



CON-  
TEMPORÁNEA.  
TODA LA HISTORIA  
EN EL PRESENTE

Núm. 11 enero - junio de 2019



## Propósito



### Etimología:

*Con*: perteneciente a  
*Temporaneus*: tiempo

Pertenecer a un tiempo junto con otros

### Paradoja:

Es posible *existir* en el mismo tiempo-espacio con otros, e ignorarlo.

Se pertenece por diversos impulsos, como, uno entre tantos ejemplos, los acontecimientos (crisis, revoluciones, catástrofes naturales, las tempestades modernizadoras) que hacen vibrar a muchos al mismo ritmo de sus reverberaciones. Se pertenece, también, por las narrativas históricas que nos convierten en individuos que conllevan —carga y alegría— un mismo tiempo-espacio con otros.

Nos hacemos, no nacemos, contemporáneos.

### ¿Por qué Con-temporánea?

Recuperar desde esta segunda década del siglo XXI al XX, polémico, fundador, en su calidad global y su circunstancia local, su variedad y discontinuidad, en sus muchos temas y sujetos, asumirlo como un continente apenas explorado.

Traer lo muy lejano en el tiempo-espacio, al diálogo con este tiempo nuestro. Distanciarse de un presente sólido y familiar para abrirlo a las posibilidades múltiples del tiempo largo.

Promover muchas tramas narrativas, capturar los acontecimientos fundadores, ampliar el tiempo-espacio con nuevos sujetos y temas, acoger la riqueza de miradas y métodos históricos.

Abrir, en un tiempo de consenso, de plena aceptación de las frías y uniformes aguas de la sociedad global, el aire fresco de la crítica.

Invitar al ejercicio colectivo de trazar en la arena móvil del tiempo las tramas de un nosotros polifónico, diverso y distinto, contradictorio, siempre cambiante.

Con-temporánea. Toda la historia en el presente, primera época, vol. 6, núm. 11, enero-junio de 2019, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México, [www.con-temporanea.inah.gob.mx](http://www.con-temporanea.inah.gob.mx) Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-070413343600-203, ISSN: 2007-9605, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de última actualización del número: Claudia Alvarez Pérez, Dirección de Estudios Históricos INAH, calle Allende 172, col. Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, fecha de última actualización: 25 de septiembre 2019.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: [con-temporanea.deh@inah.gob.mx](mailto:con-temporanea.deh@inah.gob.mx) Teléfono: 70900890 ext. 2005

## Directorio

### Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

*Secretaria*

### Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández

*Director General*

Aída Castilleja González

*Secretaria Técnica*

Rebeca Díaz Colunga

*Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión*

María Eugenia del Valle Prieto

*Directora de Estudios Históricos*



Primera época, vol. 6, núm. 11, enero – junio de 2019

Revista de la Subdirección de Historia Contemporánea de la Dirección de Estudios Históricos-  
INAH

### Editor

Carlos San Juan Victoria

### Coordinador editorial

Claudia Alvarez Pérez

### Coordinador del número

Tania Hernández Vicencio

### Consejo de redacción

Carlos San Juan Victoria

Dolores Pla Brugat (†)

Gabriela Pulido Llano

Mario Camarena Ocampo

Mónica Palma Mora

Rosa Casanova

**Consejo editorial**

Alejandro Schneider, Universidad de Buenos Aires

Fernando Saúl Alanís, El Colegio de San Luis

Germán Feijoo, Universidad del Valle (Colombia)

Iván Gomezcesar, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Jesús Hernández Jaimes, FFyL UNAM

Leticia Reina, Dirección de Estudios Históricos, INAH

Luciano Concheiro, Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco

Luz María Uhthoff, Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa

Marcela Dávalos, Dirección de Estudios Históricos, INAH

Marco Bellingeri, Universidad de Turín

Ricardo Pérez Montfort, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Salvador Rueda, Dirección de Estudios Históricos, INAH

Tiziana Bertaccini, Universidad de Turín

Verónica Oikión, El Colegio de Michoacán

**Concepto y producción editorial**

Benigno Casas

**Diseño web**

Tania Ixchel Pérez González

**Cuidado de la edición**

Claudia Alvarez y César Molar

**Soporte técnico**

Reynaldo Gallo Mondragón

**Fotografía de portada y fotografías de banner**

Leonardo Hernández Vidal

Núm. 11 “Las derechas en México II”

INDICE

**Presentación**

**Destejiendo a Clío “Diálogo con el pasado a través de las fuentes”**

Bertha Gilabert

“De las razones para publicar un manual sobre comentario de textos históricos”

Mario Camarena

“La lectura del pasado: el oficio del historiador”

Clementina Battcock y Jhonnatan

“La “Crónica mexicana”: una ventana para mirar tiempos pasados”

Elik G. Troconis

“Comentario de “Diálogo con el pasado a través de las fuentes”, de Berta Gilabert”

**Del Oficio**

“Las derechas mexicanas en la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI”

Tania Hernández

“México debe ser una nación oficialmente católica”: el semanario *Unión* en la década de 1950

Laura C. Ramírez Bonilla

Entre la cruz gamada y la cruz de cristo: apuntes para examinar el antijudaísmo de Salvador Borrego Escalante

Rodrigo Ruiz

Jóvenes católicos, militancia y redes anticomunistas en la década de 1970. El caso del Consejo Nacional de Estudiantes

Mónica Alcántara

*Vidas ejemplares*: la historieta en los proyectos culturales de las derechas en México, (1954-1974)

Gabriela Patiño

**Expediente H**

El giro *democrático* de la derecha salvadoreña a finales del siglo XX: Entre el *anticomunismo* y la apuesta *neoliberal*.

Irene Lungo Rodríguez

Tradición, familia y propiedad: esquemas axiológicos que sustentaron la victoria de las derechas en el plebiscito por la Paz en Colombia

Jaime Andrés Wilches Tinjacá

María Camila Cuello Saumeth

Juventudes de derecha de los años sesenta en América Latina  
Dr. Ernesto Bohoslavsky (Mario)

### Post Gutenberg

Galería: Leonardo Hernández Vidal  
Texto: "En bodega", por Rosa Casanova (Claudia)

Audio1: Héctor Terán, Mexicali, Baja California, agosto de 1997, entrevista realizada por Tania Hernández Vicencio

Audio 2: Héctor Lutteroth Camou, Tijuana, Baja California, marzo de 2000, entrevista realizada por Tania Hernández Vicencio.

Video: "La iglesia ante el movimiento estudiantil de 1968", localizado en YouTube en el canal de Javier Mireles, editado de TV UNAM

### Trayectorias

Carlos Monsiváis. En defensa del Estado Laico  
Tania Hernández

### Mirar Libros

Con-temporánea en su décimo número  
Por Carlos Martínez Assad

Caminar: entre pobreza, violencia y expectativa  
María Dolores París Pombo.

*Violencias y migraciones centroamericanas en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte, A.C., 2017. (35° Aniversario).

Por Mónica Palma Mora

"Mató por dignidad". María Teresa de Landa y las imágenes de un episodio truculento  
Rebeca Monroy Nasr, *María Teresa de Landa: una miss que no vio el universo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura, 2018.

Por Daniel Escorza

"Los desplazados por la modernidad: los megaproyectos"

J. Carlos Domínguez (Coordinadora), megaproyectos, desplazamientos forzados y asentamientos involuntarios en México: testimonios y reflexiones. Serie: contemporánea. Sociología. Instituto de investigaciones Dr. José Luis Mora, México, 2017.

Por Mario Camarena

Misericordia

Antonio García de León, *Misericordia, el destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España*, Sección de Obras de Historia, FCE, México, 2017.

Por Carlos San Juan Victoria

Tlatelolco



Greco Hernández Ramírez, *La noche interminable. Tlatelolco 2/10/68*, México, Siglo Veintiuno Editores, (Colección Historia Inmediata), 2018.  
Por Abraham Uribe Núñez

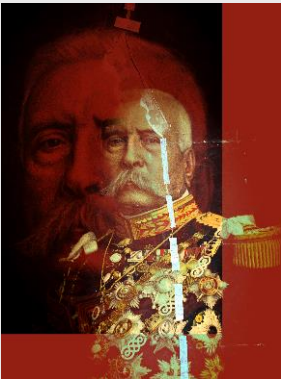
Gráfica política en México / tradición contemporánea  
Revista ranAzul UAM  
Por Arnulfo Aquino Casaste

### Noticias

“Antropología e historia. Un abrazo fértil en 80 años del INAH”  
Leticia Reina

“El despojo del sentido comunitario: impacto de la nueva diócesis en los pueblos de Tlalpan y Xochimilco”  
Mario Camarena Ocampo  
Rocío Martínez Guzmán  
Lourdes Villafuerte García

Fotografías de banner



## Presentación del número 11

El número once de *Con-temporánea* les ofrece a sus ciberlectores la segunda entrega de la saga de las derechas mexicanas en el siglo XX y los inicios del XXI que organizó el Seminario de Investigación que coordina la doctora Tania Hernández Vicencio. Surge la historia compleja de su ascenso en el tránsito de los dos siglos, como una pluralidad de actores, con recursos políticos, discursivos y de penetración e influencia social.

Tania Hernández sigue las huellas de esos constructores de un nuevo régimen político, con una gran capacidad para crecer, influir y aprovechar a fondo la transición política mexicana; vinculados con resortes antiguos como la Iglesia católica y las sociedades católicas conservadoras, pero también con innovaciones tecnocráticas, de partidos políticos y organizaciones de la sociedad civil, de donde surge el rostro de una nueva derecha que influye en la opinión pública, presiona en el *lobby* parlamentario y forja un discurso de derechos humanos para defender las agendas conservadoras; por ejemplo, su oposición al aborto.

Los otros cuatro artículos de la sección *Del Oficio* invitan a los lectores a reconocer la importancia de un espacio poco visitado de intervención y de construcción de sentido de las derechas mexicanas. La acción y las creencias para construir subjetividades en la sociedad mexicana. Las batallas desde y para la sociedad civil. Prejuicios anticomunistas y raciales, pero también vidas ejemplares para afrontar las transformaciones individualistas y seculares de la modernidad contadas en *comics*. Las fobias antijudías; las redes anticomunistas estudiantiles y el nacionalismo católico latente.

*Expediente H* muestra la productividad de esos nuevos enfoques sobre la derecha en otros países latinoamericanos y la consolidación de agendas de investigación que se toman en serio los rasgos exitosos de su protagonismo, tanto en El Salvador como en Colombia en los años recientes.

*Destejiendo a Clío* acoge el intercambio de varios historiadores a propósito de un libro singular: *Diálogo con el pasado a través de las fuentes*, de Berta Gilabert. Los participantes de este diálogo narraron su experiencia laboral en la lectura, el tratamiento y la construcción de fuentes.

*Post Gutenberg* abre con una galería nutrida por el fotógrafo especializado en patrimonio histórico, Leonardo Hernández Vidal, en fecundo intercambio con la historiadora del arte Rosa Casanova. Se muestran imágenes icónicas de la historia de bronce, pero con mínimas intervenciones que cuartejan su sentido celebratorio para dejar ver la vida intensa que atravesó a los héroes. El Mariano Escobedo estatuario y el puñal que llevaba atado a su bota de campaña. Los hombros desnudos de Josefa Ortiz de Domínguez, el retrato preciosista de Leandro Valle y su chaleco rasgado por las balas, o el rostro craquelado de Agustín de Iturbide.

Les entregamos también dos entrevistas en audio, hechas por Tania Hernández, con las palabras de personajes que encarnan la política regional de Baja California norte y que prefiguraron la transición conservadora que se extendió por todo el país. Por un lado, el liderazgo histórico de Héctor Terán, quien junto al primer gobernador Ernesto Ruffo sentó las bases de una hegemonía panista durable, que apenas acaba de menguar; y por el otro, la presencia de Héctor Lutteroth Camou, de raíces priistas y con el perfil preciso de la nueva época: empresario y político a la vez.

El video que cierra Post Gutenberg, “La Iglesia ante el movimiento estudiantil de 1968”, esboza la ambigüedad de este avezado actor político, quien el 9 de octubre de ese año, ante la masacre del 2 de octubre, llamó al diálogo entre estudiantes y autoridades; aunque cabe aclarar que compartía la versión gubernamental de que los jóvenes están manipulados, pero no apoya la represión como sí lo hizo el *establishment* del momento. Sólo don Sergio Méndez Arceo condenó la artera represión.

*Trayectorias* recoge el perfil que trazó Tania Hernández sobre nuestro añorado colega Carlos Monsiváis y recupera dos textos centrales que él escribió cuando los nuevos gobiernos panistas erosionaron la condición laica de la república: *Las herencias ocultas* y *El Estado laico y sus malquerientes*. Aquel hombre, de una cultura enciclopédica y de convicción republicana, señaló en su momento, con temple crítico, este proceso regresivo.

*Mirar libros* pasea a nuestros lectores por las historias recientes llenas de dolor e injusticia de los migrantes centroamericanos, los desplazados urbanos por la expansión inmobiliaria, los redescubrimientos sobre el 68, la *miss* que no vio el universo y los deja en la primera intrahistoria sobre lo más invisible en México: el alma apache.

Agradecemos a la doctora Tania Hernández la coordinación de la mayoría de los materiales de este número y a los colegas del Consejo de Redacción por todas sus aportaciones.

## De las razones para publicar un manual sobre comentario de textos históricos

**Berta Gilabert\***

### *Resumen*

Desde la perspectiva de Gilabert, el comentario de textos es una de las actividades más importantes en el quehacer del historiador, pues constituye la base para extraer el conocimiento histórico a partir de fuentes primarias, lo que posibilita tanto la interpretación como la construcción de conocimiento nuevo, logrando así que la disciplina avance en la comprensión de los procesos históricos.

*Palabras clave:* comentario de textos, interpretación, conocimiento histórico.

### *Abstract*

From Gilabert's perspective, text commentary is one of the most important activities in the historian's work, since it constitutes the basis for extracting historical knowledge from primary sources, which makes it possible to interpret as well as construct new knowledge, allowing the discipline to advance in the understanding of historical processes.

*Keywords:* text commentary, interpretation, historical knowledge.

Desde mi perspectiva, el comentario de textos es una de las actividades más importantes en el quehacer del historiador, porque constituye la base para extraer conocimiento histórico a partir de una fuente primaria y, por tanto, es lo que posibilita tanto la interpretación como la construcción de conocimiento nuevo, logrando así que nuestra disciplina avance en la comprensión de los procesos históricos.

Sin embargo, prácticamente ningún plan de estudios dedica cuando menos un semestre a la enseñanza de cómo acercarse a una fuente y comentarla. Es probable que los conocimientos y habilidades que conlleva se impartan en asignaturas relacionadas con la investigación, como Introducción a la Investigación Histórica, en la ENAH; Lecturas Históricas, en la Universidad Iberoamericana; Métodos y Técnicas de la Historia, en la Universidad Veracruzana; Técnicas de Investigación Histórica, en la Universidad Autónoma de Guanajuato; o Taller de Investigación, en la Universidad Autónoma de Morelos, por sólo referir algunas.

En el supuesto de que, efectivamente, en cada una de esas materias se enseñe a los futuros historiadores a comentar un texto, es probable que no se le dedique a ello el semestre completo, sino que el asunto se incorpore a un cúmulo de temas como la elaboración de proyectos, las maneras correctas de construir el aparato crítico, la forma de llenar fichas de trabajo... y quién sabe qué más.

No, no estoy hablando al tanteo: he revisado una multitud de programas, comenzando por los de mi dependencia de adscripción: la Coordinación de Historia del Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la que tampoco hay una tutoría de Comentario de Textos, sino una de Análisis e Investigación Histórica, que se imparte a lo largo de seis semestres, pero en la que, tradicionalmente, no se enseña a hacer un comentario de fuentes.

Lo anterior me parece importante porque estoy convencida de que nuestras universidades no le dan el espacio suficiente a lo que debería ser el sustento de cada historiador: el enfrentarse a las fuentes primarias de manera eficiente, asertiva y crítica para poder extraer de ellas las pistas que nos ayuden a comprender con mayor cabalidad los procesos históricos y nos permitan elaborar conocimiento nuevo, relevante para las preocupaciones actuales.

En cambio, en el sistema escolarizado de la FFyL de la UNAM sí que hay Comentario de Textos: es la asignatura que imparto desde hace casi diez años, junto con otros cinco colegas. Cuando me enfrenté a la elaboración del programa, comencé a buscar textos en los cuales apoyarme y me percaté de que había muy poco al respecto: un par de libros españoles, otros más de los que, sin ser específicamente de la materia, podría extrapolar algunos rubros; algunos otros que me parecieron desactualizados o que eran pertinentes sólo si aplicaba una teoría específica, como el estructuralismo. Ninguno me satisfizo completamente, por varias razones pero, sobre todo, porque sólo enseñaban a comentar fuentes escritas y porque no estaban hechos para el contexto mexicano, es decir, no respondían a las necesidades específicas de mis alumnos.

Retomé fragmentos de muchos libros, de autores como Charles Victor Langlois y Charles Seignobos;<sup>[1]</sup> Manuel A. Rabanal y Federico Lara;<sup>[2]</sup> Jerzy Topolski,<sup>[3]</sup> Enrique Moradiellos<sup>[4]</sup> y Mario Hernández Sánchez-Barba,<sup>[5]</sup> para los escritos. Para lo demás, eché mano de Erwin Panofsky,<sup>[6]</sup> Aby Warburg,<sup>[7]</sup> Ernst Gombrich,<sup>[8]</sup> Peter Burke<sup>[9]</sup> y Susan Sontag,<sup>[10]</sup> además de una gran cantidad de artículos.

Cada semestre adecuaba contenidos, buscaba materiales nuevos, y nada... pero iba haciendo notas sobre lo que sí funcionaba y lo que no, las carencias que notaba, los requerimientos de los alumnos y las posibles respuestas a ellos. Así, poco a poco, fue naciendo en mi cabeza el libro que hoy comentamos, como fruto de la experiencia, por el método de ensayo y error, con los comentarios de los estudiantes y de colegas, con mi reflexión sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje, las necesidades del historiador en formación, la manera en que concibo esta disciplina...

De ese modo llegué a la conclusión de que las cosas deberían ser más sencillas y, para empezar a aprender el oficio, no se necesitaba una obra erudita, sino un manual accesible, de fácil comprensión, que introdujera al neófito, de manera clara, en la aventura de escudriñar el pasado en los vestigios que nos ha dejado. Por ello decidí que el libro tuviera dos partes, la primera, que contuviera los pasos mínimos indispensables para comprender y problematizar el contenido de una fuente, mismos que aplico en un documento procedente del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación; se trata de parte de un proceso en contra de los franciscanos de la ciudad de Querétaro en el que, por boca de una mujer a la que poseyó, habla el mismísimo Lucifer. La segunda parte está conformada por una serie de ejemplos que expone no sólo cómo se

comentan diferentes tipos de “texto”, sino también la diversidad de acercamientos que puede haber, a pesar de la cual todos los historiadores incorporamos elementos que son indispensables para extraer conocimiento histórico de los vestigios.

Con aquellos ejemplos, aproveché también para hacer un reconocimiento al trabajo de colegas muy queridos, alguno de ellos fue mi maestro, y al resto los he encontrado en el camino de mi vida profesional. Huelga decir que no están todos los que yo hubiera querido, pero sus ocupaciones los llevaron a declinar la invitación, además de que el libro no podía ser tan extenso; me valgo de esta ocasión para mencionar al menos a tres de ellos, con los que tengo una deuda impagable y a los que me une un sincero afecto: Manuel Ramos, Carmen Yuste y Javier Sanchiz.

Como es de suponer, algunos de mis colegas comentaron fuentes escritas que me parecen de gran valor y que provienen de distintas épocas y lugares; tales son enriquecedoras porque abordan temas infrecuentes para los aprendices: *La luz*, escrito en el siglo XIII por el inglés Robert Grosseteste, breve tratado de física y también de espiritualidad; la *Opera medicinalia*, de Francisco Bravo, primer libro de medicina impreso en Nueva España; un fragmento de la *Crónica mexicana*, de Hernando Alvarado Tezozómoc, texto de tradición indígena y especie de exorcismo frente a la conquista; algunos pasajes de la *Octava relación*, de Chimalpahin, que revelan la concepción que el autor tenía de la historia y las fuentes que empleó; un caso de la Inquisición contra unos gusanos negros y larguillos, que evidencia —entre otras cosas— el largo alcance de la justicia, que incluía también las transgresiones cometidas por los animales; dos escritos sobre las cuestiones pendientes entre México y Estados Unidos a propósito de la pérdida de Texas y la frontera entre ambos países, que ponen de manifiesto las distintas visiones de cada gobierno; el caso de José María de Jesús Pinzón, fraile carmelita y juez del Registro Civil, que muestra la diversidad presente en la Iglesia decimonónica y la adecuación de los miembros del clero a las leyes de exclaustación; por último, el texto de la Enmienda Platt, que estableció “los compromisos de la República de Cuba con respecto al Poder Ejecutivo de los Estados Unidos de América y los derechos de este país de intervenir en la política interna de Cuba”.<sup>[11]</sup>

El resto de ejemplos presentes en *Diálogo con el pasado a través de las fuentes* tiene como centro otro tipo de fuentes, como el mapa de Alonso de Santa Cruz, conocido como *Mapa de Uppsala*, el cual plantea, por ejemplo, el intercambio de influencias entre las culturas hispánica y nahua; una estampa del Palacio Real de Aranjuez y, otra, publicada en la portada de *Las Hijas del Anáhuac*, ambas ricas en contenido y vinculadas —no podría ser de otra forma— con culturas visuales propias, en diálogo, la primera, con la idea dieciochesca de poder y, la segunda, con el quehacer femenino decimonónico; la *Alegoría de la Constitución de 1857*, de Petronilo Monroy, pintada en 1869 y que abreva profundamente en la iconografía religiosa; y finalmente, una fotografía de la campaña de Francisco I. Madero en la que prácticamente no se distingue nada con claridad, pero que, aun así, constituye una valiosa fuente para comprender la campaña presidencial de 1910.

Como puede verse después de esta muy breve relación, ninguno de los “textos” es comentado desde una perspectiva convencional, sino que los autores interrogan perspicazmente a su particular trozo de pasado, después de hacer una breve nota metodológica en la que explican cómo van a elaborar el comentario, todo lo cual resulta revelador y enriquecedor para el alumno, pues le permite ver la “obra negra” en la arquitectura de cada uno de los apartados.

Me da mucho gusto presentar este manual en la Dirección de Estudios Históricos, casa de importantes investigadores que, alguna vez, comenzaron preguntándose cómo abordar las fuentes, cómo interrogar al pasado, cómo problematizar esos contenidos, en fin, cómo comentar un texto histórico.

---

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

[1] Charles Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, Salamanca, Universidad de Alicante, 2003.

[2] Manuel Abilio Rabanal Alonso y Federico Lara Peinado, *Comentario de textos históricos*, Madrid, Cátedra, 1997.

[3] Jerzy Topolski, *Metodología de la historia*, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 1992.

[4] Enrique Moradiellos, *El oficio del historiador*, 5ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2008.

[5] Mario Hernández Sánchez-Barba, *El comentario de textos históricos*, Madrid, Tebar Flores, 1978.

[6] Erwin Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 2001.

[7] Aby Warburg, *El Atlas de imágenes Mnemosine*, trad. y est. de Linda Báez Rubí, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2012.

[8] Ernst Hans Josef Gombrich, *Lo que nos cuentan las imágenes: conversaciones sobre el arte y la ciencia*, Barcelona, Elba, 2013.

[9] Peter Burke, Visto y no visto, *El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica (Letras de Humanidad), 2001.

[10] Susan Sontag, *Sobre la fotografía*, México, Alfaguara, 2006.

[11] Lázaro Luis González Morales y María de los Ángeles Castañeda Valdés, "Análisis de la 'Enmienda Platt' y su anexo 'Convenio para estaciones carboneras y navales'", en Berta Gilabert (coord.), *Diálogo con el pasado a través de las fuentes. Manual de comentario de textos históricos*, México, Maramargo, 2017, p. 290.



## La lectura del pasado: el oficio del historiador

Mario Camarena Ocampo\*

### *Resumen*

Camarena afirma que las fuentes son la materia prima de los investigadores para entender un momento histórico. El historiador se enfrenta al problema de entender a la sociedad a partir de la memoria que se encuentra en los archivos. Éstos se deben trabajar desde un sentido histórico, ubicándolos en tiempo y espacio. El investigador que entra en contacto con ellos, con su materia de trabajo construye su propia interpretación con imaginación y con sentido común para entender a los hombres de un periodo histórico.

*Palabras clave:* fuentes históricas, memoria, archivos, sentido histórico.

### *Abstract*

Camarena sustains that primary sources are the raw material of researchers to understand a historical moment. Historians face the problem of understanding society based on the memory preserved found in archives. Materials should be worked from a historical perspective, locating them in time and space. Researchers who come in contact with them build their own interpretations with their subject matter with imagination and common sense to understand the social actors of a historical period.

*Keywords:* historical sources, memory, archives, historical meaning.

Las fuentes son la materia prima de los investigadores para entender un momento histórico. El historiador se enfrenta al problema de entender a la sociedad a partir de esa memoria que ella misma nos deja en los archivos; éstos se deben trabajar, por tanto, desde un sentido histórico, ubicándolos en tiempo y espacio. El investigador que entra en contacto con ellos, con su materia de trabajo, construye su propia información con imaginación y con sentido común para entender a los hombres de un periodo histórico.

*Diálogos con el pasado a través de las fuentes*<sup>[1]</sup> propone la lectura de estas últimas con ese sentido histórico. A lo largo de trece ensayos, el libro ofrece un panorama de diferentes enfoques con los que se puede abordar las fuentes que usa el historiador. Allí sale a relucir que no hay una sola manera, sino que cada investigador construye su propia forma de leer la sociedad a través de los documentos. Los trabajos tratan sobre las diferentes lecturas que se hacen de distintas fuentes: documentos escritos, mapas, pinturas, estampados y fotografías (yo diría que nos hubiera gustado ver incluidas las fuentes orales y, por qué no, la observación). Los trabajos nos presentan una propuesta metodológica de cómo adentrarnos en su lectura. Las preguntas que guiaron a los autores fueron las siguientes: ¿Cómo se lee una fuente? ¿Cómo se construye un contexto? ¿Cómo influye la concepción personal de la historia en la lectura y tratamiento de las fuentes?

Berta Gilabert nos recuerda que no había materiales que explicaran a los estudiantes de historia cómo los historiadores debían afrontar la lectura de las memorias de diferentes instituciones. Si bien sigue siendo un trabajo necesario, no podemos olvidar lo que sí se ha hecho; lo que pasa es que nuestras instituciones han renunciado a enseñar el oficio del historiador.[2]

Ser historiador no sólo es saber una gran cantidad de fechas y nombres ligados a diferentes momentos históricos. Es una forma de leer la información que se encuentra en las fuentes mediante la cual se busca entender los procesos sociales. Y las fuentes son datos provenientes de documentos que resultan esenciales para el investigador; pero no hay que convertirlas en el objetivo último, pues por sí solas no constituyen historia, sino simples palabras, que no brindan respuestas definitivas a nuestras fatigosas preguntas.[3]

Los archivos contienen una serie de documentos que nos muestran una amplia gama de hechos, pero tales sólo hablan cuando el historiador apela a ellos: él es quien decide a qué hechos da paso, qué experiencias de los hombres rescata, y en qué orden los presenta de acuerdo con el contexto en que ocurren. Así, al compartir ese punto de vista, sostenemos que los historiadores son los que escriben la historia —los que la ofrecen a los demás— y podemos aceptar que, sin historiador, no se recuerda la historia. Pero sin archivos, bibliotecas y centros documentales en dónde buscar y seleccionar información, tampoco sería posible.

El archivo es la memoria de una sociedad expresada a través de los diferentes documentos que fueron creados en ese momento histórico. A primera vista no aparecen los hombres, pero sí sus acciones y formas de pensar. Así, el investigador tiene como objetivo entender a los hombres y mujeres de un periodo histórico a partir de los retazos de su memoria que quedan asentados en los documentos. El historiador se acerca a la sociedad desde el punto de vista del archivo que está trabajando.

Me gustaría aclarar que cuando nos acercamos a los documentos vamos buscando conocer el funcionamiento de una sociedad, las instituciones y normas que la rigen en cierta época. Los documentos son la voz de lo que ya no existe, los ecos que el tiempo dejó antes de pasar, donde aparecen las acciones y las formas de pensar de personas que sólo conocemos en tinta y papel. A partir de esos elementos, el investigador se propone desentrañar las actitudes, los comportamientos y la forma de pensar de las personas que vivieron en una comunidad y un periodo histórico determinado por medio de azarosas —pero también artificiosas en mayor o menor grado— muestras de sus vidas. Para lograrlo es necesario que el investigador haga una lectura compleja del texto y reconstruya los contextos de los documentos y el proceso en el que se insertan para atribuirles los significados correctos.

En los archivos encontramos los documentos necesarios para nuestro trabajo, pero ese material lo usamos del modo que creemos más conveniente para nuestros intereses o para los de otros. Así, encontramos que algunos creen que hay que ir al archivo para “sacar” el documento necesario y “demostrar” lo que ya ha sido planteado de antemano a partir de un modelo teórico; otros dicen que los propios datos son los que nos “indican” cómo debemos ordenarlos, que éstos pueden, por sí mismos, desviar la investigación hacia cierta dirección y ocasionar “deformaciones tácticas” que deben reconocerse si se quiere corregirlas. Finalmente, algunos más afirman que el investigador dialoga con los datos, construye, recrea, y él y sus datos explican juntos un

momento histórico. La lectura de las fuentes es un proceso que se construye mediante el diálogo con las personas de algún momento histórico a partir de los documentos encontrados; con ese ejercicio buscamos entender al otro en función de la circunstancia en que vive y desde su propia concepción del mundo. Tenemos que aprender a interactuar con los archivos, a interrogarlos. De ellos se desprenderán todas las respuestas, si el historiador logra vencer la espontánea inclinación de las fuentes, si primero ve la información sin interrogarla, y luego la interroga con las propias categorías de las fuentes, y después, sopesa objetivamente las opiniones expresadas y recoge, finalmente, los datos con los cuales reconstruir los hechos desde la visión de los sujetos estudiados.

Así, desde el diálogo con las fuentes conocemos la sociedad: funcionamiento, jerarquías, contradicciones, instituciones, normas y deseos que impulsaban la vida de los hombres de esa época.

Los autores nos llevan de la mano, en forma didáctica, para el mejor entendimiento del texto. Se sostiene que deben ejecutarse tres operaciones: primero entender el texto; en segundo lugar, ubicarlo dentro del contexto, y por último, construir un problema de investigación. Yo incluiría una cuarta: construir el proceso.

A través de documentos, que según la ocasión parecen moverse de lo simple a lo fantástico, creemos que estamos detrás de la pista para acceder al pensamiento de la gente. Ejemplo de ello es el capítulo de Jorge Traslosheros,<sup>[4]</sup> en el que, hablándonos de un juicio contra unos gusanos “negros y larguillos”, nos ayuda a entender ese mundo en el cual la religión le dio significados e infundió emociones únicas a la vida de los hombres del periodo colonial. También cabe mencionar el trabajo de Alberto Soto acerca de las estampas que se encuentran en el Museo Nacional de San Carlos; éstas le permitieron establecer una hipótesis en torno a la arquitectura real española. Guadalupe Gómez Aguado nos lleva a entender, a partir de un documento privado, el conflicto entre la Iglesia y el Estado en la década de los sesenta del siglo XIX. Esos textos pueden conducirnos a una visión de un mundo extraño y maravilloso a los ojos de un historiador contemporáneo, pues son producto de un momento histórico. Así, nos podría parecer que el periodo histórico que nos muestran se confunde si se observa exclusivamente desde la visión de los documentos; por ello queremos descubrir la dimensión social del pensamiento y entender el sentido del texto en función del mundo y tiempo que lo generaron, moviéndose entre texto y contexto hasta encontrar ese mundo en los documentos trabajados.

Rubén Romero nos dice que ese proceso de investigación se llama hermenéutica, “un proceso lingüístico y filosófico a fin de descubrir el sentido de lo escrito”, <sup>[5]</sup> es decir, para darles el valor y significado correctos a las palabras de acuerdo con su momento histórico. Creo que sería importante recordar desde dónde estamos leyendo el texto y construyendo sus significados. Si partimos del supuesto de que el historiador es el que construye el sentido del texto, a través de las preguntas que formula para entenderlo, es porque no hay un solo significado y sentido, sino que el punto de vista que está construyendo el investigador es uno de muchos posibles.

Entre el historiador y su fuente existe un diálogo de acuerdo con el tipo de lectura que se practique. Las preguntas que guían la investigación marcan el paso del diálogo, crean una forma

particular de entender ese escrito y nos llevan a diferentes interpretaciones sobre los mismos documentos de acuerdo con la posición del estudioso.

El historiador recrea el pasado a partir de los documentos que llegan al presente. Las formas de esos recuerdos son múltiples: escritos, orales, visuales, monumentos, planos, etcétera. Todo aquello que se ha conservado del pasado es útil para entenderlo. La memoria de los archivos que se conserva existe en el presente; es esta relación específica la que plantea todos los problemas metodológicos de la historia.<sup>[6]</sup>

El historiador debe comprender el sentido de la palabra que lee en los documentos, el que la comunidad le confería en ese momento histórico. A manera de ejemplo nos podemos remitir al uso de la palabra “hombre” en los textos del siglo XVI y en los del XVIII. En los textos procedentes del primero la rodea un ámbito teológico: el hombre como ser creado; en los segundos, en cambio, posee un significado político–económico: el hombre como sujeto que se autodetermina. Las fuentes que utiliza el investigador, por el solo hecho de existir en el presente, se encuentran descontextualizadas, es decir, fuera del sistema de significaciones que las hace entendibles.

El investigador trabaja sobre documentos generados en otro momento histórico, por ello, su labor es construirles un contexto de acuerdo con ese momento, pero esa reconstrucción de la fuente se hace sin abandonar el propio mundo del historiador. Su oficio consiste en recrear contextos de momentos históricos desde el presente.

Otro reto al que se enfrenta el historiador es entender que la fuente no es algo ya dado, sino que tuvo un proceso de formación que responde a las condiciones que permitieron los cambios y continuidades en ese fondo documental. Así, sostenemos que la manera de interpretar las fuentes cambia porque la sociedad desde donde se estudian también cambia. Y esa transformación, que ocurre en todas las esferas de la sociedad —en lo económico, lo político y lo cultural—, también se manifiesta en la forma en que ella se describe a sí misma. Por esa razón, la posición historiográfica del investigador influye en las operaciones que éste practica al interpretar sus fuentes en una de infinitas lecturas posibles.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Berta Gilbert (coord.), *Diálogo con el pasado a través de las fuentes. Manual de comentario de textos históricos*, México, Maramargo, 2017.

[2] Lourdes Villafuerte García y Mario Camarena, “La lectura y los archivos en el oficio del historiador” en *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, México, INAH / AGN, 2001.

[3] Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia cultural francesa*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE (Historia), 1987, pp. 11–14, 259–267.

[4] Jorge E. Traslosheros, “El singular y curioso caso de un juicio contra unos gusanos ‘negros y larguillos’”, en Berta Gilbert (coord.), *Diálogo con el pasado a través de las fuentes. Manual de comentario de textos históricos*, México, Maramargo, 2017.

[5] *Ibidem*, p. 116.

[6] Alfonso Mendiola, “Los relatos de la conquista como textos de cultura”, en Mario Camarena y Lourdes Villafuerte, en *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, México, INAH / AGN, 2001.

## La “Crónica mexicana”: una ventana para mirar tiempos pasados

Clementina Battcock\*

Jhonnatan Zavala\*\*

### Resumen

Los autores centran su atención en los estudios de la Crónica mexicana, para reafirmar que la disciplina histórica debe considerar los elementos que configuraron el lugar social en el que se sitúan los cronistas, aproximándose cautelosamente a las condiciones que permitan identificar un manuscrito como producto de la construcción de una autoridad para plantear discusiones sobre pasados ajenos, pero con intenciones específicas en el propio presente.

*Palabras clave:* Crónica mexicana, disciplina histórica, lugar social, Alvarado Tezozómoc.

### Abstract

The authors focus on studies of the Crónica mexicana, sustaining that historical discipline must take into account elements that shaped the social place surrounding the chroniclers, cautiously approaching the circumstances that make it possible to identify a manuscript as a product of the construction of an authority to promote discussions about the past of other peoples, but with specific intentions in the present.

*Keywords:* Crónica mexicana, historical discipline, social place, Alvarado Tezozómoc.

*La ciencia histórica, como toda ciencia, no es nunca final. Jamás será posible que una persona pueda reunir todos sus materiales, porque ellos no pueden estar, íntegramente, al alcance de sus manos y de sus ojos.*

*No todos los problemas pueden ser solucionados porque, al serlo, se revelan nuevos aspectos. El historiador abre camino, no lo cierra.*

Maurice Powicke

La elección de un texto como el capítulo I de la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc para revisarlo en un *Manual de comentario de textos históricos* tiene la intención de dar cuenta al lector de las amplias posibilidades de estudio y los diferentes ejes temáticos que presentan las llamadas crónicas novohispanas de tradición indígena.

