento en el papel caritativo y filantrópico de sus promotores y fundadores.⁴

En el contexto hispanoamericano, el hospicio borbónico no ha recibido la atención que permita el inicio de una historiografía sobre esta institución ilustrada.⁵ Es cierto que a la fecha existen estudios sobre la pobreza como el

con la finalidad de mostrar al hospicio como una institución que prefiguró el sistema asistencial liberal (véase CASTILLO CANCHÉ, 2008). En el presente artículo el acento está puesto en los gobiernos borbones y en el análisis de las ideas de corrección presentes en diferentes documentos, tanto de la fundación del hospicio yucateco como de su organización interna y funcionamiento.

³ El trabajo de Foucault sobre la política institucional del “Gran encierro” en la época moderna (a la que él llamó clásica) de locos, enfermos y pobres a partir de un cambio en la manera de percibirlos (FOUCAULT, 1986, pp. 75-125), se amplió en su estudio sobre los orígenes de la prisión moderna (FOUCAULT, 1995). En ambos casos el filósofo e historiador francés puso el acento en el proyecto institucional correccional perseguido por las nuevas instituciones y dio lugar a su concepto de las disciplinas.

⁴ El trabajo pionero de Carasa Soto sigue en sus líneas generales los planteamientos de Foucault cuando examina la reclusión ilustrada (CARASA SOTO, 1987). Véase la tercera parte del estudio y en especial el capítulo II, “La reforma ilustrada de la beneficencia: de la dispersión de la caridad particular a la concentración, la reclusión y el trabajo”. Véase también CARASA SOTO, 1989, pp. 215-218.

⁵ Mis pesquisas desde hace un buen tiempo para localizar estudios sobre hospicios borbónicos en las ciudades americanas del sur no han dado el fruto deseado. El único trabajo con el que cuento hasta el día de hoy es el de Langue sobre la “casa-hospicio”, también llamada “casa de misericordia”, fundada en Caracas en la última década del siglo XVIII (LANGUE, 1994). Un estudio sin duda influenciado por los planteamientos

de Cynthia Milton sobre el Quito colonial de los siglos XVII y XVIII, donde la autora analiza los diferentes significados legales y sociales del concepto y las variadas prácticas institucionales de las que se benefició la población colonial reconocida como pobre; sin embargo, en este estudio el hospicio borbónico resulta ser una institución más entre las que se abordan.⁶ Por ello, cabe resaltar —porque hasta hoy es el único estudio completo de la vida institucional de una casa para pobres en la historia hispanoamericana— el trabajo de Silvia Arrom sobre el hospicio de pobres de la Ciudad de México, el otro lugar en toda la Nueva España donde se fundó una institución asistencial urbana desde finales del siglo XVIII.⁷

En efecto, los estudios sobre las crisis agrícolas novohispanas de ese siglo —el contexto en el que suelen surgir iniciativas para la fundación de instituciones de este tipo— sólo reportan establecimientos temporales pues desaparecieron una vez pasada la emergencia, tal y como sucedió en la gran crisis de 1785-1786 en la intendencia de Guadalajara. En otros lugares, como en la intendencia de Valladolid, las autoridades respondieron con proyectos económicos en la agricultura e industria para dar trabajo a los pobres.⁸ Sólo

foucaultianos del control y el castigo y las ideas de Delumeau sobre los miedos de las élites dirigentes a ciertos comportamientos de los pobres y los marginados.

⁶ El libro de Milton, publicado en el año de 2007, ha sido imposible consultarlo. Me he acercado a él a través de los análisis historiográficos de Moreno Egas y Florez Malagón, donde se destacan sus aportes al estudio histórico de la pobreza y su importancia para la historiografía ecuatoriana y andina (MORENO EGAS, 2008, pp. 310-322 y FLOREZ MALAGÓN, 2009, pp. 222-224). La perspectiva de análisis de la autora al privilegiar las representaciones sociales de la pobreza en el discurso judicial y el examen de los tipos de pobres derivados de ese ámbito (los pobres vergonzantes, los pobres de solemnidad o “la cara blanca de la pobreza”, como le llamó) y el tipo de ayuda institucional recibida, explica que el hospicio de la ciudad de Quito no cobrara relevancia en el estudio pues a los que éste asistía eran sobre todo a los pobres tradicionales de la caridad (incapacitados, ancianos, niños, viudas). La ausencia de estudios específicos sobre el hospicio borbónico español en la historiografía hispanoamericana parece confirmarse; en el estado de la cuestión sobre la pobreza en el Río de la Plata colonial de Cruz, no aparece un solo trabajo sobre él (CRUZ, 2007). En el caso del estudio de León León sobre las prácticas institucionales a las que dio lugar la concepción del trabajo en su sentido utilitario y productivo en el Chile borbónico e independiente, el hospicio sólo es mencionado en dos ocasiones (LEÓN LEÓN, 2010, pp. 168 y 173): en una se habla de su fundación en 1802, la otra es una sugerencia de 1804 a la autoridad para enseñar en él la virtud del trabajo y acabar así con la “mendiguez y la indigencia”.

⁷ El trabajo de Arrom examina el funcionamiento de la institución desde su fundación en 1774 hasta el año de 1871 en que a través de la despenalización de la mendicidad desaparecía una de las razones de su creación en la época colonial (ARROM, 2011). Cabe mencionar que el trabajo original en inglés fue publicado en 2000 bajo el patrocinio de la Duke University.

⁸ En la ciudad de Guadalajara, por ejemplo, hubo hospitales y casas de auxilio para la población necesitada de alimento y restablecimiento de su salud que desaparecieron apenas pasó el momento más difícil de la crisis

la experiencia en Puebla parece acercarse a los casos de Yucatán y la Ciudad de México pues las primeras acciones para fundar su hospicio se iniciaron desde los años setenta del siglo XVIII y continuaron en la siguiente década con la elaboración de sus constituciones; sin embargo, distintas circunstancias se conjugaron para que la institución asistencial tardara casi sesenta años más para abrir sus puertas ya en la época independiente.⁹

LAS RAZONES SOCIALES EN LA FUNDACIÓN DEL HOSPICIO MERIDANO: ASISTIR A LOS “VERDADEROS POBRES” Y ACABAR CON LA MENDICIDAD Y LA VAGANCIA

La provincia de Yucatán, como todas las regiones de la Nueva España, fue teatro de emergencias económicas y sociales —escasez de granos, hambrunas, epidemias y su consiguiente aumento excepcional de mortalidad— debido a crisis agrícolas y de subsistencia recurrentes a lo largo de la época colonial. Una de ellas y la más estudiada hasta el día de hoy es la que comenzó a fines de 1760 y se extendió a los primeros años de la siguiente década.¹⁰ Fue precisamente esta crisis la mencionada en 1786 por Pedro Brunet y su hijo, el chantre de la catedral Faustino, cuando solicitaron permiso al rey Carlos III para erigir una institución que atendiera a los pobres de la provincia yucateca. Justificaban la apertura de un hospicio en Mérida por la gran cantidad de pobres y mendigos que la habitaban desde entonces.¹¹

¿Hasta dónde era cierto este panorama pintado por los Brunet de la ciudad capital de la intendencia yucateca? Mérida, como la gran mayoría de

(véanse VAN YOUNG, 1989, pp. 113-115 y COOK, 1992, pp. 355-366). En Michoacán la respuesta más importante vino del obispo con el proyecto de impulsar cultivos para dar trabajo a la población pobre que les permitiera afrontar de mejor manera estas crisis recurrentes. Véanse JARAMILLO MAGAÑA, 1996, pp. 45-66 y CARDOZO GALUÉ, 1973, pp. 56-68.

⁹ HERRERA FERIA, 2015, pp. 71-90.

¹⁰ El estudio de Campos Goenaga se inserta en la perspectiva de análisis del desastre como un hecho social que ocurre en una coyuntura (en Yucatán entre 1765 y 1774) y donde se conjugan fenómenos naturales con una realidad crítica económica, política y social previa (CAMPOS GOENAGA, 2011). Así el huracán, una plaga de langosta o la sequía, son sólo detonadores de una situación adversa interna formada lentamente. El fenómeno natural saca a la superficie la vulnerabilidad de una sociedad producto de cambios de distinta índole que ésta ha experimentado.

¹¹ Archivo General del Estado de Yucatán (en adelante AGEY), Colonial, Varios, vol. 1, exp. 1.

las ciudades novohispanas, a fines del siglo XVIII, y sobre todo a partir de las primeras décadas del siglo XIX,¹² era ya receptora temporal de una población proveniente de los pueblos, en especial de los más cercanos, en tiempos de crisis agrícola.¹³ Relatos de la realidad que referían los Brunet destacan la presencia de población no meridana que buscaban como sobrevivir y su destino trágico como cadáveres regados en las calles y plazas de la ciudad capital. Se mencionaba también que los hombres como cabezas de familia salían de sus poblaciones a Mérida para conseguir el preciado grano de maíz y llevarlo a sus hogares; sin embargo, unos morían en el intento según se desprende de lo que sucedió en el barrio meridano de San Cristóbal, donde el repentino y desorbitante aumento de una mortalidad masculina se debía, según el cura de la parroquia, a la presencia de varones no residentes.¹⁴ Otros en cambio siguieron el camino de sus ancestros; se movieron a las cabeceras y zonas de refugio de antaño para conseguir los alimentos o huir de las exacciones tributarias que venían después de la crisis.

Esta dinámica en la movilidad de la población rural yucateca en tiempos críticos ayuda sin duda a explicar por qué Mérida, con todo, aún no experimentaba a fines del siglo XVIII problemas de hacinamiento, altos índices de criminalidad o graves situaciones sanitarias que vivían ya ciudades novohispanas como México,¹⁵ Puebla¹⁶ o Guadalajara,¹⁷ y que obligó a sus autoridades a tomar medidas como regular los espacios públicos y privados con reglamentos de policía, organizar cuerpos de vigilancia, un sistema de recoja de la basura, mejorar el alumbrado público, establecer un cementerio fuera del centro, etc. En cambio, las autoridades

¹² Castillo Canché da ejemplos, en la primera década del XIX, de población no meridana que se agolpaba en plazas y calles de la ciudad de Mérida para tratar de obtener el maíz u otros alimentos que proporcionaban autoridades civiles y particulares. CASTILLO CANCHÉ, 2002, pp. 68-76.

¹³ Según Campos Goenaga, en el “desastre” de 1765-1774, la movilidad de la población rural, además de seguir los viejos patrones de migración (cabeceras, zonas de refugio), incluyó a la ciudad de Mérida atraída por los repartos de limosnas del obispo y algunos vecinos. CAMPOS GOENAGA, 2011, pp. 149-153.

¹⁴ PENICHE MORENO, 2010, pp. 186-187, 206-207. Trabajo donde se menciona además el caso del párroco de Temax que abandonó el pueblo para refugiarse en Mérida y quien describió escenas terribles de cadáveres en calles y plazas de la ciudad. O el reporte del protector de indios Joseph Loucel, para quien el reparto de limosnas en Mérida era la causa de la presencia de “indios” tanto de los pueblos cercanos como de los más distantes.

¹⁵ NACIF MINA, 1994, pp. 12-24; DÁVALOS, 1994, pp. 281-285.

¹⁶ CUENYA MATEOS, 1994, pp. 77-83.

¹⁷ CASTAÑEDA, 2000, pp. 370-376.

borbónicas yucatecas de la segunda mitad del siglo XVIII, si bien emprendieron algunas medidas para la regulación y disfrute del espacio urbano meridano,¹⁸ serían las de las primeras décadas del siglo XIX las que permitirían concretar acciones para controlar y vigilar mejor a su población y construir un cementerio fuera de la ciudad por cuestiones de seguridad e higiene pública.¹⁹

Regresando a los Brunet, fueron entonces esas escenas dantescas de los estragos de la crisis agrícola de 1765-1774 en la población más vulnerable de la provincia —que seguramente llegaron a sus oídos, pero más aún, presenciaron en Mérida— las que movieron la iniciativa para la fundación del hospicio meridano.²⁰ Para ello Pedro y su hijo Faustino ofrecían un capital de 20 000 pesos que se entregaría después de su muerte a quienes en ese momento estuvieran encargados del hospicio; mientras tanto, disponían de 1 000 pesos anuales para mantener a la pobres asistidos en él.²¹ Frente a la escasa participación de la Hacienda Real en el financiamiento del hospicio meridano, estos dineros y los que en algún momento dieron autoridades civiles y eclesiásticas locales y los particulares, serían fundamentales para su supervivencia.

Los Brunet eran claros en los objetivos de la institución que promovían: por un lado, asistir a los “verdaderos pobres” de la provincia y, por el otro, desterrar la mendicidad y la vagancia como forma de vida de quienes llamaron “falsos pobres” y que arrebataban la limosna a los realmente necesitados: “Solo por medio de un Hospicio (Señor) pueden remediarse cumplidamente las necesidades de los infelices mendigos, cortarse de raíz la vagamundería (seminario de innumerables vicios, y males) y lograrse ver bien empleadas las limosnas de los piadosos, y que no sirvan tal vez de fomento de criminalidades por lo comun inaveriguables [...]”.²² Los argu-

¹⁸ ESPADAS MEDINA, 1993, pp. 51-71.

¹⁹ CASTILLO CANCHÉ, 2005, pp. 63-65; SERRANO CATZIM y CASTILLO CANCHÉ, 2006, pp. 70-76.

²⁰ Farriss, hace más de dos décadas, llamó la atención sobre estos años críticos en la provincia y las estrategias empleadas por la población maya rural para su sobrevivencia. De igual forma se acercó a los efectos sociales desastrosos, hambre y muerte de la emergencia económica a través de las descripciones de las propias autoridades borbónicas de la época. FARRISS, 1992, pp. 106-110, 296-298.

²¹ CASTILLO CANCHÉ, 2002, p. 78.

²² “Testimonio de diligencias de los señores Dn. Pedro Brunet y Dr. Dn. Pedro Faustino Brunet, para la fundación del Hospicio, 1786-1788”, AGEY, Colonial, Varios, vol. 1, exp. 1.

mentos de los Brunet resultan muy similares, por no decir idénticos, a los que había recurrido Fernando Ortiz, chantre de la catedral de la Ciudad de México, para la fundación del hospicio en 1774; esto parece indicar un discurso común de la jerarquía eclesiástica secular novohispana derivado de la influencia del pensamiento ilustrado en sus diferentes concepciones, entre ellas la pobreza y los medios para atenderla.²³

La respuesta real a los promotores del hospicio yucateco llegó en enero de 1787 y en ella, además del permiso para la fundación, se otorgó el antiguo edificio jesuita de San Javier tal y como lo habían solicitado los Brunet.²⁴ Además, José Merino (1783-1789), gobernador de la provincia, siguiendo la recomendación real recurrió a las contribuciones de los pudientes de la ciudad y las corporaciones de la provincia para la institución asistencial proyectada; la respuesta, sin embargo, no fue la esperada afectando sin duda la materialización del proyecto.²⁵ A esta situación se agregó el estado ruinoso del edificio concedido, lo que se convirtió en otro obstáculo para que el hospicio abriera sus puertas pues su reparación requería cantidades de dinero no disponibles en ese momento.

La solución consistió entonces en habilitar la casa del fallecido deán de la catedral, José Martínez, que en su testamento la había dejado para asistir a los pobres de la ciudad. Fue así que a principios de 1792, y siendo Lucas de Gálvez el intendente y gobernador de la región (1789-1792), el hospicio se inauguró bajo la advocación de San Carlos, en honor de Carlos III, por la protección real que éste le había dispensado. Abriría sus puertas a partir del 4 de marzo de ese año con cincuenta mendigos “de

²³ La historiografía mexicana actual ha mostrado la presencia de ideas ilustradas en la jerarquía eclesiástica secular novohispana. Para Michoacán, Guadalajara y Puebla, véanse JARAMILLO MAGAÑA, 1996; CONNAUGHTON, 1987, y HERRERA FERIA, 2015, respectivamente.