Desde las últimas décadas del siglo XVI, pero sobre todo en los inicios del XVII, algunos descendientes de los antiguos nobles indígenas fueron educados en las tradiciones prehispánicas que aún sobrevivían, y por otro lado fueron incorporados a la cultura castellana europea que ya estaba bien afincada en la Nueva España.<sup>[1]</sup> Unos cuantos de esos indígenas

educados en “dos mundos” distintos se dieron a la tarea de escribir, desde una posición que reivindicaba su autoría, siempre usando los caracteres latinos, a veces en español, a veces en náhuatl u otra lengua, historias que relataban el devenir de los centros de poder que habían gobernado sus ancestros.[2]

El autor de la *Crónica mexicana* es Hernando Alvarado Tezozómoc, un indígena noble residente en la Ciudad de México; él trazó con sus palabras la memoria de una ciudad perdida: México Tenochtitlan, destruida por el choque de la conquista, pero fijada en la memoria de un pasado glorioso mexicana. Su padre fue don Diego Huanitzin, gobernador indígena de la ciudad y descendiente del *tlahtoani* Axayácatl; eso aseguró a Tezozómoc un contacto frecuente con las memorias de los viejos estratos dirigentes de la ciudad.[3]

El protagonista de la *Crónica mexicana* es el grupo de los *pipiltin* mexicas, no “el pueblo” o los *macehualtin*, cuyas voces y prácticas cotidianas están ausentes más allá de participar de las guerras y rituales tenochcas. Puede pensarse que el “común” de los nahuas son actores que recomponen continuamente la “escenografía” que reconstruye la ciudad tenochca perdida, pero su aparición es incidental, siempre en relación con los actos o papeles de los protagonistas, los *tlatoque* o señores.[4]

Para poder presentar los minuciosos diálogos entre los señores tenochcas y los acontecimientos en otras regiones mesoamericanas, durante la elaboración de la *Crónica mexicana* Tezozómoc tuvo acceso, probablemente, a códigos pictográficos que aprendió a interpretar, así como a prácticas orales de los señores antiguos que resguardaban la concepción del tiempo y el espacio nahua, pero que el autor reinterpretó en escritura castellana.

A pesar de los problemas a los que se enfrentaría, Tezozómoc vio en la larga tradición de la crónica europea un importante recurso para hacer trascender entre la sociedad novohispana la memoria de las virtudes de Tenochtitlan, pero siempre cuidando de deslindar sus males, como las supuestas “prácticas idolátricas” que sus ancestros realizaban engañados por el demonio. La enseñanza cristiana recibida no se puso nunca en duda, sino que se sintió como voz autorizada para reconstruir el régimen social que tantas victorias y riquezas le otorgó a su pueblo.

En el capítulo que analizamos, Tezozómoc narró la migración de sus ancestros hasta la cuenca de México, presentó rápidamente una lista de los lugares que logró ubicar entre el espacio sagrado y el reordenado territorio virreinal, así como una de las deidades que acompañaron a los barrios y pueblos hasta la conquista religiosa. Prestó especial atención a los informes sobre lo que su pueblo comía y vestía mientras andaban en busca de la cuenca, reconociendo el espacio de tránsito y pensándolo como elemento importante en la conformación de las prácticas del grupo mexicana. Es en ese tránsito donde aparece *Malinalxóchitl* y se identifica el viejo lindero enemigo con la región purépecha. Esta crónica es, por tanto, una justificación de las acciones de combate entre antiguos enemigos que pervivió en la visión política del espacio mesoamericano.

Antes de abordar el capítulo 1, transcribimos la “Advertencia del padre colector” fray Francisco García Figueroa. La crítica de fuentes debe considerar el tránsito de la documentación, su procedencia y las posibles manos que se fueron incorporando a un desconocido “original” de la obra. En este caso, el ejemplar conservado en el Archivo General de la Nación procede de una de las copias hechas por Mariano Veytia, por lo que un cotejo con el resto de las copias existentes

—ubicadas en la Biblioteca del Congreso de Washington, la Biblioteca Pública de Nueva York, la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin y la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia— podría revelar las diferentes maneras como se reescribió la obra estructurada por Tezozómoc.

La práctica escriturística de nuestro autor revisita los espacios de creación narrativa nahua del Altiplano central mesoamericano. Incorpora sujetos y contextos de un pasado perdido a un imaginario presente en estas realidades: Tezozómoc piensa en Tenochtitlan, sí, pero también sabe que no puede prescindir del espacio que ocupa en ese momento en la Nueva España, y sabe que del otro lado del océano, el honor y la política encontraron grandes maneras de registrarse.<sup>[5]</sup> Así, no ignora; reconoce el mundo que habita y piensa en otros pasados ajenos para apropiárselos e inscribir la memoria mexicana en una justa dimensión de la historia de los pueblos, que es la historia de la cristiandad, la única posible.

Tezozómoc identificó el acontecer cotidiano de la guerra y describió su ritualización, localizó los espacios ceremoniales que caracterizaban a la antigua ciudad y proclamó elocuentemente las palabras con las que los sujetos principales se dirigían al resto de la población en nombre de sus deidades.<sup>[6]</sup> Sin embargo, es evidente la caracterización particular que confirió a cinco de ellas, y así como en el capítulo 1 expone los elementos fundacionales para la ubicación geográfica-sagrada de Tenochtitlan; y hace lo mismo con cinco guerras: Xochimilco, Chalco, Azcapotzalco, Tlatelolco y Michoacán.<sup>[7]</sup>

Especial mención debemos hacer, también, del postulado de Robert Barlow relativo al vínculo entre la *Crónica mexicana* con un corpus documental más amplio, pues los paralelismos narrativos y las representaciones del pasado tenochca no son para nada fortuitos.<sup>[8]</sup> Barlow propone la existencia de un manuscrito anterior al que denominó *Crónica X*, mismo que sirvió como base para la elaboración de por lo menos cinco textos: el *Manuscrito Tovar*, el libro VII de la *Historia natural y moral de las Indias*, de José de Acosta; el *Códice Ramírez*, el volumen correspondiente a la historia de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, de fray Diego Durán, y la propia *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc. Las particularidades y relaciones entre esta documentación sirven para potenciar el interés de los lectores por una aguda crítica del contenido historiográfico de los textos en un momento particular: el conflicto cultural de dimensiones amplísimas como el siglo XVI. La fuente es, ante todo, un conector con el contexto y la intencionalidad con la que fue producida.

Tezozómoc también es perfectamente consciente de las reglas del juego que le permiten moverse en la escala social. Los privilegios y prerrogativas de las cúpulas, de los señores — pasados y presentes— de la tierra, produjeron en la Nueva España variadas y conflictivas discusiones respecto de los legítimos dominios del territorio, sobre los servicios ejecutados a nombre de la monarquía, sobre la condición de las personas y la pureza de la estirpe.<sup>[9]</sup> La cualidad híbrida de Tezozómoc es evidente, y desde luego, ni más ni menos profunda que la de cualquier otro contemporáneo suyo. Comprender la multiplicidad de los espacios sociales y sus matrices culturales era fundamental para entrar al ajedrez político novohispano.

Trabajar con la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc invita inevitablemente a reflexionar acerca de las razones por las que el cronista presenta argumentaciones sobre diferentes

momentos del pasado mexica-tenochca, a veces basadas en referencias ciertamente prehispánicas, pero también con elementos provenientes de imaginarios occidentales europeos. Sin lugar a dudas el análisis historiográfico debe partir del contexto en el que figuran, por el sentido que les confiere en el cuerpo de su narración y por lo que podrían representar en el ámbito temporal del propio Alvarado Tezozómoc.

Los estudios sobre la *Crónica mexicana* deben ser un llamado para practicar la disciplina histórica desde una perspectiva que tenga en consideración los elementos que conformaron el lugar social en el que se sitúa el autor, aproximándose cautelosamente a las condiciones que ayudaron a identificar tal o cual manuscrito como producto de la construcción de una autoridad para plantear discusiones sobre pasados ajenos, pero con intenciones específicas en el propio presente.

Estas discusiones historiográficas necesitan de miradas ágiles que profundicen en el desarrollo de posturas críticas de las que surjan nuevos y mejores estudios sobre los enormes retos que plantea una argumentación como la de Tezozómoc. El objetivo es interesar al lector que se incorpora a la crítica historiográfica y llevarlo a reconocer las posibilidades y los problemas de una configuración social tan conflictiva como la de Nueva España, en la que los aparentes hilos sueltos son sólo la guía de una enorme cortina que apenas deja entrar algo de luz sobre una realidad desaparecida.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

\*\* Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.

[1] José Rubén Romero Galván, "Introducción", en J. R. Romero Galván (coord.), *Historiografía mexicana, vol. I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003.

[2] Yukitaka Inoue Okubo, "Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana", en Danna Levin y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM-Azcapotzalco (serie Estudios, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades), 2007.

[3] Véase José Rubén Romero Galván, "Hernando Alvarado Tezozómoc", en J. R. Romero Galván, *Historiografía mexicana, vol. I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003, pp. 321-324.

[4] José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 1), 2003.

[5] Clementina Battcock, "La Tenochtitlan de Alvarado Tezozómoc", *Revista Telar*, núm.18, Argentina, junio de 2017, pp. 43-60.

[6] Clementina Battcock, "Alvarado Tezozómoc y su representación de los antiguos gobernantes tenochcas", en Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, Dirección de Estudios Históricos-INAH, 2017.

[7] Clementina Battcock, "Las guerras y las conquistas en la *Crónica mexicana*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 52, México, 2016, pp. 169-192.



[8] Robert Barlow, “La ‘Crónica X’: versiones coloniales de la historia de los mexica–tenochca”, en Jesús Monjarás–Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (eds.), *Obras de Robert H. Barlow. Los mexicas y la Triple Alianza*, vol. 3, México, INAH / Universidad de las Américas, 1990.

[9] Clementina Battcock, “El memorioso Alvarado Tezozómoc y su construcción de la historia tenochca”, en Luis Barjau y Clementina Battcock (coords.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, México, Dirección de Estudios Históricos–INAH, 2018.

## Comentario de “Diálogo con el pasado a través de las fuentes”, de Berta Gilabert

Elik G. Troconis\*

### *Resumen*

Troconis reflexiona acerca de la importancia que para alumnos y docentes tiene la aparición del manual de la doctora Gilabert, que presta particular atención a las fuentes artísticas: cómo abordar una obra plástica, cómo analizarla y cómo generar una interpretación y un conocimiento nuevo que sea una aportación al conocimiento histórico.

*Palabras clave:* historia cultural, fuentes históricas, arte, conocimiento histórico.

### *Abstract*

Troconis reflects on the importance for students and teachers alike of Berta Gilabert's manual, which emphasizes artistic sources. How to approach a visual work, how to analyze it, and how to generate an interpretation and new knowledge that contribute to historical knowledge.

*Keywords:* cultural history, historical sources, art, historical knowledge.

Cursé clases con la doctora Gilabert durante el primer año de la carrera en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y sé que si me invitó a presentar su libro es porque confía en lo que aprendí de ella en esos semestres.

Es curioso, además, que la doctora Gilabert termine la introducción de *Diálogo con el pasado a través de las fuentes* afirmando que dicho volumen es un reconocimiento a académicos a quienes considera sus maestros. Curioso porque, a pesar de que a ella y a mí nos separa una generación, algunos de sus profesores también lo fueron míos. Leer y comentar textos del doctor José Rubén Romero y del doctor Miguel Soto con los propósitos de este evento ha sido toda una experiencia. Cabe señalar que, si bien nunca inscribí formalmente un curso con el doctor Alberto Soto, sí me considero receptor de sus enseñanzas, pues de él aprendí, entre otras cosas, los menesteres del análisis de obras plásticas. El gusto que siento por estar sentado al lado de dos maestros míos y de comentar textos de otros dos sólo es superado por la alegría de saber que ahora los aprendices del oficio del historiador cuentan con un libro perfecto para sus estudios.

Sin embargo, dejo aquí los sentimientos personales y comienzo a resaltar las virtudes de este nuevo manual de comentario de textos históricos. Regreso rápidamente a su introducción para externar una reflexión breve. En sus páginas, la doctora Gilabert indica que la primera parte del libro es una receta y que la segunda es una serie de ejemplos de comentarios de texto muy diferentes entre sí porque cada autor “tiene su propia forma de acercarse al texto” (p. 12). Esto, a primera vista, parece una contradicción: ¿para qué dar la receta de un platillo que al final cada

quien prepara como quiere? Pero en realidad no es sino un reconocimiento de la diversidad de bases teóricas, intereses particulares y objetivos académicos de cada investigación; un reconocimiento, además, de la necesidad imperante de adaptar siempre el modelo a las exigencias de cada texto, pues como bien se demuestra en el libro, hay innumerables tipos de fuentes.

Esto último me lleva directamente a hablar acerca de una de las grandes aportaciones del libro: desde la primera página del manual se hace un reconocimiento de todos los tipos de fuentes, incluidas las manifestaciones culturales y los productos artísticos (p. 15). En mis escasísimos años de investigación, me he decantado por analizar fuentes artísticas y por seguir los presupuestos de la historia cultural; por ello, sé lo difícil que resulta la aceptación del arte como una fuente para la historia y, todavía más, como un objeto de estudio digno de esta disciplina. De esa manera, es sumamente significativo que en su manual la doctora Gilabert haga un reconocimiento de dichas fuentes, para que paulatinamente los nuevos historiadores conozcan su valor y traspasen las fronteras de la historiografía tradicional.

Por otra parte, para Funes “el memorioso” —o para su creador argentino— quizá habría en este libro algunas obviedades, como la instrucción precisa de leer correctamente, de leer palabra por palabra, asegurándose de entender cada sílaba del texto que se comenta (p. 16). Deja de ser una obviedad en nuestro contexto, ahí donde se nos enseña que es necesaria una lectura rápida y que cuando no se comprende una palabra, más vale saltársela e intentar deducir su significado por la idea general de la oración, ahí donde se imparten cursos de lectura rápida que aseguran la capacidad de percibir hasta dos mil palabras por minuto. No cabe duda de que la actividad docente le ha permitido a la doctora Gilabert ver las dificultades léxicas y de lectura que presentan los alumnos universitarios. Es valioso, en ese sentido, el hecho de que remarque la importancia de comprender cada palabra.

Ahora bien, quizá la mayor aportación para los estudiantes de la disciplina histórica —y que estoy seguro de que todo alumno de primer semestre le agradecerá a la doctora Gilabert— es el apartado reservado a explicar qué es una problematización y cómo se genera. Recuerdo —no sin algunos pesares— el trabajo que a mi grupo le costó entender cómo se hacía eso. ¿Por qué debía haber un problema en un texto? ¿Por qué no podíamos pensar que todo estaba bien y ser felices? Simple y sencillamente porque éramos historiadores. Pero no es, claramente, que los textos tengan un cartel colgando del cuello en el que se anuncie cuáles son sus problemas ni qué preguntas es posible hacerles. Para identificar problemas no basta un manual; son necesarios una formación académica sólida, un importante cúmulo de conocimientos y una perspectiva altamente crítica.

La diferencia que la doctora Gilabert marca entre problema y pregunta es sustancial. No sólo le permite al aprendiz distinguir y comprender mejor cada uno, sino que además lo lleva a reflexionar sobre la utilidad de los estudios de lo histórico. En sus palabras, “hay preguntas que no se harán problemas porque su respuesta no nos lleva a conocimientos más relevantes” y, en realidad, nuestro quehacer como historiadores debe llevarnos, de nuevo en sus palabras, “a un lugar distinto de aquel en el que empezamos; a construir conocimiento nuevo a partir del propio

conocimiento” (p. 32). Un conocimiento —leo yo entre líneas— que resulte útil, y eso es algo en lo que me gustaría ahondar.

La doctora Gilabert resalta la importancia de contestar preguntas con la siguiente declaración: “Si alguien cuestiona qué pasaría de no responderse esa pregunta, la respuesta tendrá que ver con algo más importante que no puede saberse a menos que se conteste la primera pregunta” (p. 32). Así pues, nuestras preguntas no pueden formularse con el simple objetivo de saber más, de satisfacer la curiosidad propia o de entretener mediante simpáticos relatos novelescos. Nuestras preguntas deben permitirnos desarrollar una mejor comprensión de la materia histórica, es decir, de los seres humanos y, especialmente, de los seres humanos de nuestro presente.

Para mi gusto, resulta magnífico que la doctora Gilabert elija un caso de historia cultural para ejemplificar su problematización, a saber: la transformación de las películas románticas en los últimos cincuenta años, que nos lleva, al final, a entender la modelación cultural de ideas como el matrimonio y la familia. Esto se relaciona además con uno de los comentarios de texto incluidos en este volumen, preparado por el doctor Jorge E. Traslosheros, titulado “El singular y curioso caso de un juicio contra unos gusanos ‘negros y larguillos’”. Curioso sí, pero no únicamente curioso. La investigación que el autor desarrolla en torno al texto pone de manifiesto, entre otras cosas, que no era una auténtica rareza entablar juicios contra animales. Su análisis nos abre la puerta a comprender la afectación que antaño las personas sufrían ante una plaga, las prácticas —ya religiosas, ya seculares— con las que reaccionaban y la actuación de los organismos judiciales ante dichas contingencias. Comprender estos tres factores nos permite acercarnos a la forma de vida de las personas de otro siglo y, a la vez, medir la distancia que hoy nos separa de ellas, lo cual abre el panorama a un estudio de la transformación de los seres humanos a lo largo del tiempo. Por eso es tan importante que el historiador realice una lectura detenida, concienzuda y crítica, porque sólo así podrá identificar los huecos y los nudos de un texto, como los llama la doctora Gilabert; o, en palabras de Robert Darnton, sólo así podremos avistar detalles que escapan de nuestro entendimiento y que nos harán preguntarnos qué ha sucedido entre un contexto histórico anterior y nosotros.<sup>[1]</sup> Ahí deberemos preguntar, como lo dijo durante su visita a El Colegio de México en 2016: ¿qué está pasando aquí?<sup>[2]</sup>

Entonces es cuando inicia la labor más ardua de los historiadores: la interpretación, un proceso largo y laborioso, que requiere un tiempo inconmensurable de investigación. Al respecto, el doctor José Rubén Romero Galván en su comentario “La interpretación de un texto y el esclarecimiento de una idea de historia” resalta la importancia de la ecdótica, pero sobre todo de la hermenéutica, un proceso que requiere de un análisis lingüístico y filológico para comprender qué dice el texto que tenemos frente a nosotros (p. 116). Sin embargo, la interpretación de las fuentes es sólo el medio para lograr lo que nos interesa: la interpretación de los fenómenos y procesos históricos. Al final, como dice el doctor Romero Galván, “el ejercicio de la interpretación es inherente al hombre”; ésta es “la única manera de hacer nuestro el universo que nos rodea” (p. 117). En ello —merece la pena asentarlos categóricamente— el historiador debe ser todavía más hábil.

Un último punto que reclama atención es el comentario de texto del doctor Alberto Soto sobre una estampa del Real Palacio de Aranjuez. Si antes he dicho que me parece una aportación invaluable la aceptación de diferentes tipos de fuentes por parte de la doctora Gilabert, pienso que con este comentario queda más que clara la importancia del estudio de las producciones culturales, específicamente de las obras artísticas. En mi opinión, hay dos lecciones que podemos extraer del comentario del doctor Soto, una metodológica y otra sobre los objetos de estudio.

Con respecto a la primera, en su texto se manifiesta la importancia de conocer los detalles de producción del objeto de estudio. En su caso, al analizar una estampa resulta indispensable diferenciar entre estampa y grabado, saber cómo funciona una prensa, conocer el desgaste de las matrices, identificar las técnicas de grabado, etcétera. El historiador debe poseer los conocimientos necesarios para entender lo que estudia; así, debe ser tanto un historiador crítico como un conocedor de la técnica de su objeto de estudio. Quien estudie artes plásticas está perdido si no domina las técnicas de composición; quien estudie la literatura no tiene futuro si no entiende procesos de construcción de personajes; quien estudie la música puede despedirse del éxito si no sabe de tempos y armonías. Quizá no es necesario que pueda hacerlo él mismo —que pinte, escriba o componga—, pero sí que sepa cómo se hace.

Esto, evidentemente, está en consonancia con uno de los apuntes que la doctora Gilabert hace en el manual: es necesario identificar desde el inicio a qué tipo de documento nos enfrentamos para saber cómo analizarlo (p. 24). El reconocimiento de la unicidad de cada tipo de documento nos salva del error de creer que todos los análisis se realizan de la misma manera, equivocación de la que hay que huir siempre, pues ni siquiera un cuento y una novela se pueden estudiar de la misma manera, a pesar de que ambos sean obras literarias.

La segunda lección que podemos extraer del comentario del doctor Soto es que toda representación plástica expresa algo. Hoy, en una época en la que los medios audiovisuales predominan sobre los escritos, es de vital importancia que el historiador se entrene en su lectura y análisis. Ahora que circulan videos de tres minutos con un alcance masivo o que los *memes* viajan de un lugar a otro del mundo en tan sólo unos instantes, se vuelve indispensable conocer la naturaleza de estos productos y sus reglas de composición. Específicamente de los *memes*, existen ya estudios, incluso en tesis de la UNAM, sobre estos fenómenos visuales, que en el fondo son parte de actos comunicativos diarios y pueden ser analizados como producciones culturales populares que conviven e incluso dependen de factores como el anonimato, tan digno de ser estudiado en nuestros días.

Dicho esto, concluyo mi presentación manifestando nuevamente la gran aportación que resulta este *Diálogo con el pasado a través de las fuentes*, de la doctora Berta Gilabert; una aportación para los estudiantes de historia, historia del arte y otras disciplinas afines, pero también para los historiadores mismos, que nunca dejaremos de elaborar comentarios de textos porque tal es el punto de partida de nuestro quehacer. Sólo agrego lo dichosos que podemos sentirnos de tener en este volumen un recuerdo de aquellas gloriosas épocas en las que los maestros eran autores de los libros con los que sus alumnos aprendían. Enhorabuena por este trabajo.

---

\* Investigador independiente.

[1] Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE (Historia), 1987, p. 83.

[2] Presentación del libro *Censors at Work*, de Robert Darnton, en El Colegio de México, Ciudad de México, el 8 de agosto de 2016.

## Las derechas mexicanas en la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI

Tania Hernández Vicencio\*

### *Resumen*

El artículo propone una periodización con la cual caracterizar el complejo proceso de reorganización de las derechas mexicanas entre la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI. La idea es que a lo largo de ese periodo las derechas mexicanas se articularon con éxito y ganaron terreno en la vida pública, transitando de la “marginalidad” en la que permanecieron durante la primera parte del siglo pasado a la centralidad política, la cual alcanzaron al inicio del presente siglo; resalta que actúan en todo momento como querellantes legítimos y con atribuciones plenas en la defensa de su propia agenda económica, política y social.

*Palabras clave:* derecha mexicana, reorganización, centralidad política.

### *Abstract*

The article proposes a periodization to characterize the complex process of reorganizing the Mexican right between the second half of the twentieth century and the beginning of the twenty-first. The idea is that throughout that period Mexican right-wing groups were successfully articulated and gained ground in public life, moving from the “marginal” status they had in the first part of the last century to political centrality, which they achieved at the start of the present century. It highlights that at all times they acted as legitimate litigants with full powers in defense of their own economic, political, and social agenda.

*Keywords:* Mexican right-wing, reorganization, political centrality.

En la segunda mitad del siglo XX, México experimentó importantes cambios derivados de tres factores internos: el desgaste del modelo económico que produjo crecimiento, pero con desigualdad; la crisis de las relaciones entre el Estado y la sociedad, y la profundización del autoritarismo del régimen político que permeó a los sindicatos y al sistema de partidos. Estos elementos contribuyeron a que se produjera el ambiente propicio para la transformación del Estado, el cual fue abandonando la ideología y el programa del nacionalismo revolucionario, y acogió el modelo neoliberal y el discurso de la globalización. Además, el Concilio Vaticano II (1962–1965) fue un elemento externo clave en el cambio de las relaciones del Estado con la sociedad, pues contribuyó a la diferenciación del catolicismo mexicano. A partir de ese momento, una vertiente progresista minoritaria se fue abriendo paso dentro de la Iglesia, pero también el conservadurismo católico desplegó una serie de estrategias para su contención; de

forma paralela se fueron abriendo nuevas formas de cooperación entre el gobierno y la jerarquía eclesiástica, la cual buscó recuperar espacios en la vida pública a cambio de contribuir a paliar las profundas desigualdades sociales que produjo el nuevo modelo de desarrollo.

Las derechas se fueron insertando exitosamente en el nuevo proyecto de nación y lograron afianzarse en el área de la economía, lo que les permitió unificar a los grandes capitales nacionales en torno a su exigencia de privilegiar la lógica del mercado y su vinculación al capital trasnacional; la preferencia por la propiedad privada frente a la colectiva y por encima de las necesidades de amplias capas populares se fue volviendo un rasgo de la vida nacional. En lo político, el cambio implicó la construcción de alianzas entre la derecha institucional, integrada por el sector tecnócrata del partido dominante —y del gobierno—, y la derecha partidista en la oposición, representada sobre todo por el Partido Acción Nacional.<sup>[1]</sup> En lo social, el nuevo modelo abrió la posibilidad de un acercamiento entre el gobierno y la derecha católica, integrada por dos sectores: por un lado, un grupo mayoritario de la élite de la Iglesia y sus más importantes grupos de laicos, de perfil trasnacional, los cuales consolidaron sus conexiones con el poder económico de corte oligarca y con la clase política; y por otro, una vertiente popular compuesta por un amplio espectro de organizaciones de la sociedad civil y de la feligresía que mantendrían un comportamiento menos predecible en el futuro.

Con el triunfo del adalid de buena parte de las izquierdas durante la elección presidencial de 2018, se agregaron nuevos elementos a la problematización de las derechas, ya que algunas características del liderazgo del candidato triunfador bien podrían asociarse con el conservadurismo, un rasgo que históricamente en México se ha asociado con el espectro político y social derechista.<sup>[2]</sup> El impacto de los cambios recientes en la geometría política nacional merece una reflexión detallada; aquí me limito a proponer una periodización que nos ayude a reconocer, grosso modo, los procesos y peculiaridades que marcaron la reorganización de las derechas entre la segunda mitad del siglo XX y el inicio del presente.

Dicha periodización puede comprenderse a la luz de tres grandes fases: la primera va de 1964 a 1974 y corresponde a la última etapa del nacionalismo revolucionario; la segunda transcurrió en el contexto del ascenso del neoliberalismo y la globalización, y puede dividirse en dos subperiodos, de 1975 a 1988 y de 1989 a 1999; y la tercera se ubica en el marco de la transición conservadora,<sup>[3]</sup> que en México se fue desarrollando desde el año 2000. En ese largo periodo las derechas se reorganizaron eficientemente y ganaron terreno en la vida pública, transitando de la “marginalidad” en la que permanecieron durante la primera parte del siglo XX, a la centralidad que alcanzaron al actuar como querellantes legítimos y con pleno derecho en la defensa de su propia agenda económica, política y social.<sup>[4]</sup>

### **La recomposición de las derechas en la última fase del nacionalismo revolucionario (1964–1974)**

Este periodo tuvo dos características fundamentales: el incipiente desarrollo de la derecha institucional, es decir, del sector tecnócrata que fue ascendiendo dentro del Partido Revolucionario Institucional y dentro del gobierno, y que en las siguientes décadas pondría en marcha un nuevo modelo de desarrollo; y el cambio en las relaciones entre la Iglesia católica y



el Estado, por el que aquélla empezó a vislumbrar la posibilidad de recuperar importantes espacios de poder que le habían sido arrebatados en las primeras décadas del siglo XX.

Las relaciones entre la oposición de derecha y el Estado entraron en una fase de estabilidad durante el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964–1970), que transcurrió en la última etapa del llamado Milagro Mexicano. En materia económica, el gobierno logró un crecimiento moderado sobre la base del desarrollo de infraestructura para la iniciativa privada, la industrialización rural, el ahorro interno y el control del endeudamiento, acciones que dejaron tranquila a la clase media y a los empresarios. En el plano político, el presidente no buscó la ausencia de conflictos, pero sí su aislamiento, control y represión. La actitud de Díaz Ordaz frente al movimiento estudiantil fue una prueba para los sectores conservadores de la sociedad de que el orden se imponería a toda costa. La represión de estudiantes el 2 de octubre de 1968 y la actuación de personajes como Luis Echeverría, entonces secretario de Gobernación, mostraron la profunda crisis de legitimidad del sistema, que obligaría al poder político y al partido hegemónico a replantear su relación con los distintos actores sociales.

Además, la Iglesia católica mexicana, bajo el influjo de los movimientos que provocó la publicación del documento conciliar *Gaudium et Spes* (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual), con el que la Santa Sede pretendía aprovechar las instituciones de la democracia liberal para replantear su actuación, aceptó el pluralismo político, asumió con mayor claridad la defensa de los derechos humanos e insistió en la activa participación social y política de su feligresía.<sup>[5]</sup> En ese contexto, a pesar de que en México estaba prohibida por ley la existencia de partidos confesionales, en 1965 un pequeño sector de los católicos alentado por el avance democristiano en América Latina y Europa intentó organizar un Partido Demócrata Cristiano (PDM). La iniciativa sería fallida porque no era un proyecto bien visto por la alta jerarquía católica; el Partido Acción Nacional (PAN, 1939) ya era un espacio importante para la militancia católica en política partidista y la Unión Nacional Sinarquista (UNS, 1937) aún mantenía la idea de consolidar un partido político.

Por otro lado, como parte de la reacción frente a la Revolución cubana y debido al temor frente al avance del comunismo en el continente americano y su expansión en México, entre los años cincuenta y sesenta se crearon varios grupos secretos como la Organización Nacional del Yunque (1953), el Frente Universitario Anticomunista (1955) y el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (1961), que actuaban en ámbitos universitarios considerados prioritarios para el reclutamiento de jóvenes. La Iglesia católica impulsó una fuerte campaña anticomunista en la que participaron sus grupos de laicos; se organizaron concentraciones de repudio al comunismo y la leyenda: “Cristianismo sí, comunismo no” inundó las plazas públicas. Hacia el final de los años sesenta, en 1967, se crearían las Falanges Tradicionalistas Mexicanas, que pretendían reposicionar la religión católica como elemento central de la nacionalidad, por lo que se declaraban opositoras al “comunismo ateo” y al “imperialismo yanqui” que, en su opinión, intentaba instaurar el protestantismo en México. Ante la represión estudiantil de 1968, estos grupos emprendieron actos de apoyo a las acciones del gobierno y elogiaron el papel del ejército para mantener el orden social.<sup>[6]</sup> El PAN, por su parte, sólo se manifestó en defensa de los derechos civiles de los estudiantes y de la necesaria protección de la libertad individual frente al régimen político.

En 1969, el entonces líder de la UNS, Ignacio González Gollaz, volvió a plantear la necesidad de explorar la vía electoral, a pesar de que los partidos fundados por el sinarquismo en años previos no habían tenido éxito. En su opinión, su movimiento no podría sobrevivir en un contexto social y político distinto de aquél en el que se había formado, por lo que era necesario consolidar un partido. Su propuesta también era producto del recelo que los sinarquistas tenían respecto al PAN, pues consideraban que sus dirigentes sólo habían aprovechado el apoyo sinarquista con fines electorales. A pesar de los resquemores, la UNS y el PAN lograrían concretar una alianza con motivo de las elecciones presidenciales de 1970, cuando impulsaron la candidatura del panista Efraín González Morfín, a quien buena parte del sinarquismo respetaba. No obstante, los miembros de la UNS no cesaron en su objetivo de crear su propio partido, por lo que en 1971 fundaron el Partido Demócrata Mexicano.

Al asumir la presidencia de la república, Luis Echeverría intentó deslindarse de la imagen negativa del gobierno producto de la represión estudiantil. En materia económica, el llamado desarrollo compartido fue un plan de corte populista de izquierda que prometía compartir los beneficios del crecimiento y construir una alianza entre las clases campesina y obrera. En el plano político, se prometió alentar la estabilidad, se resaltó la importancia de que fueran creados nuevos partidos y se invitó a la sociedad civil a participar activamente. El presidente incluso denunció lo que llamó “las tendencias conservadoras surgidas de un largo proceso de estabilidad” y planteó como su principal objetivo la construcción de un programa de modernización económica y renovación política orientada al diálogo.<sup>[7]</sup> En el marco de lo que simulaba ser un replanteamiento de la estrategia del Estado, los distintos actores de la derecha se fueron abriendo nuevos espacios en la vida pública.

Producto del proceso de diferenciación iniciado en la Iglesia en la década anterior, se perfilaron tres grupos que coincidieron en construir una nueva relación con el Estado, pero por diferentes vías. Un grupo abogaba por mantener una actitud de cooperación, como sucedía desde los años cuarenta, a fin de mejorar su posición en el contexto de la apertura que mostraba el gobierno; otro sector, minoritario, consideraba que el replanteamiento de la relación pasaba por fortalecer a la Iglesia, a partir de su trabajo en el terreno social, y el tercer grupo demandaba un nuevo régimen para la Iglesia, aunque esto significara cierto nivel de confrontación con el Estado.<sup>[8]</sup>

El fuerte activismo católico se reavivó debido a que durante los años setenta se instituyó en México la educación sexual en el discurso educativo oficial. Para combatir la política de educación del Estado, además de luchar a través de sus organizaciones tradicionales, la Iglesia creó, en 1971, la Acción Católica de Adolescentes y Niños. Cuando en el ciclo escolar 1974–1975 el modelo de educación sexual se incluyó en los libros de texto, los sectores conservadores de la sociedad volvieron a confrontarse con el Estado, en especial cuando fueron publicados los primeros contenidos sobre sexualidad en los libros de ciencias naturales de sexto grado de primaria. La Unión Nacional de Padres de Familia (1917) encabezó varias y beligerantes manifestaciones públicas a las que se sumaron miembros del PAN.<sup>[9]</sup> En ese ambiente conflictivo y en un contexto en el que comenzó a perfilarse el proceso de diferenciación religiosa que, décadas más tarde, produciría un México más plural en esa materia,<sup>[10]</sup> el gobierno dio una importante muestra de su disposición a replantear las relaciones con la Iglesia católica, cuando

en 1974 el presidente Echeverría se entrevistó en el Vaticano con el papa Paulo VI, después de una larga historia de distanciamiento entre el gobierno mexicano y la Santa Sede.

Otro evento importante de esa fase, que a la postre produciría importantes cambios en la relación del Estado y los empresarios, fue que, en 1973, una parte de estos últimos planteó una fuerte crítica a la llamada política tercermundista del gobierno y al manejo de la economía. Además, denunciaron lo que catalogaban como una actitud de tolerancia con las izquierdas, incluyendo a las radicales que habían formado grupos guerrilleros, lo que mostraba la incapacidad del gobierno para mantener el orden, sobre todo cuando importantes dirigentes empresariales, como el regiomontano Eugenio Garza Sada y el tapatío Fernando Aranguren, fueron asesinados, el primero por la Liga Comunista 23 de Septiembre y el segundo por uno de los líderes del Frente Estudiantil Revolucionario.<sup>[11]</sup> Si bien la posición del empresariado respecto de la gestión de Echeverría no fue uniforme, pues en 1974 varios organismos empresariales publicaron un documento en el que declararon que para ese momento la confianza ya se había restablecido en el país, el Grupo Monterrey y la Confederación Patronal de la República Mexicana (1929) mantuvieron su beligerancia,<sup>[12]</sup> y en el contexto de la crisis de fines de sexenio fueron un factor decisivo para convocar a amplios sectores de la sociedad en torno a lo que sería el inminente cambio económico y político.

### **Las derechas en el inicio del neoliberalismo y la globalización (1975–1999)**

La primera parte de este amplio periodo comprendió los años de 1975 a 1988 y se caracterizó por la profundización de la crisis del modelo de desarrollo y del sistema político que durante muchas décadas habían sido base del proyecto nacionalista–revolucionario. El desequilibrio económico de mediados de los setenta, que derivó en la devaluación del peso en 1976, para muchos mexicanos era producto de las políticas erradas del gobierno en materia salarial y de gasto público, de la creciente y desacertada participación del Estado en la economía y del estilo personal de gobernar del presidente Luis Echeverría. Las menores tasas de crecimiento, la inflación y el mayor endeudamiento externo habrían de incidir negativamente en las condiciones de vida de una amplia capa de la población,<sup>[13]</sup> y el ambiente de tensión entre los empresarios y el gobierno, que privó al inicio del sexenio, terminó por agudizarse cuando los principales inversionistas nacionales sacaron sus capitales el país y se acentuó la presión sobre el ejercicio de gobierno.<sup>[14]</sup>

En mayo de 1975 se creó el Consejo Coordinador Empresarial (CCE) como una respuesta institucional frente al Estado.<sup>[15]</sup> A través del CCE los principales empresarios nacionales insistieron en su crítica al modelo económico y denunciaron el autoritarismo del régimen. Este nuevo discurso empresarial planteaba que el problema de México era político y, en concreto, tenía que ver con las reglas y prácticas que regían las relaciones del gobierno con la sociedad organizada.<sup>[16]</sup>

A partir de ese momento, las organizaciones empresariales dejaron de ser grupos de presión en defensa de los intereses de sus agremiados y pasaron a ser entes comprometidos con las demandas de su clase.<sup>[17]</sup> Un elemento en el que coincidían las derechas (empresarios, Iglesia

católica, PAN, organizaciones de la sociedad civil de ideología conservadora y la tecnocracia en ascenso) era que la solución a la crisis económica y política del país pasaba por un proceso de moralización de la vida pública y por la construcción de directivas más ciudadanas y menos marcadas por la acción corporativa y clientelar. En ese ambiente, y aprovechando el discurso que apelaba a la ciudadanización de la vida política, los sectores conservadores impulsaron, en 1975, la creación de la Asociación Nacional Cívica Femenina, que incentivó el liderazgo de las mujeres en la promoción de la moral conservadora en la escuela y en el ámbito laboral, y de Desarrollo Humano Integral Acción Ciudadana, organización en pro de la propiedad privada, la participación de los empresarios en política y la formación de un liderazgo cívico. En 1978, además, fundaron el Comité Nacional Pro-Vida, vinculado a las redes internacionales contra el aborto y los métodos anticonceptivos.