²⁴ Lo que no se autorizó a los Brunet fue tomar dinero del fondo de comunidades; éstos habían hecho la solicitud bajo el supuesto de que los indios serían los más beneficiados. “Beneficencia Brunet, documentos relativos a la fundación del hospicio Brunet, 1794-1823”, AGEY, Colonial, Varios, vol. 1, exp. 4.

²⁵ El gobernador Merino y Ceballos envió oficios al obispo Piña y Mazo, al deán y al Cabildo de la Catedral de Mérida, a los ayuntamientos de Campeche, Mérida y Valladolid, a los oficiales reales y “demás hombres ricos y de comercio” en espera de sus donaciones. La corporación municipal de Mérida respondió al gobernador positivamente pues éste podía tomar del ramo de Propios y Arbitrios la cantidad que considerara conveniente. Instituto Nacional de Antropología e Historia (de ahora en adelante INAH), Centro de Documentación, serie Yucatán, rollo 59, 16 de septiembre de 1788. Por su parte, Merino comenzó a contribuir con seis pesos semanales. “Testimonio de diligencias...”, AGEY, Colonial, Varios, vol. 1, exp. 1, 11 de septiembre de 1788.

ambos sexos” que fueron recogidos en las calles de la ciudad.²⁶ Hasta hoy no se ha encontrado el posible bando (tal y como sucedió en el caso de la Ciudad de México) que anunciaba la apertura del hospicio e instaba a los pobres de la ciudad a recogerse “voluntariamente” en la nueva institución.

Estos primeros pasos para la fundación del hospicio meridano muestran que la presencia religiosa persiste en las nuevas instituciones de asistencia social borbónica a través del importante papel que tiene ahora el clero secular en las instituciones de ayuda a los pobres y que por tantos años recayó en las órdenes regulares. Pero la presencia de representantes del clero secular local no era fortuita, estaba a tono con la política de la Corona española de sustituir a las órdenes religiosas —en este caso a los franciscanos— en las diferentes tareas de asistencia y ayuda a los pobres ejercidas por los regulares a lo largo de la época colonial.²⁷

La participación del clero secular en el hospicio prosiguió pues una vez puesta en marcha la institución fue necesaria una Junta Directiva para su administración que se formó con el gobernador Gálvez como presidente y con varios vocales provenientes tanto del Ayuntamiento de la ciudad como del Cabildo eclesiástico. Los Brunet como fundadores fueron miembros de la Junta al igual que dos vecinos comerciantes de la ciudad. Las reuniones tuvieron lugar los últimos miércoles del mes en casa del intendente y cuando éste no podía asistir era sustituido por el auditor de guerra. El obispo no formaba parte de la Junta, sin embargo, podía acudir a las sesiones y dar su punto de vista sobre cómo mejorar el funcionamiento del hospicio.²⁸ La realidad fue que fray Luis de Piña y Mazo no participó en estas reuniones por lo que su papel en el manteni-

²⁶ “Disposiciones de la junta del hospicio de San Carlos en Mérida Yucatán, sesiones, actas y disposiciones, 1792-1855”, Centro de Estudios de Historia de México CARSO (de ahora en adelante CEHM-CARSO), fondo DCLIII, Carta del síndico procurador Juan Irigoyen al gobernador O’Neill, 19 de septiembre de 1793, f. 5.

²⁷ ÁLVAREZ-URÍA, 1983, pp. 36 y 37.

²⁸ La primera Junta no llegó a realizar sesiones y se desintegró con la muerte de Gálvez. La primera noticia de su funcionamiento data del 4 de diciembre de 1793 y su organización fue la siguiente: el presidente fue el gobernador intendente Arturo O’Neill, había 19 vocales y un secretario. De ellos cinco pertenecían al Ayuntamiento, otros cinco al clero secular (el chantre Brunet, el arcediano Luis de Aguilar, el provisor y cura de Santiago José Zavalequi, el rector del Colegio Tridentino José Calzadilla y el cura del sagrario de la Catedral José González). Los vecinos eran el coronel Alonso Manuel Peón y el comerciante Juan Esteban Quijano. El ingeniero Rafael Llovet participaba en la Junta por ser director del hospicio, los restantes eran oficiales reales de Hacienda y militares. Como podrá notarse, la presencia civil era mayor a la religiosa. Además, al igual que

miento de la institución resultó marginal,²⁹ en contraste con la relevancia que tuvieron los arzobispos Lorenzana y Nuñez de Haro en la Ciudad de México y del obispo Ruiz de Cabañas en Guadalajara, en la fundación y el funcionamiento de instituciones similares.³⁰

REFORMAR LAS COSTUMBRES: LAS ORDENANZAS DEL HOSPICIO DE SAN CARLOS

El estudio de una institución asistencial borbónica en cualquier parte de la monarquía hispánica debe incluir el examen de sus ordenanzas o constituciones, es decir, el cuerpo de preceptos que pretendía normar su funcionamiento; pues en ellas se encuentra el alma de la institución, en este caso el proyecto correccional. En Yucatán, el hospicio meridano funcionó en su primer año sin ningún tipo de reglamentación dada la circunstancia del asesinato de su intendente Lucas de Gálvez apenas tres meses después de su inauguración. Se tuvo que esperar al siguiente gobernante, Arturo O'Neill (1793-1800), para la elaboración final de sus ordenanzas,³¹ las cuales siguen los mismos lineamientos de otros establecimientos de beneficencia de la época, tanto de la Nueva España como de las otras posesiones americanas españolas y de la propia metrópoli.

Lo primero es la idea de ser lugar de “corrección” de hábitos y costumbres. La población asistida sería sometida a una transformación social y cultural para hacer buenos hijos y esposos y padres de familia responsables. Los artesanos, por su parte, al salir de la institución debían salir

en la primera Junta, en ésta no aparece un solo religioso de la orden franciscana. “Disposiciones de la Junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, f. 17.

²⁹ Uno de sus biógrafos lo señaló como poco “caritativo” a lo largo de su gestión en la diócesis yucateca: “jamás hizo gasto alguno en ninguna obra de pública utilidad, ni se supo que hiciese limosna a los pobres”. Justo Sierra, “Galería biográfica de los Sres. obispos de Yucatán. D. Fr. Luis de Piña y Mazo”, *El Registro Yucateco*, vol. IV, 1846-1849, p. 379.

³⁰ Sin duda, el papel de Lorenzana destaca por encima de cualquier otro jerarca eclesiástico de la época en el apoyo que otorgó para la fundación de la casa de pobres y su funcionamiento en la capital virreinal. Al respecto, véase ARROM, 2011, pp. 82-86. Sobre el papel de Ruiz de Cabañas en la fundación del hospicio de Guadalajara a principios del siglo XIX, véase LÓPEZ PORTILLO y WEBER, 1971.

³¹ En un principio Lucas de Gálvez encargó la elaboración de las ordenanzas a su amigo y rector del Colegio Tridentino José Calzadilla. Su muerte detuvo varias acciones de gobierno en la provincia, una de ellas fue precisamente la confección de las ordenanzas. Con su arribo al gobierno, O'Neill retomó el asunto y la encomienda la finalizará el ingeniero Rafael Llovet, encargado de remodelar la casa del hospicio y su primer director.

convertidos en trabajadores cumplidos. Así, todos tenían que aprender un nuevo estilo de vida que los beneficiaría individualmente y que al final repercutiría en el bien colectivo. Este objetivo, abiertamente señalado en el primer artículo de la ordenanza, manifiesta el ideal ilustrado de convertir a una población considerada “inútil” en otra apta para los fines económicos e integradores de la sociedad moderna que se pretendía alcanzar.

El hospicio es también un lugar de asistencia para una población que no puede sostenerse con sus propios medios.³² La aceptación que se hace de los “verdaderos pobres”, manifiesta que la población socorrida por las instituciones religiosas ocupa también un lugar en el nuevo auxilio institucional. En este mismo sentido, la casa también contempla la asistencia de la población española venida a menos, a la cual hay que proteger de la mendicidad pública.³³ Esto hace que la población aceptada sea tan heterogénea: desde ancianos, viudas pobres, expósitos y huérfanos, hasta muchachos considerados como “incorregibles” por sus padres o personas señaladas como mendigas y vagas por su “ociosidad y mal entretenimiento”, incluyendo a “locos” y “tontos”.³⁴

La presencia de esta población tan diversa parece acercar al hospicio con las antiguas instituciones de caridad religiosas (el monasterio, el hospital y la abadía).³⁵ Sin embargo, la diferencia entre el hospicio y éstas últimas la hace el trabajo, pues todos, sin excepción, deben mantenerse

³² A menos que se indique otra cosa, todo el análisis de las ordenanzas proviene de “Ordenanza para el gobierno de la Casa de Misericordia fundada en Mérida en 1792”, AGEY, Colonial, Varios, vol. 1, exp. 3, 1793.

³³ Capítulo 1º, “Plan y objetos de este Establecimiento”. El hospicio acepta a los “pobres vergonzantes”, pues en el artículo 11 de este capítulo dice: “Que las mejores familias que en decadencia su fortuna llega el caso de mantenerse de la providencia, confundidas en su miseria no se avandonen, pues esta casa les ofrece quanto necesitan sin perjuicio de su cuna y ocupacion compatible a ella”.

³⁴ La comparación entre las primeras ordenanzas de los hospicios de Mérida (1793) y de la Ciudad de México (1777) respecto de la población aceptada, permite distinguir similitudes y diferencias. Ambas instituciones daban cabida a los “verdaderos pobres”, sólo que en el caso del hospicio de México, eran los únicos que debían estar socorridos; en cambio, la otra población que además aceptaba la institución meridana (huérfanos, expósitos, muchachos “incorregibles”, “locos”, etc.) debía ser atendida en las instituciones existentes en la Ciudad de México (casas de expósitos y de recogidas, hospital para locos, entre otros), y en el caso de los vagos, eran destinados a obras públicas y al ejército (ARROM, 2001, p. 117). Esto significa, al menos en el papel, que el hospicio de México debía ser una institución exclusivamente asistencial, cosa que no ocurría con el de Mérida al no existir en éste casa cuna, recogimiento de mujeres y hospital para dementes. El análisis que se hará más adelante del funcionamiento del hospicio yucateco permitirá plantear la distancia existente entre lo que estipulaban las ordenanzas y lo que en la práctica sucedió.

³⁵ DONZELOT, 1991, p. 30.

ocupados de acuerdo con sus posibilidades. Mientras que unos debían aprender un oficio otros debían trabajar en el que conocían al entrar al hospicio. Así, además de adquirir la “sana costumbre” del trabajo, que era origen de todo “bienestar y de moralidad”, los hospicianos contribuirían a su propia subsistencia.

El trabajo es el valor fundamental que se busca imbuir en el nuevo espacio de encierro. Permite dos cosas, según la ordenanza: por un lado, cumple con la idea de crear una nueva moral, entre los pobres o los vagos y ociosos; por otro lado, crea una fuente de ingresos para el sostenimiento de la institución. Esto significa que el papel del trabajo en el hospicio tiene, a fin de cuentas, una función más moral —de regeneración— que productiva. Lo que se pretendió fue orientar a los hospicianos hacia alguna actividad y que ambos, pobres y vagos, aprendieran la “virtud” del trabajo.³⁶

Asimismo, el que el trabajo en el hospicio fuera visto menos como un mandato divino y más como un elemento regenerador indica la progresiva regresión de la idea católica del trabajo como un castigo de Dios y su asimilación como factor de conversión del pobre en un ser “útil para sí y para el Estado”. Así lo declaró un miembro de la Junta de Caridad del hospicio: “[...] Haced que en ella se trabaje, se aprendan oficios y se procuren sean útiles para si y para la patria dando exemplo a los restantes que quieran vivir en la necesidad voluntaria”.³⁷

Otro punto esencial en las ordenanzas resulta ser la manera como se organiza el tiempo dentro del hospicio y aquí las semejanzas con el convento son más que evidentes; toda la precisión con la que se ordenaban las labores diarias de los conventuales ha pasado a la casa de pobres tal como se reparten las actividades diarias de los asilados. Así, una campanada anuncia la hora de levantarse, desayunar y de ejecutar las tareas asignadas según las capacidades de cada uno. Otra señala la pausa del medio día para comer y el momento de volver a las labores que se suspenden al atardecer; una campanada más avisa la hora de reunión en el refectorio para la cena y, luego, una final para pasar a las habitaciones a descansar hasta

³⁶ La función asignada a las labores en la ordenanza del hospicio meridano confirma que los hospicios no se convirtieron en los centros productivos pensados por algunos tratadistas españoles. DÍEZ RODRÍGUEZ, 1992, p. 114.

³⁷ “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, f. 7, 19 de septiembre de 1793.

el día siguiente. Como puede notarse esta manera de dividir y anunciar los tiempos es la misma que la del convento, sin embargo, el lenguaje de las campanas lleva un ritmo diferente. En efecto, no es sólo el compás religioso de las “oraciones” —la prima, la tercia, la sexta, la novena— el que regula la vida cotidiana. También interviene un ritmo secular (el tiempo diurno y nocturno) que organiza sus actividades propias; además del trabajo en los talleres, las campanas señalan la hora de la instrucción civil y del descanso, entre otros.³⁸ Durante las actividades del día, los hospicianos tienen prohibido comunicarse unos con otros: por ello están vigilados por celadores durante las comidas, mientras los maestros de oficio se encargan de que se cumpla la regla del silencio en los espacios asignados al trabajo.

La organización del espacio en el hospicio revela la vigilancia y la disciplina a la que se quiere acostumbrar a los pobres. La división fundamental es la sexual; hombres y mujeres están separados y sus actividades son supervisadas por un mayordomo y una matrona, respectivamente. Ambos se encargan de ordenar sus propios espacios; crean una red de vigilancia —con los ayudantes que nombran— para que se cumplan todas las disposiciones de “policía” de las ordenanzas.³⁹ Cabe destacar que en el hospicio se mantiene a los casados en una sección especial que preserva la organización familiar pero, más aún, el espacio organizado reproduce de alguna manera la posición que cada grupo ocupa en la escala social del antiguo régimen. La diferente asignación de espacios y labores a los “vergonzantes”, en relación con los demás pobres, indica el trato preferencial que se le da a los primeros.

Evidentemente el hospicio no es un lugar donde ha desaparecido la práctica religiosa pues desempeña un papel en el proceso de “moralización” que se pretende llevar a cabo en la conducta del pobre. Existen lugares destinados a las diferentes celebraciones que incluyen misa diaria y

³⁸ Otro aspecto manifiesta que se trata de un empleo diferente del tiempo: las labores que realizan los hospicianos en el día están organizadas según las horas dadas por el reloj. Incluso las oraciones y los “rosarios” responden a este nuevo horario. Capítulo 15, “Distribucion de las horas”, y el último Capítulo, “Inteligencia de los toques de campana”.

³⁹ Capítulo 2, “Policía”, artículos 1-6; Capítulo 14, “Mecánico Gobierno interior”, artículos 1-9, y Capítulo 16, “Obligaciones y autoridades de la Matrona”.

los festejos más importantes del calendario católico (Cuaresma, Pascua y Corpus Cristi). Por su parte, cada asilado debe hacer dos o tres oraciones de las muchas que se rezaban a lo largo del día cuando el tiempo religioso ordenaba todo en el espacio cerrado del convento.