El gobierno de José López Portillo (1976–1982) inició en medio de serias dificultades económicas, por lo que los esfuerzos conciliatorios del presidente no fueron suficientes para lograr la cooperación del empresariado en su plan de desarrollo. Intentando lograr la colaboración de todos los sectores sociales, López Portillo convocó a la Alianza para la Producción y propuso llevar a cabo una reforma económica, administrativa y política. Si bien los primeros años del sexenio se caracterizaron por una serie de reformas, reconciliaciones y cierto mejoramiento económico, la situación se fue complicando hacia el final del periodo debido a la drástica caída en los precios internacionales de petróleo, lo que dejó al descubierto la descomposición que realmente vivía la economía nacional y que, en 1982, condujo al gobierno a tomar la medida extrema de la nacionalización bancaria. Esto recrudeció el clima de incertidumbre y produjo un nuevo quiebre en la relación con los empresarios,<sup>[18]</sup> por lo que, en un intento de atenuar la tensión social, el gobierno impulsó una reforma política que se plasmó, en 1977, en la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales. La nueva ley mejoró los niveles de representación de la oposición y la reconoció como un actor importante para la modernización política; a su amparo, en 1978 se otorgó el registro al sinarquista PDM, creado siete años antes.

Con el inicio del pontificado de Juan Pablo II (1978–2005), en la Santa Sede se consolidó un grupo con una postura muy conservadora que pugnaba por la recuperación del poder de la Iglesia católica en el mundo y, a su interior, por el combate a los grupos progresistas y a los movimientos carismáticos. La política restauradora del papa privilegió la negociación con los gobiernos de los países donde la feligresía católica era muy importante y envió a México como delegado apostólico a Girolamo Prigione, quien se distinguió por construir una relación de cooperación con la clase política y por motivar a la feligresía a la movilización. Esta nueva estrategia se observó con claridad desde que, en 1981, la jerarquía católica emitió un mensaje con miras a las elecciones presidenciales de 1982, en el que expuso el deber de los laicos católicos de involucrarse activamente en la vida política.<sup>[19]</sup> El renovado activismo católico estaba directamente relacionado con el hecho de que, para los años ochenta, la pluralidad religiosa en México era un proceso irreversible, por lo que la jerarquía católica debía actuar con decisión para estrechar sus lazos con la élite de gobierno.

Durante el gobierno de Miguel de la Madrid (1982–1988) se hizo evidente el profundo cambio del Estado mexicano.<sup>[20]</sup> La crisis económica y la pérdida de legitimidad de los gobiernos

priistas contribuyeron al resquebrajamiento de la gran coalición que había sustentado al Estado posrevolucionario y que desde la década de los treinta del siglo XX había aglutinado a importantes sectores sociales y populares en torno al partido hegemónico. El nuevo gobierno se hallaba encabezado por un político con un perfil técnico: De la Madrid había iniciado su carrera en 1965, durante la administración de Díaz Ordaz, como subdirector general de Crédito en la Secretaría de Hacienda. Su sexenio representó el avance contundente de la tecnocracia priista; los programas de gobierno se alinearon a las directrices del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, se llevó a cabo un significativo proceso de privatización de empresas paraestatales y se inició la apertura del mercado nacional. El presidente lanzó el discurso de la llamada renovación moral para encarar la crisis económica y política. En el terreno económico fue imposible controlar el deterioro; aumentaron el desempleo y la carestía, lo que motivó nuevas tensiones sociales a las que el gobierno terminó por combatir, hacia el final del sexenio, con la creación de nuevas fuerzas policiacas como la Fuerza de Tarea y Zorros.

Mientras tanto la Iglesia católica se fue fortaleciendo. Desde 1985 varios obispos del norte de México hacían una crítica abierta a la situación económica y política, y, en 1986, en el marco del proceso electoral de Chihuahua, llegaron a promover la suspensión del culto como protesta por la falta de limpieza en las elecciones. El PAN aparecería como una oposición viable, al lograr convocar una amplia movilización ciudadana en torno a la figura del empresario Francisco Barrio, quien denunció fraude en la elección para gobernador, y en Ensenada, Baja California, cuando por primera ocasión el panismo ganó la alcaldía con la candidatura del también empresario Ernesto Ruffo. Tres años más tarde, en 1989, Ruffo lograría ganar la elección estatal, convirtiéndose en el primer gobernador de oposición en el país.<sup>[21]</sup> Así, pues, a fines de los años ochenta la politización de los empresarios y su incidencia tanto en el PRI como en el PAN era un claro rasgo de la vida pública.<sup>[22]</sup> Su activismo también se expresó por medio de las reuniones denominadas “México en libertad”, con las que mostraron al gobierno su capacidad de convocatoria para formar una alianza opositora. Los encuentros convocados por la Coparmex en varias ciudades del país, en los que además participaban colegios de profesionistas, clubes sociales, agrupaciones de estudiantes, amas de casa y asociaciones femeniles, fueron un espacio importante para elaborar un proyecto alternativo de nación bajo el concepto “modernización integral”, con el que demandaban cambios de fondo al sistema político.<sup>[23]</sup>

Durante las siguientes administraciones, el neoliberalismo se consolidó en México en el contexto del discurso de la globalización<sup>[24]</sup> y gracias al afianzamiento de la tecnocracia de gobierno y a la alianza con una extensa gama de actores de derecha. El segundo subperiodo puede ubicarse entre 1989 y 1999, es decir, entre los gobiernos de Carlos Salinas de Gortari (1988–1994) y Ernesto Zedillo (1994–2000), que constituyeron el último intento de la tecnocracia priista por mantenerse en el poder de forma ininterrumpida, tratando de garantizar la operatividad del nuevo modelo de desarrollo. En aras de legitimar su gobierno, después de unas elecciones donde la izquierda denunció fraude, Carlos Salinas de Gortari convocó a varios actores a acompañarlo en lo que llamó “proyecto modernizador del país”.

En el plano político, el mayor beneficiado fue Acción Nacional, partido al que se le concedió el papel de interlocutor y aliado del gobierno. La modernización de la estructura económica significó, entre otras cosas, la inserción de sectores estratégicos de la economía nacional en el

proceso de globalización, la estrecha cooperación con el capital nacional y extranjero —que derivó en una mayor concentración de capital y la cual se gestionó a través de la Coordinadora de Organizaciones Empresariales y Comercio Exterior (1990)—, y la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (1994). En el plano social, entre 1991 y 1992 el gobierno dio por terminada la reforma agraria que fuera pilar del Estado nacionalista y puso al día la relación del Estado con las iglesias, en especial con la católica. En 1992 se reformaron los cinco artículos históricamente en disputa: el 3, sobre la educación; el 5, relativo a las órdenes monásticas; el 24, sobre la libertad de culto; la fracción II del 27, referida a los bienes eclesiásticos, y el 130, sobre la personalidad jurídica de las iglesias. El principal logro de la Iglesia católica fue el reconocimiento de su personalidad jurídica, con lo que se convirtió en sujeto de derecho frente a terceros. La clase política, particularmente la priista, dejó de lado el discurso liberal y laico que la había caracterizado durante buena parte del siglo XX y empezó a mostrar abiertamente su fervor religioso, convergiendo con la élite panista que nunca negó su filiación católica

El sexenio de Ernesto Zedillo (1994–2000) inició en medio de otra fuerte crisis económica, producida por la falta de reservas internacionales, la elevada deuda pública y la devaluación del peso, lo que causó quiebras de importantes empresas, desempleo, y provocó que muchos deudores no pudieran liquidar sus pasivos. El gobierno, además, tuvo que hacer frente a un nuevo movimiento social en Chiapas, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que surgió desde los primeros días de 1994, denunciando la pobreza en que vivían amplias capas sociales, mientras que el discurso del gobierno insistía en los beneficios de la supuesta modernización del país. El gobierno de Zedillo llevó a cabo importantes modificaciones a leyes secundarias de sectores estratégicos de la economía con el fin de recibir nuevas inversiones, cambios que serían la base para la posterior concreción de reformas constitucionales que impactaron a esos sectores. Ernesto Zedillo fue el último tecnócrata priista del viejo régimen que entregó el gobierno al primer presidente de oposición, el panista Vicente Fox Quesada, quien ganó los comicios del año 2000, inaugurándose así el periodo de alternancias de partido en el gobierno federal.

En 1998 el Partido Alianza Social logró su registro nacional. Esa agrupación, que aglutinaba a algunos grupos sinarquistas, tuvo corta vida, pero con su creación se pretendió dar continuidad al PDM, que perdió definitivamente su registro en 1997. Sin embargo, el dato más relevante en términos de los procesos de reorganización de las derechas mexicanas fue que justo a fines de esa década comenzaron a formarse varias organizaciones de la sociedad civil de ideología conservadora dedicadas a la defensa de los derechos humanos, las cuales tuvieron entre sus principales promotores a importantes empresarios. Y no es que fuese innovadora la participación de empresarios en el plano de la sociedad civil, lo novedoso era su activismo con relación al tema de los derechos humanos, lo que les permitió vincularse estrechamente con importantes estructuras internacionales. Tal fue el caso de Red Familia (1999), fundada por Lorenzo Servitje, presidente de Grupo Bimbo; esta organización forma parte del movimiento internacional Red Mundial de las Familias y de la Alianza Latinoamericana para la Familia, y desde su creación ha venido trabajando en México a favor de la familia tradicional y contra asuntos controversiales como la despenalización del aborto.

## Las derechas en el contexto de la globalización y la transición conservadora (2000–2019)

La reorganización de las derechas mexicanas en el inicio del presente siglo ha estado definida por tres procesos. Primero, un factor muy importante para la derechización de la vida pública nacional fue el triunfo del PAN en la elección presidencial del 2000 y el ejercicio de gobierno por dos periodos, entre 2000 y 2012. Sus gobiernos representaron la continuidad de las políticas económicas neoliberales, la consolidación de la alianza entre la tecnocracia priista, el PAN y la fracción pragmática del izquierdista Partido de la Revolución Democrática, y el fortalecimiento de la moral conservadora en el ámbito social. En 2000, el triunfo de un hombre de empresa como Vicente Fox generó grandes expectativas entre un amplio sector del empresariado, quienes veían en él a su principal aliado. Por su parte, para el sector tecnócrata del PRI, el hecho de que un empresario, miembro de la oposición, llegara a la presidencia de la república hizo posible la continuidad del proyecto económico y la gestión del modelo de desarrollo bajo un halo de legitimidad democrática. Para la derecha religiosa, el triunfo del panista fue parte importante de su estrategia para avanzar en sus viejas demandas, sobre todo cuando en campaña Fox prometió a los obispos católicos impulsar nuevas reformas constitucionales en pro de la libertad religiosa;[\[25\]](#) esta promesa fue refrendada seis años después por el también panista y candidato presidencial Felipe Calderón, presidente entre 2006 y 2012. El periodo de doce años en que gobernaron miembros del PAN fue especialmente importante para las derechas conservadoras del Bajío, centro y occidente del país, herederas del movimiento cristero y del sinarquismo, por lo que muchos panistas de esas regiones se incorporaron al gobierno federal.[\[26\]](#)

Segundo, aunque la derecha católica en México aún tiene un peso muy importante, cada vez es más relevante la participación de otras iglesias en la vida pública, por lo que en los próximos años será ya más apropiado referirse a la derecha religiosa y no sólo a la derecha católica.[\[27\]](#) Con el término derecha religiosa me refiero a la articulación de distintos actores individuales y colectivos, de perfil interclasista, los cuales despliegan estrategias diversas para la movilización en defensa de un credo o de un comportamiento social e individual definido por un designio divino o por la voluntad del Dios en el cual creen, cuya actuación puede apelar a textos sagrados o posiciones doctrinales, pero también, y de forma novedosa, a discursos científicos y legales con los que justifican su activa participación en la política contemporánea, tanto en el ámbito de la sociedad civil como en la política partidista.[\[28\]](#) Será importante no perder de vista esta dimensión que marca la reconstrucción de las derechas mexicanas, pues aunque en la primera década del siglo XXI ya se observaba que alrededor de 30% de la población nacional participaba del proceso de cambio religioso y el 13% formaba parte de las iglesias evangélicas —un conjunto complejo que incluye al menos 3 767— iglesias,[\[29\]](#) resulta imposible cualquier tipo de generalización sobre su participación política, que cobró mayor relevancia en el contexto de la elección presidencial de 2018. En este año el Partido Encuentro Social se adhirió a la coalición electoral ganadora, que postuló al candidato de una amplia alianza de izquierdas, Andrés Manuel López Obrador.

El estudio de la activa participación de distintas iglesias en la sociedad civil y en los partidos políticos es un tema aún poco explorado; no obstante, sobre el primer punto existen evidencias claras que permiten identificar algunos rasgos de este proceso. El fortalecimiento de una importante red de organizaciones civiles de ideología conservadora, como parte de una poderosa

estructura internacional vinculada con el tema de los derechos humanos, en México y en otros países de América Latina, ha dotado de nuevos recursos programáticos, discursivos y económicos a las organizaciones sociales tradicionales y ha creado las condiciones para el nacimiento de nuevas expresiones.[30] Si bien la defensa de los derechos humanos no es un recurso nuevo en el activismo católico, pues éste se incorporó con claridad en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965),[31] básicamente habían sido los grupos progresistas los que priorizaron acciones en su defensa. En décadas recientes, sin embargo, los argumentos sobre los derechos humanos han sido utilizados por el conservadurismo católico, pero con un acento distinto al posconciliar. De ahí que la derecha católica use estratégicamente esta temática y, actuando como parte del lobby conservador, despliegue una eficiente estrategia de cabildeo y construcción de alianzas públicas y privadas, nacionales e internacionales. El principal objetivo de esta amplia red de organizaciones es redefinir la esencia de políticas públicas específicas, a través de incidir en la elaboración de leyes y en la definición de las acciones de gobierno.[32] Así pues, en lo que va del presente siglo, la derecha religiosa emprende un importante cabildeo con senadores y diputados federales y locales, con gobernadores y alcaldes, y con miembros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Su activismo se expresa también por medio de la creación de vínculos con grupos de profesionales, especialmente con abogados y médicos, que brindan asesoría en materia de bioética, llevan a cabo seminarios, congresos y cursos, construyen opinión pública y aportan elementos para la judicialización de políticas públicas concretas.[33]

Como parte de esta red, en 2001 se creó la Asociación Voces por la Vida Capítulo México, que actualmente tiene grupos consolidados en Guanajuato, Querétaro y Sonora.[34] Además, con el argumento de la necesaria armonización de las leyes nacionales con los tratados internacionales firmados por el gobierno mexicano respecto de los derechos humanos, se reforzó la idea entre los grupos conservadores de que era necesario que sus activistas contaran con asesores sobre derecho constitucional e internacional. Si bien la Iglesia católica mexicana históricamente ha contado con un staff de asesores jurídicos para atender sus litigios, el Colegio de Abogados Católicos (CAC), que nació en 2005, se creó con la idea de ser un puente entre la Iglesia — específicamente del entonces titular de la Arquidiócesis Primada de México, el cardenal Norberto Rivera Carrera— y las organizaciones de la sociedad civil. El CAC promueve los principios cristianos en la actividad legislativa, judicial y en la enseñanza profesional.[35]

Tres años después, en 2008, como parte de la renovación de los vínculos entre la Iglesia católica y su feligresía, en México recibieron un importante impulso los llamados Nuevos Movimientos Eclesiales, en particular el Consejo Nacional de Laicos, cuyo objetivo era desarrollar nuevas estrategias para coordinar las acciones en las distintas diócesis del país. A través de éste, la Iglesia católica se puso en contacto con la red de organizaciones de la sociedad civil en defensa de la vida,[36] las cuales cabildearon reformas constitucionales en varias entidades del país para desincentivar posibles acciones en pro de la despenalización del aborto.[37]

En la actualidad, con la reforma a la Constitución Política federal aprobada en 2011, el capítulo I y el artículo 1 tutelan los derechos humanos y sus garantías. Con ese importante cambio, tanto los sectores liberales como los conservadores en el Congreso de la Unión encontraron el marco jurídico adecuado para impulsar sus respectivas agendas, por lo que promovieron posteriores reformas a otros preceptos constitucionales. A los grupos conservadores esto les permitió, años



más tarde, impulsar una nueva narrativa en defensa de la libertad religiosa como parte de los derechos humanos y hacer nuevos planteamientos sobre la protección de la vida desde la concepción e incluso argumentar a favor de los derechos humanos del no nacido.

La reconfiguración de las derechas mexicanas se nutrió de nuevos procesos cuando, doce años después de la alternancia que mantuvo al PAN en el gobierno federal, el PRI regresó al poder en 2012. A pocos meses del triunfo priista, el presidente de la república logró concretar lo que por un momento fue la principal herramienta política para la operación de varias alianzas con actores clave de las derechas y con el ala pragmática del PRD. El llamado Pacto por México, firmado el 2 de diciembre de 2012, se erigió en el paraguas de las negociaciones entre el presidente, su grupo político y los líderes de los principales partidos nacionales para procurar la readecuación del modelo de desarrollo. Varias reformas estructurales fueron tomando forma por medio de un conjunto de cambios constitucionales en las materias energética, económica, de telecomunicaciones y radiodifusión, hacendaria, financiera, laboral, educativa, político-electoral y religiosa, a los que la opinión pública prestó menos atención y que no fueron producto de las demandas de amplios sectores sociales, sino de los grupos de interés y de la clase política. Esto ocasionó que, como producto de la apertura de áreas estratégicas de la economía nacional, entre 2009 y 2012, se registraran varios conflictos con comunidades originarias que se oponían a proyectos biotecnológicos, energéticos, hidráulicos, mineros, turísticos e inmobiliarios, debido a su impacto negativo.<sup>[38]</sup>

En cuanto a la regulación del fenómeno religioso, en noviembre de 2012, con la aprobación de la reforma del artículo 40 constitucional, que incluyó la laicidad como un rasgo más de la república, los sectores liberales del Congreso intentaron hacer un contrapeso al avanzado proceso de cabildeo por el que terminaría incluyéndose una concepción muy particular de libertad religiosa. Después de una larga lucha que atravesó el siglo XX y la primera década del presente, en 2013 los sectores conservadores consiguieron reformar el artículo 24 e incluir la libertad religiosa como parte de los derechos humanos. En México, desde las últimas décadas del siglo pasado los sectores conservadores empezaron a construir una propuesta de reforma basada en la idea de que era necesario pasar de una “laicidad excluyente”, que había permitido al Estado mantener su supremacía sobre las iglesias, a una “laicidad positiva o abierta”,<sup>[39]</sup> por la que el Estado moderno, social y democrático debía promover la libertad religiosa.

Bajo esta premisa, la libertad religiosa en los hechos implicaría mayor capacidad institucional de la Iglesia católica para actuar en la arena pública como credo mayoritario y con mayor poder entre el resto de las iglesias.<sup>[40]</sup> Si en la reforma religiosa de 1992 se reconoció la personalidad jurídica de éstas, con lo que se erigieron en sujetos de derecho frente a terceros, con la reforma de 2012 se garantizó la posibilidad de que las iglesias pudiesen avanzar sobre el derecho a difundir sus credos por todos los medios, educar en ellos y organizar a la sociedad en torno a ellos.<sup>[41]</sup> Producto de este proceso, desde 2016 legisladores de distintos partidos políticos presentaron iniciativas de reforma a aspectos específicos de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público vigente, y en abril de 2018 se presentó una iniciativa, con proyecto de decreto, que reforma, adiciona y deroga diversas disposiciones de la Ley.

En este ambiente de cambios sustanciales, algunas organizaciones de la sociedad civil aprovecharon que, en 2014, el Senado aprobó una ley para que la ciudadanía interponga iniciativas de ley,<sup>[42]</sup> y en febrero de 2016 la asociación ConFamilia presentó la iniciativa denominada Primera Reforma Constitucional Ciudadana, para modificar el artículo 4 constitucional y oponerse a la iniciativa de reforma a la Constitución Federal y al Código Civil que el entonces presidente de la república, Enrique Peña Nieto, enviara al Congreso para garantizar el derecho al matrimonio sin discriminación.<sup>[43]</sup> La iniciativa de ConFamilia, en cambio, pretendía proteger la familia tradicional.<sup>[44]</sup>

Por otra parte, se crearon dos importantes organizaciones: en 2015 nació Conciencia Nacional por la Libertad Religiosa, la cual promueve las distintas dimensiones que, en su concepción, deberán garantizar una verdadera libertad religiosa en México, y en 2016 se conformó el Frente Nacional por la Familia, que aglutina todas las agrupaciones antes mencionadas y que tiene el fin de combatir a lo que denomina “la ideología de género”.<sup>[45]</sup> El vocero del FNF es el panista Rodrigo Iván Cortés, quien fuera secretario de Relaciones Internacionales de Acción Nacional.<sup>[46]</sup>

Por último, el sistema de partidos también ha tenido importantes cambios a raíz de la renovada tendencia a la derecha. En 2014 obtuvieron su registro el Partido Humanista y el Partido Encuentro Social. El primero, si bien de corta existencia —pues perdió su registro en 2018—, se formó con algunos exmilitantes del PAN, miembros de la Coparmex y exmilitantes del PRI, y tuvo como objetivo la defensa de la dignidad humana. El PES, por su parte, había nacido en 2006 como partido político estatal en Baja California y en él participaban miembros de varias iglesias evangélicas. Como he mencionado líneas arriba, en la elección presidencial de 2018 el PES fue parte de la coalición triunfadora, con lo que su presencia nacional cobró nuevos tintes.<sup>[47]</sup>

### **Comentarios finales**

En México, el siglo XX representó para la derecha social un largo periodo en el que probó ser capaz de reorganizarse y contribuir al viraje de la naturaleza del Estado y a la construcción de una amplia alianza que al final resultó triunfadora. Su articulación entre la segunda mitad del siglo pasado y el inicio del XXI se caracterizó, *grosso modo*, por ciertos escenarios:

1. Como en otros países de América Latina, se consolidó un importante sector de tecnócratas en el gobierno con un perfil conservador en su visión sobre los temas sociales y con el objetivo de facilitar, desde el Estado, el desarrollo del mercado nacional en estrecha relación con los intereses económicos y financieros internacionales.
2. El empresariado se posicionó como agente clave del cambio social y con una influencia cada vez mayor en las políticas del Estado, en el gobierno, en los partidos políticos y en la sociedad civil.
3. El ascenso al gobierno de un histórico partido de derecha, Acción Nacional, que hizo posible su larga trayectoria electoral, pero sobre todo el hecho de que sus aliados en el partido hegemónico y en el gobierno lograron fracturar el acuerdo posrevolucionario y

hacer adecuaciones importantes al sistema político, en aras de construir una gran alianza en apoyo al proyecto neoliberal.

4. La pluralidad religiosa evidencia el debilitamiento del catolicismo<sup>[48]</sup> —el techo actual de la población católica es 73%—, pero también expone como un rasgo insistente la relevancia que tienen las religiones en la política contemporánea.
5. Se consolidaron nuevas redes conservadoras de la sociedad civil, ligadas a estructuras internacionales, que adquirieron relevancia a la luz del debate sobre los derechos humanos.

Concluyo diciendo que es evidente que todos estos procesos son más complejos e imbricados de lo que se pueden presentar en un espacio tan pequeño como éste. Es necesario avanzar en próximos trabajos en una nueva mirada sobre las dinámicas que marcan la reconfiguración de las derechas y de las izquierdas mexicanas, incluyendo una reflexión sobre la forma cómo aquéllas se inscriben, por lo menos, en los escenarios latinoamericanos y cómo abrevan de nuevas influencias filosóficas y programáticas.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Tania Hernández Vicencio, *Tras las huellas de la derecha. El Partido Acción Nacional, 1939–2000*, México, Ítaca, 2009.

[2] Entre las actitudes conservadoras que Andrés Manuel López Obrador mantiene en varios temas destaca su postura sobre la función del factor religioso en la vida pública. Dos claros ejemplos son: por un lado, que el partido por el que fue postulado lleva por nombre Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), con lo que invoca la renovación moral de la sociedad y del gobierno, al mismo tiempo que apela al sentimiento religioso de buena parte de los mexicanos, que relaciona la palabra morena con la Virgen de Guadalupe, conocida como la virgen morena. Y, por otro lado, el hecho de que su candidatura fue producto de una alianza con el Partido Encuentro Social, integrado por miembros de algunas iglesias evangélicas.

[3] En México la idea de transición conservadora ha sido usada por Enrique Montalvo para analizar el caso de Yucatán. Con aquélla designó al proceso por el cual el paso de un partido de oposición, como Acción Nacional, al ejercicio de gobierno, no significó el avance democrático en esa entidad, sino representó el endurecimiento y la continuación de la injusta situación socioeconómica de la población yucateca. Enrique Montalvo Ortega, *México en una transición conservadora: el caso de Yucatán*, México, INAH / La Jornada Ediciones, 1996. En este trabajo retomo esa idea y aclaro que dicho término no supone un cambio de régimen político. Si por régimen político nombramos al conjunto de instituciones y leyes que permiten la organización del Estado y el ejercicio del poder, y a través de éste se determina la vía de acceso al gobierno y la forma como las autoridades pueden hacer uso de sus facultades, una transición conservadora representa básicamente cambios o adecuaciones dentro del mismo régimen, sin llegar a transformaciones de raíz en sus rasgos centrales.

[4] Sobre el proceso de articulación de las derechas mexicanas en las primeras décadas del siglo pasado véase Tania Hernández Vicencio, “Las derechas mexicanas en la primera mitad del siglo XX”, *Con-temporánea*, núm. 9, México, 2018, disponible en: [https://con-temporanea.inah.gob.mx/del\\_oficio/tania\\_hernandez\\_num9](https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio/tania_hernandez_num9) (consultado el 11 de julio de 2019).

- [5] Soledad Loaeza, *El Partido Acción Nacional: La larga marcha, 1939–1994. Oposición leal y partido de protesta*, México, FCE, 1999, p. 274.
- [6] Alberto del Castillo Troncoso, *Ensayo sobre el movimiento estudiantil de 1968. La fotografía y la construcción de un imaginario*, México, UNAM–IISUE / Instituto Mora, 2012.
- [7] Luis Medina Peña, *Hacia el nuevo estado. México 1920–2000*, México, FCE, 2010, p. 222.
- [8] Manuel Canto y Raquel Pastor, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado*, México, UAM–X, 1997.
- [9] Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México. 1929–1982*, México, FCE, 1992, p. 315.
- [10] Elio Masferrer Kan, *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2011, p. 12.
- [11] Carlos Alba Vega, “Los empresarios y la democracia en México”, *Foro Internacional*, vol. XLVI, núm. 183, México, enero–marzo de 2006, pp. 122–149.
- [12] Francisco Valdés Ugalde, “¿Hacia un nuevo liderazgo político? Ensayo sobre la convocatoria social de los empresarios”, *Estudios Sociológicos*, vol. V, núm. 15, México, septiembre–diciembre de 1987, pp. 433–454.
- [13] Carlos Tello, “La economía echeverrista: Balance provisional”, *Nexos*, 1 de noviembre de 1978.
- [14] Luis Medina Peña, *op. cit.*, p. 231.
- [15] El CCE integró a la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio (1917), la Confederación de Cámaras Industriales (1918), la Asociación de Bancos de México (1928), la Asociación de Banqueros de México (1928), la Confederación Patronal de la República Mexicana (1929), la Asociación Mexicana de Instituciones de Seguros (1964), la Comisión Agropecuaria Nacional (1984) y el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios (1971), organización que tenía sus raíces en el Consejo Nacional de la Publicidad (1959) y en el Consejo Mexicano de Relaciones Públicas (1962).
- [16] Matilde Luna, Ricardo Tirado y Francisco Valdés, “Businessmen and Politics in Mexico, 1982–1986”, en Sylvia Maxfield y R. Anzaldúa (eds.), *Government and Private Sector in Contemporary Mexico*, t. 20, San Diego, Center for U.S. Mexican Studies (Monograph Series), 1987, p. 28.
- [17] Matilde Luna y Cristina Puga, “Modernización en México: la propuesta empresarial”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, año XXXVIII, núm. 151, enero–marzo de 1992; Francisco Valdés Ugalde, *op. cit.*
- [18] Matilde Luna, René Millán y Ricardo Tirado, “Los empresarios mexicanos en los inicios del gobierno de Miguel de la Madrid”, *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, núm. 4, México, octubre–diciembre de 1985, pp. 215–257.
- [19] Tania Hernández Vicencio, *op. cit.*, 2009.
- [20] Véase Rolando Cordera y Carlos Tello, *México. La disputa por la nación, perspectivas y opciones de desarrollo*, México, Siglo XXI, 1981.
- [21] Tania Hernández Vicencio, *De la oposición al poder. El Partido Acción Nacional en Baja California, 1986–2000*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2001.
- [22] Ricardo Tirado, “Los empresarios y la política partidaria”, *Estudios Sociológicos*, vol. V, núm. 15, México, 1987, p. 477.
- [23] Matilde Luna, Ricardo Tirado y Francisco Valdés, 1987, *op. cit.*, p. 50.
- [24] El mundo bipolar había llegado a ser una camisa de fuerza para la reproducción del capital, el cual requería nuevas formas para mantener sus niveles de ganancia. Comenzó así un amplio proceso de globalización del capital liderado por Estados Unidos; el principal requisito para que ello ocurriera era la liberalización de las economías nacionales. Por otra parte, las tendencias neoconservadoras surgieron como reacción a las ideas de la contracultura de izquierda que había tomado fuerza en los años sesenta. Los simpatizantes del conservadurismo defendieron la superioridad moral de Estados Unidos sobre el resto del mundo e impusieron una actitud intransigente respecto de los grupos y

manifestaciones políticas y sociales alternativas. Encabezaron el neoliberalismo económico y el neoconservadurismo político y social los gobiernos de Margaret Thatcher en Inglaterra (1979–1985) y de Ronald Reagan en el vecino país del norte (1981–1989), a cuyo amparo cobró forma en América Latina el Estado neoliberal.

[25] En el marco de la LXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano y aún como candidato presidencial, en abril de 2000 Vicente Fox envió cartas personales a 120 obispos y al Nuncio Apostólico, Leonardo Sandri, y publicó un documento con sus compromisos de campaña. En la carta enviada al nuncio el candidato enlistaba diez compromisos cuyo centro era avanzar hacia la libertad religiosa y, con ello, garantizar a la Iglesia católica un mayor acceso a los medios de comunicación y promover una reforma hacendaria que definiera un régimen fiscal para las iglesias. *La Jornada*, 30 de abril de 1999.

[26] Tania Hernández Vicencio, *op. cit.*, 2009.

[27] La caída en la feligresía católica fue producto, entre otras cosas, de los escándalos por pederastia protagonizados por algunos de los miembros de la jerarquía de la Iglesia católica, así como del vínculo de un sector de ésta con miembros de la clase política cuestionados por actos de corrupción. A esos dos problemas se sumó el incremento de la distancia histórica entre el catolicismo de élite y el catolicismo popular. Véase Elio Masferrer Kan, *op. cit.*, 2011.

[28] Otro término usado para el análisis de los procesos en distintos países de Latinoamérica es activismo religioso conservador, que interpreta la acción de sectores religiosos identificados como una manifestación de activismo político, consistente en suscribir públicamente una serie de actividades promovidas con el fin de influir en los debates, políticas públicas y legislaciones. Véase Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Buenos Aires, Católicas por el Derecho a Decidir, 2010, p. 16.

[29] Elio Kan Masferrer, *Lo religioso dentro de lo político. Las elecciones de México 2018*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2018, p. 15.

[30] Jorge Peláez Padilla, “Los derechos humanos como repertorio frente al extractivismo minero en México: todo lo que suma ¿importa?”, en Ariadna Estévez y Daniel Vázquez (coords.), *9 Razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos*, México, UNAM / Flacso, 2017, p. 56.

[31] José M. Castillo, “La Iglesia y los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 41, Granada, 2007, p. 78.

[32] Juan Marco Vaggione, “La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos”, *Religião Sociedade*, vol. 32, núm. 2, pp. 57–80, Río de Janeiro, 2012, p. 75.

[33] Tania Hernández Vicencio, “La movilización de la derecha católica mexicana entre el final del siglo XX y el inicio del XXI”, en Claudia Barona, Mariana Aparicio y Juan C. Gachúz, *Social Movements in Contemporary International Dynamics*, México, UNAM / UDLAP, en prensa.

[34] Su origen está en Phoenix, Arizona, donde se estableció en 1999 como parte de la Red Pro-Vida Internacional. Véase “Voces por la Vida”, disponible en: <http://es.catholic.net/op/articulos/21502/cat/786/voces-por-la-vida.html> (consultado el 11 de julio de 2019). En 2003 se creó el sitio de internet y la revista electrónica *Yo Influjo*, donde escriben varios personajes de la derecha y de la extrema derecha mexicana. Véase [www.yoinflujo.com](http://www.yoinflujo.com) (consultado el 11 de julio de 2019).

[35] Esta organización se creó en 2007 e incluyó a México. Pretende influir en la elaboración de políticas públicas sobre educación y salud reproductiva y sexual de los jóvenes. Ha recibido financiamiento de empresarios como Carlos Slim (Grupo Carso), Agustín Coppel (Grupo Coppel), Carlos Fernández (Grupo Modelo) y Lorenzo Servitje (Grupo Bimbo). La creación del CAC alentó la formación de otras organizaciones como la Barra Nacional de Abogados Cristianos A. C., que nació en

julio de 2008. Véase “Colegio de Abogados Católicos de México”, disponible en: <http://es.catholic.net/op/articulos/13596/cat/215/colegio-de-abogados-catolicos-de-mexico.html> (consultado el 5 de marzo de 2018).

[36] Por ejemplo, la Asociación de Médicos Católicos de entidades como Yucatán y Guanajuato, aglutinados en la Federación Mexicana de Asociaciones de Médicos Católicos y Profesionistas; la Coalición de Grupos a Favor de la Vida y la Familia y la Unión Nacional Cristiana, en Baja California; Amistad Cristiana, de Hermosillo; Centro de Ayuda para la Mujer Latinoamericana y Centro de Ayuda para la Mujer, de Nogales y Obregón, Sonora.

[37] Entre 2008 y 2010, la Asociación Voces por la Vida y la Unión de Voluntades apoyaron el activismo de organizaciones afines en varias entidades del país y cabildearon iniciativas de ley en 17 de los 32 congresos locales para aprobar cambios constitucionales que reconocieran el derecho a la vida desde la concepción, como sucedió, en 2008, en Baja California y Morelos; en 2009, en Campeche, Chiapas, Colima, Durango, Guanajuato, Jalisco, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sonora y Yucatán; y, en 2010, en Nayarit y Tamaulipas.

[38] Alberto Carral Dávila, “Las raíces de la violencia territorial en México”, en Tania Hernández Vicencio *et al.*, (coord.), *El orden del mercado y el desorden de la nación. Reformas estructurales y cambio constitucional en México*, México, UACM / Ítaca, 2016, pp. 106–108; Francisco Javier Carrillo Soberón, “La reforma energética: un golpe de varias bandas”, en Tania Hernández Vicencio *et al.*, *ibidem*, p. 299.

[39] Émile Poulat, *Nuestra laicidad pública*, México, FCE, 2012, p. 24.

[40] La confrontación de la Iglesia católica con el resto de las iglesias, en este tema, resultó tan clara que precisamente fueron las iglesias evangélicas aglutinadas en el Foro Intereclesiástico Mexicano, así como grupos de laicos, ateos, agnósticos y librepensadores quienes cuestionaron la reforma por considerar que en los hechos la propuesta de reforma vulneraba el Estado laico. Carolina Gómez Mena, “Llama Foro Intereclesiástico a evitar que la Iglesia católica promueva una laicidad a modo”, *La Jornada*, 8 de noviembre de 2009, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2009/11/08/politica/015n1pol#> (consultado el 11 de julio de 2019).

[41] Tania Hernández Vicencio, “La contrarreforma religiosa en pleno siglo XXI”, en Tania Hernández Vicencio *et al.*, *op. cit.*, 2016.

[42] La reforma señala que la ciudadanía tendrá derecho de iniciar leyes o decretos cuando represente al menos 0.13% de la lista nominal de electores y se refieran a las materias de competencia del Congreso de la Unión. Las bases para este tipo de iniciativas están consignadas en el Título quinto, de la Iniciativa Ciudadana y Preferente, Capítulo Primero, que incluye los artículos 130, 131, 132 y 133. Véase el Decreto en el *Diario Oficial de la Federación*, disponible en: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5345226&fecha=20/05/2014](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5345226&fecha=20/05/2014) (consultado el 7 de mayo de 2018).

[43] La iniciativa del presidente pretendía dar seguimiento a la resolución de la SCJN en su jurisprudencia 43/2015, del 12 de junio de 2015, en la que se obliga a todos los jueces federales a adoptar ese criterio favorable en todos los amparos que se interpongan en cualquier parte del país y donde aún no estén legalizados este tipo de matrimonios, además de permitir la adopción de menores y todos los beneficios que ello implica como la seguridad social que otorgan las instituciones del Estado mexicano.

[44] Pedro Villa y Caña, “ConFamilia impulsa reforma constitucional al artículo 4”, *El Universal*, 23 de febrero de 2016, disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2016/02/23/confam...> (consultado el 11 de julio de 2019).