El recurso a una “infrapenalidad”, que comparten todas las instituciones disciplinarias, es patente en el hospicio meridano en las disposiciones destinadas a castigar cualquier actitud o conducta contraria a lo establecido por la normatividad interna.⁴⁰ La materialización de esta pequeña penalización se produce en el espacio asignado a quienes rompen las reglas y es el que se ha denominado “lugar de corrección”. La permanencia del culpable en él dependerá del tipo de falta y su frecuencia. Sin duda, aquí el hospicio se relaciona con la celda de castigo que aparecerá en los reglamentos de las casas correccionales para menores y las penitenciarías decimonónicas donde se le conoció como la “bartolina”.⁴¹

La administración del hospicio, se ha visto, queda a cargo de una Junta que discutía todos los puntos relacionados con el mantenimiento de la institución: aprobación de las cuentas del tesorero, soluciones a la escasez de fondos y a los problemas internos, aprobación de nuevos miembros de la Junta y de salarios de los empleados, etc., y de todo aquello que permita la buena marcha de la institución.⁴² Es, sin duda, la expresión clara del papel predominante de una administración civil y de una planta de empleados laicos que manifiesta al hospicio como una institución en vías de secularización en su administración, objetivos y en la organización del tiempo y el espacio.

El análisis de la conjugación de elementos conventuales y correccionales en el hospicio, muestra sus relaciones con la institución religiosa y con la cárcel pero también revela una diferencia con ellas: el hospicio está abierto al exterior. En efecto, en las ordenanzas, se establecen días de salida para los hospicianos, sin embargo, se les advierte que de ser descubiertos mendigando o de ser acusados de faltas a la moral y la “policía”, no

⁴⁰ Dice Foucault al respecto: “Las disciplinas establecen una ‘infrapenalidad’; reticulan un espacio que las leyes dejan vacío; califican y reprimen un conjunto de conductas que su relativa indiferencia hacía sustraerse a los grandes sistemas de castigo”. FOUCAULT, 1995, p. 183.

⁴¹ CASTILLO CANCHÉ, 1995, pp. 123 y 124.

⁴² Capítulo 7, “Junta”.

serían recibidos cuando regresaran a la institución.⁴³ Los administradores entendieron cabalmente —como lo planteaba el pensamiento ilustrado respecto de la institución— que el hospicio no era un lugar de encierro penal y por ello otorgaron los permisos de salida.⁴⁴ De esta forma, los encargados pensaron que podían convencer a los particulares de apoyar económicamente a la nueva institución asistencial.

En síntesis, las ordenanzas del hospicio muestran que entre sus muros pervive el pensamiento religioso institucional por la inclusión en él de elementos ordenadores de la vida cotidiana religiosa y por la intención de ayudar a buena parte de la antigua población asistida. Del mismo modo, las antiguas instituciones también le han heredado al hospicio el recurso del trabajo; sin embargo, en la nueva institución éste se convierte en el medio para transformar a su población y la prepara para el “mundo exterior”, revelando así su acento secular. Así, en la nueva institución conviven influencias religiosas y seculares que corresponden a una transición en la práctica social relacionada con la pobreza.

LOS INTENTOS DE HACER DEL TRABAJO EL FUNDAMENTO DEL HOSPICIO DE MÉRIDA

En el pensamiento ilustrado del siglo XVIII el trabajo se convirtió en la piedra angular de todo cambio en la sociedad moderna que se venía asentando desde dos siglos antes. En España sus ilustrados conocidos como “proyectistas”, entre ellos Campomanes, Jovellanos, Ward, elaboraron una serie de programas para activar y desarrollar la agricultura y la industria en donde contemplaron a la población trabajadora del campo y la ciudad como la fuerza de trabajo a utilizar. Su ataque a las tierras “ociosas” y “estériles”, en manos de la Iglesia y la nobleza, se extendió a la población inactiva a la que nombraron con los mismos epítetos. Por ello no es casual que se encuentre en ellos reflexiones sociales como la eliminación de la pobreza a través de la educación y el trabajo. Dos mecanismos “correc-

⁴³ Capítulo 2, “Policía”, artículos 13-24.

⁴⁴ Una real orden mandada al gobernador Merino especificaba cómo debía organizar el hospicio y le recalca que “[...] los Hospicios son Casas de Misericordia, y no carceles perpetuas en que se prive a los vasallos de su libertad [...]”. “Testimonio de diligencias...”, AGEY, Colonial, Varios, vol. 1, exp. 1, 24 de abril de 1787.

tores” posibles de poner en práctica en los hospicios que recomendaban fundar en toda la monarquía española.

En el funcionamiento del hospicio meridano de esta época no hay constancia de la incorporación de algún proyecto para que sus habitantes aprendieran las llamadas “primeras letras”. Sí existió, en cambio, desde sus primeros años, la intención de aplicar la idea del trabajo como medio de transformación cultural —es decir, de crear en los internos un nuevo estilo de vida— como se constata con los talleres promovidos por el intendente Gálvez. En una comunicación al virrey segundo conde de Revillagigedo, Gálvez solicitaba que algunos presos con conocimientos de hilado y tejido pasaran a la cárcel de la ciudadela de San Benito y enseñaran estas labores en la casa asistencial. Los argumentos para la petición eran la ausencia de fondos para instalar los talleres por cuenta de la propia institución y el beneficio que recibiría la población hospiciaria de realizarse este proyecto.⁴⁵

Consultado el asunto con el fiscal de lo civil, éste consideró la petición adecuada,⁴⁶ y el virrey decidió entonces ordenar a la Real Sala del Crimen y al Juez de la Acordada que los presos sentenciados a las penas de presidio y obras públicas y que “tuvieran las habilidades de hilar ó texer”, fuesen destinados a Yucatán. No obstante la respuesta positiva, los presos no llegaron al hospicio durante la gestión de Gálvez.

Después del homicidio del intendente, el gobernador temporal de la intendencia, José Sabido, logró la instalación de cuatro telares para cintas y fajas, mientras dos maestros artesanos enseñaban a huérfanos labores de carpintería y zapatería. Sin embargo, la dificultad consistió en cómo lograr sostener las labores ante la escasez de recursos. No había fondos para contratar otros “maestros” y apenas se les podía proporcionar a los mencionados la comida diaria, siendo su beneficio el trabajo de los aprendices. Sólo cuando éstos alcanzaran el grado de maestros el hospicio comenzaría a obtener fondos de los productos confeccionados. La elabo-

⁴⁵ “El intendente de Yucatán sobre presidiarios”, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Cárceles y Presidios, vol. 19, fs. 4-5, 13 de agosto de 1791.

⁴⁶ El dictamen del fiscal se basó en la idea de que la solicitud de Gálvez permitiría darles una verdadera “utilidad a los presos”; además, se evitaba una mayor corrupción moral tal y como sucedía con los que se destinaban a los presidios y arsenales. “El intendente de Yucatán sobre presidiarios”, AGN, Cárceles y Presidios, vol. 19, fs. 6-7, 6 de septiembre de 1791.

ración de velas iniciada desde la fundación del hospicio tuvo que abandonarse ante la falta de materia prima (el cebo), que no se podía comprar, pues, a un año de funcionar la institución, los fondos generales apenas alcanzaban para la manutención de 58 asilados.⁴⁷

El asunto de los presidiarios solicitados como “maestros” de oficios sería retomado por el intendente propietario, Arturo O’Neill, quien presentó de nuevo la misma solicitud a Revillagigedo y con argumentos similares al de su antecesor Gálvez.⁴⁸ El nuevo intendente pensaba ocupar a los asilados en hilar y tejer algodón usando tornos y máquinas que permitieran elaborar productos y venderlos tanto en la provincia como en Tabasco, de modo que la institución pudiera sostenerse con sus propios recursos. O’Neill expresó al virrey que la marcha del proyecto tenía como paso previo el cumplimiento de la solicitud de presidiarios que serían habilitados como “maestros”, por lo cual sólo se invertiría en su subsistencia. Por razones que se desconocen, tampoco hubo respuesta efectiva de Revillagigedo a esta segunda petición y sólo con el virrey Branciforte es que O’Neill pudo iniciar a los hospicianos en estas labores.⁴⁹

El trabajo de los pobres asistidos no parece, sin embargo, haber ayudado mucho al sostenimiento de la institución pues durante los últimos años del siglo XVIII el tema recurrente de las sesiones de la Junta Directiva fue el financiero. Los miembros plantearon en diversas ocasiones varios arbitrios para mantener funcionando al establecimiento.⁵⁰ De ellos destaca el proyecto del intendente O’Neill como presidente de la Junta

⁴⁷ “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, f. 16, 4 de diciembre de 1793.

⁴⁸ AGN, Cárceles y Presidios, vol. 19, fs. 74-89, 18 de mayo de 1794.

⁴⁹ El reo Esteban Paredes fue trasladado de Veracruz a la ciudadela de San Benito a mediados de agosto de 1794; como lo había solicitado O’Neill, él sabía hilar y tejer con torno y máquina. Sin embargo, el preso no parece haber pasado al hospicio pues a mediados de 1795 el intendente comunicaba al virrey su extrañeza por esta situación. AGN, Cárceles y Presidios, vol. 19, fs. 74-89, 2 de mayo de 1795. La junta del establecimiento siempre buscó maneras de que los asilados se ejercitaran en estas labores textiles y, por ejemplo, pagó dos pesos al mes a María Argueda como “maestra de telares pequeños”. También acordó solicitar del rey que enviara una “familia pobre” de Europa que supiera “hilar en torno, telar, y fijar colores en algodón” con el compromiso de la institución de pagarle el viaje, asumir su manutención y darle un “moderado salario”. “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, fs. 23v y 24, 20 de marzo de 1794. A mediados del mismo año el intendente O’Neill solicitó una pareja de esclavos con sus máquinas de telar e hilar para que sirvieran de “maestros” en el hospicio. “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, f. 25, 7 de mayo de 1794.

⁵⁰ “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII. Véase en especial las sesiones de la primera mitad del año de 1794 (enero-junio) en las fs. 17-27.

al insistir en aprovechar el algodón de la región para obtener un mayor recurso para el hospicio. Su idea consistía en comprar anualmente 10 mantas de algodón en cada uno de los 300 pueblos de la intendencia y comercializarlos en la provincia y Tabasco.⁵¹ Los miembros de la Junta ponderaban los beneficios que tendrían los indígenas al “[...] facilitarles de este modo ocupacion, dinero en las necesidades que padecen al tiempo de contribuir sus tributos, y obvenciones, y de proporcionarles que tengan materiales para sus labores [...]”. Aprobada la propuesta por el pleno de la Junta, se envió al rey para su dictamen, mientras tanto, la institución se mantuvo con los réditos que dejaba el capital donado por los fundadores. Pero no fue el único apoyo económico pues los miembros de la Junta, presidente y vocales, decidieron salir al “vecindario” para solicitar limosnas que completaran los gastos erogados por la alimentación y vestido de los hospicianos y los pagos hechos a los empleados de la institución. Ésta también se sostuvo mediante donaciones extraordinarias, como fue el caso del obispo de Córdoba que había dispuesto para los pobres asilados la cantidad de 665 pesos o el de algunos recursos que obtenía el establecimiento de las labores manuales de los asistidos.⁵²

Los resultados, sin embargo, no fueron los esperados pues a fines del siglo XVIII la institución se encontraba prácticamente sin trabajadores y los que tenían la edad necesaria para laborar habían salido del hospicio. Tales circunstancias motivarían a la autoridad civil a dictar nuevas medidas contra la mendicidad y la vagancia, así como disposiciones para acoger en la institución a pobres de la ciudad, entre ellos niños con la edad suficiente para aprender a elaborar mantas, “patíes” de algodón y medias⁵³ que permitieran, según los miembros de la Junta Directiva, obtener

⁵¹ Se les adelantaría cada seis meses el dinero a los indios para su subsistencia y para cumplir con los tributos y obvenciones. El contrato respetaría las disposiciones sobre el trabajo libre y voluntario que se consignaba en el artículo 12 de la ordenanza de intendentes. Los curas y subdelegados de la intendencia organizarían las manufacturas de las mantas en los pueblos y los pagos a los indígenas. “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, f. 27v-28v, 4 de junio de 1794.

⁵² “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII. Véanse en particular las sesiones de la junta directiva de 3 de septiembre de 1794, 7 de enero de 1795, 24 de diciembre de 1796, 23 de octubre de 1799 y 14 de mayo de 1800, fs. 30, 36, 43 y 49-52.

⁵³ “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, sesiones de 1 de marzo y 31 de julio de 1799, fs. 46-48.

algunos fondos para seguir sosteniendo a la institución. Pero esto último no ocurrió y durante los primeros años del siglo XIX la población del establecimiento estaba compuesta fundamentalmente por mayores de edad y era asistida prácticamente con el producto de los alquileres de las casas que los Brunet habían destinado para el sostenimiento del hospicio.⁵⁴

La suerte del hospicio de San Carlos pareció comenzar a cambiar en el año de 1803 al darse respuesta finalmente al proyecto de O'Neill que pretendía obtener recursos por medio de las mantas de algodón confeccionadas en los pueblos. La resolución real introducía cambios en la propuesta original al desautorizar el arbitrio sugerido por el intendente con el argumento de que era un repartimiento encubierto, además de hacer recaer el sostenimiento del hospicio en una población que si bien con ello resultaba beneficiada no era la única. Este argumento era razonable si se toma en cuenta a la población atendida en el hospicio durante los primeros años del siglo, como se ha dicho. El monarca concluía su respuesta solicitando nuevos arbitrios para la institución.⁵⁵ Pero la contestación ya no la dio O'Neill pues los cargos de intendente y gobernador habían quedado desde 1800 en manos de Benito Pérez Valdelomar (1800-1811), quien tardó en emitir una respuesta y cuando lo hizo, la dirigió a la Audiencia de México para exponer las dificultades del hospicio para sostenerse.

A diferencia de sus antecesores, Pérez Valdelomar entendió que la institución había fracasado al no cumplir el cometido de ayuda social. El trabajo en el hospicio era un buen deseo que nunca se había cumplido cabalmente; en el momento en que escribía, en 1805, los hospicianos con edad suficiente para desempeñar alguna labor habían salido del hospicio y sólo quedaban en él “niños y dementes” que no se podían aplicar a ninguna labor. La pobreza misma de la región no ayudaba al buen funcionamiento del establecimiento, a lo que se agregaba el desinterés de los

⁵⁴ “Cuenta y razón de los cargos y descargos del Hospicio, presentados por su mayordomo Francisco Jiménez”, AGEY, Colonial, Varios, vol. 1, exp. 5, 1801; “Hospicio de San Carlos, cuenta de cargo y data del Hospicio presentados por su mayordomo Dn. Francisco Jiménez y su tesorero Dn. José Rendón Valdez”, AGEY, Colonial, Varios, vol. 1, exp. 6, 1802.

⁵⁵ “Testimonio del Expediente formado en virtud de Rl. Cedula sobre que se proponga otro arvitrio para la subsistencia del Hospicio de Pobres de la ciudad de Mérida de Yucatan”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 3104, 8 de noviembre de 1803.

puddientes de la ciudad por éste. A todo ello se sumaba el rechazo de la población pobre a recogerse en la institución, aun en momentos críticos como los vividos en la intendencia dos años antes por una severa escasez de maíz.⁵⁶ Este dato evidencia la gran diferencia existente entre los proyectos diseñados por los ilustrados para su política social y lo que realmente querían los pobres. Éstos nunca se acostumbrarían a vivir encerrados pues ello no formaba parte de su vida bastante libre que no comulgaba con las disciplinas del hospicio.⁵⁷

Ante la insistencia de las autoridades virreinales para que el intendente presentara al rey nuevos arbitrios para remediar la situación del hospicio, éste reunió a la Junta Directiva. En el nuevo proyecto se proponía al rey la obtención de recursos de instancias constituidas y no de arbitrios propiamente. Por ejemplo, se pidió 20 000 pesos de los expolios del fallecido obispo Piña y Mazo y 500 de las vacantes mayores y menores de la intendencia. Otros 500 podían salir de los sobrantes del medio real de ministros. Se propuso también la venta del edificio de San Javier, antiguo colegio jesuita que Carlos III había donado al hospicio en sus inicios. El fondo que se pretendía obtener se completaba con los 1 200 pesos que dejaban las casas que el cura Calzadilla, como albacea de los promotores originales de la institución, ponía a disposición de la Junta.⁵⁸

El informe de Pérez Valdelomar a la Audiencia de México incluía una propuesta suya que revela una mejor comprensión de la pobreza urbana. Él propuso que parte de los fondos a obtener se invirtieran en la compra de algodón y repartirlo entre las “mujeres pobres” de la ciudad. Éstas, desde sus domicilios, podían confeccionar ropa para vender y así, además de ayudarlas, se obtendrían ingresos para el hospicio.⁵⁹ El reconocimiento de Benito Pérez del poco éxito del hospicio como institución asistencial lo llevaba a esta alternativa de ayuda social “exterior”; con ello se acercaba a los reformadores sociales ingleses que criticaban los reformatorios por atentar contra la li-

⁵⁶ “Testimonio del expediente...”, AGI, México, 3104, 23 de junio de 1805.