[45] Véase su página oficial, disponible en <http://frentenacional.mx/quienes-somos/> (consultado el 11 de julio de 2019).

[46] Tanto ConFamilia como el FNF son parte de una amplia red de grupos que combaten a organizaciones a las que catalogan como “multinacionales financiadoras de la ideología de género”. Véase su página oficial, disponible en: <http://www.frentenacional.mx> (consultado el 20 de marzo de 2018).

[47] Producto de las divisiones dentro del PAN, después del proceso electoral de 2018, Margarita Zavala —quien renunciara a su militancia en ese partido y tras ser candidata presidencial independiente— en 2019, acompañada de su esposo, el expresidente Felipe Calderón, terminó por inscribir ante el Instituto Nacional Electoral la asociación Libertad y Responsabilidad Democrática, conformada en agosto de 2018, con la intención de lograr su registro como partido político.

[48] Elio Masferrer Kan, op. cit., 2018, p. 71.

## “México debe ser una nación oficialmente católica”: el semanario “Unión” en la década de 1950

Laura Camila Ramírez Bonilla\*

### *Resumen*

El objetivo de este artículo es identificar el ideario de “nación” que promovió el semanario católico Unión, durante los años cincuenta en la Ciudad de México. Entenderemos al semanario como una expresión de la derecha religiosa mexicana, crítica del Estado laico, militante anticomunista y antiliberal, desconfiada de los valores de la modernidad y de los avances de la modernización material. Bajo esas pautas, promovió la “confesionalización” de la nación, entendiendo como un derecho y deber la acción cívica de los católicos, y a su sistema de creencias como fundamento del “ser mexicano”.

*Palabras clave:* nación, catolicismo, México, Estado laico, derecha católica.

### *Abstract*

The aim of this article is to identify the conception of “nation” that the Catholic weekly, Unión, promoted during the 1950s in Mexico City. The publication is understood as an expression of the Mexican religious right, critical of the secular State, anti-communist and anti-liberal, opposed to the values of modernity and material modernization. Under these guidelines, it advanced “confessionalization” of the nation, understanding the civic action of Catholics as a right and duty and their belief system as the foundation of the “Mexican nation”.

*Keywords:* nation, Catholicism, Mexico, secular state, Catholic right.

El 25 de junio de 1950, el semanario católico *Unión* publicó en su primera plana, y sin ningún eufemismo, el titular: “México debe ser una nación oficialmente católica”. En el enunciado estaba implícito un anhelo, un proyecto por realizar y, al mismo tiempo, una nostalgia: un pasado mejor al que había que retornar. La frase indicaba obligación, no posibilidad. “México tuvo esa característica en siglos pasados, cuando formó la Nueva España y primeros lustros de México Independiente, significándose como una nación católica”. El tono era de pérdida. El “espíritu católico” había dejado de existir, “quedando en la actualidad sólo un pueblo de católicos, pero jamás una nación católica”.<sup>[1]</sup> El artículo, firmado por el asiduo colaborador Fidel Peón, lamentaba la imposición de los ideales revolucionarios como nuevo mito fundacional de la nación mexicana, entonces presa de un Estado laico y opuesto al sentir de un “pueblo” que mayoritariamente se definía y actuaba como creyente.

¿Qué era *Unión*? ¿Qué valores sustentaron su ideal de nación? ¿Qué noción de la historia emergió de su discurso? ¿Cómo definió a la identidad mexicana de la época? Fundado en 1936, el semanario católico *Unión* fue un proyecto editorial de la Obra Nacional de la Buena Prensa,



propiedad de la Compañía de Jesús, en el que convergieron laicos organizados, miembros del clero y autoridades eclesiásticas. Los unía la fe en cierto sistema jerárquico del orden social, en el cual la Iglesia, como institución, y el catolicismo, como conjunto de símbolos y valores, debían estar unidos al poder político y a la identidad nacional. Su intención no fue representar al catolicismo mexicano en su totalidad, aunque en ocasiones se asumieron portadores de una lectura más “correcta” y “consciente” del mismo. Tampoco se trataba de un grupo estructurado y homogéneo que actuara en línea recta durante las tres décadas de su existencia. *Unión* fue parte del catolicismo mexicano adscrito a Acción Católica, obediente al episcopado, que encontró en la prensa un apostolado.

El objetivo de este artículo es identificar el ideario de “nación católica” que el semanario *Unión* promovió como tabla de salvación para la sociedad mexicana en crisis, en particular durante los primeros años de la década de 1950; entendiendo a *Unión* como una entre otras expresiones de la derecha religiosa mexicana —heredero de los conflictos de los años veinte y treinta—, anticomunista y antiliberal, recelosa de los valores de la modernidad y de los avances de la modernización material. Si bien *Unión* no emprende una confrontación contra el Estado laico ni se define como proyecto político con pretensiones partidistas,<sup>[2]</sup> la revisión hemerográfica que aquí se expone revela un sector social escéptico frente al régimen político, considerado una suerte de fachada,<sup>[3]</sup> que ve en la laicidad estatal un foco de desestabilización “espiritual”, social y política.

Oponiéndose al nacionalismo revolucionario y sus símbolos de cohesión, durante los años cincuenta, *Unión* promovió la “confesionalización” de la nación como respuesta al desorden social y deterioro moral que, desde su diagnóstico, imperaban en el país. Columnas de opinión, caricaturas y reportajes pidieron iniciar el “gran retorno” hacia la nación católica. Se trataba de un “derecho adquirido” y un deber cívico y religioso, basado en la histórica presencia del catolicismo en México. Su retórica no admitió pluralidad religiosa alguna, exaltó la hispanidad como fuente de sentido del “ser mexicano”, en detrimento de un pasado indígena asimilado con el atraso, y vaticinó un futuro de descontrol ante la ausencia de dios. En su radical discurso a mediados del siglo XX, *Unión* llegó a considerarse un guardián de la moral católica, en tanto única y verdadera para México; un promotor de la formación cívico-política de los católicos y, finalmente, un defensor de la idea de que su profesión de fe era el factor de cohesión social legítimo y más efectivo para la sociedad mexicana.

El presente artículo se organiza en cuatro secciones: una revisión del proyecto editorial *Unión*, una relación de contextos que permiten entender el papel de dicha publicación en los años cincuenta, el ideario de nación que planteó en sus páginas a partir de seis grandes pilares, y las consideraciones finales.

### ***El Semanario Católico Popular Unión***

Las referencias a *Unión* son prácticamente nulas en la historiografía.<sup>[4]</sup> La reconstrucción parcial de su historia obedece a su escasa presencia en los archivos; hay una recopilación incompleta en la Hemeroteca Nacional y en el Seminario Conciliar de la Ciudad de México.<sup>[5]</sup> Por información

del mismo semanario, se sabe que fue fundado en enero de 1937, en la Ciudad de México.<sup>[6]</sup> Se trató de uno de los tantos proyectos editoriales de la Obra Nacional de la Buena Prensa,<sup>[7]</sup> creada en 1936, tras el cierre de la Comisión de Prensa y Propaganda.<sup>[8]</sup> Los avances actuales de esta investigación no nos permiten establecer la fecha exacta del último número ni las razones por las cuales dejó de publicarse. Sin embargo, el más reciente de la colección hemerográfica, del 28 de diciembre de 1969, nos permite hablar de una circulación mínima de 32 años, nada despreciable para un impreso de su tipo.<sup>[9]</sup>

*Unión* nació en un momento de fuerte tensión entre la Iglesia y el Estado. La desconfianza mutua se reflejó en las acciones de la derecha católica y sus espacios de activismo. Durante los años treinta, a decir de Collado, “la confrontación entre las derechas y las izquierdas escaló y algunos políticos, anticlericales radicales, parecieron adueñarse del panorama”.<sup>[10]</sup> *Unión* nos remite al cardenismo y al sentimiento de amenaza que se reforzó entonces en la Iglesia católica. El proyecto de educación socialista, que profundizaba la laicidad en las escuelas; el estallido de nuevos episodios de violencia, secuelas del conflicto cristero, y la reforma agraria, ligada a la propiedad colectiva de la tierra, dieron sentido a proyectos de respuesta y contención como *Unión*.<sup>[11]</sup> Sin tratarse de una publicación de declarada militancia política, en sus páginas era evidente la promoción de un orden social antagónico al propuesto por Cárdenas. Ahora bien, en perspectiva es posible plantear que, si el surgimiento de *Unión* atendió a la tensión Iglesia–Estado, su permanencia en el tiempo se debió a la estabilización de dicha relación, conseguida por Ávila Camacho, Alemán y Ruiz Cortines.

Desde su fundación en la colonia Mixcoac, la Obra Nacional de la Buena Prensa fue confiada a la Compañía de Jesús. Su primer director fue el sacerdote José Antonio Romero, S.J., quien había participado en la creación de los folletos *Vida del Alma*, en Saltillo.<sup>[12]</sup> No era extraño que el mismo Romero se convirtiera en el primer director y fundador de *Unión*; su trayectoria está ligada a la historia de los impresos católicos de México en el siglo XX: permaneció como director de la editorial hasta 1961, año de su fallecimiento, y tuvo a su cargo publicaciones religiosas como *Chiquitín*, *¿Lo sabías?* y *Christus*, revista mensual de teología que se convirtió en el órgano oficial del Episcopado Mexicano.<sup>[13]</sup> *Unión* fue aliado estratégico de la Legión Mexicana de la Decencia y la Campaña Nacional de Moralización del Ambiente —inaugurada en 1951—, en la cual Romero figuraba como subdirector.<sup>[14]</sup> La difusión de sus escritos, las colaboraciones de sacerdotes que trabajaban en estos órganos, la reproducción de la censura cinematográfica que emitía la Legión y la presencia de artículos de respaldo y complemento a sus labores se hicieron evidentes en esos años.

El semanario mantuvo tres formatos entre 1938 y 1969. Una de estas transiciones ocurrió durante nuestro periodo de estudio. Entre enero de 1938 y junio de 1954 observamos una revista con un promedio de doce páginas, que recibía al lector con una portada a dos tintas y una fotografía acompañada de una frase emblemática que cambiaba en cada número. “Ante todo mexicanidad: fe católica y patriotismo” fue uno de sus lemas. En sus páginas centrales, los contenidos de *Unión* podían variar entre reflexiones sobre asuntos religiosos, moralidad, vida cotidiana, la reproducción de documentos eclesiásticos y artículos de opinión sobre religión, política y sociedad, entre otros. Estos artículos solían ir firmados por el padre Romero.<sup>[15]</sup>

En junio de 1954, *Unión* cambió a formato folio. Su transformación física lo hacía más cercano a un periódico que a una revista, con seis páginas, a siete columnas, sin portada, con fotografías e ilustraciones en la primera plana. A partir de 1955, su autodenominación cambió de *Semanario Católico Popular* a *Semanario Popular Independiente*. La modificación no era ingenua: la administración y el equipo editorial se mantuvieron intactos, y *Unión* continuó siendo parte de la prensa católica; sin embargo, de un énfasis religioso pasó a temas de actualidad nacional e internacional, con apartados especializados en medios de comunicación y columnas de opinión con contenido político.

A finales de los años sesenta, tenemos un semanario renovado, autodefinido como “una visión honrada de México”. El formato recuperó el estilo de una revista, con tamaño tabloide, una portada, una diagramación ajustada a las necesidades de cada sección y un promedio de dieciséis páginas, además de que cada número desarrollaba un tema central de investigación. Es posible que esos cambios estén asociados al fallecimiento de Romero en 1961, y la llegada de F. Santa María a la dirección. Los asuntos sociales y políticos pasaron a ser las principales preocupaciones del impreso.

En sentido estricto, *Unión* no fue un medio noticioso. Sus tres décadas de existencia y transformación se pueden organizar en estilos de formato y contenidos diferentes, sin abandonar el talante confesional y en una relación variable con las derechas religiosas.[16]

### Los cincuenta de *Unión*

¿A qué “México” hacía referencia *Unión*? ¿Por qué proponer una “nación católica” a inicios de los cincuenta? El momento más conservador del semanario *Unión* coincide con una estrategia doble durante los gobiernos de Ávila Camacho, Alemán Valdez y Ruiz Cortines: por un lado, la estabilización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, o lo que Roberto Blancarte ha denominado *modus vivendi*, tras años de confrontación;[17] y por otro, un giro hacia la derecha en la dirigencia del país.[18] Aunque las circunstancias parecían más dadas a la colaboración que a la confrontación, proyectos como *Unión* optaron por tomar distancia y oponerse al gobierno.

En el periodo en cuestión, el desarrollismo alemanista, la industrialización, la urbanización, el crecimiento poblacional[19] y la emergencia de clases medias[20] marcaron el ritmo de intensos cambios socioeconómicos y culturales, mientras que la apertura política y la plena consolidación de una sociedad moderna se vieron retrasadas. La retórica anticomunista, ya en el marco de la Guerra fría, había permeado la política interna y externa, promoviendo una alineación más estrecha con el mundo capitalista. Utilizando estratégicamente el nacionalismo revolucionario, hubo un acercamiento a Estados Unidos que coincidió con el distanciamiento del mundo obrero y sindicalista[21] y con una transición de una sociedad de predominancia rural a una de mayorías urbanas.[22] El semanario *Unión* de los años cincuenta no sólo leyó estas transformaciones, sino que reaccionó contra aquellas que percibió dañinas para el catolicismo local. Fue tiempo de paradojas: en medio de la modernización que el progreso demandaba, un sector de la sociedad emprendió un “rearme moralizador”, que consistió en un significativo activismo laical y el

fortalecimiento de la institución eclesiástica en ámbitos socioculturales y políticos.<sup>[23]</sup> Según el INEGI, los católicos representaban 98.2% de la población de México en los años cincuenta, casi 2% más que el número registrado el decenio anterior (96.6%).<sup>[24]</sup>

¿Cómo entender la postura de *Unión* en su tiempo? Aunque ya no había una confrontación directa con el Estado, su naturaleza laica y un espíritu nacional, que se definía neutral ante lo religioso, continuaban siendo temas incómodos para un catolicismo integral e intransigente como el que representaba *Unión*.<sup>[25]</sup> Al inicio de la década, este proyecto editorial se apropió de la bandera de la “re Cristianización” de México, priorizando para ello una narrativa nacionalista. El discurso de la “unidad nacional” que el presidente Manuel Ávila Camacho (1940–1946) — públicamente católico— había estructurado como valor supremo, por encima incluso del radicalismo agrario, educativo y obrero de los gobiernos revolucionarios,<sup>[26]</sup> parecía no convencer a ese sector de la derecha católica. Para *Unión*, el catolicismo era la génesis y sustento de la mexicanidad.

La idea de “confesionalizar” la nación se debe entender desde un proyecto más amplio. Desde finales de los años veinte, el papa Pío XI (1922–1939) promovió la re Cristianización mediante la renovación de Acción Católica. Su objetivo general era “restaurar en Cristo, no solamente lo que incumbe directamente a la Iglesia en virtud de su misión divina [sino] la civilización cristiana en el conjunto de todos y cada uno de los elementos que la integran”.<sup>[27]</sup> En términos particulares, se proponía combatir la civilización anticristiana por medios justos y legales, al tiempo que reparaba los “desórdenes gravísimos” que ésta producía,<sup>[28]</sup> “para moralizar a México es indispensable re Cristianizarlo”, sentenció *Unión*.<sup>[29]</sup> El discurso sobre la urgencia de la re Cristianización, la moralización del ambiente y la nación católica estaban articulados para revistas como éstas.<sup>[30]</sup> En otras palabras, la recuperación del orden social —la “restauración en Cristo”— implicaba asumir un modelo de nación confesional, contrario al imperante.

Es preciso señalar que la noción de nación del semanario *Unión* remitía, en el sentido moderno del término, a la construcción de una unidad colectiva definida por la religión y la historia común. En ese relato de recuerdos y olvidos, el “error histórico” del que habló Renan en 1882 operaba en función del predominio del catolicismo entre los sistemas de creencias de la población.<sup>[31]</sup> ¿Qué definía la “imagen de comunión”<sup>[32]</sup> que conformaba a la nación? En el sentido más básico, apelaba a un “quiénes somos” arraigado en el “quiénes hemos sido”, en ese caso nostálgico, que exaltaba los factores socioculturales y políticos que habían producido unidad: la profesión de fe y la práctica continua del catolicismo.

### Ideales de nación

Desde la perspectiva de *Unión*, México había perdido “la voluntad enérgica del bien obrar al dejar de ser una nación católica”. La ausencia de la fe dejaba a la nación incompleta, sin la base sólida de su pasado y en incertidumbre ante el futuro. En gran medida, la crisis moral que la sociedad vivía, según el diagnóstico de la publicación, estaba asociada a la falta de Dios en los referentes de unidad nacional: “Nuestro pueblo es católico y si se quiere que progrese y realice constructiva

trayectoria es necesario que conserve sus creencias, afirme esas mismas convicciones e identifique sus empresas con sus propios principios de rectitud cristiana”.[33]

Así, el ideal de nación católica que *Unión* defendió en tiempos de recristianización y campañas de moralización se caracterizó por seis pilares.

Primero, una nostalgia por el pasado como tiempo de mejores condiciones, toda vez que la fe católica definía el canon de la convivencia y la institución eclesiástica mantenía una relación armoniosa con el Estado. *Unión* aludía a la Nueva España y los primeros lustros del México independiente para ejemplificar ese tiempo anhelado: “La canonización de un santo, la celebración de una fiesta religiosa, la declaración de un dogma, eran motivo de regocijo nacional”. Los tiempos en que los mártires católicos y las conmemoraciones de fe se fusionaban con el calendario patrio habían dejado de existir, para infortunio de una sociedad creyente. La degradación moral que caracterizaba al presente hacía más notorio todo lo bueno que el pasado representaba y todo lo trasgresor que significaba el ahora. “La familia, la escuela, el Estado, prestaban a la Iglesia el debido respeto, y la vida nacional como la individual, se deslizaban en el cauce del más íntegro catolicismo. Las buenas y cristianas costumbres no eran sino reflejo de esa vida cristianísima”. [34] En ese marco, el futuro era un tiempo oscuro del que nada bueno podía provenir.

Segundo, la historia compartida de los mexicanos estaba ligada a la historia de la Iglesia católica. Si había un hecho que justificara la religión católica como parte de la identidad nacional era la presencia constante que dicho sistema de creencias e instituciones había consolidado desde la llegada de los españoles hasta la actualidad. El nacionalismo revolucionario cortó con el relato religioso —católico— como pasado común, cohesionador: “México, lo dice su historia, fue una nación católica. El catolicismo es una de las esencias de su nacionalidad, esencia que se va perdiendo”. [35] Para esta revista, el Estado laico había desvirtuado la verdadera historia patria: ¿por qué se empeñan algunos “en separar del concepto patrio, todo sentimiento de religión y por lo mismo de nobleza y bondad” ?, preguntó *Unión* en 1952. [36] La historia es ya en este punto un instrumento usado a conveniencia. La nación y los nacionalismos recuerdan de manera selectiva, como ya había señalado Renan, “el olvido y, yo diría incluso, el error histórico son un factor esencial de la creación de una nación, y es así como el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad”. [37] Evidentemente, el pasado cristiano, hispánico, que conmemoraba y extrañaba *Unión*, carecía de referencias al pasado indígena de las poblaciones y al mestizaje como consecuencia del encuentro entre los dos mundos. Su discurso se contraponía incluso al indigenismo oficial posterior a la Constitución de 1917. La política indigenista de los cuarenta había creado una institución propia, el Instituto Nacional Indigenista (INI), cuyo origen se remonta a la ley del 10 de noviembre de 1948. Para cuando *Unión* emitió su “manifiesto” nacionalista, el INI inauguró el Centro Coordinador Indigenista (CCI) en San Cristóbal de Las Casas, bajo el liderazgo del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. [38] Los dos proyectos parecían contradictorios.

Tercero, la identidad nacional propuesta por *Unión* se construyó en oposición a otras ideologías. El semanario señaló a sus opositores con nombre propio: “Las ideas revolucionarias, ateas, de la Revolución francesa, la separación de México de la madre patria, el liberalismo corruptor, la

influencia protestante, la norteamericana, la revolucionaria última que compendia tantos ‘ismos’. Todos estos elementos habían “dado muerte a esa vida de México como nación católica y disminuido el número de los hijos católicos”.<sup>[39]</sup> La identidad nacional, como construcción de un “quiénes somos”, exige un ejercicio de diferenciación. En este caso “el otro” —el distinto— era un peligro latente, En este caso “el otro” una amenaza, un enemigo decidido a derribar o negar la identidad propia. En el contexto de la Guerra fría, el otro —el enemigo— es altamente demonizado y politizado. Para *Unión*, la personificación del mal eran el comunismo, la Unión Soviética y el socialismo, de los que había que protegerse como estrategia básica de sobrevivencia. “En México y en España, mientras tuvo influencia en la vida pública, proscribió la religión, asesinó sacerdotes, incendió iglesias, hizo atea la enseñanza”.<sup>[40]</sup> En el plano político religioso, “el peligro protestante” se erigía como auténtico desafío a la fe católica.<sup>[41]</sup> La cercanía geográfica con Estados Unidos ponía en riesgo la pureza de la nación, pero era al mismo tiempo indispensable para definir un opuesto histórico que reafirmara la identidad.

El cuarto factor por mencionar en el marco de la diferenciación son la hispanofilia y el extranjerismo. A excepción de los españoles católicos, la presencia de extranjeros en México era vista con recelo por *Unión*: “Ha inoculado en nuestra nacionalidad muchas novedades contrarias a la fe católica de nuestros padres y, por ende, demoledoras”.<sup>[42]</sup> No en vano la publicación no hablaba de extranjería (la situación y condición legal de la persona que es extranjera en relación con las leyes del país donde reside) sino de “extranjerismo”, indicando una doctrina, sistema o movimiento: “Nuestros puertos se han abierto más y más cada día a refugiados ateos y sectarios que han envenenado nuestro ambiente cada vez más y más”, indicaba en 1950. Ante el impulso casi xenófobo de *Unión* surgían excepciones: “Si la corriente hispánica seleccionada cuidadosamente fuera la que hubiera aportado a nuestras playas, o la italiana o francesa de recia contextura católica, nuestros males sociales anticristianos no fueran tan perjudiciales como lo son hoy día”.<sup>[43]</sup> Había un especial reconocimiento a España, entendida como “madre patria”, en la pauta identitaria de la publicación. Durante esos años los latinos, en particular los españoles, tenían abiertas las puertas migratorias del país, aparentemente sin restricciones. Al respecto, se destacan dos rasgos particulares: primero, hay escasas alusiones expresas al exilio republicano iniciado al término de la Guerra civil española (1936–1939); si bien muchos de los emigrados a México ostentan la nacionalidad española, para *Unión* son representantes del socialismo, del Estado laico y el ateísmo. Y segundo, la independencia de México de la “madre patria” representaba, en los términos de *Unión*, un accidente infortunado del devenir histórico.

Como confirmación de lo anterior, en noviembre de 1955, José Vasconcelos escribió la columna titulada “Nuestra cultura es la española, y quienes van en contra de ella van contra la patria”. En una explícita justificación de la aniquilación de la cultura prehispánica, Vasconcelos no sólo agradeció que hubiera sido la Corona española —y no otra— la encargada de conquistar América, sino incluso concluyó que el régimen colonial instaurado fue superior al ya existente de los “aborígenes”: “Nada destruyó España, porque nada había”.<sup>[44]</sup> En su hispanofilia a ultranza, el Vasconcelos de los años cincuenta veía con más añoranza que realismo la idea de conformar una falange y promover, como en los años treinta, una contienda por el poder político.<sup>[45]</sup> En las mismas páginas, Ezequiel Cervantes expresó su indignación ante José Gaos, por haber afirmado en una conferencia en el Casino Español que “la historia de España es la historia de la decadencia,

aun en la época de Isabel la Católica”.<sup>[46]</sup> Cervantes contradecía a Gaos, resaltando que el legado de España a la humanidad estaba signado por tres “epopeyas”: haber expulsado a los musulmanes de Europa, haber emprendido una lucha acérrima contra la reforma de Martín Lutero y, sobre todo, haber descubierto un nuevo mundo con la misión de expandir el catolicismo. El cierre de la columna era predecible. Una exaltación al generalísimo Franco, ante los “ladridos” del filósofo español exiliado en México. El carácter anticomunista y antiestadounidense de *Unión*, aunado a su intransigencia católica, lo acercaban más al nacionalismo militante que a un mero relato de identidad.<sup>[47]</sup>

Quinto, la devoción guadalupana representaba un símbolo de comunión que debía ser incluido en el relato nacional. En 1952, el semanario alabó la presencia del presidente Miguel Alemán en la inauguración de la alameda y plaza pública de la Basílica de Guadalupe. El aporte gubernamental a los fondos para la obra fue visto como un reconocimiento al “hondo sentimiento religioso y mariano del pueblo”. Monseñor Luis Martínez no dejó de manifestarse complacido de la cooperación Iglesia–Estado: “Esta plaza tiene una gran importancia religiosa y patriótica y un doble mérito: haber intervenido en su proceso de mejoramiento el Gobierno y el pueblo católico mexicano”.<sup>[48]</sup> ¿Por qué el pueblo había aclamado al presidente ese día?, anotaba *Unión*: porque con sus actos el mandatario comprendía y reconocía las más arraigadas creencias de los mexicanos. Los cimientos de la gran obra que significaba hacer de México una acción católica los había puesto la Virgen María en el Tepeyac, sentenciaba *Unión*.<sup>[49]</sup>



Ilustración publicada en *Unión*, 11 de diciembre de 1955.

Cuando la iconografía guadalupana se integraba a las páginas de *Unión*, se conservaba el estandarte patrio. El uso de la bandera y el escudo reiteraba la pertenencia de la devoción mariana a una nacionalidad particular. El 11 de diciembre de 1955, un día antes de la fiesta de la Virgen, el semanario publicó una representación de la coronación de la Virgen como “reina del trabajo”. El martillo y el engranaje se sumaron a la iconografía aludiendo a los sistemas de producción, mientras que la corona de la guadalupana era sostenida por un obrero y un propietario. La ilustración, retomada de la imagen oficial que se distribuyó en espacios públicos, desafiaba la representación laica que corrientes como el muralismo habían hecho de los trabajadores en la era posrevolucionaria. Incluso resultaba irónica la posición del martillo y el engranaje, casi igual a la del martillo y la hoz en los emblemas comunistas. La colaboración

entre trabajador y empresario demostraba también una concepción distinta del mundo laboral. La impronta de la “modernización autoritaria”, como señala Loaeza, muestra dinámicas económicas en auge. Las políticas de promoción empresarial e inversión privada, con amplios márgenes de crecimiento, coinciden con este mismo periodo, como antesala de las agitaciones sindicales y movilizaciones sociales de finales de la década.

Y por último, en el ámbito nacional dos elementos representaban el recelo principal de *Unión* frente al nacionalismo revolucionario: el Estado y la educación laicos. Aunque el semanario reconocía en el Estado y la nación dos entidades diferentes, asumía como perjudicial para el segundo el carácter laico que había confirmado el primero con la Constitución de 1917. Pese a la relación de concordia que llevaba la jerarquía eclesiástica con los gobiernos de Alemán y Ruiz Cortines, quienes pertenecían al ámbito de *Unión*, el Estado mexicano era “un agente perseguidor del catolicismo”.<sup>[50]</sup> Que la laicidad fuera un nuevo factor de cohesión nacional e integración, aunque ya no estuviera asociado al anticlericalismo y en lo educativo se orientara al progreso científico, desfanatizando así las posiciones,<sup>[51]</sup> era un elemento que fastidiaba a sectores conservadores como *Unión*.

Para 1955 el semanario suscribió las declaraciones de Pío XII ante el Congreso Internacional de Ciencias Históricas, considerando que Iglesia y Estado eran poderes independientes el uno del otro, que no debían ignorarse entre sí, “sino colaborar mediante el entendimiento mutuo”. No obstante, *Unión* extendió los alcances de las declaraciones del pontífice, agregando que la Iglesia trascendía a todos los hombres y todos los tiempos, “con el deber moral de oponerse a las leyes civiles cuando éstas violan los dictados divinos”.<sup>[52]</sup>

Por su parte, la educación laica quitaba a la nación la posibilidad de que las nuevas generaciones se formaran en la tradición católica. Este tipo de educación no sólo era interpretada como una afrenta al catolicismo de los mexicanos, sino un desafío a la perpetuación de sus tradiciones, valores y símbolos —pese a que con la reforma de 1946 ya se hubiera eliminado el carácter socialista de la educación y monseñor Martínez hubiera mostrado complacencia ante dicho cambio—. En el ambiente moralizador de la época, a la educación laica le cabía una gran parte de la responsabilidad en el deterioro de las buenas costumbres y la decencia, en especial entre los niños y adolescentes desorientados.

¿Cuál era entonces la propuesta del semanario *Unión*? “Iniciar el gran retorno”. No había de fondo un modelo estrictamente nuevo. *Unión* planteaba como primera respuesta la confesionalización: “Trabajar ahincadamente porque México sea nuevamente nación católica, como lo fue en los tiempos en que no primaban en sus instituciones el ateísmo ni la persecución”.<sup>[53]</sup> El retorno, como expresión y como propósito, resumía y ratificaba el tono conservador y tradicional del semanario de los años cincuenta. El pasado bueno era el ejemplo ante un presente malo. Se trataba de una aspiración amplia, que habría de abarcar tanto aspectos públicos como privados de los individuos y la sociedad. “Como cuando la familia era hondamente cristiana, como cuando sus miembros, fuera y dentro de casa, se conducían como católicos: como cuando sus escuelas eran católicas”.<sup>[54]</sup> A la nación católica le competían el individuo, el comportamiento, las relaciones familiares, el hogar, la acción cívica, la educación, la cultura y muchas otras cosas. Parecía entonces un proyecto totalizador que, sustentado en la confesión mayoritaria del pueblo,



asumía que sólo una verdad religiosa podía definir lo que era ser mexicano. Cuando tal condición se reconociera, “entonces habrá equilibrio, orden, cordura, imperará la justicia y los hombres tratarán a sus semejantes como tales”. En el caso de *Unión*, la nación se supeditaba a la fe. Los “mexicanos viriles” eran, para este semanario, aquellos que sabían “conservar primero su fe y después servir a su patria”.<sup>[55]</sup>

### Consideraciones finales

El semanario católico *Unión* representó un proyecto editorial con un ideario de nación. En virtud de su tiempo y su espacio, y entendido como una expresión de la derecha católica, la publicación construyó una postura de oposición, sin mayor diálogo con otras visiones o actores, frente al modelo de nación de la Revolución mexicana. Su protesta principal surgió de la exclusión de Dios y del catolicismo del orden social mexicano. Para *Unión*, el modelo imperante significaba una subversión del orden: era un proyecto contrario a la historia de México, en la que la Iglesia católica era parte integral. Según este semanario, el nacionalismo revolucionario desconocía el sentir de la mayoría de los mexicanos. Un “pueblo de bautizados” no podía participar de un proyecto ateo de unidad nacional. En el camino, la única medida de salvación era un “gran retorno”: instaurar una nación católica, hispanófila, anticomunista, antiestadounidense y antiliberal.

En los cincuenta, el propósito de *Unión* fue crear opinión entre sus lectores–creyentes, probablemente practicantes de un catolicismo riguroso, atentos a las indicaciones eclesiásticas sobre la moral, la doctrina, la familia, la estructura social, el entretenimiento, los espectáculos y las relaciones humanas. Su intromisión en temas políticos —cautelosa ante el artículo 130 constitucional— reveló una voz de la derecha mexicana debido a tres características: el interés por que la Iglesia asumiera un lugar más protagónico en la escena pública; la falta de identificación con la laicidad del Estado y el orden político y social posrevolucionario, aunque lo acatara y respetara; y el anhelo de que se reconociera al catolicismo como raigambre de la identidad mexicana.

---

\* Universidad Iberoamericana.

[1] “México debe ser una nación oficialmente católica”, *Unión*, México, 25 de junio de 1950, p. 1.

[2] Como sí va a ocurrir con el sinarquismo y sus proyectos editoriales; véase Pablo Serrano Álvarez, “El sinarquismo en el Bajío mexicano (1934–1951). Historia de un movimiento social regional”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 14, núm. 14, 1991, pp. 195–236.

[3] Sin ser nuestro tema principal, es preciso señalar que *Unión* incluyó con frecuencia debates políticos en sus páginas. Sobre el régimen político en el periodo estudiado, la revista señaló: “¿Hay alguna probabilidad de elecciones honradas? Existen serios obstáculos, México tiene un gobierno unipartidista y además, personal a pesar de su escarapate externo de república”. Luis Nava (presbítero), “El derecho de votar”, *Unión*, México, 29 de junio de 1952, p. 1.

[4] En las revisiones hechas sólo aparece mencionado en María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929–1958*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

[5] Ni el acervo de la Universidad Iberoamericana ni la biblioteca de Buena Prensa, las dos organizaciones de la comunidad jesuita a la que pertenecieron su director y su editorial, reportan existencias del periódico. Tampoco se encuentra en otras hemerotecas.

[6] El primer periódico de 1938 tiene un registro oficial del 7 de enero de 1937. Los periódicos de los cincuenta indican que *Unión* obtuvo registro de segunda clase en la Administración de Correos el 28 de noviembre de 1941, mientras que alcanzó el registro de propiedad intelectual de la Secretaría de Educación Pública el 14 de diciembre de 1950.

[7] Hasta la actualidad, la editorial Buena Prensa sigue funcionando, administrada por la Compañía de Jesús. Cuenta con cuatro librerías en la Ciudad de México; véase información disponible en: <http://www.buenaprensa.com/> (consultado el 30 de mayo de 2018).

[8] María Luisa Aspe Armella, *op. cit.*, pp. 364–365.

[9] Por sus características generales, se podría mencionar el caso de la Unión Nacional Sinarquista de México, que publicó *El Sinarquista* entre agosto de 1940 y septiembre de 1959 (diecinueve años). Para la Ciudad de México, según el catálogo de la Hemeroteca Nacional, encontramos revistas eucarísticas, en especial las de Acción Católica: *El Católico Mexicano*, publicada entre 1948 y 1970 (veintidós años); *Fe*, revista quincenal publicada entre 1954 y 1965; *Heraldo Parroquial*, que circuló entre 1951 y 1955; *Restitución*, periódico mensual publicado entre 1940 y 1950; la revista mensual de la Unión Católica Femenina, *Acción Femenina*, que apareció en 1933 y que, según ACM, se sigue publicando; y *Christus*, editada desde 1935 hasta 1978. Evidentemente, hace falta un balance cuantitativo y catálogos organizados al respecto.

[10] María del Carmen Collado Herrera, *Las derechas en el México contemporáneo*, México, Instituto Mora, 2015, p. 21.

[11] Según Hernández, entre 1930 y 1933 los laicos católicos formaron grupos de élite, organizaciones clandestinas de base popular y partidos que perseguían preponderancia nacional: “La derecha católica buscaba la ruta más efectiva para participar en la vida política, evitando los altos costos que le había representado la lucha armada”. Tania Hernández, “Las derechas mexicanas en la primera mitad del siglo XX”, *Con-temporánea*, México, núm. 9, enero–junio de 2018, disponible en: [https://con-temporanea.inah.gob.mx/del\\_oficio/tania\\_hernandez\\_num9](https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio/tania_hernandez_num9) (consultado el 18 de julio de 2019).

[12] De esta experiencia surgió la idea de Buena Prensa. Hasta hoy, estos folletos continúan siendo repartidos en las iglesias.

[13] Un perfil biográfico de José Antonio Romero se puede encontrar en la página web de Buena Prensa: [http://www.buenaprensa.com/Romero\\_ort\\_fun.html](http://www.buenaprensa.com/Romero_ort_fun.html) (consultado el 18 de julio de 2019).

[14] A las órdenes de monseñor Luis María Martínez, arzobispo de la Ciudad de México, quien fungía como director de la campaña. Así lo demuestra el Archivo de Acción Católica Mexicana, fondo: Legión Mexicana de la Decencia, carpetas 1, 3, 5 y 8, resguardado en el Acervo Histórico de la Universidad Iberoamericana.

[15] Sus páginas contenían pocas ilustraciones y la única fotografía era reservada para la portada. Para entonces, el periódico incluía escasa pauta publicitaria. Las páginas interiores versaban sobre temas similares: reflexiones sobre el evangelio en la sección *Deberes y devociones*; el *Consultorio práctico*, con las preguntas de los lectores; la *Guía cinematográfica*, con la censura eclesiástica; y *Orientaciones*, con consejos de vida cotidiana y prácticas religiosas. En 1938, *Unión* costaba diez centavos, con una

suscripción semestral cuyo precio era de 2.50 pesos. A inicios de los cincuenta, su costo ascendió a 25 centavos, y la suscripción anual, a diez pesos.

[16] Los cambios de formato y contenido de *Unión* revelan una preocupación por establecer una comunicación efectiva; pero en su etapa final también muestran la impronta del Concilio Vaticano II y la relación del laicado y el clero con otras agencias de impacto social. A partir de 1954 la publicación se vuelve ágil y menos acartonada en sus artículos.

[17] Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE, 1992, p. 119.

[18] María del Carmen Collado Herrera, *op. cit.*, p. 23; Elisa Servín, “Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha”, en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, FCE / Conaculta, 2009, p. 495.

[19] El censo de 1951 reporta una población de 32 347 698 habitantes; véase INEGI, *Anuario estadístico 1958-1959*, México, INEGI, 2009, p. 35.