⁵⁷ Esta fue la conclusión a la que llegaron muchos funcionarios borbónicos. Los pobres tenían una manera de vivir muy diferente de la que imponía el hospicio y el cambio que significaba entrar a la institución suponía abandonarla, muchos de ellos se negaban a ello.

⁵⁸ “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, fs. 55-56v, 2 de octubre de 1805.

⁵⁹ “Testimonio del Expediente...”, AGI, México, 3104, 10 de diciembre de 1805.

bertad y proponían a fines del siglo XVIII asistir a mujeres y hombres desde sus casas.⁶⁰

El proyecto planteado por el intendente y la Junta del hospicio fue bien recibido por la Audiencia de México y el único cambio propuesto fue que los bienes de comunidad debían salir de los fondos contemplados, argumento del mismo rey al negar la propuesta original de O'Neill.⁶¹ Con estas modificaciones, el proyecto fue enviado al rey quien aprobó para el hospicio, el 16 de abril de 1807, los 18 060 pesos que quedaban de los expolios de Piña y Mazo. Sin embargo, este dinero no llegó a la institución en los siguientes años, además de que ésta vio mermados sus escasos fondos. Los vaivenes de la política internacional en que España se vio envuelta afectarían el establecimiento al requerir la Corona financiamiento para afrontar varias emergencias. La desamortización de estos años, encubierta bajo el nombre de “vales reales”, se llevaría una parte de sus recursos, así como sucedió con otras instituciones asistenciales y corporaciones.⁶² La incautación afectó a tal grado a la institución que Pérez Valdelomar expresaría en 1811 que el proyecto de la producción de ropa “de uso común” no se había llevado a cabo en parte por la ausencia de los fondos aprobados por la Corona para tal efecto.⁶³ La institución no mejoró en los dos siguientes años por lo que al hacerse cargo de ella, el primer Ayuntamiento constitucional de la ciudad lamentaría su estado deplorable.

CONSIDERACIONES FINALES

El hospicio formó parte de una nueva actitud borbónica ante la miseria que incidió en los mecanismos institucionales y administrativos puestos en práctica para atenderla. Los encargados de la asistencia social secular la entendieron desde presupuestos mentales que incluyó esa nueva concepción racionalizadora, que significaba ayudar a los pobres por solidaridad

⁶⁰ HIMMELFARB, 1988, p. 103.

⁶¹ “Testimonio del expediente...”, AGI, México, 3104, 3 de febrero de 1806.

⁶² A la caja de consolidación entraron, el 9 de agosto y el 24 de diciembre de 1806, 10 000 pesos del fondo original dejado por los Brunet para el sostenimiento del hospicio. Se estableció que 5% sería el rédito que devolvería la Corona a la institución por el “préstamo”. *Documentos*, 1868, p. 66.

⁶³ “Disposiciones de la junta...”, CEHM-CARSO, fondo DCLIII, fs. 58-60, 28 de junio de 1811.

y, a la vez, comenzar a responsabilizarlos de su situación social desventajosa. Sin embargo, esta nueva actitud no impidió que la vieja percepción religiosa del pobre evangélico continuara modulando en parte el apoyo institucional que éste recibiera tal como pudo notarse en el hospicio de pobres. En el de Mérida se replicó la experiencia de otros lugares pues su fundación la promovió algún miembro de la jerarquía eclesiástica secular (deán, chantre del Cabildo Catedral, o el obispo o arzobispo), que además participó en la Junta que todo hospicio tuvo para su funcionamiento. Lo mismo sucedió con sus fuentes de financiamiento pues en la institución asistencial yucateca la base de su subsistencia provino del clero secular: el capital legado por los Brunet, sus fundadores; la casa donde funcionó todos estos años, había sido una donación de un antiguo deán, y en un momento dado se pensó en los expolios del obispo Piña y Mazo. Además, en el hospicio meridano también se repitió la experiencia de otras partes al tomar el poder real alguna propiedad de las confiscadas a la orden de los jesuitas, en este caso el colegio de San Javier, y otorgársela a la nueva institución asistencial como parte de sus fuentes de financiamiento.

Por otra parte, esta institución, aunque tiene nexos muy estrechos con la antigua beneficencia religiosa, está proyectada como un establecimiento que pretende asistir desde una óptica más secular que religiosa. La organización del encierro en el hospicio se justificó por un objetivo civil: corregir para devolver a los hospicianos al “mundo exterior”. Para ello fue imperativo primero transformarlos, hacer de ellos hombres y mujeres nuevos a través del control de todos sus movimientos en el día con mecanismos de organización y vigilancia de todos los espacios internos del hospicio yucateco. Es aquí donde se revela con toda claridad la política del “gran encierro” de los pobres de la modernidad europea examinada por Foucault. A los pobres había que encerrarlos para poner en marcha el gran anhelo de su transformación, donde se cruzaron intenciones humanitarias con deseos económicos.

Sin embargo, la experiencia yucateca muestra que la intención proclamada por quienes intervinieron en la fundación y administración del hospicio (autoridades civiles y religiosas), es decir, que el trabajo realizado por los asistidos en él sería el medio ideal para desaparecer la mendicidad y la vagancia y atender las necesidades de los “verdaderos pobres”, no se

cumplió. La instalación de los talleres durante todos estos años fue muy inestable y esto se debió tanto a la insuficiencia de recursos como a la ausencia al final de una población joven que pudiera aprender las tareas textiles artesanales impulsadas. Esto agudizó la de por sí situación frágil de sus finanzas pues las labores de los hospicianos yucatecos, cuando hubo algo que hacer, no aportaron lo que se esperaba de ellas; así, el planteamiento ilustrado de que el trabajo en la institución asistencial borbónica sería con el tiempo la base de su funcionamiento y permanencia, tampoco se hizo realidad en el hospicio meridano.

¿Significa esto que el planteamiento foucaultiano sobre las instituciones disciplinarias nacidas con la modernidad, entre ellas las casas de pobres, no es aplicable por los resultados señalados? No exactamente. Visto el asunto desde las ideas no cabe la menor duda de la importancia que había adquirido en los grupos dominantes en Yucatán, tanto civiles como religiosos, el pensamiento correccional atribuido al trabajo, y esto se plasmó en sus ordenanzas con los mismos presupuestos de cualquier otra casa de pobres de la época, tanto en la América colonial como en la Europa occidental moderna y/o capitalista. Sin embargo, el sentido de la idea del trabajo asociada al hospicio borbónico español —donde queda incluido el hospicio meridano— era cultural, es decir, el medio para modificar las tradicionales formas de vida de los pobres y orientarlas a la responsabilidad individual, familiar y social. En cambio en las casas de trabajo inglesas (*work houses*) predominaría el sentido económico productivo capitalista.

El fracaso del proyecto correccional del hospicio yucateco en la práctica fue cierto pero resulta imposible asegurar que fuera por la resistencia de los hospicianos. Ellos no parecen modificar el resultado final de la intención correccional de la institución si se considera que ésta apenas tuvo recursos para sostener a un número que nunca fue mucho mayor de los 50 con los que había comenzado su vida y donde pronto dejaron de haber niños y jóvenes pobres; el hospicio meridano se convirtió al final en una opción para hombres y mujeres adultos, además de sectores sociales no tradicionales que conformaban a la población pobre de la época: los “pobres vergonzantes”, es decir, los venidos a menos.

La experiencia yucateca, al final, es una invitación para seguir profundizando en estos factores y su papel en el éxito o el fracaso, según donde

se ponga el acento, del pensamiento correccional a través de la educación para el trabajo; pues ¿acaso no dio lugar a todo tipo de prácticas institucionales en los siguientes siglos para intentar resolver los problemas de la nueva sociedad liberal?

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando

1983 *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Tusquet Editores, Barcelona.

ARROM, Silvia

2001 “El hospicio de pobres, un experimento fracasado de control social, 1774-1884”, en Carlos Illades y Ariel Rodríguez (comps.), *Ciudad de México, instituciones, actores sociales y conflicto político, 1774-1931*, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 115-131.

2011 *Para contener al pueblo: el hospicio de pobres de la ciudad de México (1774-1871)*, trad. de Servando Ortoll, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

CAMPOS GOENAGA, María Isabel

2011 *Entre crisis de subsistencia y crisis colonial. La sociedad yucateca y los desastres de la coyuntura 1765-1774*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

CARASA SOTO, Pedro

1987 *Pauperismo y revolución burguesa. Burgos, 1750-1900*, Universidad de Valladolid, Valladolid, España.

1989 “Beneficencia y control social en la España contemporánea”, en Roberto Bergalli y Enrique E. Mari (coords.), *Historia ideológica del control social. España-Argentina, siglos XIX y XX*, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., Barcelona, pp. 175-237.

CARDOSO GALUÉ, Germán

1973 *Michoacán en el siglo de las luces*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México.

CASTAÑEDA, Carmen

2000 “El gobierno de Guadalajara con los intendentes, 1790-1809”, en María Dolores Morales y Rafael Mas (coords.), *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX. Un ensayo comparativo entre*

México y España, Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, Gobierno de la Ciudad de México, México, pp. 369-379.

CASTILLO CANCHÉ, Jorge I.

- 1995 “Reclusión y control social en Yucatán: el sistema carcelario de penitenciarias, 1876-1910”, tesis de Maestría, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- 2002 “La pobreza en Yucatán. Ideas, instituciones y prácticas sociales, 1786-1856”, tesis de Doctorado, El Colegio de México, México.
- 2005 “El contramodelo de la ciudadanía liberal. La vagancia en Yucatán, 1812-1842”, en Sergio Quezada (coord.), *Encrucijadas de la ciudadanía y la democracia. Yucatán, 1812-2004*, Universidad Autónoma de Yucatán/LVII Legislatura H. Congreso del Estado de Yucatán, 2004-2007, México, pp. 61-82.
- 2008 “El hospicio en el tránsito a la sociedad liberal. Yucatán, 1786-1821”, en Sergio Quezada e Inés Ortiz (coords.), *Yucatán en la ruta del liberalismo mexicano, siglo XIX*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, pp. 29-58.

CONNAUGHTON, Brian

- 1987 “La iglesia y la ilustración tardía en la intendencia de Guadalajara: el discurso ideológico del clero en su contexto social”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 9, pp. 159-188.

COOK, Sherburne

- 1992 “El hospital del hambre de Guadalajara: una experiencia de asistencia médica”, en Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, t. I, 2a. ed., col. Salud y Seguridad Social, serie Historia, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, pp. 355-366.

CRUZ, Enrique N.

- 2007 “Pobreza, pobres y política social en el Rio de la Plata”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani*, enero-diciembre, núm. 30, pp. 101-117 [Disponible en: www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S052497672007000100004&lng=es&nr=iso].

CUENYA MATEOS, Miguel Ángel

- 1994 “Epidemias y salubridad en la Puebla de los Ángeles (1675-1833)”, en Rosalva Loreto y Francisco J. Cervantes B. (coords.), *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles. 1650-1925*, Claves Latinoamericanas S.A. de C.V./ Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Puebla A. C., México, pp. 69-125.

- DÁVALOS, Marcela
1994 “La salud, el agua y los habitantes de la ciudad de México. Fines del siglo XVIII y principios del XIX”, en Regina Hernández Franyuti (comp.), *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, t. II, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, pp. 279-302.
- DÍEZ RODRÍGUEZ, Fernando
1992 “Estructura social y sistema benéfico-asistencial en la ciudad preindustrial”, *Historia Social*, primavera-verano, núm. 13, pp. 101-121.
- Documentos*
1868 *Documentos relativos a los créditos de Yucatán a cargo del gobierno federal*, Imprenta de J. D. Espinosa e Hijos, Mérida.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio
1990 *Las claves del Despotismo Ilustrado, 1715-1789*, Editorial Planeta, Barcelona.
- DONZELOT, Jacques
1991 “Espacio cerrado, trabajo y moralización”, en *Espacios de poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, pp. 27-51.
- ESPADAS MEDINA, Aercel
1993 “Mérida: la traza borbónica última virreinal, primera modernización”, en *Mérida. El azar y la memoria*, col. Investigación, núm. 3, Gaceta Universitaria, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, pp. 45-88.
- FARRISS, Nancy
1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, trad. del inglés por Javier Setó y Bridget Forstall-Comber, Alianza Editorial, Madrid.
- FLOREZ MALAGÓN, Alberto
2009 “Reseñas”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 36, núm. 2, pp. 222-224 [Disponible en www.revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/download/18362/... Archivo PDF].
- FOUCAULT, Michel
1986 *Historia de la locura en la época clásica*, t. I, trad. del francés por Juan José Utrilla, Breviarios, núm. 191, Fondo de Cultura Económica, México [4a. reimpr.].
1995 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 23a. ed. en español, trad. del francés por Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, México.
- HERRERA FERIA, María de Lourdes
2015 “La fundación del hospicio de pobres en la Puebla de los Ángeles, 1771-1832”, *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, vol. III, núm. 5, pp. 69-96.
- HIMMELFARB, Gertrude
1988 *La idea de la pobreza, Inglaterra a principios de la era industrial*, Fondo de Cultura Económica, México.

- JARAMILLO MAGAÑA, Juvenal
 1996 *Hacia una iglesia beligerante. La gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784-1804). Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- LANGUE, Frédérique
 1994 “Desterrar el vicio y serenar las conciencias: mendicidad y pobreza en la Caracas del siglo XVIII”, *Revista de Indias*, mayo-agosto, núm. 201, pp. 355-381.
- LEÓN LEÓN, Marco Antonio
 2010 “De la compulsión a la educación para el trabajo. Ocio, utilidad y productividad en el tránsito del Chile colonial al republicano (1750-1850)”, *Historia Crítica*, mayo-agosto, núm. 41, pp. 160-183 [Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81114844011>].
- LÓPEZ PORTILLO Y WEBER, José
 1971 *El hospicio Cabañas*, Editorial Jus, México.
- MORENO EGAS, Jorge
 2008 “Hacia una historia social de la pobreza en la Audiencia de Quito”, *A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, vol. 6, núm. 1, pp. 310-322 [Disponible en https://www.ncsu.edu/accontracorriente/fall_08/moreno_rev.pdf].
- NACIF MINA, Jorge
 1994 “Policía y seguridad pública en la ciudad de México, 1770-1848”, en Regina Hernández Franyuti (comp.), *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, t. II, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, pp. 9-50.
- PENICHE MORENO, Paola
 2010 *Tiempos aciagos. Las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, col. Peninsular, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, México.
- SERRANO CATZIM, José E. y Jorge I. CASTILLO CANCHÉ
 2006 “La reforma de los cementerios y el conflicto civil-eclesiástico por su administración: Yucatán, 1787-1825”, *Ketzalcalli*, núm. 2, pp. 68-80.
- VAN YOUNG, Eric
 1989 *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*, trad. del inglés de Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México.