[20] Soledad Loaeza, “Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968”, en Erik Velásquez García *et al.*, *Nueva historia general de México*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 674-677; Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2006, pp. 1035-1036.

[21] Elisa Servín, *op. cit.*, p. 495.

[22] A punto de iniciar la década de 1960, el Censo General de Población reportó que dieciocho de treinta y cinco millones de habitantes en México, es decir, un poco más de la mitad, vivían en zonas urbanas. La mayoría de la población urbana se concentró en la Ciudad de México. INEGI, *Anuario estadístico 1970-1971*, México, INEGI, 2009, pp. 29-30; Ariel Rodríguez Kuri y Renato González Mello, “El fracaso del éxito, 1970-1985”, en Erik Velásquez García *et al.*, *Nueva historia general de México*, México, El Colegio de México, 2010, p. 700.

[23] José Miguel Romero de Solís, *El agujón del espíritu: historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, México, Imdosoc, 2006, pp. 442, 452-454; Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 21.

[24] INEGI, *La diversidad religiosa en México. Censo general de población y vivienda 2000*, México, INEGI, 2000, p. 3.

[25] Siguiendo a Émile Poulat, el historiador Ricardo Arias define el catolicismo “integral” e “intransigente” como un sector que asume una concepción “globalizante” frente a la injerencia de lo religioso en la sociedad, rechazando la separación entre el creyente y el hombre social, así como entre las instituciones estatales y la religión. Ricardo Arias, *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá, Uniandes / Icanh, 2003.

[26] Así lo plantean Luis Aboites y Engracia Loyo en “La construcción de un nuevo Estado, 1920-1945”, en Erik Velásquez García *et al.*, *Nueva historia general de México*, México, El Colegio de México, 2010, p. 644.

[27] Manuel García, *La palabra de Pío XI sobre la Acción Católica*, México, Buena Prensa, 1940, p. 6.

[28] Émile Guerry, *Código de Acción Católica*, trad. de Francisco Peiró, Madrid, Razón y Fe, 1932, p. 43.

[29] “Campaña Nacional para la Moralización del Ambiente”, *Unión*, 6 de junio de 1952.

[30] Es el caso del *Boletín de la Junta Central*, de ACM, *La Familia Cristiana, Señal, Juventud, La Unión*, entre otros.

[31] Al mejor estilo de Ernest Renan, “¿Qué es una nación?”, pp. 3-4, disponible en: [http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj\\_20140308\\_01.pdf](http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20140308_01.pdf) (consultado el 18 de julio de 2019).

[32] Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1995, pp. 22-25.

[33] Luz de Also, “Religión y patria”, *Unión*, México, 25 de junio de 1950, p. 3.

[34] Fidel Peón, “México debe ser una nación...”, *Unión*, México, 25 de junio de 1950, p. 1.

- [35] Luz de Also, "Religión y patria", *Unión*, México, 1952, p. 12.
- [36] *Idem*.
- [37] Ernest Renan, *op. cit.*, p. 3.
- [38] Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano Rentería, "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad", *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1, enero-abril de 2007, pp. 195-224.
- [39] "México debe ser una nación oficialmente católica", *Unión*, México, 25 de junio de 1950, p. 1.
- [40] Luis Nava (presbítero), "Un problema de nuestros días", *Unión*, México, 13 de julio de 1952, p. 1.
- [41] José María González (monseñor), "El peligro protestante", *Unión*, México, 19 de julio de 1953, p. 12.
- [42] Fidel Peón, "México debe ser una nación oficialmente católica", *Unión*, México, junio 25 de 1950.
- [43] *Idem*.
- [44] José Vasconcelos, "Nuestra cultura es la española y quienes van en contra de ella, van contra la patria", *Unión*, México, 6 de noviembre de 1955.
- [45] Luis Barrón, "Conservadores liberales: Luis Cabrera y José Vasconcelos, reaccionarios y tráfugas de la Revolución", Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 458-460.
- [46] Ezequiel Cervantes, "El Prof. Gaos necesita aprender historia", *Unión*, México, 11 de diciembre de 1955.
- [47] Para Hastings, el nacionalismo emana de la creencia de que la etnicidad o tradición nacional propia es tan valiosa que requiere ser defendida bajo la creación o la ampliación de una nación-Estado. Ello se hace latente cuando una etnia o nación siente amenazados su propio carácter, extensión o importancia, ya sea por un ataque externo o por el sistema estatal del que hasta ese momento ha formado parte. Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, pp. 14-15, 51.
- [48] Luz de Also, "Religión y patria", *Unión*, México, 1952, p. 12.
- [49] "México debe ser una nación oficialmente católica", *Unión*, México, 25 de junio de 1950, p. 3.
- [50] Luz de Also, "Religión y patria", *Unión*, México, 1952, p. 12.
- [51] Alejandro Ortiz-Cirilo, *Laicidad y reformas educativas en México (1917-1992)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Cultura Laica, 10), 2015, p. 82, disponible en: <http://catedra-laicidad.unam.mx/wp-content/uploads/2015/06/laicidadyreformas1.pdf> (consultado el 18 de julio de 2019).
- [52] "Iglesia y Estado, son poderes independientes", *Unión*, México, 25 de septiembre de 1955, p. 1.
- [53] Fidel Peón, "México debe ser...", *Unión*, México, junio 25 de 1950, p. 1-3.
- [54] *Idem*.
- [55] *Idem*.

## Entre la cruz gamada y la cruz de Cristo: apuntes para examinar el antijudaísmo de Salvador Borrego Escalante

Rodrigo Ruiz Velasco Barba\*

### *Resumen*

Salvador Borrego fue un escritor insignia para ciertos sectores de la derecha mexicana durante la segunda mitad del siglo XX. Su trayectoria se relaciona con la historia del periodismo en México, con el manejo de la información durante la Segunda Guerra Mundial, y luego, con las campañas de la prensa anticomunista durante la Guerra Fría. En su obra, Borrego insistió en presentar una visión de la historia centrada en la idea de la conspiración judía mundial, en sus simpatías por el nacionalsocialismo alemán y en la aparente defensa del catolicismo. Sin embargo, su pretensión de armonizar causas tan disímboles no estuvo exenta de contradicciones que abonaron a su singularidad.

*Palabras clave:* antijudaísmo, nacionalsocialismo, conservadurismo, catolicismo, anticomunismo.

### *Abstract*

Salvador Borrego was a leading writer for certain sectors of the Mexican right during the second half of the twentieth century. His trajectory is related to the history of journalism in Mexico, the handling of information during World War II, and anti-Communist press campaigns during the Cold War. As a writer, Borrego insisted on presenting a vision of history centered on the idea of Jewish world conspiracy, his sympathies for German National Socialism, and the defense of Catholicism. However, his claim to harmonize such dissimilar causes was not exempt from contradictions that added to his singularity.

*Keywords:* anti-Judaism, national socialism, conservatism, Catholicism, anti-communism.

### **Prefacio: ¿un autor singular?**

Para un considerable sector de la intelectualidad mexicana durante los últimos sesenta y seis años, el nombre de Salvador Borrego Escalante remite de manera automática a lo que comúnmente se denomina fascismo, nazismo o ultraderecha. Estas populares etiquetas suelen fundamentarse en las claras simpatías del mencionado periodista y escritor por el régimen nacionalsocialista alemán de Adolfo Hitler y, a la vez, en su discurso antijudío.[1] A primera vista, cabe decir que tales elementos ideológicos no constituyen una excepción dentro del panorama intelectual mexicano si se recuerda que escritores como Gerardo Murillo, Rubén Salazar Mallén, Carlos Roel y José Vasconcelos, por sólo mencionar algunos, también expresaron posturas parcialmente semejantes en libros y artículos de prensa que fueron leídos entre los años treinta y cuarenta del siglo pasado.[2] Sin embargo, a favor de la especificidad de Salvador Borrego podría argüirse que ningún otro escritor mexicano mantuvo su postura en pie de guerra durante tanto tiempo y de forma tan pertinaz. Además, ningún otro consiguió una circulación de tales

ideas a parecida escala: *Derrota mundial*, el ejemplo paradigmático, alcanza a la fecha cincuenta y ocho ediciones (la más reciente, de 2019) con una acumulación superior a los 170 000 ejemplares impresos. Por sí mismo este dato bastaría para justificar el examen de tan controvertido autor, tantas veces maldito dentro de la cultura mexicana contemporánea: es una paradoja que un escritor representativo de una corriente de pensamiento aparentemente marginal haya tenido esa suerte editorial.

Para abonar a la tesis de la posible singularidad de Borrego entre los intelectuales profascistas de México, se me ocurre también otra reflexión: en general, la atracción por el fascismo pudo quizás ser más fuerte entre aquellos intelectuales orientados hacia la derecha secular y algo menos —aunque hubiere importantes excepciones— hacia su variante religiosa.[3] En mi opinión, los intelectuales que enarbolaban la doctrina católica pudieron reflejar rechazo, o por lo menos desacuerdo parcial, frente a los postulados fascistas y antisemitas: la idea de un Estado y una violencia acotados, que opone reparos a la tentación totalitaria; el principio igualitario y universalista como un obstáculo al abierto “racismo científicista”; la plena o parcial conciencia de las raíces judías del cristianismo, que se pudo traducir en una hostilidad menos letal.[4] En la obra de Salvador Borrego, empero, es visible la pretensión de armonizar el catolicismo con el nazismo y un virulento antijudaísmo. Cabe añadir, por otro lado, que ese ensayo de conciliación, en lo que respecta al antijudaísmo, tiene una primera dificultad en la asimilación de dos posturas que obedecen a motivaciones distintas: una fundamentada en una rivalidad religiosa que surgió de una controversia teológica; y otra que se debe a fenómenos modernos como el “racismo científicista” u ocultista, y la crítica filosófica al universalismo y a la moral cristiana en tanto destructores del antiguo paganismo, entre otros aspectos.[5]

Mencionada esta tentativa de conciliación entre catolicismo y nazismo, que estimo central en el pensamiento de Salvador Borrego, sobrevienen interrogantes de las cuales trataré enseguida: ¿a qué tipo de argumentos recurrió Borrego para tratar de apuntalar la conciliación entre catolicismo y nazismo?, ¿cuáles fueron algunas de las contradicciones envueltas en dicha tentativa? Mi argumento es que el propósito de Borrego, de construir una interpretación de toda la historia desde la absoluta enemistad entre el cristianismo y el judaísmo, desembocó en una versión teológica–histórica corrosiva para la propia ortodoxia católica.

### **¿Quién fue Salvador Borrego?**

Salvador Borrego Escalante nació el 24 de abril de 1915 en Ciudad de México y recibió el bautismo católico en un templo de la colonia Santa María de la Rivera.[6] Su familia era católica practicante, “pero no exagerada”. [7] Fue el segundo de cuatro hijos de Onésimo Borrego Lozano y Otilia Escalante, casados en 1908. Su padre, abogado, llegó a desempeñar la Magistratura Supernumeraria del Tribunal Supremo en el estado de Durango.[8] La niñez de Salvador transcurrió en las ciudades de Durango y Gómez Palacio.[9] Asistió al colegio religioso de monjas “El verbo encarnado” y luego a otra escuela de tipo militarizado.[10] En 1932 Borrego quedó huérfano de madre y la familia migró a Torreón.[11] En ese año se enroló en el ejército mexicano, donde fue soldado de línea y luego cabo.[12] Su vida en el ejército se truncó después de dos

años, cuando Borrego percibió pocas posibilidades de progresar en el escalafón y a fines de 1934 no renovó contrato.[13]

Por conducto de Enrique, su hermano mayor, que destacaba en el periodismo regional, en 1935 Salvador comenzó a escribir para un periódico de la localidad: *Tribuna*. [14] Aún de la mano de su hermano, en 1936 fue incorporado como reportero de *Últimas Noticias*, vespertino de *Excélsior* de Ciudad de México, entonces dirigido por Miguel Ordorica Castillo, de quien se volvió discípulo.[15] Entre 1937 y 1939 Salvador Borrego también colaboró con “el Buró Fantasma”, grupo al servicio del cronista Salvador Novo.[16] En 1939 Borrego contrajo matrimonio con Angelina Badillo, con la cual tuvo tres hijos.



El jefe de talleres (Dr. Millares) y Borrego supervisan el cierre de la primera plana en *Excélsior*. La plana, en metal, pasa a ser matricada para luego entrar en rotativa. (1960)

La casa *Excélsior*, dirigida por Rodrigo de Llano, se perfiló durante esos años como prensa de oposición al cardenismo, próxima al mundo empresarial, a las clases media y alta, crítica con la izquierda y pregonera del anticomunismo. La línea del periódico sería “liberal de derecha”. [17] En este tenor, es pertinente mencionar que, frente a los dos acontecimientos internacionales que entonces acapararon la atención de la prensa, esto es, la Guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial, *Excélsior* y su vespertino desarrollaron una cobertura relativamente más favorable a los “nacionales” [18] y a las fuerzas del Eje [19], abogando por la neutralidad mexicana. Naturalmente, esta postura se volvió completamente inviable tras el ingreso de México en la conflagración en mayo de 1942. No obstante, desde 1940 la rivalidad y tensión que las agencias de los gobiernos en conflicto mantenían por el control de las noticias en prensa y medios de comunicación derivó en la aparente retirada de Miguel Ordorica como director de *Últimas Noticias* a consecuencia de las presiones de los anunciantes, que procuraban una línea editorial proaliada.[20]

Resulta verosímil que este acontecimiento haya tenido un efecto en la psicología y actitud de Borrego. Por lo menos incitó su curiosidad. Fue testigo en primera fila de una suerte de censura a propósito de la Segunda Guerra Mundial. Miguel Ángel Jasso, su biógrafo, refiere que, como secretario y luego jefe de redacción de *Últimas Noticias*, Borrego pudo reunir y organizar en su archivo personal muchas notas periodísticas que no pasaron los filtros. El mismo estudioso aduce que ese material fue base de lo que, ocho años después del conflicto, resultó su obra más afamada.[21]



Después de la conflagración sobrevino la llamada Guerra fría, y Borrego cobró notoriedad como un periodista de convicciones anticomunistas. Vale aclarar que su función no era escribir directamente las notas periodísticas, sino más bien tomar a su recaudo la vista general, organizativa, que proporcionaba un determinado sentido al alud de información.[22] Comenta Jasso Espinosa que, entre 1945 y 1953, básicamente durante todo el sexenio del presidente Miguel Alemán, la labor periodística de Borrego halló un viento favorable en la política gubernamental. Advierte que “esta coincidencia de propósitos entre el gobierno mexicano y el *establishment* periodístico” permitió la proliferación del discurso anticomunista “sin contrapeso informativo” de consideración, y que, en la encrucijada de la Guerra fría, Borrego prefirió la defensa del llamado “mundo libre”, “aunque en México coincidiera con una ‘coartada’ legitimadora del autoritarismo gubernamental ejercido en contra de sindicatos independientes, dirigentes sociales y movilizaciones populares”. [23]

En 1947 el excoronel José García Valseca incorporó a Miguel Ordorica en su emergente organización, que cuajaría en una cadena de su propiedad. Ordorica renunció a *Excélsior* e invitó a su estrecho colaborador a fundar en la capital de Jalisco *El Sol de Guadalajara*, en enero de 1948. A resultas de esa provechosa relación, en octubre de 1949 García Valseca encomendó a Salvador Borrego el puesto de director de la Academia Teórico-Práctica García Valseca, donde a lo largo de una década recibieron instrucción futuros periodistas.[24] A raíz de ese cargo, Borrego publicó en 1951 su primer libro con el título de *Periodismo trascendente*. [25] Luego Borrego figuró como fundador y director de otros periódicos como *El Sol de San Luis Potosí* (1953); *El Sol de México* (1965), en versión vespertina; *El Occidental*, de Guadalajara (1968); *El Sol de Puebla* (1970) y *Tribuna*, de Monterrey (1971).

Con las muertes de Gilberto Figueroa (1962) y Rodrigo de Llano (1963), mandamases de *Excélsior*, se produjo una sucesión de luchas por el control de la cooperativa y un reacomodo político-ideológico de la línea editorial. El grupo encabezado por periodistas como Manuel Becerra Acosta, José de Jesús García y Julio Scherer García prevaleció y aplicó una tónica “progresista” frente a los miembros conservadores. Este viraje en *Excélsior* ocasionó que Salvador Borrego renunciara en junio de 1965 y que denunciara lo que calificó de una infiltración de células comunistas.[26] Su salida de *Excélsior* propició que laborase por entero en la Organización Periodística García Valseca. En 1973 esa cadena, aquejada por deudas, fue intervenida financieramente por el gobierno de Luis Echeverría Álvarez.[27] En el episodio Borrego tuvo un rol importante como enlace entre García Valseca y el empresario Eugenio Garza Sada con vistas a finiquitar la venta de algunos diarios del grupo y así saldar el adeudo que mantenía la intromisión gubernamental. El rescate de los diarios fue frustrado por el asesinato de Garza Sada, perpetrado por un comando de la guerrilla comunista Liga 23 de septiembre.[28] Los acontecimientos llevaron a que Borrego dimitiera en septiembre de 1973 como director de *Tribuna*, de Monterrey.[29]





El Lic. Miguel Alemán Jr. visita Tribuna de Monterrey. Borrego era director. (Año 1972).

Borrego había prosperado profesionalmente desde 1935 hasta esos conflictos, al tiempo que, tras la Segunda Guerra Mundial lograba desarrollarse en la estela de un periodismo nacionalista y anticomunista bien avenido con el régimen priista durante el llamado “desarrollo estabilizador”. Su postura conservadora encontró también un punto de encuentro con la movilización católica bajo el lema de “cristianismo sí, comunismo no” entre los años cincuenta y sesenta.[30] La deriva de la cadena García Valseca representó para Salvador Borrego su marginación de la gran prensa nacional, aunque siguió teniendo una discreta presencia en *La Hoja de Combate* de Salvador Abascal Infante (1967–2000), así como en *La Revista Nacional*, *El Mexicano* y *La Realidad Mexicana*, de Agustín Navarro Vázquez.[31]

Al limitarse sus espacios, Borrego fue acogido por los más conservadores católicos durante un periodo de la historia en el que, a raíz del Concilio Vaticano II (1962–1965), el propio catolicismo se fragmentaba política, teológica y sociológicamente. Especial trascendencia tuvo, en este sentido, su colaboración en *La Hoja de Combate*; allí estuvo a su cargo, desde el sexto número, la sección *Noticias de fondo*, dedicada al análisis de la política internacional.[32] Resulta relevante la inclusión de Borrego en ese proyecto porque de éste surgió una fuerte vinculación con escritores e intelectuales de un conservadurismo católico militante e integrista.[33] Ese grupo tuvo también a su disposición otros foros de expresión: la editorial Jus, entre 1948 y 1971 dirigida por Salvador Abascal Infante, y luego su prolongación en la editorial Tradición a partir de 1972.

El historiador Jaime del Arenal deja ver que la historiografía conservadora mexicana del siglo XX tuvo en la editorial Jus, con Abascal, un auténtico periodo de bonanza, y que luego en editorial Tradición el grupo compuesto por Salvador Abascal, Salvador Borrego y Celerino Salmerón puede ser visto como el remanente de esa historiografía en su versión beligerante, conformando el triunvirato de “los más incendiarios y polémicos”. [34] Relegado de la gran prensa, Borrego incrementó su actividad como escritor en relación con ese grupo.

### **Su obra escrita y *Derrota mundial***

Entre 1951 y la fecha de su muerte, ocurrida el 8 de enero de 2018 en su ciudad natal, Salvador Borrego se reveló como un prolífico escritor, autor de cincuenta y siete libros publicados que

versaron sobre historia, crítica política y cultural, filosofía, economía, periodismo y teología.[35] Jasso Espinosa entronca esa obra con el ideario del conservadurismo mexicano, por ser antirrevolucionaria, católica, nacionalista, hispanista, antiestadounidense, y todo esto amalgamado con el antiprotestantismo y el antisemitismo.[36] Respecto de su discurso católico, el historiador Austreberto Martínez Villegas afirma que Borrego, en principio identificado con un conservadurismo confesional, entre 2005 y 2012 adoptó una actitud de simpatía hacia Marcel Lefebvre y de franca crítica al Concilio Vaticano II. Esto se explica porque fue atribuyendo las supuestas desviaciones del Concilio a una presunta infiltración judía de la Iglesia. Antes de esto, Borrego había permanecido más o menos en la línea que defendiera Abascal, su compañero de trincheras; es decir, sólo denunciaba aquellos considerados como los excesos extrínsecos al Concilio, por ejemplo, la teología de la liberación.[37]

En cuanto a la recepción de sus escritos, Jasso Espinosa muestra que Salvador Borrego fue investigado por los agentes de la Dirección Federal de Seguridad, y las menciones halladas en los expedientes lo refieren como un “ideólogo” o “autor favorito” de organizaciones de la derecha mexicana.[38] Además, escritores como Édgar González Ruiz y Álvaro Delgado advirtieron sobre los nexos de Borrego con organizaciones consideradas derechistas, como fueron, entre otros, el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), el Yunque y Pro-Vida.[39] Este último autor, Delgado, refiere que “Salvador Borrego ha sido [...] el autor icono de la extrema derecha nacional, antisemita hasta la ofuscación”.[40] No puede afirmarse que Borrego fuera dirigente político, ni militante de organizaciones políticas, mas incuestionablemente fue un autor estimado y leído por una considerable fracción de la sociedad, de clase media, más o menos identificada con valores católicos y nacionalistas. Asegura su biógrafo que, desde 1953 hasta fines de la década de los ochenta, animada por el viejo conservadurismo anticomunista, para esa derecha en México Salvador Borrego constituyó un referente, si bien también fue cuestionado desde la misma. Empero, a partir del surgimiento de una derecha más moderna y neoliberal en los años noventa, Borrego “prácticamente desapareció de sus preferencias”.[41]

Fuera de mis posibilidades queda emprender un examen minucioso de obra tan extensa. Me propongo la enunciación y comentario de algunas líneas maestras de acuerdo con los cuestionamientos iniciales. *Derrota mundial* es un buen punto de partida. Aspecto insoslayable es que, a partir de 1955, ese libro contó con prólogo laudatorio de José Vasconcelos: “En el libro de Borrego, penetrante y analítico, al mismo tiempo que iluminado y profético, se revelan los pormenores de la conjura tremenda. La difusión del libro de Borrego es del más alto interés patriótico en todos los pueblos de habla española”.[42] Posteriores ediciones de *Derrota mundial* llevaron adjunta una misiva del coronel de las Waffen-SS Otto Skorzeny —el protagonista del rescate de Benito Mussolini en 1943, entonces cautivo en los montes Apeninos—, donde éste afirmaba, con redacción defectuosa y ánimo elogioso, “que la historiografía definitiva, la que siempre se realizara de manera objetiva [sic] después de unas décadas después de los acontecimientos, no podrá pasar y no pasará por su libro”.[43]

Las ediciones de *Derrota mundial* fueron pagadas por el autor e impresas en talleres varios. Como reconoce Salvador Abascal Infante, en los de Jus se imprimieron “desde la 4ª o 5ª (1957 a 1959) hasta la 19ª (mayo de 1970)”.[44] y cabe añadir, como reveló Borrego, que fueron impresos como trabajos por cuenta ajena con “un detalle: Jus cobraba caro”.[45] Fiel a su rol de

ensor, Abascal justificó su edición argumentando que anexó una serie de notas al pie de página con las observaciones críticas que desde la doctrina y la moral católicas pueden hacerse al nacionalsocialismo.[46] Esta circunstancia fue reconocida en parte por Borrego: “Ciertamente él acostumbraba agregar notas. En una ocasión salvó a Hitler de las llamas, y en cambio condenó a Goebbels. (Yo omití esas notas en la siguiente edición)”.[47]

*Derrota mundial* es un voluminoso libro que, al menos en su quincuagésima edición, supera por sus anexos las 635 páginas. A mi juicio, la tesis central es que la Alemania nacionalsocialista representaba una saludable reacción frente a la amenaza global de la revolución comunista, vista como un instrumento judaico de dominación. De ahí que la expresión “judeobolchevismo” sea recurrente en su narración. La historia es, pues, interpretada desde la premisa de la llamada conspiración judía mundial y, en este sentido, el comunismo marxista es propuesto como el más peligroso de sus tentáculos a la sazón.[48] La derrota de Alemania sólo sería explicable por la alianza entre las democracias occidentales y el comunismo soviético, una coalición antinatural que, sin embargo, resultaría lógica si se atiende al judaísmo cupular que, siguiendo su exposición, detentaría el control de las estructuras políticas y financieras en ambos bloques. De esta guisa, en 1939 las democracias occidentales habrían sido empujadas a luchar contra sus propios intereses reales, con el inconfesable propósito de salvar a la Unión Soviética de su liquidación por Adolfo Hitler y sus huestes.

Con una escritura ágil y accesible, herencia de su técnica periodística, Borrego enhebró un relato capaz de suscitar interés, como demuestra su incuestionable éxito editorial. Sus fuentes fueron casi por completo bibliográficas y periodísticas, con escaso aparato crítico. Naturalmente, no se trata de una obra académica —por supuesto, su autor no tuvo la pertinente formación ni semejante pretensión— sino de carácter divulgativo. Entre sus fuentes, hay rastros de algunos clásicos de la literatura antisemita como el fragmento “En el cementerio judío de Praga” de la novela *Biarritz* de Hermann Goedsche, que suele publicarse adjunto a ediciones de *Los Protocolos de los Sabios de Sión*;<sup>[49]</sup> otra fuente citada por Borrego que abreva de *Los Protocolos...* es *El judío internacional* de Henry Ford.<sup>[50]</sup> *Los Protocolos...* son las supuestas actas de un congreso sionista celebrado en Suiza a fines del siglo XIX, donde líderes judíos se habrían reunido para trazar un maquiavélico plan de conquista mundial. Casi huelga decir que eruditos han identificado ese documento como un fraude —plagio de la obra *Diálogos en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, una crítica a Napoleón III del francés Maurice Joly— orquestado por la policía zarista con el probable objetivo de contener la revolución en ciernes a golpes de antisemitismo.<sup>[51]</sup> Ahora bien, es pertinente aclarar que el llamado mito de la conspiración judía mundial, con sus respectivos matices, puede formar parte tanto del antisemitismo secular como del religioso. Es, pues, un posible elemento compartido por el antisemitismo nazi y el antijudaísmo católico.

En las páginas de *Derrota mundial* Borrego profesó honda admiración por el régimen nacionalsocialista. La historia de la Segunda Guerra Mundial fue narrada como una epopeya del ejército alemán, que se habría sacrificado con el fin de frenar al comunismo. En el relato fueron subrayadas las acciones sanguinarias atribuidas a los ejércitos aliados y, en cambio, fueron ocultados, aminorados o puestos en entredicho aspectos represivos y criminales de los

nacionalsocialistas, como la persecución de opositores cristianos, el racismo y las campañas de violencia y exterminio contra eslavos y judíos, con inclusión del Holocausto.[52]

Borrego admiró las acciones del régimen nazi, y particularmente su política económica, a la que equiparó “con la realización de la Doctrina Social de la Iglesia, consistente en que se haga justicia a las clases desvalidas, en que no se use el capital para especular y extorsionar, en que se propicie el amor al prójimo y en que se conserven las sanas costumbres”. [53] Puede verse que su discurso, interesado en afirmar la concordancia entre catolicismo y nazismo, hizo hincapié en que ambos compartían el ideal de la justicia social y una economía antiliberal.

En *La cruz y la espada* (1998), Salvador Borrego sintetizó una especie de filosofía de la historia donde aseveraba que a través de los siglos existía una continuidad: “Dos fuerzas metafísicas habían chocado en la Tierra: la de Cristo y la del Anticristo”. Éstas, a su vez, habían adquirido sus respectivos “símbolos universales: de un lado surgió la Cruz. Del otro [...] la Estrella, que había sido adorada por judíos”. [54] La interpretación es de largo alcance, porque en ella Borrego comunica una especie de dualismo histórico donde el cristianismo abanderó los ideales positivos y el judaísmo los negativos. Con el emperador romano Constantino, la espada se habría puesto al servicio de la cruz, pero a resultas de las revoluciones, del avance de la “conspiración judía mundial”, el orden cristiano habría sido socavado. Tras la Primera Guerra Mundial, la cruz habría sido desplazada por la estrella, y la Iglesia habría perdido sus apoyos temporales: “la Cruz carecía de Espada, y la Estrella las empezaba a empuñar todas”. [55] A juicio de Borrego, el ascenso de Hitler en 1933 significó el surgimiento de una “Espada poderosa” que, situándose como enemiga de la masonería, el marxismo y la “conspiración hebrea, [...] estaba colocándose al lado de la Cruz”. [56]

En el discurso de Borrego, pues, nazismo y cristianismo no sólo eran situados accidentalmente dentro del mismo campo, a partir de la creencia de que compartían enemigos, sino también identificados doctrinal, moral y políticamente, “dados los valores cristianos que en forma más o menos ortodoxa defendía el régimen de Hitler” y el concordato firmado entre el régimen nazi y el Vaticano. [57] Según esta interpretación, la derrota militar del nazismo implicó que el cristianismo perdiera la última espada, el último poder temporal que le socorriera. Como sugiere un estudioso, para Borrego, Hitler habría sido un Constantino. [58]

### **El marcionismo redivivo**

Larvado quizá desde su temprana experiencia periodística, coetánea a la Segunda Guerra Mundial, el filonazismo y el antijudaísmo fueron *in crescendo* con el correr de los años en el pensamiento de Salvador Borrego. En su obra este discurso se mezcló con una visión cristiana y católica. Con toda probabilidad, la construcción de un híbrido de tal jaez volvió comprensible su buena aceptación dentro de un sector de la sociedad mexicana más o menos identificada con la derecha ideológica, que en su mayoría debe mucho a su carácter confesional. No obstante, en la recta final de su trayecto vital, la exacerbación del antijudaísmo de Salvador Borrego pareció colisionar directamente con la autoridad del magisterio eclesiástico.

En 2002 Salvador Borrego publicó *A dónde nos quieren llevar*, donde se puede ver un “cruce del Rubicón” a propósito de su antijudaísmo.[59] Borrego, una vez que aceptó la teoría central de la conspiración mundial, se preguntó por qué los judíos pudieron derivar en una consciencia de su destino como “amos del mundo”. A su manera de ver, la respuesta se encuentra en el milenarismo adoctrinamiento de la lectura del Pentateuco o Torá. Esos libros, dice él, “condicionan de modo tan exclusivo —y excluyente— sus pensamientos y sus sentimientos que lo han convertido en un pueblo único en su género, distinto a todos los demás”. [60] Para Borrego, en esa literatura de carácter sagrado se sostiene desde Abraham una relación franca, de cara a cara, entre Dios y los patriarcas del pueblo judío, así como una promesa que “no hablaba de nada espiritual, sino de dominio y riqueza [...] una enseñanza rotundamente condicionante, ya que implicaba religión, política e ideología, a la vez”. [61] La descripción y comentario que hizo Borrego de los preceptos de Yahvé pone énfasis en su carácter coactivo y violento y, conforme los resalta en su libro, ofrece un cotejo contrastante con versículos del Nuevo Testamento. En esta dirección, los relatos del Éxodo —con las diez plagas en Egipto y luego con las guerras de exterminio contra los cananeos y otros pueblos asentados en el Antiguo Testamento— proveyeron más munición para la peculiar exégesis bíblica de Salvador Borrego. Dispuestos así los pasajes, la conclusión parece obvia: más que una continuidad entre el Pentateuco y el Nuevo Testamento, habría una insalvable contradicción con el benévolo Evangelio. Abonado de tal manera el terreno, Borrego sugería su hipótesis:

Y bien, ¿quién era Yahavé?... ¿Podría ser el Ente que ofreció a Jesús el dominio del mundo si lo adoraba? Aquí surge un punto controvertible. Casi todos los exégetas dicen que “Yahavé es el más sagrado nombre de Dios, que fue revelado a Moisés en el Monte Horeb” [...] Ahora bien, las crueldades y barbaridades que aparecen en el Pentateuco [...] ¿cómo se explican? ¿Fueron voces que malinterpretaron los judíos? Evidentemente no provenían del Dios Padre al que se refirió siempre Cristo Jesús. La otra alternativa choca contra el sentido común y con la fe. O sea, que Yahavé era el mismo Dios Padre nombrado por Jesús, y que sí se les aparecía a los jefes judíos, aunque Jesús lo negara [...] [62]

No deja de ser paradójico que un referente del catolicismo conservador, a partir de 2002, defendiera públicamente una tesis divergente frente a la teología oficial. Para ésta: “El Antiguo Testamento es una parte de la sagrada Escritura de la que no se puede prescindir. Sus libros son divinamente inspirados y conservan un valor permanente”. [63] Dicha teología parangona los esfuerzos por separar y enfrentar ambos textos con añejas corrientes religiosas condenadas desde su posición de autoridad: “Los cristianos veneran el Antiguo Testamento como verdadera Palabra de Dios. La Iglesia ha rechazado siempre vigorosamente la idea de prescindir del Antiguo Testamento so pretexto de que el Nuevo lo habría hecho caduco (marcionismo)”. [64] De modo insospechado, un supuesto referente del catolicismo conservador en México durante la Guerra fría parecía congeniar, al amanecer del nuevo milenio, con la tesis del heresiarca del siglo I d.C. Marción de Sínope, según la cual Antiguo y Nuevo testamento son incompatibles y los devotos católicos deben rechazar el primero. Desde luego, esa transformación de Salvador Borrego sólo es comprensible a partir del papel que, en su pensamiento, cobró la imagen del judaísmo como el oponente por antonomasia del cristianismo. No deja de ser revelador que en la misma Alemania nacionalsocialista se produjeran efectos similares entre las congregaciones cristianas

que apoyaban al régimen hitleriano.[65] Verificado el vaivén de Borrego, en el horizonte asoma con forma de interrogación la inquietud por conocer el origen, esto es, la influencia concreta de esa ruptura en el orden (o el desorden) de la historia intelectual.

## Epílogo

El caso de Salvador Borrego Escalante presenta, pues, a través de su obra, la doble característica de un discurso pretendidamente católico y, a la vez, de profunda simpatía por el nacionalsocialismo alemán. Más aún, para él ambos rasgos resultan enteramente conciliables y, desde su perspectiva, un aspecto nodal es la consideración del pueblo judío como enemigo multiseccular de la llamada civilización occidental. Es decir, que la presunta concordia funcionaría sobre la base de un multiseccular enemigo común.

No resulta difícil deducir que la postura ideológica de Borrego debió mucho a los avatares de su trayectoria periodística. La visión a contracorriente de la Segunda Guerra Mundial comenzó a gestarse durante su experiencia como reportero del rotativo *Últimas Noticias*, vespertino del *Excelsior*, donde atestiguó las presiones y la lucha por el control de la información en México. Después, como escritor, Borrego construyó una interpretación de la historia basada en la idea de la conspiración judía mundial, donde la revolución comunista era concebida como su más poderosa herramienta. La alarma que ocasionaba el comunismo entre diversos sectores sociales en México —incluido el más conservador y católico— explica en parte la popularidad de sus libros durante los álgidos años de la Guerra fría. Sin embargo, habría que observar que, cuando en 1989 cayó el Muro de Berlín y enseguida se disolvió la Unión Soviética, Borrego mantuvo hasta su muerte la tesis conspiracionista; pero, desde entonces, más en vinculación con una fase de globalización neoliberal. Más o menos acorde con estas posturas, tras el fin de la política del “desarrollo estabilizador”, finiquitada por el gobierno de Luis Echeverría, Borrego se volvió un mordaz crítico de los gobiernos mexicanos, sin hacer excepción del paréntesis panista. Acaso esta circunstancia también se halle relacionada con cierta pérdida de convocatoria entre una importante porción directiva de la derecha mexicana al aproximarse el alba del nuevo milenio.

Para terminar, quizá la faceta más interesante del pensamiento tardío de Borrego se encuentre en su rompimiento con la doctrina católica, al rechazar copiosas fracciones del Antiguo Testamento. Acaso el episodio arroje como significado las consecuencias que pueden deparar, para el catolicismo, la exacerbación del antijudaísmo y las entusiastas tentativas de enlazar con una ideología extraña y parida por la modernidad, cuya honda y reiterada simpatía explica en buena parte la demonización actual de Salvador Borrego, un autor a contrapelo del “régimen de historicidad” contemporáneo.[66]

---

\* Universidad Panamericana, Campus México.

[1] Lejos de afirmar que el antisemitismo es un elemento esencial del fascismo genérico o fundacional, soy consciente de que lo fue sólo de algunos fascismos como el nacionalsocialismo alemán. La relación entre Salvador Borrego y el antijudaísmo (o antisemitismo) ha sido señalada, entre otros, por Miguel

Abruch Linder, “Algunos aspectos del antisemitismo en México”, tesis de licenciatura, FCPS–UNAM, México, 1971, pp. 218, pp. 232–236; Olivia Gall, “Discursos de odio antisemita en la historia contemporánea y el presente de México”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, México, mayo–agosto de 2016, p. 72.

[2] Franco Savarino, “Los avatares del fascismo en México”, en Xóchitl Campos López y Diego Velázquez Caballero (coords.), *La derecha mexicana en el siglo XX: agonía, transformación y supervivencia*, Puebla, BUAP, 2017, p. 159; Miguel Ángel Jasso Espinosa, “Las simpatías por el fascismo y el nacionalsocialismo en México”, tesis de maestría, FCPS–UNAM, México, 2004; Mario Estrada Roldán, “Simpatías silenciadas: la proximidad ideológica de José Vasconcelos al fenómeno fascista”, tesis de licenciatura, ENAH, México, 2011; Héctor Orestes Aguilar, “Ese olvidado nazi de nombre José Vasconcelos”, *Istor, Revista de Historia Internacional*, año 8, núm. 30, México, 2007, pp. 148–157.

[3] La dicotomía entre una derecha radical secular y otra de tipo religioso tiene, en México, un antecedente: Hugh G. Campbell, *La derecha radical en México, 1929–1949*, México, SEP (SEPSetentas), 1976, pp. 8 y 9.

[4] Algo de esto refleja la declaración del católico Juan Ignacio Padilla, uno de los líderes del movimiento sinarquista entre 1937 y 1945: “Seríamos insinceros si negáramos la influencia ejercida sobre el sinarquismo por los movimientos de tipo totalitario, victoriosos entonces por Europa [...] Claro que la admiración y el aplauso no eran para las ideas y sistemas en sí, lacrados de errores y graves violaciones de la dignidad humana [...] los errores de a libra, como aquello de la deificación del Estado y del Caudillo, la mecanización de los pueblos, la superposición del Estado a la persona humana, etc. [...] nunca pudieron hacer prosélitos en pueblos, como el nuestro radicalmente católicos”. Juan Ignacio Padilla, *Sinarquismo: contrarrevolución*, México, Polis, 1948, p. 218.

[5] La filósofa Hannah Arendt refiere: “El antisemitismo, una ideología secular decimonónica [...] y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es evidente que no son la misma cosa; e incluso cabe poner en tela de juicio el grado en que el primero deriva sus argumentos y su atractivo emocional del segundo”. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo I: antisemitismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 13; una obra de interés relativa a las fuentes del antisemitismo nazi es la de César Vidal Manzanares, *Los incubadores de la serpiente: orígenes ideológicos del nazismo, la segunda guerra mundial y el holocausto*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997; un caso paradigmático del antijudaísmo católico, teológico, que además fue apreciado y empleado por Salvador Borrego, se encuentra en Julio Meinvielle, *El judío en el misterio de la historia*, 5ª ed., Buenos Aires, Theoria, 1963.

[6] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *Salvador Borrego E., el escritor prohibido*, México, s.e., 2015, p. 23. Especialmente en este apartado seguiré muy de cerca esa biografía, que hasta donde sé, es la única escrita y publicada sobre el personaje, imprescindible —entre otras cosas— por el acceso que su autor tuvo al archivo personal de Salvador Borrego. Véase también sobre datos biográficos del padre de Borrego: “Murió ayer el Sr. Lic. Onésimo Borrego”, *El Siglo de Torreón*, 29 de agosto de 1935.

[7] Entrevista realizada a Salvador Borrego por Rodrigo Ruiz Velasco Barba, en Ciudad de México, el 9 de agosto de 2006. Archivo personal.

[8] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, p. 24.

[9] *Ibidem*, p. 29.

[10] *Ibidem*, p. 32.

[11] *Ibidem*, pp. 34 y 35.

[12] *Ibidem*, pp. 36 y 37.

[13] *Ibidem*, pp. 38 y 39.

[14] *Ibidem*, p. 41.



- [15] *Ibidem*, pp. 46, 47, 60 y 61. Sobre el director de *Últimas Noticias*, véase Miguel Ángel Jasso Espinosa, *Semblanza de Miguel Ordorica Castillo (1884-1963), "el periodista non de América"*, México, s.e., 2014.
- [16] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015 pp. 67-69.
- [17] Silvia González Marín, *Prensa y poder político: la elección presidencial de 1940 en la prensa mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM / Siglo XXI, 2006, p. 20.
- [18] José Antonio Matesanz, *Las raíces del exilio: México ante la Guerra civil española, 1936-1939*, México, UNAM / El Colegio de México, 1999, pp. 44 y ss.
- [19] José Luis Ortiz Garza, *México en guerra: la historia secreta de los negocios entre empresarios mexicanos de la comunicación, los nazis y E. U. A.*, México, Planeta (Espejo de México), 1989, p. 81.
- [20] Cabe decir que algunos historiadores llevan esta afirmación de las supuestas simpatías pro-Eje de Miguel Ordorica al grado de indicar que recibió cheques de la legación alemana durante 1939. Raquel Sosa Elizaga, *Los códigos ocultos del cardenismo*, México, UNAM / Plaza y Valdés, 1996, p. 374. Luis Reed Torres, sin embargo, sostiene que tanto Miguel Ordorica como Rodrigo de Llano debieron esa actitud a su costumbre de probar los límites de la libertad de expresión establecidos por ley. Luis Reed Torres, *El periodismo en México: 500 años de historia*, México, Edamex, 1995, pp. 306 y 307.
- [21] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, pp. 88 y 89.
- [22] *Ibidem*, p. 91.
- [23] *ibidem*, p. 97.
- [24] *Ibidem*, pp. 106-110.
- [25] Se puede leer en ese texto: "La noticia es la significación de un suceso probable o consumado. Más que el hecho, la significación del hecho. Los acontecimientos son apariencias, pero no esencias en sí mismas; su esencia sólo nos es dada por su significación". Salvador Borrego, *Periodismo trascendente*, 17ª ed., México, s.e., 1989, p. 9. A mi entender, el texto deja ver que la función principal del periodismo es social, es indicar el sentido de los acontecimientos, interpretarlos. Desde luego, esta pedagogía era compatible con la defensa y transmisión de una determinada visión del mundo, previsiblemente anticomunista.
- [26] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, pp.131-134; véase la versión de Borrego en Salvador Borrego, *México futuro*, 7ª ed., México, s.e., 1984, pp. 53-57. Salvador Borrego, *Batallas metafísicas*, 8ª ed., México, s.e., 1988, pp. 71 y 72.
- [27] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, pp. 147 y 148.
- [28] *Ibidem*, pp. 150-153. La investigación del periodista Jorge Fernández Menéndez apunta hacia la posible responsabilidad indirecta del gobierno de Echeverría, que se habría beneficiado con el homicidio al tomar definitivamente el control de un emporio periodístico tan importante y orientarlo ideológicamente en conformidad con sus intereses. Jorge Fernández Menéndez, *Nadie supo nada: la verdadera historia del asesinato de Eugenio Garza Sada*, México, Grijalbo, 2006, pp. 3 y 105. El propio Borrego dejó su versión testimonial en: Salvador Borrego, *Cómo García Valseca fundó y perdió 37 periódicos y cómo Eugenio Garza Sada trató de rescatarlos y perdió la vida*, 2ª ed., México, Tradición, 1985.
- [29] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, pp. 154 y 155.
- [30] María Martha Pacheco, "Cristianismo sí, comunismo no. Anticomunismo eclesiástico en México", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 24, México, 2002, pp. 143-170.
- [31] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, pp. 180 y 181.
- [32] Salvador Borrego, "Noticias de Fondo" [sección], *La Hoja de Combate*, núm., 6, 4 de marzo de 1967.



- [33] *La Hoja de Combate*, en palabras de su primer director, originalmente se trató de una “publicación mensual creada para combatir el progresismo religioso”. Antonio Rius Facius, *En mi sillón de lectura*, Guadalajara, Asociación Pro-Cultura Occidental, 2002, p. 297.
- [34] Jaime del Arenal Fenochio, “‘La Otra Historia’: la historiografía conservadora mexicana”, en Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, Zamora, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / El Colegio de Michoacán, 2003, pp. 73 y 81.
- [35] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, p.198. En 2019 se anunció la próxima aparición de un libro póstumo de Salvador Borrego.
- [36] *Ibidem*, p. 233.
- [37] Austreberto Martínez Villegas, *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965-2012)*, tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2016, pp. 298-300.
- [38] Aclara el mismo autor que la Dirección Federal de Seguridad, creada en 1947 por Miguel Alemán, “fue el servicio civil de inteligencia mexicano más conocido”. Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, pp. 166-168.
- [39] Édgar González Ruiz, *La última cruzada de los cristeros de Fox*, México, Grijalbo, 2001; Álvaro Delgado, *El Yunque: la ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés, 2003, p. 67.
- [40] Álvaro Delgado, *El Ejército de Dios*, México, Plaza y Janés, 2004, p. 255.
- [41] Miguel Ángel Jasso Espinosa, *op. cit.*, 2015, pp. 192 y 193.
- [42] José Vasconcelos, “Prólogo” en Salvador Borrego, *Derrota mundial*, 50ª ed., México, s.e., 2008, p. 6. ¿Qué tan coincidente era el pensamiento de Vasconcelos con el de Borrego? Desde 1937, por lo menos, Vasconcelos publicaba textos relativos a la conspiración judía mundial. José Vasconcelos, “México en 1950”, *Hoy*, núm. 14, México, 29 de mayo de 1937, p. 25.
- [43] Otto Skorzeny a Salvador Borrego, 2 de abril de 1958, en Salvador Borrego, *op. cit.*, 2008, p. 10. Las Waffen-SS fueron un cuerpo militar de élite al servicio del partido nacionalsocialista. Borrego las exaltó en una de sus obras: Salvador Borrego, *Waffen SS, ¿criminales o soldados?*, México, s.e., 2001.
- [44] Salvador Abascal, *En legítima defensa y más en defensa del Papado*, México, Tradición, 1973, p. 30.
- [45] Entrevista realizada a Salvador Borrego por Rodrigo Ruiz Velasco Barba, en Ciudad de México, el 10 de diciembre de 2007. Archivo personal de Rodrigo Ruiz Velasco Barba. El propio Abascal reconoce que aproximadamente en 1961 tuvo la primera discusión con Manuel Gómez Morin, fundador del PAN y de la editorial Jus, cuando “le mandé [...] un ejemplar, cosa de rigor. Pocos días después me habló por teléfono para condenar el libro y mi edición. Sostenía la tesis de que los judíos no tienen la culpa de nada. Discutimos acaloradamente más de hora y media, y ninguno de los dos cedió. Según él, ni Isabel la Católica había tenido la razón en sus medidas respecto a los judíos, etc., etc.” Salvador Abascal, *op. cit.*, p. 27.
- [46] *Ibidem*, 29 y 30; sobre Abascal como censor de Jus, remito a la siguiente obra: Rodrigo Ruiz Velasco Barba, *Salvador Abascal: el mexicano que desafió a la Revolución*, México, Rosa María Porrúa Ediciones, 2014, pp. 199-210.
- [47] De Salvador Borrego para Rodrigo Ruiz Velasco Barba, Ciudad de México, 23 de febrero de 2007. Archivo personal.
- [48] Con la caída del Muro de Berlín en 1989 y la desaparición de la Unión Soviética, su interpretación apocalíptica de la historia señaló a la globalización y al neoliberalismo como el relevo del “judeobolchevismo”. Véase: Salvador Borrego, *Globalización*, México, s.e., 2007; Salvador Borrego, *Soy la Revolución Neoliberalizada*, 3ª ed., México, s.e., 1999; Salvador Borrego, *Neoliberalismo: nuevo plan de la Revolución*, 4ª ed., México, s.e., 2000.

- [49] Salvador Borrego, *op. cit.*, 2008, p. 14. La fuente no aparece en *Derrota mundial*, pero he logrado identificar que en algunas ediciones de *Los Protocolos de los Sabios de Sión* suele añadirse. Cfr. *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, trad. de Pablo Montesino y Fernández-Espartero (duque de la Victoria), 9ª ed., México, Época, 1975, pp. 34 y 35.
- [50] Henry Ford, *El judío internacional*, Santa Fe de Bogotá, Pensar Editores. Véanse citas de Ford, por ejemplo, en: Salvador Borrego, *op. cit.*, 2008, pp. 16, 23, 36–38, 78, 88–89.
- [51] Norman Cohn, *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 63, 75–81.
- [52] Salvador Borrego, *op. cit.*, 2008, p. 595. En su libro, cita con aprobación a algunos de los llamados negacionistas del Holocausto, como el francés Paul Rassinier. Una extensión de *Derrota mundial*, de cierto volumen, es *Infiltración mundial* (1968), que junto con *América peligra* (1964) —su interpretación de la historia de México con la clave de la “conspiración judía mundial”— conforman la tríada de sus obras más voluminosas y populares.
- [53] Salvador Borrego, *Pintor, soldado, Fuehrer*, México, s.e., 2006, p. 73. Otra obra donde Borrego deja ver su toma de posición a favor de la política económica nazi es: Salvador Borrego, *Arma económica*, 5ª ed., México, s.e., 2000, pp. 47 y ss.
- [54] Salvador Borrego, *La cruz y la espada*, 3ª ed., México, s.e., 2001, pp. 24 y 25; en una ruta parecida: Salvador Borrego, *Batallas metafísicas*, 8ª ed., México, s.e., 1988.
- [55] Salvador Borrego, *op. cit.*, 2001, p. 77.
- [56] *Ibidem*, p. 93.
- [57] *Ibidem*, p. 94.
- [58] David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: Salvador Abascal y Salvador Borrego”, tesis de doctorado, UAM–A, México, 2012, pp. 144 y ss.
- [59] Si bien Borrego ya había avanzado en ese sentido de manera un poco anterior: Salvador Borrego, *Panorama*, México, s.e., 1998, pp. 54–60.
- [60] Salvador Borrego, *A dónde nos quieren llevar*, México, s.e., 2002, p. 60.
- [61] *Ibidem*, pp. 60 y 61.
- [62] *Ibidem*, p. 90.
- [63] *Catecismo de la Iglesia católica*, párrafos 121–123, disponible en: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s1c2a3\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c2a3_sp.html) (consultado el 28 de febrero de 2019).
- [64] *Ibidem*, párrafo 123.
- [65] Así, por ejemplo: “[Hay que] librarse, en el servicio divino y en la confesión, de todo lo que no es alemán, liberarse del Viejo Testamento con su moral judía, y de estos cuentos de tratantes de ganado y rufianes. Con razón se ha calificado a este libro como uno de los más dudosos de la historia mundial”. Discurso pronunciado en el Palacio de los Deportes de Berlín el 13 de noviembre de 1933 por el doctor Reinhold Krause, jefe de distrito de los “Cristianos Alemanes” del gran Berlín, citado en Kurt Zentner, *El Tercer Reich*, 2 vols., Barcelona, Bruguera, 1978, vol. 2, pp. 364 y 374.
- [66] Me refiero a una determinada forma de relación social y del historiador con el pasado, un modo de articulación de los diferentes tiempos, en nuestros días marcada por la memoria de grandes catástrofes ocurridas en el siglo precedente.

## Jóvenes católicos, militancia y redes anticomunistas en la década de 1970: el caso del Consejo Nacional de Estudiantes

Mónica Alcántara Navarro\*

### *Resumen*

Este texto se propone analizar la militancia de jóvenes mexicanos identificados con el catolicismo integral–intransigente. A finales de la década de 1970, un grupo de ellos participó en el Consejo Nacional de Estudiantes para expresar su rechazo al gobierno mexicano; al Consejo acudieron agrupaciones similares de otros países. Aquí se presenta una cronología que permite identificar y caracterizar las acciones de esa militancia juvenil.

*Palabras clave:* jóvenes católicos, redes transnacionales, militancia intransigente.

### *Abstract*

This article aims to analyze the militancy of young Mexicans identified with integral–intransigent Catholicism. At the end of the 1970s a group of them participated in the National Student Council to express their opposition to the Mexican government; similar groups from other countries turned to the Council. A chronology is presented to permit the identification and characterization of the actions of that intransigent youth militancy.

*Keywords:* Catholic youths, intransigent militancy, international networks.

A lo largo del siglo XX en México surgieron grupos de jóvenes católicos identificados con la derecha radical, opositores al régimen priista en el poder y en constante confrontación con agrupaciones estudiantiles que tuvieron mayor afinidad con la izquierda. Durante la década de los setenta, cuando el gobierno encabezado por Luis Echeverría Álvarez atravesó una fuerte crisis de legitimidad política, esos grupos se sumaron al rechazo contra el partido priista y protagonizaron una serie de reuniones en las que establecieron agendas comunes que operaron a nivel nacional y regional.

En 1978, jóvenes vinculados con las estructuras públicas de la Organización Nacional el Yunque —de carácter reservado–secreto—, como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO)<sup>[1]</sup> y el Frente Universitario Anticomunista (FUA), se reunieron en las instalaciones de la Universidad Autónoma de Querétaro y fundaron el Consejo Nacional de Estudiantes (CNE) para expresar su descontento frente al gobierno de José López Portillo. Meses más tarde, ante la proximidad de la primera visita del papa Juan Pablo II a México y la inauguración de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) en enero de 1979, los integrantes del Consejo se encontraron en la Ciudad de México con sus pares latinoamericanos y europeos para

consolidar una agrupación llamada Consejo Hispanoamericano de Estudiantes (CHE). Su objetivo fue superar los límites nacionales y articularse transnacionalmente.

El propósito de este artículo es visibilizar la participación y el protagonismo de los jóvenes militantes del catolicismo integral–intransigente frente a los gobiernos posrevolucionarios en México a finales la década de 1970. A partir del seguimiento y análisis de sus acciones, se propone establecer una cronología que permita dar cuenta de las transformaciones operadas en su militancia juvenil que marcaron sus proyectos políticos. Las actividades de las organizaciones mencionadas se rastrearon a partir de las tarjetas y expedientes generados por los agentes de la DFS,<sup>[2]</sup> de las notas de la prensa mexicana de la época<sup>[3]</sup> y de los testimonios de militantes que formaron parte de la estructura juvenil del Yunque.<sup>[4]</sup>

El trabajo se divide en tres partes. La primera emprende un breve recorrido historiográfico por la militancia católica en México, centrándose en grupos secretos–reservados durante la primera mitad del siglo XX y las transformaciones políticas que experimentaron durante la Guerra fría. En la segunda parte se da cuenta de las acciones llevadas a cabo por los jóvenes católicos vinculados con las estructuras públicas del Yunque, con las que manifestaban su descontento en contra del gobierno de Luis Echeverría Álvarez y más tarde contra el de José López Portillo. La última parte se enfoca en la reunión que permitió a los jóvenes mexicanos articularse transnacionalmente y plantear una agenda común con otras organizaciones estudiantiles tanto latinoamericanas como europeas.

### **De la militancia integral–intransigente en México**

Las organizaciones juveniles como el MURO y el CNE, activas durante la década de los sesenta y setenta, no constituyen una excepción ni se encuentran aisladas de otras agrupaciones de católicos que hicieron sentir su presencia a lo largo del siglo XX. Por el contrario, se insertan en una larga tradición histórica de la militancia católica integral–intransigente en México.<sup>[5]</sup>

La militancia católica intransigente puede ser rastreada desde los reacomodos políticos generados por las distintas facciones en pugna durante la Revolución mexicana y los sucesivos gobiernos posrevolucionarios. Es importante hacer una distinción en la relación de la Iglesia con el Estado en México. Si bien la jerarquía eclesiástica es la que establece las directrices religiosas y las negociaciones con el Estado, para poder reflexionar sobre los jóvenes católicos hay que mencionar la presencia de los laicos, sobre todo aquellos que se integraron a alguna organización católica y se convirtieron en militantes. En los hechos, sus acciones quedaron fuera del control de la jerarquía e incluso se le opusieron.

Entre la multiplicidad de militancias católicas mexicanas que tuvieron lugar a lo largo del siglo XX se encuentran aquellas de carácter secreto–reservado,<sup>[6]</sup> que existieron desde los albores del siglo; entre ellas figuran, primero, la Unión de Católicos Mexicanos (UCM, mejor conocida como la U)<sup>[7]</sup> y, tiempo después, las Legiones<sup>[8]</sup> y la Base.<sup>[9]</sup> Ante las tensiones entre el intento estatal de impulsar la educación socialista y la oposición de los sectores del conservadurismo católico, las universidades también se convirtieron en espacio de disputa y vieron el surgimiento de los Conejos,<sup>[10]</sup> los Tecos<sup>[11]</sup> y, más tarde, el Yunque.<sup>[12]</sup> A pesar de sus coincidencias ideológicas

y de referentes intelectuales compartidos, esos grupos tuvieron diferencias a nivel operativo y estructural.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial y en el marco de la Guerra fría, los católicos articulados en las agrupaciones intransigentes hicieron del combate al comunismo en México uno de sus ejes centrales. Episodios como el triunfo de la Revolución cubana en 1959 representaron la materialización de “la amenaza comunista” en el continente y una peligrosa cercanía a territorio nacional. A fines de la década de los sesenta, las movilizaciones estudiantiles de 1968 colocaron nuevamente a los espacios universitarios como territorios en disputa. Las ramas juveniles del catolicismo intransigente desaprobaron y agredieron a los estudiantes que participaron en esas movilizaciones.

En la misma época tuvo lugar otro acontecimiento relevante para los católicos, la celebración del Concilio Vaticano II. Las conclusiones alcanzadas dividirían aún más al heterogéneo mundo católico: por un lado, se profundizaron lecturas anticomunistas; por otro, se habilitaron opciones más progresistas.

A pesar de su origen común, los Tecos y el Yunque tomarían actitudes posconciliares contrarias que marcarían su progresiva enemistad hasta su fragmentación definitiva. El jesuita Joaquín Sáenz Arriaga, líder espiritual teco, acusó al papa Paulo VI de ser “un judío infiltrado en la Iglesia de Dios”,<sup>[13]</sup> lo que le valió ser excomulgado. Por su parte, el Yunque y las organizaciones juveniles que formaron parte de su estructura permanecieron fieles a la autoridad papal, aunque se distanciaron de las conclusiones del Concilio y de las interpretaciones progresistas que derivaron.

Las disputas anteriores llevaron los recorridos anticomunistas más allá de los límites nacionales; en la década siguiente, los diversos grupos se articularon con las estructuras del anticomunismo transnacional en redes diferentes. Los conflictos en Centroamérica y la revolución en Nicaragua representaron para ellos el riesgo inminente de la materialización del comunismo en el país. En las universidades, se crisparon viejas tensiones contra la “infiltración comunista”.

Los Tecos colaboraron en la fundación de la Confederación Anticomunista Latinoamericana (CAL)<sup>[14]</sup> y el Yunque<sup>[15]</sup> hizo lo propio en otras redes anticomunistas. Sus diferencias reafirmaron que existían al menos dos tendencias anticomunistas desde los años cincuenta: una línea apegada a los intereses norteamericanos y otra de raíz hispánica.<sup>[16]</sup> En esas redes, los jóvenes católicos han sido escasamente problematizados. El CHE es un ejemplo de los grupos juveniles del catolicismo intransigente latinoamericano.<sup>[17]</sup>

### **El Pacto de los Remedios y el temor al avance comunista entre los jóvenes**

El año de 1975 fue de precampañas electorales en México. Con Luis Echeverría Álvarez aún en la presidencia, el país se encontraba inmerso en una severa crisis económica y de legitimidad por la permanencia en el poder del partido oficial. Los días 16 y 17 de agosto, jóvenes pertenecientes a diversas organizaciones católicas del país se dieron cita en un lugar

denominado las Peñas de los Remedios, en Naucalpan de Juárez, Estado de México.[18] La reunión recibió el nombre de Primer Encuentro Nacional Juvenil.

En el evento se presentaron conferencias centradas en denunciar el avance de las tendencias socializantes en el país,[19] las críticas al régimen y la alarma frente al caos en el mundo. Las conclusiones se redactaron en un documento llamado *Juventud para la libertad o Pacto de los Remedios*, [20] en el cual se pronunciaron como jóvenes católicos con la necesidad de “dar testimonio”. Además, expresaron su rechazo a la permanencia del PRI en el poder y su preocupación por la sucesión presidencial.

Cuestionado por los periodistas sobre la postura de las organizaciones reunidas frente a los precandidatos, el joven Jorge Espinoza, orador del grupo Juventud Nueva, del estado de Puebla, expresó que cualquiera de ellos llevaría a México por “el camino de Cuba”, especialmente José López Portillo.[21]

### **La llegada de José López Portillo a la presidencia y las acciones de los jóvenes católicos militantes**

Meses después de la reunión en Los Remedios, el 1 de diciembre de 1976, José López Portillo tomó posesión como presidente de la república. A su llegada, las crisis heredadas del gobierno de Luis Echeverría se agudizaron y entre las estrategias para recuperar legitimidad se promulgó la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales (LFOPPE),[22] con la que se pretendió favorecer una apertura democrática y estimular la participación social.

Los militantes del MURO, del FUA, de otras organizaciones del Yunque y algunas más vinculadas con aquella decidieron manifestar activamente su desacuerdo y continuar denunciando los elementos “socializantes” en las universidades y entre la población en general. A los conflictos nacionales se sumó, en la región centroamericana, el avance de la Revolución sandinista, el rompimiento diplomático con el gobierno de Anastasio Somoza y la guerra civil en El Salvador. Los católicos intransigentes consideraron que el comunismo estaba a la vuelta de la esquina y era necesario fortificar la frontera porque “el comunismo avanzaba desde el sur”. [23] Se reunieron en la Universidad Autónoma de Querétaro los días 29 y 30 de abril de 1978. Asistieron alrededor de ciento cincuenta personas,[24] en representación de veintidós organizaciones juveniles[25] de distintas partes del país, entre las que destacó la presencia del FUA y el MURO. Al final, redactaron un documento titulado Manifiesto del Cerro de las Campanas, en el cual se definieron como representantes de “la inmensa mayoría silenciada,” responsables de la defensa de las universidades mexicanas[26] y de la patria ante sus enemigos marxistas–comunistas. Establecieron además la fundación del Consejo Nacional de Estudiantes,[27] con el objetivo de coordinar agrupaciones estudiantiles de católicos a nivel nacional y garantizar la difusión de la doctrina universitaria.[28]

El CNE tuvo la función de coordinar a nivel nacional —más tarde sería enlace a nivel transnacional— a grupos de jóvenes católicos anticomunistas; además, contribuyó discursivamente para identificar a las “amenazas” de aquel momento, como los movimientos revolucionarios en Centroamérica. Dentro de la Iglesia, consideró que el “peligro” venía de los sectores que simpatizaban con la Teología de la liberación. Denunció la exclusión política a la

que se enfrentaban por el hecho de ser católicos y acordó hacer llegar su posicionamiento a la III Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam).

### **El papa, la III Celam y los proyectos transnacionales**

A la crisis económica, política y de legitimidad que atravesaba el gobierno, se sumaron las tensiones generadas por la visita del papa Juan Pablo II y la inauguración de la III Celam. El presidente manifestó que aquel evento no pondría en riesgo el Estado Laico, pero esto no impidió que se desatara una intensa polémica, sobre todo en los sectores liberales, acerca de si se trataba o no de una violación constitucional. Para los católicos mexicanos, la primera visita del papa representó la posibilidad de salir a la calle de manera masiva sin que el Estado pudiera reprimirlos con un alto costo político y crispas aún más la inconformidad social.[29] México era uno de los países con más católicos en el mundo[30] y adquirió centralidad en la política vaticana durante el pontificado de Juan Pablo II. Ese marco favoreció la participación de los jóvenes católicos, que el 20 de enero de 1979, días antes del arribo del papa, se dieron cita en la Universidad Intercontinental, ubicada al sur de la Ciudad de México. Acudieron representantes de organizaciones católicas provenientes de Francia, España, Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, Colombia y Perú.

El evento recibió el nombre de Primer Congreso Internacional de Estudiantes Universitarios Católicos y la organización estuvo a cargo del CNE y el Movimiento de Unificación Estudiantil; prensa y agentes de la DFS también estuvieron presentes. Participaron alrededor de trescientos jóvenes y se contó con la presencia de observadores del Lasalle y de la Universidad Iberoamérica.[31] Entre la jerarquía eclesiástica destacaron el sacerdote Cipriano Calderón,[32] director de la edición en español del diario *L'Obssevatore Romano*,[33] y el obispo argentino Octavio Derisi.[34] En sus conferencias, los delegados extranjeros[35] compartieron la impresión de un mundo en crisis y denunciaron que la “infiltración marxista” ponía en riesgo a las universidades. Se deslindaron de las movilizaciones estudiantiles de 1968 por considerarlas ejemplo de manipulación y corrupción política, factores que no representaba a los estudiantes. Los presentes coincidieron en su anticomunismo, apelaron a la intervención de las fuerzas armadas para salvaguardar los valores de la patria y se declararon sujetos capaces de lograr transformaciones sociales y políticas. Por otro lado, identificarse como jóvenes católicos los llevó a considerarse víctimas manipuladas por los políticos y las “ideologías marxistas”. Las conclusiones de las jornadas de trabajo quedaron redactadas en un documento de seis puntos,[36] entre los que destaca la fundación del CHE. Los jóvenes sabían que se acercaba la visita del papa Juan Pablo II y la inauguración de la III Celam, por lo que decidieron “hacer escuchar su voz”. Entregaron un paquete de documentos a monseñor Octavio Deris; en ellos daban cuenta de la reunión y de las acciones emprendidas para que lo expusiera en la Conferencia.[37]

El papa llegó a México el 26 de enero de 1979. Entre los contingentes que salieron a las calles para verlo o perseguir el papamóvil a lo largo de sus recorridos en la Ciudad de México y en Puebla, la prensa reportó la presencia de miembros del MURO y del CNE, a los que identificaba por sus pancartas y consignas. Las palabras del pontífice que seguramente más impactarían

entre los integrantes del CNE y del CHE fueron justamente las que dirigió a los jóvenes. Les dijo que “tenía sus esperanzas en la juventud para renovar a la Iglesia, a la nación, a América Latina, la universidad”, y les recordó que entre sus principales tareas se encontraba dar fe de Cristo.

El CHE se comprometió a mantenerse activo y encargarse del cumplimiento continental de las conclusiones alcanzadas en la ceremonia fundacional. Los días 22 y 23 de octubre de 1980 organizó otra reunión anticomunista internacional, el II Congreso de Estudiantes Universitarios Católicos, cuyo tema fue “presente y futuro de la universidad”; en esa ocasión el encuentro se celebró en la localidad de Embalse de Río Tercero, en la provincia de Córdoba, Argentina.<sup>[38]</sup> Derivado del congreso se produjo un documento llamado “La subversión científica”, en el que volvieron a pronunciarse contra “la infiltración comunista” en las universidades e identificaron una “red subversiva de Hispanoamérica”, que incluía a instituciones como El Colegio de México, el Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) en Colombia<sup>[39]</sup> y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

El Consejo Nacional de Estudiantes asistió un año después a un tercer congreso organizado por el CHE, en Madrid, España, que se celebró del 10 al 12 de octubre.<sup>[40]</sup>

## Conclusiones

Las acciones del Consejo Nacional de Estudiantes y del Consejo Hispanoamericano de Estudiantes exponen la presencia de los jóvenes católicos integrales–intransigentes a lo largo del siglo y su papel como oposición al gobierno nacional. A pesar de su vinculación con militantes de mayor edad, que actuaron como asesores o contactos, los jóvenes tuvieron sus propias agendas de trabajo nacional y transnacional.

El CNE fungió como coordinador nacional de agrupaciones juveniles católicas intransigentes y los eventos que organizó impulsaron la actualización del discurso anticomunista entre los jóvenes. Acontecimientos como la Revolución cubana, la existencia de la Unión Soviética o la histórica oposición del catolicismo militante a los gobiernos posrevolucionarios mexicanos eran elementos alejados en tiempo y espacio, lo que diluía su carácter amenazante. En un contexto de efervescencia de los movimientos armados y de transición presidencial, la renovación era indispensable para mantener la vigencia entre los militantes más jóvenes, porque ayudaba a materializar al “enemigo” en diferentes sujetos, organizaciones o acontecimientos.

El recorrido propuesto sobre la militancia de jóvenes católicos vinculados a la derecha radical contribuye a establecer una periodización de sus acciones. La primera etapa es la de su surgimiento durante la segunda mitad del siglo XX, en un clima marcado por el anticomunismo y su oposición al régimen priista. Una de las primeras coyunturas fue el Concilio Vaticano II y su posicionamiento ante la autoridad del papa. Destaca el rompimiento entre los Tecos y el Yunque. Los primeros desconocieron la autoridad de Paulo VI; los segundos, aunque en desacuerdo con los resultados conciliares, se mantuvieron fieles al papa. En adelante, su anticomunismo tomará caminos distintos.



Una tercera etapa puede ser ubicada a finales la década de los setenta, con las transformaciones ocurridas durante el sexenio de López Portillo que apuntaron a democratizar el sistema político mexicano. Entre la militancia católica se debilitaron las acciones de choque y la coordinación desde la secrecía, por lo que se crearon otros espacios juveniles para impulsar proyectos de corte conservador en las universidades.

En el plano internacional, las movilizaciones sociales en Centroamérica, el recrudecimiento de las dictaduras militares en el Cono Sur, la llegada de Juan Pablo II al pontificado, la inauguración de la III Celam y el surgimiento de la teología de la liberación motivaron la articulación anticomunista transnacional. Al respecto, considero que existió más de una red de transferencia de ideas y recursos a las que se sumaron grupos de distintas partes del mundo de acuerdo con el peso que tuvieron diversos elementos doctrinarios, es decir, el carácter anticomunista no bastaba por sí solo. En los casos revisados se advierten dos tendencias: la de raíz hispanista y fuertemente católica, y otra que tuvo mayor identificación con intereses norteamericanos, como fueron los Tecos y su apoyo a la CAL, relegados de la línea vaticana.

En cambio, las estructuras juveniles del Yunque se inclinaron por articularse con agrupaciones que reconocieran una identidad hispánica y buscaran la instauración de una sociedad cristiana, pero respetando la autoridad del papa. De ahí que contribuyeran a la fundación y articulación del Consejo Nacional de Estudiantes. Considero que en esas redes transnacionales también circulaban elementos de una identidad juvenil católica, anticomunista, intransigente e hispanista, con un rol protagónico como agente de transformación.

---

\* Universidad Nacional de General Sarmiento. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

[1] El MURO fue el grupo juvenil de choque de la organización reservada-secreta el Yunque. El MURO fue un grupo público; por, la prensa y la agencia de espionaje mexicana, la Dirección Federal de Seguridad (DFS), siguieron y registraron sus actividades de violencia. La mayor parte consistieron en agresiones contra otros jóvenes estudiantes (dentro y fuera de las universidades) que consideraban contrarios a sus lineamientos religiosos y políticos (a quienes solían identificar como marxistas, socialistas o de "ideología de izquierda"). Se tiene constancia de que se encargaron de denunciar y hostigar a docentes y académicos acusándolos de socialistas o marxistas, tal es el caso de Ignacio Chávez, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México.

[2] El fondo de la DFS se encuentra en la actualidad bajo resguardo del Archivo General de la Nación en México.

[3] Se revisó la revista *Proceso* y prensa de circulación nacional: *El Universal*, *El Día*. *El Vocero del Pueblo Mexicano*, *El Nacional*, *Excélsior* y *Unomásuno*.

[4] Entre quienes pertenecieron a las filas del Yunque no se reconoce la figura de *exmilitante*, debido a que consideran que la experiencia y los aprendizajes adquiridos se convierten en una huella que no se desvanece ni se diluye. Cuando algún miembro deja de acudir a las actividades o se deslinda de sus tareas, se le denomina militante inactivo.

[5] Sobre la caracterización de los sujetos católicos en cuestión, retomo la propuesta de María Luisa Aspe Armella expuesta en su libro *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958* (México, Universidad

Iberoamericana / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008, p. 415). Aspe considera el concepto de *integralidad* como la expresión del catolicismo y de la doctrina social de la Iglesia en todos los ámbitos de la vida, con el objetivo de construir una sociedad cristiana e imponer la cristianización del mundo; por esa razón, se trata de formar católicos de tiempo completo. Por otro lado, Roberto Blancarte, en su *Historia de la Iglesia católica en México, 1929–1982* (México, FCE, 1992, p. 443), apuntó que el término *intransigencia* implica la oposición al liberalismo (base ideológica oficial de la modernidad) y se caracteriza por una actitud inquebrantable para no dejarse reducir al ejercicio de las meras prácticas religiosas y culturales. Aspe destaca que la actitud intransigente del pensamiento católico lo llevó a asumir un carácter defensivo y ofensivo ante los ataques que pretendían contradecir “la única verdad”. Entre quienes podían atacarlos incluyeron: liberalismo, socialismo, marxismo, protestantismo, ateísmo, nazismo y capitalismo.

[6] La Iglesia católica condenó la existencia de organizaciones secretas, en alusión principalmente a la masonería; sin embargo, en México y en otras partes del mundo se formaron grupos integrados por católicos que podían estar respaldados o no por algún miembro de la jerarquía eclesiástica, pero al margen de los espacios públicos de participación política. En el caso mexicano, encontramos que los grupos secretos de católicos optaron por denominarse *reservados*. Apelaron a esta forma de organización en buena medida por las continuas confrontaciones entre el gobierno y la jerarquía. Mario Virgilio Santiago Jiménez, “Anticomunismo católico. Raíces y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), 1962–1975”, tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2012.

[7] Fundada en Michoacán el 25 de mayo de 1915 por el canónigo Luis María Martínez. Se trató de una agrupación juramentada formada por células autónomas que formaban parte de un sistema jerárquico–piramidal.

[8] Las legiones o la Legión fueron impulsadas en 1935 por Francisco Orozco, arzobispo de Guadalajara Jiménez, y creadas por Manuel Romo de Alba. Tenía una estructura piramidal, dividida en pequeñas células que no tenían contacto entre sí.

[9] En 1934 se creó el grupo secreto: La Base u Organización, Cooperación, Acción (OCA), dirigido por laicos, pero supeditado a los jesuitas; es considerado la base política del sinarquismo. Al igual que las organizaciones precedentes, tuvo una estructura piramidal y compuesta por pequeñas células.

[10] La organización también era llamada El Grupo, formado en la UNAM en 1934.

[11] En 1935, en la Universidad Autónoma de Guadalajara se gestó la Asociación Fraternal de los Estudiantes de Jalisco, un grupo de choque compuesto por jóvenes católicos concentrados en frenar el avance comunista en la universidad.

[12] La Organización Nacional el Yunque o La Orquesta se fundó en 1953 en Puebla, con la asesoría de algunos sacerdotes jesuitas como Julio Vértiz y Manuel Figueroa Luna. Los primeros integrantes de la organización fueron apoyados por los cuadros dirigentes de Los Tecos.

[13] Mónica Naymich López Macedonio, “La historia de una colaboración anticomunista transnacional. Los Tecos de la Universidad Autónoma de Guadalajara y el gobierno de Chiang Kai–Shek a principios de los años setenta”, *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX*, vol. 1, núm. 1, Montevideo, 2010, pp. 133–158.

[14] Los Tecos organizaron el sexto congreso de la Liga Mundial Anticomunista en México en agosto de 1972, en ese marco se fundó la Confederación Anticomunista Latinoamericana (CAL). Asistieron latinoamericanos, europeos, estadounidenses, africanos y asiáticos; se reforzó la idea de emprender una ofensiva anticomunista en Latinoamérica. Mónica López Macedonio considera que las reuniones de la LMA, CAL y Tecos son prueba de la colaboración transnacional para perseguir y desaparecer a la supuesta amenaza comunista de la región. Un año después ocurrieron las acciones de la Operación Cóndor (Mónica Naymich López Macedonio, *op. cit.*). Por su parte, Julieta Rostica considera a la CAL

como la red transnacional de extrema derecha que gestionó la transferencia de recursos para la represión política en la región. Julieta Rostica, “La Confederación Anticomunista Latinoamericana. Las conexiones civiles y militares entre Guatemala y Argentina (1972–1980)”, *Desafíos*, vol. 1, núm. 30, Bogotá, 2017, pp. 309–347.

[15] Luis Alberto Herrán Ávila, “Las guerrillas blancas: anticomunismo transnacional e imaginarios de derechas en Argentina y México, 1954–1972”, *Quinto Sol*, vol. 19, núm. 1, Santa Rosa–La Pampa, enero–abril de 2015, pp. 1–26; Mario Virgilio Santiago Jiménez, “Entre el secreto y las calles. Nacionalistas y católicos contra la ‘conspiración de la modernidad’: El Yunque de México y Tacuara de Argentina (1953–1964)”, tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2016. Ambos autores identifican al sacerdote Julio Meinvielle como el creador intelectual en común tanto del Yunque como de Tacuara. Meinvielle es considerado uno de los representantes del nacionalismo restaurador de la década de los treinta en Argentina y conservó influencia directa en el campo del nacionalismo político hasta la década de los sesenta. Junto con monseñor Octavio Derisi, se encargó de la dirección de la Sociedad Tomista Argentina, fundada en 1948, para promover el pensamiento tomista en el continente y establecer vínculos con otros círculos tomistas en Europa

[16] Mario Virgilio Santiago Jiménez, “Entre ‘hispanistas’ y ‘proyanquis’. El Primer Congreso contra la Intervención Soviética en América Latina, México, mayo de 1954”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, núm. 17, s.l., 2017.

[17] Laura Graciela Rodríguez, “La ‘subversión científica’ en las universidades de Argentina e Hispanoamérica”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, núm. 16, s.l., 2016.

[18] Naucalpan de Juárez se encuentra a una distancia aproximada de veinte kilómetros de la Ciudad de México. La reunión fue registrada por la prensa mexicana —aunque de manera escueta— y por la agencia de espionaje que operó en esos años, es decir, la DFS. El periódico *El Universal* calculó que asistieron cinco mil jóvenes, mientras que la DFS contabilizó tres mil.

[19] Luis Echeverría había sido acusado por los grupos católicos intransigentes de representar “tendencias socializantes”. La reunión en los Remedios coincidió con el viaje del mandatario a Cuba.

[20] Édgar González, *MURO. Memorias y testimonios, 1961–2002*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla / BUAP (Cuadernos del Archivo Histórico Universitario), 2003. El texto también se conoce como *El Pacto de los Remedios* y fue publicado en periódicos de circulación nacional como *El Universal* y *El Herald de México*. Contiene una explicación que justifica su existencia e incluye veinte puntos en los que las agrupaciones firmantes exponen sus denuncias y demandas. Las organizaciones que respaldaron el documento fueron: Juventud Nueva y Frente Universitario Anticomunista (FUA); Unión Cívica de Chihuahua; club Non Plus Ultra; Juventud Inconforme Positiva, Guanajuato; Grupo Inter Escolar Dios y Montaña, Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO); Círculo José Vasconcelos; Instituto de Acción Social, del Distrito Federal; Juventud Regiomontana, de Nuevo León; Juventudes Cristeras, de Jalisco; Movimiento Juvenil José Escandón, de Tamaulipas; Liga de Estudiantes Católicos, de Zacatecas; Juventud Independiente Yucateca, de Yucatán; Sociedad Antonio Caso, de Veracruz; Grupo José María Morelos, de Michoacán, y el Círculo Eusebio Kino, de Sonora.

[21] En aquella elección, el Partido Acción Nacional no presentó candidato debido a que atravesaba conflictos internos.

[22] La LFOPPE fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 30 diciembre de 1977. El discurso oficial apuntaba a la necesidad del gobierno de fortalecer la democracia y ampliar la participación ciudadana. La ley buscaba dar una salida legal a las tensiones sociales y económicas generadas por la crisis económica y las demandas de la población de mayor participación política. La reforma pretendía favorecer el desarrollo de los partidos políticos, además de asegurar que los partidos registrados legalmente hicieran uso de los medios de comunicación. La apertura favoreció la aparición de tres nuevos partidos políticos: el Partido Comunista (PC), el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y

el Partido Demócrata Mexicano (PDM). A pesar de lo anterior, esa ley se considera como una estrategia del Estado para legitimarse a sí mismo y mantener el monopolio del poder: véase Jorge Carpizo, “La reforma política de 1977”, en *Anuario Jurídico*, núm. 6, México, 1979, pp. 39–100, disponible en: <https://biblat.unam.mx/es/revista/anuario-juridico/10> (consultado el 4 de septiembre de 2019).

[23] Entrevista a Hugo de Payns (seudónimo) por Mónica Alcántara Navarro, en la Ciudad de México, el 13 de octubre de 2013.

[24] Dato extraído de las tarjetas de la DFS. Desafortunadamente, no hay una lista que permita identificarlos con detalle. Destacan los nombres de sujetos vinculados con algún cargo público y se proporcionan algunas aclaraciones sobre los adultos. Por ejemplo, del licenciado García Ramírez menciona que se trata del autor de la frase: “El mejor comunista es el comunista muerto” y que fue director de la escuela de derecho de la Universidad de Querétaro. AGN, DFS, CNE, tarjeta 2, reverso, exp. 15–13–78, leg. 1.

[25] La DFS registró la presencia de: Alianza Universitaria, Zacatecas; Asociación de Estudiantes de la Universidad de Guanajuato; Sociedad de Alumnos del Tecnológico de Celaya (Celaya) y Movimiento de Integración Preparatoriana (León), Guanajuato; Ateneo de la Juventud, Monterrey; Avante, Querétaro; Proyección Estudiantil, Círculo Estudiantil de la Laguna (de Torreón–Gómez), Durango; Club Universitario de Superación y Promoción Integral para el Desarrollo Estudiantil, Aguascalientes; Delta, Chihuahua; Frente Independiente de Reestructuradora Mentalidad Estudiantil, San Luis Potosí; Frente Universitario Anticomunista, Juventud Nueva, Puebla; Instituto Acción Social José Vasconcelos; Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO); Promoción Universitaria Mexicana de Acción Social, México D.F.; Poder Universitario Autónomo de Sonora, Hermosillo–Sonora; Unión Cordobesa Estudiantil (Córdoba) y Unión Veracruzana Estudiantil, Veracruz, y Vasco de Quiroga (Morelia), Michoacán.

[26] Consideraban que la universidad, en su origen, era católica, y que en el caso mexicano la educación laica impedía su misión.

[27] Los agentes de la DFS identificaron a la dirigencia: Alejandro Gutiérrez, presidente; Rafael Burguete, vicepresidente; Ricardo Smith, vocal; Carlos Castro, vicepresidente; Pedro Hernández, vocal; Carlos Vega, secretario; Sabás Flores, vocal.

[28] *Directivo* expresó que la doctrina universitaria impulsada por el CNE tenía una fuerte influencia Vasconcelista.

[29] Roberto Blancarte, “Religiosidad, creencias e Iglesias en la época de la transición democrática”, en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer, *Una historia contemporánea de México, t. 2. Actores*, México, El Colegio de México / Océano, 2005, pp. 251–266. De hecho, el autor considera que la primera visita del papa Juan Pablo II a México tuvo más impacto en las actitudes sociales que en cuanto a giros doctrinales.

[30] En la década de 1980, México contaba con una población total de 66 846 833 habitantes, de los cuales 61 916 757, más de 90%, se declararon católicos. En las siguientes décadas se registró una disminución en ese porcentaje, aunque esta diferencia fue compensada por el aumento de población experimentado durante el periodo.

[31] Las fuentes no dan más especificaciones sobre los observadores, tampoco mencionan a qué organizaciones católicas pertenecían los jóvenes extranjeros.

[32] En los años del Concilio Vaticano II ejerció una intensa actividad periodística como jefe de la sección de la oficina de prensa, por lo que prácticamente asistió a todas sus sesiones. Numerosos lectores siguieron aquel acontecimiento por sus crónicas y artículos de opinión. En 1968 el papa Pablo VI lo nombró director de la edición en español de *L’Osservatore Romano*. En 1979, como figura cercana a Juan Pablo II, asistió a la fundación del CHE.

[33] Eduardo Arvizu, “Ajenos a la Celam los aspectos políticos y económicos. Derisi”, *El Universal*, 22 de enero de 1979.

[34] Fue el primer rector de la Universidad Católica Argentina y presidente de la Organización de Universidades Católicas de América Latina y el Caribe (ODUCAL). Educado como teólogo católico y filósofo laico, se convirtió en una de las cabezas del tomismo en Argentina durante la segunda mitad del siglo XX, por lo que impulsó el pensamiento tomista en las universidades y se le considera formador de jóvenes católicos. Mantuvo estrechos vínculos con el Vaticano y en 1953 fue designado prelado doméstico de Pío XII, con derecho al tratamiento de monseñor. En 1979 fue delegado ante la III Conferencia Episcopal Latinoamericana.

[35] La prensa registró la participación del uruguayo Heraclio Labandera, del argentino Pablo Garat, de los españoles Vicente José Fernández Burgueño y Javier Urcelay Alonso, y del francés Jean-Paul Arnaud. Fueron identificados porque cada uno de ellos tuvo una intervención como orador; sin embargo, ni la prensa ni la DFS lograron establecer a qué organizaciones pertenecían.

[36] Los seis puntos son: 1) la fundación del Consejo Hispanoamericano de Estudiantes; 2) la adicción fiel a la Santa Madre Iglesia y el acatamiento, como obligación para su conducta de la voz de los pastores; 3) instituirse nuevamente la materia de teología en las universidades; 4) justificación de la intervención de las fuerzas armadas para salvaguardar los valores permanentes en una nación; 5) oposición a la politización de las universidades; 6) que los centros de estudios universitarios vuelvan a adoptar la doctrina social de la Iglesia para que ésta haga que se resuelvan los problemas de desempleo y violencia en el mundo. AGN, DFS, CNE, Exp. 15-13-79, leg. 1, fs. 155-157.

[37] LA DFS no registra si en las reuniones en Puebla se expusieron las aportaciones del CHE.

[38] Laura Graciela Rodríguez, *op. cit.*; Mónica Alcántara, “Cúcara Mácara, el MURO fue. Del Pacto de los Remedios a la Virgen del Siquitibum”, tesis de licenciatura, UNAM, México.

[39] Laura Graciela Rodríguez, *op. cit.*

[40] Entrevista a “Directivo” (seudónimo) por Mónica Alcántara Navarro, en la Ciudad de México el 7 y 8 de junio de 2015. El testimonio no proporcionó mayores detalles al respecto; es probable que él asistiera a ese congreso como delegado de las organizaciones mexicanas.

## “Vidas ejemplares”: la historieta en los proyectos culturales de las derechas en México (1954-1974)

Gabriela Díaz Patiño\*

### Resumen

A través del estudio de la historieta *Vidas ejemplares* se quiere mostrar la asociación que se estableció, a mediados del siglo XX, entre un grupo de la derecha religiosa y otro de la derecha empresarial mexicana. Ambos coincidieron en la necesidad de acercar a la niñez y juventud nacional los valores éticos del catolicismo a través de uno de los medios de comunicación masiva de mayor alcance de aquel momento, para contrarrestar los valores nuevos de la modernidad del siglo XX.

*Palabras clave:* historieta, catolicismo, derecha religiosa, derecha empresarial.

### Abstract

Through the study of the comic *Vidas ejemplares* (Exemplary lives), the author shows the association that was forged in the mid-twentieth century between a religious right group and another from the Mexican right-wing business sector. Both agreed on the need to bring the ethical values of Catholicism to the nation's children and youth through one of the most widely disseminated mass media campaigns of the time to counteract the new values of twentieth-century modernity.

*Keywords:* comics, Catholicism, religious right, entrepreneurial right

Este trabajo analiza por qué y cómo surgió la idea de editar una revista de historietas<sup>[1]</sup> como parte de un proyecto cultural que unificó las preocupaciones sociales, morales y educativas de un grupo de las derechas ideológicas del país. Para este caso concreto, ese grupo de derechas estaba representado por un sector de la clerecía<sup>[2]</sup> y por una empresa editorial de mediados del siglo XX.<sup>[3]</sup> El jesuita José Antonio Romero, director de la editorial *Obra Nacional de la Buena Prensa*, y el empresario mexicano Luis Novaro, dueño —junto con su medio hermano Octavio— de los talleres tipográficos *Novaro Editores–Impresores*, se asociaron en 1954 para dar vida a una publicación, bajo el formato de historieta, llamada *Vidas Ejemplares*.

El inusitado formato a través del cual decidieron emprender un proyecto de difusión religiosa el padre Romero y el señor Novaro despierta una serie de cuestionamientos dado que en los años cincuenta la historieta había sido duramente criticada y atacada por la clerecía nacional y por diversos grupos sociales.<sup>[4]</sup> Conocer las motivaciones para crear una historieta confesional católica impresa con una técnica moderna de alta calidad y el alcance internacional que logró *Vidas Ejemplares* —se distribuyó prácticamente en toda Hispanoamérica— a lo largo de sus veinte años de publicación (1954–1974) nos permite ahondar en un aspecto poco estudiado:

los proyectos culturales de las derechas en México, cuyo objetivo entonces era delinear los valores que, a su juicio, debían regir a la sociedad.

Así, a través de la trayectoria de una historieta, el presente artículo se propone establecer algunos elementos que ayuden a caracterizar a las derechas religiosa y empresarial del México de la segunda mitad del siglo XX.

### **Nace *Vidas Ejemplares***

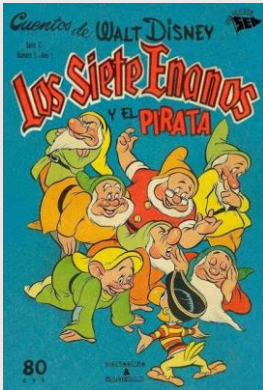
El 1 de mayo de 1954 los amantes de los *comics* o historietas que acudieron a los kioscos de revistas encontraron una novedad del género editorial. Con una elocuente portada —del ilustrador Jorge Alfaro— se anunciaba la vida ilustrada de “San Felipe de Jesús. Protomártir mexicano” (figura 1) Y no podía ser de otra manera: el número 1 de la primera revista de historietas confesional católica mexicana debía mostrar la vida y martirio del primer santo mexicano.<sup>[5]</sup>



Bajo el sello editorial de Ediciones Recreativas, con una extensión de 36 páginas impresas a color y con una distribución internacional que incluía varios países de América Latina, además de Estados Unidos y España, *Vidas Ejemplares* se anunciaba como una revista mensual.<sup>[6]</sup>

La dirección editorial estaba en manos del padre José Antonio Romero y su diseño impreso corría a cargo de Novaro Editores, S.A., para quienes, cabe señalar, *Vidas Ejemplares* también representaba su primer esfuerzo de publicación propia, pues hasta ese momento se habían dedicado a la reedición en español de *comics* estadounidenses (figuras 2 y 3).





El proyecto de producción de *Vidas Ejemplares* estuvo pensado desde un inicio para ser verdaderamente competitivo.<sup>[7]</sup> El contacto entre nuestros dos personajes ocurrió a principios de 1954. En un encuentro casual y con el conocimiento de la preocupación del padre Romero por encontrar medios para difundir la moral y la doctrina cristiana, Luis Novaro —que en ese momento ya dominaba el arte y comercialización de las historietas en México e Hispanoamérica— le propuso “la creación de una revista especializada en la vida de los santos, tratando en sus biografías el aspecto humano pero con el interés, la amenidad y la calidad artística necesarios para triunfar en toda la línea, en México y fuera de México”.<sup>[8]</sup> La propuesta incluía al padre como director de la revista.

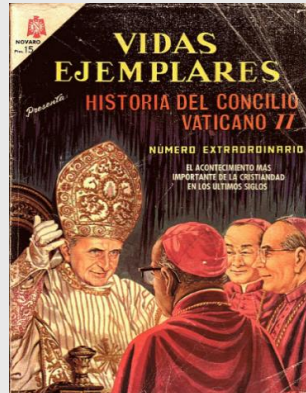
En su primer número *Vidas Ejemplares* anunciaba los principios en los que se sustentaba. Sería una revista “de dignificación y consagración” y, si bien iría dirigida a la niñez, su lectura “interesará también a los mayores”. Se especificaba que “se presentará en forma ilustrada y episódica” la vida de santos, mártires y beatos como ejemplo de vida cristiana, haciendo énfasis en que el diseño de historieta tenía el objetivo de “buscar la amenidad para despertar el interés” pero que “campea el más escrupuloso respeto hacia la verdad histórica”.<sup>[9]</sup>

La base narrativa de *Vidas Ejemplares* parte de un guion que resume en una página la vida del protagonista. El guionista principal de la colección fue el padre Carlos de María y Campos, S.J., quien escribía breves descripciones apologéticas y cronológicas basándose en obras biográficas a las que generalmente hacía referencia. Labor fundamental en la composición de la historieta era la del adaptador literario, el poeta Javier Peñalosa Calderón.<sup>[10]</sup> La responsabilidad artística y el dibujo corrieron a cargo de varios ilustradores reconocidos a la sazón en el campo de la historieta nacional: María Isabel Camberos, Alfonso Tirado, Antonio Cardoso, Xorge Chargoy y Eduardo Lozano, entre muchos otros.

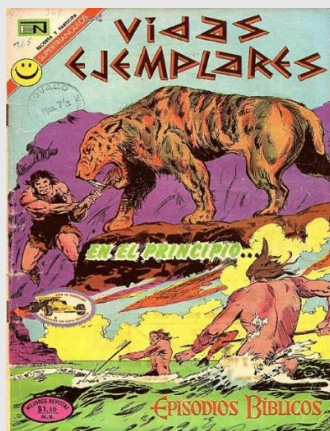
El éxito de la revista fue inmediato. Las historias de la vida tanto de los santos más conocidos de todo el mundo como las de los mártires y beatos, laicos o religiosos que no habían sido canonizados hasta ese momento —como Martín de Porres, Edith Stein o Maximiliano Kolbe— se reveló como un nicho de gran interés para el público hispanoamericano.<sup>[11]</sup> En 1958 se pensó en dar a la luz el primer número especial o *comic book* de la serie,<sup>[12]</sup> con más de ochenta páginas (figura 4). Luego, en enero de 1960 *Vidas Ejemplares* pasó a ser una publicación quincenal, comenzando a reproducir números anteriores.<sup>[13]</sup> El padre Romero murió el 24 de



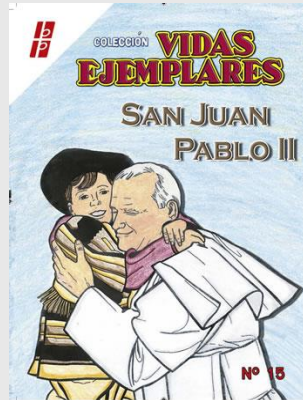
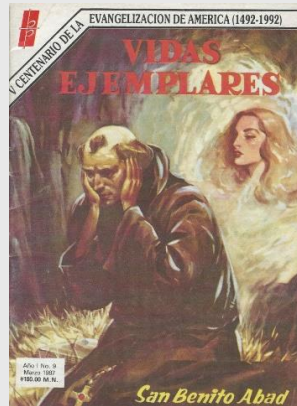
abril de 1961; el último número bajo su dirección fue el 109, dedicado a Margarita María Alacoque. En ese momento *Vidas Ejemplares* tenía un tiraje aproximado de medio millón de ejemplares al mes destinado a toda Hispanoamérica.<sup>[14]</sup>



Los sucesores en la dirección de Buena Prensa, primero Enrique Torroella, S.J. (1961–1962) y después Wilfredo Guinea S.J., este último hasta 1997, continuaron en la dirección estructural y creativa del proyecto editorial. Al padre Guinea le tocó también el traspaso de la editorial Novaro a la familia Alemán en 1964. Desde luego, estos avatares implicaron algunas modificaciones en la presentación artística de la revista; por ejemplo, el formato cambió del tamaño “Golden Age” a “Grapa”.<sup>[15]</sup> Por su parte, los nuevos ilustradores mantuvieron el estilo realista y figurativo manejado durante la dirección del padre Romero. A principios de 1972 cambió la tipografía del título, dando un toque más “contemporáneo” a la revista. Una primera época de la serie concluyó con el número 364, dedicado a San José Cafasso, en el cual se anunciaba una nueva etapa de la historieta que contendría *Episodios Bíblicos*, con la que llegaría a su fin el proyecto editorial (figura 5). El 25 de marzo de 1974, con el número 416, terminó *Vidas Ejemplares* debido principalmente a la crisis económica que enfrentó el país y que repercutió en la industria editorial por los altos precios del papel; la situación obligó a muchas editoriales a tomar medidas para abatir costos. Editorial Novaro redujo el tamaño de sus revistas, perdiendo con ello también en calidad de diseño e impresión.



En 1985 editorial Novaro terminó por ceder los derechos de *Vidas Ejemplares* a Buena Prensa, que inició una segunda época de la revista reeditando los números de la primera con un tiraje de cincuenta mil ejemplares (figura 6). Aunque esa segunda época terminó en 1998, todavía hoy circulan reimpressiones de algunos números bajo el sello de Buena Prensa (figura 7).



El éxito de la historieta durante más de veinte años provoca preguntar: ¿cuáles fueron las circunstancias que lo permitieron?, ¿en qué momento y por qué razones el clero católico decidió utilizar el lenguaje de la historieta para representar el modo de vida que pretendía imponer a la sociedad mexicana?, ¿cuáles fueron los motivos que movieron a un grupo empresarial para arriesgar capital e imagen al publicar una revista confesional?

### La historieta mexicana bajo el influjo de la cultura católica

Después de la firma de los acuerdos de paz para dar fin al conflicto armado de 1926 a 1929, el padre José Antonio Romero —quien, cabe destacar, había fungido como secretario de la Delegación Apostólica encabezada por monseñor Leopoldo Ruiz y Flores— fue nombrado director de la Comisión de Prensa y Propaganda<sup>[16]</sup> del Comité Episcopal Mexicano en 1934. La comisión tenía como objetivos difundir los preceptos papales y establecer la Acción Católica en México.<sup>[17]</sup> La vía elegida para facilitar el acceso a la cultura católica fue la organización de “una buena prensa y buenos libros”. Uno de los frutos del paso del padre Romero por esa comisión fue la creación de varias publicaciones que darían más tarde pie a la editorial Obra Nacional de la Buena Prensa, cuya intención principal —siguiendo las consignas papales— era proporcionar a la sociedad “sanas lecturas” que, a la par de dar entretenimiento, señalaran los valores y principios morales y éticos defendidos por el catolicismo.<sup>[18]</sup>

Tanto la comunidad jesuita como la clerecía nacional identificaban al padre Romero como un hombre fuertemente interesado y hábil en las labores editoriales, por ello se le fueron asignando diversas tareas en ese terreno, mediante las que delineó nuevos parámetros en los sistemas de comunicación católica en el país.<sup>[19]</sup> Se convirtió así en una figura importante para la modernización del proyecto eclesial de restauración religiosa, conforme con las transformaciones en curso luego de los acuerdos de paz establecidos en 1929 entre la Iglesia

católica y el Estado. El panorama político nacional, sobre todo durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas (1934–1940), obligó al episcopado nacional a reestructurar el proyecto de renovación religiosa emprendiendo acciones dirigidas a recuperar sus espacios de influencia en la sociedad. La intención era llegar al interior de los hogares.<sup>[20]</sup>

Si en el siglo XIX el peligro mayor para la institución eclesiástica había sido el desencanto religioso y la descristianización de la sociedad, en el periodo posrevolucionario lo representaba “la inmoralidad incontrolable” que las libertades “mal entendidas” estaban propiciando y que eran expuestas a través de los modernos medios de comunicación, incluidas las revistas de historietas.<sup>[21]</sup>

### **Las historietas: “peligros nocivos” para la niñez y la juventud mexicanas**

A partir de los años treinta, en la medida en que se desarrollaba el proyecto revolucionario de modernización, el cual implicaba el avance hacia la industrialización del país y su consiguiente urbanización, la sociedad fue “asaltada” por nuevos comportamientos que cuestionaban las tradicionales estructuras familiares.<sup>[22]</sup> Aspectos como la creciente integración de las mujeres al campo laboral y profesional; el aumento de las clases medias que comenzaban a demandar espacios en el ámbito educativo, de salud, de vivienda y laboral; el incremento demográfico, que implicaba una sociedad con mayoría de niños y jóvenes y, por tanto, con nuevas necesidades, empezaron a amenazar el *statu quo* tanto del Estado como de la tradicional concepción católica de la familia, defendida por la clerecía nacional y por diversos sectores sociales.<sup>[23]</sup>

En ese contexto tuvo lugar un acercamiento inesperado entre la Iglesia católica y el Estado, representado por los gobiernos emanados del PRM hasta 1946 y por el PRI de Miguel Alemán (1946–1952) y de Adolfo Ruiz Cortines (1952–1958). En 1940 el presidente Manuel Ávila Camacho —último militar de la Revolución, pero con una postura moderada con respecto de Cárdenas— afirmó públicamente su fe católica e hizo la enmienda al artículo 3 constitucional —modificado por Cárdenas en 1934 con el ideal de implantar una educación socialista— que permitió el fortalecimiento de la institución eclesiástica en el país.<sup>[24]</sup> Además, bajo el gobierno de Alemán, el Estado, la Iglesia católica y ciertos grupos laicos conservadores coincidieron en implantar un código moral que debía regir los comportamientos de la sociedad.<sup>[25]</sup> Ambas instituciones se unieron en 1951 para establecer las estructuras que normarían esos códigos, a través de la conformación de la Comisión Nacional para la Moralización del Ambiente, presidida por el arzobispo de México, monseñor Luis María Martínez, y como subdirector el sacerdote jesuita José Antonio Romero.

Lo indecente para la moral católica y del Estado mexicano durante los primeros años posrevolucionarios se concentraba en los bajos instintos que la contemplación del cuerpo femenino podía provocar, poniendo en peligro el papel habitual de la mujer dentro del núcleo familiar. El debate giraba en torno a la pertinencia del trabajo femenino fuera del hogar, que trajo consigo cambios en la forma de vestir de las mujeres, en sus nuevos espacios de sociabilidad (teatro, salas de cine, clubs deportivos, bares, discotecas, etcétera), en su incorporación como actrices en el cine, en los clubs nocturnos y en otros aspectos. Todo esto

hacía tambalearse los valores de castidad, abnegación y sumisión establecidos para la mujer por la tradicional moral católica, y sobre todo, el de la maternidad como función femenina por excelencia. Desde ese punto de vista, los procesos de modernización ponían en peligro a los jóvenes, quienes eran “fácilmente seducidos por las malas influencias”.

Para los grupos más conservadores de la sociedad, los medios de comunicación masiva eran los agentes de difusión de “lo indecente”, porque a través de ellos se perfilaba a la mujer y a los jóvenes en los nuevos roles que la sociedad les imponía, y, en consecuencia, serían el principal blanco de las campañas moralizadoras, tanto de la jerarquía católica como del Estado. A medida que avanzaba el siglo XX, los medios de comunicación contrajeron un papel fundamental en la difusión y extensión de todas las transformaciones y exigencias socioculturales, y los jóvenes serían sus principales receptores. Radionovelas, películas, obras de teatro y publicaciones, principalmente *comics* e historietas, se convirtieron en los espacios para representar los cambios que exigían la modernización del país, las necesidades de la incipiente clase media y las nuevas actitudes de los jóvenes. La amplia gama de diversiones a las que éstos podían acceder, vistas como “libertinaje” por sectores conservadores, transformaron a los medios de comunicación en su principal enemigo. De esta forma, en el proyecto de moralización de la sociedad emprendido por la jerarquía católica y por los gobiernos priistas de Ávila Camacho, Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortines coincidieron ambas instituciones con el fin de mantener a un partido único en el poder y preservar la tradición religiosa nacional.

En ese contexto, las revistas de historietas representaban, para las conciencias más conservadoras, una amenaza constante y de grandes alcances, dado el fácil acceso que podían tener a ellas todo el público, su bajo precio, formato poco voluminoso, sus atractivos contenidos y el uso de un lenguaje sencillo y coloquial. Por esas razones fueron duramente atacadas tanto por grupos católicos como por el Estado a través de la Legión Mexicana de la Decencia,<sup>[26]</sup> la Campaña de Moralización del Ambiente<sup>[27]</sup> y algunos estatutos y decretos de ley gubernamentales a nivel regional y federal.<sup>[28]</sup>

Ese ataque sistemático a las revistas ilustradas se desarrollaría con fuerza entre 1942 y 1958, lapso en el que no solamente se prohibió su lectura y se censuraron contenidos, sino que hubo también manifestaciones públicas estudiantiles y familiares que exigían al Estado su intervención para acabar con aquellas publicaciones “difusoras de la criminalidad, la degeneración moral y el vicio”.<sup>[29]</sup>

No obstante tales campañas, la producción y consumo de revistas de historietas seguía en aumento. Habían logrado ganarse un amplio público receptor, para algunos gracias a su bajo precio y cómoda presentación, para otros, debido a su contenido inocuo. Se sabe que “entre 1940 y 1950, prácticamente toda la población alfabetizada del país leía cómics al menos una vez a la semana”.<sup>[30]</sup> Por eso es que al tiempo que se desarrolló la campaña de censura a las revistas de historietas, los mismos grupos que las criticaban comenzaron a patrocinar directamente la publicación de otras que hicieran frente a los contenidos “obscenos y pornográficos” con nuevos mensajes de “pureza y buenos comportamientos”.

## La historieta en Buena Prensa

Si la modernización en la edición y la circulación de las publicaciones periódicas de Buena Prensa fueron una constante preocupación desde el principio, también lo fue la búsqueda de formatos y contenidos que contrarrestaran la efervescencia de una literatura infantil y juvenil considerada contraria a la “moralidad”.

Como director arquidiocesano y nacional de la Campaña Espiritual por la Niñez Mexicana, hacia 1934, el padre José Antonio Romero se propuso observar con detenimiento las inquietudes de los niños y jóvenes.<sup>[31]</sup> Dos eran las cuestiones latentes en ese momento, en las que centraría sus acciones la Campaña Espiritual: por un lado, la decisión del presidente Lázaro Cárdenas de impulsar constitucionalmente una educación socialista<sup>[32]</sup> y, por otro, el proyecto del secretario de Educación Pública, Narciso Bassols, quien en 1932 impulsó el plan de educación sexual en las escuelas públicas, el cual fue rechazado por organizaciones laicas y religiosas pues, se decía, atentaba contra la pureza de las mentes infantiles.<sup>[33]</sup>

Ante tales “amenazas morales” e ideológicas, el padre Romero dio inicio a una línea editorial destinada exclusivamente a la niñez y la juventud, primero a través de la continuidad y el mejoramiento del boletín *La Campaña Espiritual* y más tarde con la revista *La Cruzada Eucarística* (1935–1944),<sup>[34]</sup> que recogía versiones abreviadas de obras literarias acompañadas de elocuentes y románticas ilustraciones. La revista respondía también, en parte, a la necesidad de proporcionar una guía moral y de instrucción religiosa a los padres de familia.

Sin embargo, como hemos observado, a partir de la década de 1930 la niñez y la juventud constituían un nicho importante para el consumo de revistas ilustradas. A la vez que procuraban entretenimiento, dichas revistas reflejaban los nuevos ideales de la modernidad. El consumo de bienes como sinónimo de bienestar y felicidad, la autosuficiencia de las mujeres tanto en lo laboral como en su forma de comportarse en la sociedad, la rebeldía juvenil frente a la autoridad fueron algunos de los temas que hicieron pensar a las conciencias más conservadoras que las revistas de historietas estaban derivando en una verdadera amenaza para la moral cristiana. Ante este panorama, el padre Romero —apoyado por el arzobispo primado de México, monseñor Luis María Martínez, y por los superiores de la Compañía de Jesús— fundó en 1943 la Asociación Nacional de Prensa, Escritores, Libreros y Editores Católicos. Su fin principal era unificar criterios tanto para la difusión de revistas, periódicos y folletos católicos como para la censura de escritos con contenidos “indecentes” o contra la Iglesia o la patria.<sup>[35]</sup> Pero, pese a los esfuerzos emprendidos tanto por la jerarquía eclesiástica como por importantes laicos para suprimir o limitar la circulación de algunas revistas de historietas que consideraban dañinas, muchas de ellas aumentaban cada año su tiraje y constantemente surgían otras. Sólo cabía sumarse al enemigo.

A principios de 1945, el padre Romero emprendió un nuevo proyecto: la edición de una revista de variedad titulada *Chiquitín. Revista para muchachos* (1945–1946). Éste fue un primer intento de competir con la amplia gama de revistas de historietas que circulaban en ese momento en el país (figura 8). Se trataba de una revista de corte cómico e histórico con enfoque didáctico, la primera dirigida a un público infantil, con dibujos sencillos pero empáticos y diálogos cortos. Siguiendo la tónica de personajes cotidianos emblemáticos, *Chiquitín* creó dos figuras infantiles:

Huizachito, un niño con vestimenta pueblerina tradicional (figura 9), y Pilín, un pequeño mago que vivía aventuras medievales (figura 10). Como historieta didáctica, el relato se enfocaba en los personajes patrios. De ínfima calidad en comparación con sus competidoras nacionales e internacionales, la duración de la revista fue de apenas un año pues no “lograba aumentar su circulación en la forma deseada”.<sup>[36]</sup> Pasaría mucho tiempo antes de volver a pensar en un proyecto de la misma naturaleza.



### Una empresa se suma al proyecto de reevangelización

A Luis Novaro, su amplia formación periodística y en el mundo editorial le permitió conocer de cerca el fenómeno social que representaban las historieta. Después de terminar su carrera de leyes, su medio hermano, Octavio Novaro, se acercó a Luis para adentrarse en el medio. Trabajaron juntos en varios periódicos hasta que tomaron en sus manos la dirección, gerencia y redacción del diario *La Prensa*, pero una serie de conflictos con los administradores los obligó a abandonar la empresa.



Ese momento habría sido coyuntural para un proyecto que Luis Novaro venía planeando desde hacía tiempo, pues al parecer el conflicto en *La Prensa* se había desatado cuando Novaro propuso la edición de historietas o *comics*.<sup>[37]</sup> Una vez fuera, Luis y Octavio Novaro entraron de lleno al mercado de la historieta firmando contratos con editoriales estadounidenses para empezar a reeditar en español los *comics* más famosos en Estados Unidos bajo el sello Ediciones Recreativas.<sup>[38]</sup> Tras pagar los derechos correspondientes con editoriales como DC Comics, Fawcett, Archie Comics, Harvey, St. John y Dell, entre otras, Luis Novaro creó los sellos Alegría y SEA (Sociedad Editora Americana) para *comics* infantiles y EMSA (Ediciones Modernas, S.A.) para los de aventura, terror, suspenso, etcétera.<sup>[39]</sup> Muy pronto el interés por las traducciones en español llegó a varios países de América Latina y a España, y la empresa decidió iniciar la exportación de sus traducciones a través de Dipusa (Distribuidora de Publicaciones Universales, S. A., lo que le reportó importantes utilidades. Como su mercado crecía, comenzó a planificar la creación de historietas propias.

Cabe señalar que desde el inicio los Novaro coincidieron en que sus revistas de historietas mantuvieran altos estándares editoriales: el uso del color en toda la revista, portadas llamativas, traducciones muy cuidadas tanto en los mensajes como en las palabras utilizadas, compra de los derechos de personajes que consideraran amables, simpáticos, capaces de proporcionar entretenimiento sano.<sup>[40]</sup>

Como hemos observado, durante la década de los cincuenta el éxito adquirido por las revistas de historietas entre el público infantil y juvenil había conducido a los defensores de la moral cristiana a prestar atención a los contenidos y presentación de ese medio de comunicación en específico. Las severas críticas que recibió el mundo editorial dedicado a la producción de historietas en el país propició la construcción de un “imaginario vergonzoso” o “gusto culposo” entre quienes eran sorprendidos con uno de esos pasquines en mano. Fue a raíz de esa campaña emprendida por algunos miembros de la Iglesia católica y grupos laicos y el propio Estado que la editorial Novaro pensó en la producción de historietas con un compromiso ético y moral.

Cuando Luis Novaro fundó en 1949 el sello SEA, aclaró a los padres de familia y maestros que la editorial ponía “especial cuidado a fin de que su contenido, tanto en las ideas como en la forma de expresarlas esté apegado a la ética más estricta”<sup>[41]</sup> (figura 11). De esa forma, el empresario establecía su compromiso de llevar a todos los públicos materiales que cumplieran con esos ideales. Su acercamiento a la clerecía nacional a través del padre José Antonio Romero nos permite entender a qué sector de la sociedad seguía, aunque cabe aclarar que Octavio Novaro no compartía su apego al catolicismo, pero sí la idea de producir revistas de tipo educativo.<sup>[42]</sup> En esas motivaciones se fundó la idea de inaugurar una línea cultural de historietas, primero para promover los valores cristianos a través de la revista *Vidas ejemplares*, y luego los cívicos, que presentarían a los próceres nacionales o a grandes figuras internacionales. Cada uno de esos proyectos se convirtió no sólo en una lectura permitida sino recomendada por la jerarquía eclesiástica y por el propio Estado a través de la Secretaría de Educación Pública. En esta forma, la editorial Novaro les brindó un medio para adoctrinar,

alfabetizar, educar, moralizar, en suma, difundir sus propias visiones de nación y de lo que, desde su propia óptica, tenía que ser la sociedad mexicana.



### A manera de epílogo

*Vidas Ejemplares* surgió en un momento en que la suma de las circunstancias internacionales — la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias en cuanto al nuevo orden dominado por Estados Unidos y Rusia, y el enfrentamiento de dos polos ideológicos: capitalismo y comunismo durante la llamada Guerra fría—, junto con la presencia de gobiernos de corte conservador en México, propiciaron un giro hacia la derecha en el país.<sup>[43]</sup> Las distintas fuerzas de la derecha coincidían en mantener una visión de nación que, desde su perspectiva política y moral, definía históricamente la identidad de los mexicanos. Esa identidad, basada en valores como la permanencia de una familia patriarcal y un modelo social organizado jerárquicamente, y en la férrea oposición a la ideología comunista y socialista, era defendida sustancialmente por la jerarquía eclesiástica, por los miembros de las asociaciones laicas confesionales, por los diversos grupos empresariales y por las administraciones de gobierno de Ávila Camacho y Miguel Alemán, principalmente.

Esta concepción se contraponía a otra que cuestionaba el orden político y sociocultural constituido en diversos planos: la sexualidad, los derechos de las mujeres, las formas tradicionales de autoridad, la experimentación con psicoactivos, etcétera. La protagonizaban fundamentalmente los jóvenes y se extendía a través de los medios de comunicación masiva (cine, radio, televisión y literatura ilustrada). Esa presencia de los medios, cada vez más avasallante en la década a partir de los cincuenta, propició que grupos conservadores o de derecha adoptaran estrategias para neutralizar sus “efectos nocivos”; estrategias que, como vimos, fueron muchas veces apoyadas por iniciativas del Estado para limitar o normar los contenidos expuestos.

La Iglesia católica proponía, mediante sus historietas, modelos de “vida buena” que ayudarían a contrarrestar el peligroso laicismo de la educación y la pecaminosa manera de abordar las cuestiones morales en otros medios como la cinematografía nacional del momento. La aparición de *Vidas Ejemplares*, con sus casos de vida cristiana que exaltaban el valor de la virtud y la



renuncia a los mundanos privilegios de una modernidad amenazante, fue el vehículo elegido por una derecha religiosa y una derecha empresarial para fortalecer el ideal cristiano a través del ejemplo.

---

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] La definición más recurrente de *historieta*, y a la que se recurre en el presente artículo, es aquella que la ubica como un medio de comunicación masivo característico de la cultura contemporánea en el que se integran, como expresión comunicativa, imagen y gráfica a través de la disposición de viñetas secuenciadas. Para una ampliación del concepto se pueden consultar: Román Gubern, *Biblioteca Salvat de grandes temas. Literatura de la imagen*, vol. 57 Barcelona, Salvat Editores, 1973; Javier Coma, *Del gato Félix al gato Fritz. Historia de los comics*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.

[2] Dentro de la institución eclesiástica católica existen posturas diversas con relación a su papel social y de influencia sobre la feligresía. En ese sentido, hablamos de un grupo dirigente del clero mexicano que estaba delineando una postura con relación a las políticas públicas de los gobiernos posrevolucionarios.

[3] De igual forma, los grupos empresariales mexicanos manifestaron ideologías políticas diversas. La postura ideológica de editorial Novaro es difícil de definir en la medida que Octavio Novaro se comportó como un hombre de ideas liberales y un tanto alejado del cualquier tipo de religiosidad, pero su hermano Luis estuvo, como veremos, claramente en contacto con la alta clerecía nacional y en seguimiento del proyecto de “restauración religiosa” en el país.

[4] Armando Bartra y Juan Manuel Aurrecochea han determinado la época de oro de la historieta mexicana entre 1936, con la aparición de la legendaria revista *Pepín*, y 1954. Armando Bartra y Juan Manuel Aurrecochea, *Puros cuentos. Historia de la historieta en México (1934–1950)*, t. II, México, Dirección General de Publicaciones–Conaculta / Grijalbo, 1988, pp. 169–217. Cabe señalar que otros autores sitúan el éxito comercial de la historieta mexicana en 1934 con la publicación de *Paquín*. A lo largo de los años el género de la historieta fue expandiendo sus temáticas hacia los héroes, el terror, la ciencia ficción, la biografía, la historia, entre otros. Manuel Aurrecochea, “La historieta popular mexicana en la hora de su arqueología”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre la Historieta*, vol. 7, núm. 28, La Habana, diciembre de 2007.

[5] San Felipe de Jesús fue un religioso criollo de la Orden Franciscana que murió en Japón al lado de veinticinco compañeros mártires en 1597. Su beatificación fue otorgada por el papa Urbano VIII el 14 de septiembre de 1627, mientras que su canonización la decretó Pío IX el 8 de junio de 1862.

[6] La revista inició con un costo de ochenta centavos para su venta en México, cinco pesetas para España y diez centavos de dólar para el resto del mundo.

[7] La característica primordial de las historietas editadas por los talleres tipográficos Editores–Impresores Novaro fue el uso del color, pues la mayoría de las historietas en México habían mantenido el color sepia o el blanco y negro. La incursión al color era reciente para ese momento, debido a los costos que implicaba. Por otra parte, se trató de mantener un estilo homogéneo en el arte ilustrado tanto en las portadas como en los interiores.

[8] Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (en adelante AHPMCJ), Carpeta del padre José Antonio Romero Espinosa de los Monteros.

[9] “San Felipe de Jesús, protomártir mexicano”, *Vidas Ejemplares*, núm. 1, México, Ediciones Recreativas, 1 de mayo de 1954, p. 1. Toda la serie de *Vidas Ejemplares* fue consultada en línea a

través del portal: <https://sanviator.net/multimedia/biblioteca/comic-vidas-ejemplares/> (consultado el 25 de julio de 2019).

[10] A Javier Peñalosa Calderón (1921–1977) se le conoce principalmente por su obra poética, que, aunque breve, cultivó exitosamente. Se le identifica con el “grupo de los ocho”, del que formaron parte Rosario Castellanos, Efrén Hernández, Octavio Novaro, Ignacio Magaloni y Dolores Castro, entre otros. Incursionó, también en forma exitosa, en el periodismo, la docencia —impartió clases en la Escuela de Periodismo Carlos Septién García— y emprendió diversas actividades de edición. Fue articulista de *Novedades*, *Excelsior* y *Proceso*. Su amistad con Octavio Novaro lo llevó a participar como el adaptador literario de la revista de historietas *Vidas Ejemplares*. Véase Centro de Documentación Literaria Casa Leona Vicario, “Paso de la memoria, reunión de la poesía de Javier Peñalosa Calderón”, disponible en: <https://literatura.inba.gob.mx/resenas/3193-penalosa-javier-articulo.html> (consultado el 25 de julio de 2019).

[11] Dado que no se dispone hasta el momento de cifras de las ganancias empresariales de editorial Novaro, el éxito de *Vidas Ejemplares* se mide por los veinte años de continuidad de la revista. Además, el interés del público se puede estimar por la aparición de otras historietas confesionales. A partir de 1958 la editorial Edar (Editorial Argumentos), dirigida por Guillermo de la Parra, comenzó a editar una revista de historietas bajo el título de *Biografías Selectas* en la que presentaba la vida de personajes históricos y de santos, una combinación de *Vidas Ilustres* y *Vidas Ejemplares*, de editorial Novaro. Tal sería el éxito del proyecto de historietas confesionales que la misma editorial Novaro lanzó otros dos proyectos semejantes al de *Vidas Ejemplares*, el primero *Historia del Cristianismo* (1 de junio 1966 al 1 de marzo de 1968, con veintidós números), y el segundo *Patronos y Santuarios* (1 de julio de 1966 al 1 de diciembre de 1967), ambos también bajo la dirección de la editorial Buena Prensa. En 1964 Luis Novaro creó también la editorial Ediciones Litúrgicas.

[12] La colección especial tuvo su primera salida el 1 de abril de 1958; alcanzó un total de diez números, con la reedición de tres. Los primeros números especiales estuvieron dedicados a reconocidos temas bíblicos, como la vida de Jesús de Nazaret o Moisés y la Tabla de los diez mandamientos (01 de enero de 1959), pero, además de un número especial sobre Nuestra Señora de Guadalupe (01 de diciembre de 1960), se abordaron principalmente acontecimientos eclesiásticos de esos años como fueron la vida y labor pastoral de los últimos papas —Pío XII (01 de octubre de 1959); visitas de Paulo VI a Tierra Santa (01 de abril de 1962) y a América (01 de diciembre de 1970) y Juan Pablo II (15 de abril de 1972)— o el Concilio Vaticano II (15 de abril de 1966) y los Congresos Eucarísticos (15 de agosto de 1968).

[13] En la revista del 1 de julio de 1959 se reprodujo la historia de san Vicente de Paul, que ya había aparecido en el número 15. Luego, a partir del número 71, con fecha 15 de febrero de 1960, se reeditaron números anteriores mensualmente.

[14] AHPMCJ, Carpeta José Antonio Romero Espinosa de los Monteros.

[15] Las medidas del tamaño “Golden Age” eran de 28.5 cm de largo y 18.5 cm de ancho, con el que iniciaron los *comics* estadounidenses. Las medidas del tamaño “Grapa” eran de 25.5 cm por 17 cm.

[16] Desde 1929 el padre Romero había sido asignado primero en el templo de la Sagrada Familia, en la Ciudad de México —en donde dio inicio a la fundación de varias congregaciones juveniles— y más tarde fue enviado a Saltillo para fungir como director de la Acción Católica Mexicana en esa zona, en donde comenzó a lanzar varios proyectos editoriales a los que daría continuidad más adelante.

[17] La Acción Católica fue el proyecto que emprendió Pío XI y que continuaba los proyectos de restauración religiosa de Pío IX y León XIII. Específicamente, la Acción Católica pretendía redirigir la organización laica bajo el mando clerical. Pío XI la definió como la “participación de los laicos en el apostolado jerárquico”. Pío XI, *Epist. Quae Nobis ad Card. Bertram*, 13 de noviembre de 1928.

[18] Pío XI, *Enc. Rerum Omnium*, 26 de enero de 1923; Pío XI, *Discurso a una peregrinación*, 5 de septiembre de 1923.

[19] En el ámbito de las comunicaciones, el padre José Antonio Romero fue, además de director de la Comisión de Prensa y Propaganda de 1935 a 1936 —dicha instancia sólo permanecería en actividad hasta 1937—, fundador y director de Obra Nacional de la Buena Prensa (1936–1961). También estuvo al frente del Secretariado Nacional del Apostolado de la Oración y de la Cruzada Eucarística (1941), de la Asociación Nacional de Prensa, Escritores, Libreros y Editores Católicos (1944) y del Servicio de Información Católica (1946). Fue asistente eclesiástico de la Legión Mexicana de la Decencia y subdirector de la Campaña Nacional para la Moralización del Ambiente (1951).

[20] Como parte de los acuerdos de paz cristera, la jerarquía católica determinó el establecimiento de la Acción Católica Mexicana como instrumento para organizar, dirigir y limitar el apostolado de los laicos. Por tanto, Acción Católica Mexicana se estableció formalmente en 1929.

[21] Desde 1936 Pío XI había expuesto los peligros de las imágenes en movimiento a través de la encíclica *Vigilanti cura*. En noviembre de ese mismo año, el episcopado nacional mexicano dirigió una carta pastoral colectiva a la sociedad; en ella exponía un plan de moralización de las costumbres.

[22] Esas estructuras se definían a partir del papel que cada miembro desempeñaba: el padre, proveedor de las necesidades de subsistencia y de una educación académica para los hijos que les permitiera la posibilidad de una movilidad social ascendente; la madre, dedicada al cuidado del hogar y de los hijos, portadora y transmisora de la moral cristiana mediante la abnegación y de conductas “intachables” que resguardaran el honor marital, y, finalmente, los hijos, seguidores de los ejemplos paternos y continuadores de la formación católica familiar.

[23] Iniciada la década de 1930, los sectores laicos más conservadores de la sociedad mexicana reiniciaron su organización para “restaurar todas las cosas en Cristo” tal y como indicaban los postulados papales. Los Caballeros de Colón —organización establecida en México en 1905— reiniciaron sus actividades en el país luego de las firmas de paz, uniendo sus esfuerzos a los de la Acción Católica Mexicana y orientando sus acciones al rescate de los valores tradicionales del catolicismo, mismos que asimilaban como parte de la identidad nacional. Con ese objetivo crearon en 1933 la Legión Mexicana de la Decencia, cuya misión era “propugnar por el saneamiento del ambiente social de México, contra la indecencia en sus múltiples manifestaciones”. Laura Pérez Rosales, “Censura y control. La Campaña Nacional de Moralización en los años cincuenta”, *Historia y Grafía*, año 19, núm. 37, México, julio–diciembre de 2011, pp. 79–113, p. 96.

[24] Bajo el gobierno de Ávila Camacho la Iglesia católica pudo recuperar espacios en la educación mediante el permiso gubernamental para la apertura de establecimientos escolares dirigidos por religiosos. En la política se organizaron partidos y movimientos con ideologías conservadoras que llevaron a cabo actos públicos y manifestaciones religiosas de forma cada vez más frecuente con la anuencia del Estado. La esposa de Ávila Camacho, Soledad Orozco, fue integrante activa de la Legión de la Decencia. Bertha Hernández, “Cuando la Liga de la Decencia atacó a la Diana”, *Crónica*, México, 25 de octubre de 2015, disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2015/927160.html> (consultado 27 de julio de 2019).

[25] Laura Pérez Rosales, *op. cit.*

[26] En 1943 la Legión Mexicana de la Decencia comenzó un férreo ataque a las revistas de historietas a través de su boletín oficial *Apreciaciones*, en el cual hace un llamado a ejecutar “un boicot absoluto a tales revistas indecentes” destruyendo todos los ejemplares posibles de la historieta *Pepín* —una de las de mayor éxito en la industria en aquellos años—. A partir de ese momento y en adelante, *Apreciaciones* emprendió una campaña de censura de las historietas argumentando el peligro que representaban las imágenes “sensualistas” de la mujer y el lenguaje “vulgar y procaz”

utilizado. Anne Rubenstein, *Del Pepín a Los Agachados. Comics y censura en el México posrevolucionario*, México, FCE, 2004, pp. 148–153.

[27] El 15 de octubre de 1951 se constituyó la Comisión Nacional para la Moralización del Ambiente iniciando un programa dedicado a la vigilancia y censura de “espectáculos pecaminosos que pudieran afectar las tiernas mentes infantiles” y el comportamiento moral de los católicos. Sobre los pasquines e historietas la Comisión, a través del arzobispo de México, Luis María Martínez, expresaba la necesidad de “evitar las lecturas que presentan desnudos o imágenes femeninas provocativas” y, por tanto, iniciar una “guerra sin cuartel a todas las revistas inmorales”, lo cual siguieron haciendo por lo menos hasta la gestión presidencial de Adolfo Ruiz Cortines. María Martha Pacheco, “El conservadurismo católico en campaña”, en Renée de la Torre, Marta E. García Ugarte y Juan Manuel Ramírez, *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, CIESAS, 2005, pp. 151–169.

[28] En 1944 las revistas de historietas y otras publicaciones quedaron bajo la supervisión del gobierno a través de la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Además, el gobierno de Miguel Alemán apoyó con diversos decretos y estatutos de ley la Campaña de Moralización del Ambiente, que iniciara de forma organizada la jerarquía católica mexicana en octubre de 1951. A través de la censura a los contenidos cinematográficos, a la programación de radio y de televisión, a los espectáculos teatrales y a ciertas revistas, pasquines o historietas, la gestión alemanista dio continuidad al proyecto de moralización eclesiástico en México. Laura Pérez Rosales, *op. cit.*, pp. 80–83. Bajo el gobierno de Miguel Alemán, el Reglamento de la Ley Orgánica de Educación Pública asentó la prohibición de “las publicaciones que estimulen la excitación de malas pasiones o de la sensualidad o que ofendan al pudor o a las buenas costumbres”, María Martha Pacheco, *op. cit.*, pp. 151–169.

[29] Laura Pérez Rosales, *op. cit.*, p. 102.

[30] Armando Bartra y Juan Manuel Aurrecochea, *op. cit.*

[31] El origen de la Cruzada Eucarística se encuentra en el proyecto de oración del padre François-Xavier Gautrelet, S.J., que derivó en la creación en 1844 de la asociación del Apostolado de la Oración, reconocida por Pío IX en 1849. Pero no será sino hasta 1865 cuando se integre a ese gran movimiento de oración a la niñez católica. El movimiento sería impulsado desde el Vaticano en distintos momentos histórico-políticos por los que atravesaba Europa; inició en 1914 con “las cruzadas de oración infantil”. De esta forma, la *cruzada eucarística* se insertó en el Apostolado de la Oración y se convirtió en la sección de niños de seis a catorce años de edad.

[32] Como antecedente de la Campaña Espiritual de la Niñez Mexicana nació en Jalisco la Unión Popular —organización católica fundada por el mártir cristero Anacleto González Flores, muerto en 1927— que en 1930 planteó un proyecto de tres cruzadas para “contrarrestar en la niñez y en la juventud los efectos de la enseñanza laica”. Dos de esas cruzadas tenían que ver con la promoción de lecturas católicas. La “cruzada de la buena prensa” se proponía tener “periódicos fuertes por su circulación, bien presentados, bien escritos, con suficiente material de información y con elementos de sobra para vivir y prosperar”. Por su parte, la “cruzada del libro” tenía, además del objetivo de “limpiar todos los hogares de libros malos”, asegurar la introducción de lecturas “de formación religiosa” en todos los hogares católicos. *Cfr.* Anacleto González Flores, *El plebiscito de los mártires, Las tres cruzadas* [s.l., s.e.] 1930.

[33] Dicho proyecto no logró llevarse a cabo debido a la presión que ejercieron la Unión Nacional de Padres de Familia y la Federación de Asociaciones de Padres de Familia, creada por el propio gobierno. Alberto del Castillo Troncoso, “La polémica en torno a la educación sexual en la Ciudad de México durante la década de los treinta: conceptos y representaciones de la infancia”, *Estudios Sociológicos, El Colegio de México*, vol. XVIII, núm. 52, México, 2000, pp. 205–206.

[34] José Gutiérrez Casillas, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Porrúa, 1981, p. 107.

- [35] AHPMCJ, Carpeta del padre José Antonio Romero Espinosa de los Monteros.
- [36] AHPMCJ, *In Memoriam. Homenaje al padre Romero*, p. 1.
- [37] Miguel Ángel Granados Chapa, *Buendía, el primer asesinato de la narcopolítica en México*, México, Grijalbo / Mondadori, 2012. Cabe mencionar que en 1951, dos años después del despido de los hermanos Novaro y de ser fundada Ediciones Recreativas, bajo el sello editorial de La Prensa se comenzaron a publicar *comics* y pronto se convirtió en la competencia más fuerte de editorial Novaro.
- [38] Iniciaron con la traducción al español de historietas de Walt Disney. Andrés Pardo, “Luis Novaro: fundador de Editorial Novaro”, Comics Novaro [blog], disponible en: <https://willimanya.blogspot.com/2016/03/editorial-novaro-la-historia-jamas.html> (consultado el 4 de septiembre de 2019)
- [39] Baúl del Cómic, “Historia de Editorial Novaro”, 12 de marzo de 2009, disponible en: [http://www.bauldelcomic.com/comentarios\\_news.php?num=7](http://www.bauldelcomic.com/comentarios_news.php?num=7) (consultado 29 de julio de 2019).
- [40] Gustavo Medina, “Notas del traductor”, Comics.21 [blog], Lima, 8 de febrero de 2013, disponible en: <http://blogs.peru21.pe/comics21/2013/02/notas-del-traductor.html> (consultado el 29 de julio de 2019).
- [41] Mensaje colocado en la contraportada de las revistas de historietas bajo el sello SEA.
- [42] Entrevista con Gabriel Novaro, hijo de Octavio Novaro, 5 de noviembre de 2018.
- [43] Sobre el concepto de *derechas*, entendemos el desarrollo de posturas variadas, no necesariamente convergentes, en lo político y en lo moral. Con relación a la primera postura, ciertos sectores de la sociedad en México han mantenido el ideal conservador hispánico de sostener las estructuras institucionales y económicas, y oponer resistencia a las medidas gubernamentales que pudiesen afectar su *statu quo*; y respecto de la postura moral, se defienden ciertos valores de tradición católica (la jerarquización de los roles familiares, obediencia a la autoridad, entre otros) como parte sustancial de la identidad nacional. Los grupos sociales que defienden estas posturas formaban parte o fueron cercanos a la Iglesia católica y fueron definiendo propuestas diversas que iban desde las más apegadas al tradicionalismo conservador de finales del siglo XIX, o bien, un conservadurismo progresista o moderado que dialogaba con las exigencias políticas, sociales y económicas del México posrevolucionario.

## El giro “democrático” de la derecha salvadoreña a finales del siglo XX: entre el “anticomunismo” y la apuesta “neoliberal”

Irene Lungo Rodríguez\*

### *Resumen*

El artículo examina el proceso de renovación de la derecha salvadoreña que tuvo lugar en los últimos años del siglo XX. Se trata de un sector político profundamente autoritario, que se vio ante el reto de reformular sus prácticas y discursos políticos en el marco de la guerra civil y de los cambios políticos internacionales. Aquí se muestra cómo dicho proceso estuvo cargado de tensiones ideológicas entre el anticomunismo y la apuesta neoliberal, así como de prácticas políticas contradictorias entre el autoritarismo y la democracia. Además, se expone cómo ese giro terminó favoreciendo el ascenso de la élite empresarial al poder.

*Palabras clave:* partidos de derecha, El Salvador, élite empresarial, anticomunismo.

### *Abstract*

This paper examines the process of renewal of the Salvadoran right that took place towards the end of the last century. It was a deeply authoritarian political sector, which faced the challenge of reformulating its practices and political discourse in the context of a civil war and international political changes. The text shows how this process was fraught with ideological tensions between anti-communism and the neoliberal stances, and of contradictory political practices between authoritarianism and democracy. Likewise, this article also shows how this shift ended up favoring the rise to power of the business elite.

*Keywords:* right-wing parties, El Salvador, business elite, anti-communism.

El artículo examina el proceso de renovación práctica e ideológica de un grupo importante de la derecha salvadoreña durante las últimas décadas del siglo pasado.<sup>[1]</sup> Se trata del partido Alianza Republicana Nacionalista (Arena). Dentro de un contexto nacional convulso y un entorno internacional que pugnaba por la democracia liberal como el modelo “deseable”, algunos sectores ultraconservadores de la sociedad salvadoreña se vieron frente al reto de reformular sus prácticas y discursos políticos, tradicionalmente autoritarios. De acuerdo con nuestro análisis, ese viraje estuvo cargado de tensiones ideológicas —entre el anticomunismo y la apuesta neoliberal— y de prácticas políticas contradictorias —entre el autoritarismo y la democracia— que terminaron favoreciendo el reposicionamiento de la élite empresarial en el poder.

El texto se divide en tres partes. Primero se resumen los antecedentes autoritarios y el sustrato anticomunista de las derechas en El Salvador. La segunda parte describe cómo surgió una alternativa política de derecha durante la guerra civil de la década de 1980; en esta sección se

puntualizan los orígenes ultraconservadores de la nueva derecha y el proceso de reposicionamiento de la élite empresarial hacia finales de la década antes citada. El artículo cierra examinando el viraje ideológico que acompañó el proceso de renovación de la derecha en El Salvador, mostrando cómo un proceso cargado de tensiones y contradicciones derivó en una suerte de “conservadurismo neoliberal”.

### **Situando el caso: autoritarismo, “anticomunismo” y exclusión social**

En términos generales, un vistazo a El Salvador del siglo XX exhibe una sociedad atravesada por profundas desigualdades sociales, un sistema político cerrado y autoritario, y un discurso anticomunista promovido por los sectores hegemónicos. En ese escenario, destaca una pequeña élite económica que ha sido capaz de acaparar grandes cuotas de poder económico y político. Algunos de los momentos claves de la configuración sociopolítica del país son:

La nación salvadoreña se fundó hacia finales del siglo XIX, cimentada en la combinación de un modelo de acumulación agroexportador con un estado oligárquico.<sup>[2]</sup> Existe un amplio consenso entre los investigadores en señalar a la producción y exportación del café como el factor clave que explica el carácter autoritario y desigual del caso.<sup>[3]</sup> En efecto, el estado salvadoreño promovió el cultivo del café como estrategia central para integrarse a la dinámica del comercio internacional, lo que propició el acaparamiento de la riqueza en pocas familias y confinó a grandes masas de población a condiciones de vida que rayaban en la subsistencia. Además, este modelo de acumulación se acompañó de un sistema político de tinte oligárquico basado en la alianza entre la élite política y las familias cafetaleras. En este escenario, no es de extrañar que dicha nación se construyera dando la espalda a los modernos valores de “igualdad social”. Así, aun cuando la élite cafetalera se adscribió al liberalismo decimonónico, continuó defendiendo los valores conservadores propios de las jerarquías sociales heredadas de la colonia.<sup>[4]</sup>

Al igual que en distintos países latinoamericanos, durante la mayor parte del siglo pasado las élites económicas forjaron una estrecha alianza con las fuerzas armadas. Dicha asociación derivó en una serie de gobiernos militares que controlaron el Estado por más de seis décadas —entre 1931 y 1979—.<sup>[5]</sup> Distintos autores argumentan que durante ese periodo se institucionalizó un estilo autoritario de hacer política en El Salvador, el cual privilegió el clientelismo y, sobre todo, la represión política como los principales mecanismos de control social.<sup>[6]</sup> Durante ese periodo cualquier expresión política que cuestionara el *statu quo* fue sistemáticamente excluida y hasta reprimida.

Los dramáticos acontecimientos de 1932 abrieron paso a la asunción de un discurso anticomunista, que sirvió como justificación de la represión política que caracterizó la mayor parte del siglo pasado. En enero de 1932 ocurrió un levantamiento indígena-campesino de grandes dimensiones en la zona cafetalera del país, el cual expuso el descontento generalizado frente al empobrecimiento en las condiciones de vida de los indígenas y trabajadores rurales, sobre todo después de la privatización de las tierras comunales en favor del cultivo del café. La revuelta tuvo un desenlace dramático e inédito en la región latinoamericana: la masacre de entre



diez mil y treinta mil campesinos indígenas por las fuerzas del orden en los días subsiguientes al levantamiento.<sup>[7]</sup>

La magnitud de la respuesta estatal quedó justificada bajo un discurso de defensa nacional anticomunista. A partir de entonces se desarrolló una retórica recurrente que fue enarbolada por el Estado y otros sectores conservadores para desautorizar y reprimir cualquier activismo social u oposición política alternativa, sobre todo en momentos en los que aumentaba la conflictividad social. Ese discurso se nutrió del espíritu anticomunista latinoamericano, que nació en los albores del siglo XX y cobró fuerza luego del triunfo de la Revolución cubana en 1959 y del auge de la Guerra fría. En El Salvador, el anticomunismo fungió como uno de los pilares del discurso nacionalista de las élites política y económica.

En términos generales, el comunismo era visto como una ideología extranjera asociada con la inestabilidad social, subversión, movilización, terror, etcétera. En otras palabras, se concebía como una ideología que ponía en peligro el *statu quo* y el orden de la nación y que, por tanto, era necesario enfrentar y hasta erradicar.<sup>[8]</sup>

Por otra parte, resulta necesario señalar que la lógica autoritaria —asociada al anticomunismo— fue cuestionada por diversos sectores de la sociedad salvadoreña. Durante la segunda mitad del siglo XX distintos grupos urbanos y rurales llevaron a cabo intensas movilizaciones sociales que demandaban apertura del sistema político y cese a la represión social.<sup>[9]</sup>

En ese entorno, destaca la emergencia de sindicatos, movimientos campesinos, organizaciones de masa, maestros y estudiantes, entre otros. De igual manera, brotaron partidos políticos alternativos vinculados a la socialdemocracia y germinaron las organizaciones insurgentes que protagonizarían la guerra en la década de 1980. Cabe destacar que estos actores fueron duramente reprimidos o marginados de la política durante las décadas de 1960 y 1970.

En suma, El Salvador del siglo XX estuvo marcado por prácticas políticas autoritarias y represivas acompañadas por un discurso anticomunista. En ese escenario no extraña que la política estuviera dominada por expresiones de derecha tendientes a reivindicar un *statu quo* marcado por valores oligárquicos y conservadores. Estas características constituyen el sustrato práctico-ideológico que enmarca el proceso que analizamos en este artículo.

### **El replanteamiento de la derecha. Arena: entre ultraconservadores y empresarios “modernos”**

Esta sección aborda la rearticulación de la derecha salvadoreña alrededor del partido Arena.<sup>[10]</sup> Se pone atención a los orígenes del partido y al viraje que toma hacia mediados de la década de 1980, lo cual permite observar el replanteamiento dentro de la derecha más radical en El Salvador. Se trata de un proyecto político que nace como una reivindicación del autoritarismo y anticomunismo tradicional y en pocos años se convierte en un partido que se presentaba a sí mismo como la alternativa de derecha “moderna” y “democrática” para el país —al menos en términos formales—.<sup>[11]</sup> Es decir, hacia finales de la década de los ochenta se convierte en el exponente de los nuevos tiempos globalizados.



Los orígenes de Arena se asocian con la exclusión del sistema político de algunos grupos de poder durante la gran crisis de fines del siglo pasado. Antes de la guerra civil ocurrió una de las crisis sociales más grandes de la historia salvadoreña. En efecto, la década de 1970 expuso intensas movilizaciones sociales y distintos esfuerzos por parte de los gobiernos militares por frenar el estallido social. En este contexto, los militares en el poder marginaron a los sectores más conservadores de la sociedad e impulsaron una serie de políticas económicas de corte reformista.<sup>[12]</sup>

Frente a ese escenario, distintos actores asociados a la derecha más conservadora se radicalizaron durante la década de 1970. Así, un conjunto de militares retirados, profesionales urbanos y empresarios comenzaron a movilizarse contra un intento de reforma agraria impulsado por el gobierno, y se organizaron al margen del Estado para frenar lo que consideraban la amenaza comunista.<sup>[13]</sup> Esos actores, siguiendo la lógica política autoritaria tradicional, lo primero que hicieron fue agruparse alrededor de las fuerzas de seguridad. Y además de apoyar a los grupos paramilitares existentes —Organización Democrática Nacionalista (Orden)—, organización de masas de carácter vigilante creada décadas atrás por militares—crearon una nueva estructura: los escuadrones de la muerte.<sup>[14]</sup>

En 1979 esos actores fundaron el Movimiento Nacionalista Salvadoreño (MNS), en estrecho vínculo con el partido ultraconservador guatemalteco Movimiento de Liberación Nacional (MLN).<sup>[15]</sup> El MNS constituye el antecedente directo del partido Arena.

Durante la década de los ochenta se suscitó una dura guerra civil en El Salvador, protagonizada, principalmente, por un frente insurgente que disputaba el poder político mediante la vía armada y por un gobierno encabezado por la democracia cristiana en alianza con las fuerzas armadas, y con un importante apoyo del gobierno de Estados Unidos de América, que buscaba contener otra revolución en la región.<sup>[16]</sup>

Arena surgió como una alianza entre profesionales y militares ultraconservadores e integrantes de la élite empresarial.<sup>[17]</sup> A grandes rasgos se identifican dos fases en el proceso de consolidación del partido: primero fue el sector ultraconservador el que movilizó la iniciativa; posteriormente, el ala empresarial cobró protagonismo, y así, hacia mediados de la década de los ochenta los empresarios ocupaban los puestos centrales del partido.<sup>[18]</sup>

Durante la primera fase destacó la figura del militar retirado Roberto D'Aubuisson, quien encarnaba el ímpetu conservador y autoritario de los orígenes de Arena. Se trata de un personaje polémico de la historia salvadoreña, pues ha sido señalado por impulsar los escuadrones de la muerte y ordenar el asesinato del arzobispo de San Salvador, monseñor Oscar Arnulfo Romero, en marzo de 1980.<sup>[19]</sup> D'Aubuisson lideró la primera etapa del partido e incluso fungió como candidato presidencial en las elecciones de 1984, aunque perdió.

El segundo momento detonó a partir de un doble proceso de modernización y politización de los empresarios a mediados de los ochenta. De un lado, durante el periodo analizado se llevaron

a cabo una serie de reacomodos dentro de la burguesía. De acuerdo con varios investigadores, para la década de los ochenta se podía diferenciar dos sectores dentro de la élite económica: uno moderno, que proponía un modelo económico orientado hacia fuera —a tono con el modelo de acumulación neoliberal—, y otro más conservador, que apostaba por fortalecer el mercado interno y subregional.<sup>[20]</sup> El primer sector fue el protagonista de la renovación de la derecha y estaba conformado principalmente por jóvenes empresarios formados en universidades de Estados Unidos. El ascenso de la élite empresarial estuvo acompañado de un importante proceso de politización de los jóvenes empresarios. Durante ese periodo los empresarios llevaron a cabo intensas movilizaciones sociales frente a las políticas reformistas impulsadas por la Democracia Cristiana.<sup>[21]</sup>

El sector empresarial cobró tanta importancia dentro del partido que, en 1989, un joven empresario integrante de la élite cafetalera, Alfredo Cristiani, fue electo candidato a la presidencia por Arena.

### **La tensa reinvencción de la derecha: entre el pasado “anticomunista” y el futuro “democrático”**

Durante la década de los ochenta Arena se vio ante el reto de replantear una serie de prácticas y discursos tradicionalmente autoritarios. Quienes comenzaran suscribiendo un discurso radical anticomunista y exhibiendo prácticas asociadas a las fuerzas del orden, una década después se presentaban a sí mismos como la alternativa democrática para El Salvador.

En efecto, Arena paulatinamente comenzó a privilegiar su participación en el ámbito electoral, mientras la exaltación de las libertades económicas ganaba terreno al virulento anticomunismo. No obstante, este giro no implicó un quiebre con la tradición conservadora y autoritaria referida; más bien, estuvo cargado de tensiones y pugnas entre los mismos actores.

El replanteamiento se hizo evidente en los documentos signados por Arena y en los discursos oficiales de sus principales representantes. Así, los discursos producidos en fechas próximas a la fundación del partido señalan el espíritu de confrontación, mientras que aquéllos enunciados hacia finales de la década de 1980 muestran un tono más moderado. Con el objetivo de mostrar el giro, a continuación, se reproducen fragmentos de discursos correspondientes a las dos etapas.

Se han seleccionado tres documentos clave para examinar la primera fase. Dos corresponden a las actas fundacionales tanto de Arena como de su antecedente, el MNS, y el tercero refiere a un discurso enunciado por su emblemático líder, el mayor D'Aubuisson. En los tres, el anticomunismo funge como eje central. Tal como se subraya en el cuadro 1, el “avance” del comunismo internacional permite justificar tanto la fundación del MNS como de Arena.

En los documentos el comunismo es concebido como una ideología peligrosa que atenta contra la dignidad nacional y contra las tradiciones, y que, por lo tanto, debe ser contenida. El discurso del mayor D'Aubuisson va más allá, al justificar el asesinato de activistas sociales por parte de las fuerzas armadas en función de la defensa anticomunista.

Cuadro 1. Extractos de discursos durante la primera fase de Arena

Fecha y documento	Discurso
<p><b>1979</b> Comunicado de fundación del Movimiento Nacionalista Salvadoreño*</p>	<p>“El Movimiento Nacionalista Salvadoreño nace al imperio de la necesidad, por cuanto las estructuras políticas, caducas e incompetentes, no han sido capaces de cumplir su función, permitiendo que <i>el comunismo internacional</i> se erija en el guía de pasiones y aspiraciones que hábilmente manipula, a costa de los legítimos derechos del pueblo salvadoreño y la dignidad nacional”.</p>
<p><b>1979</b> Discurso de Roberto D’Aubuisson por el asesinato de miembros de FDR, organización de izquierda moderada**</p>	<p>“Alertamos al Verdadero Pueblo Salvadoreño, para que se apreste a colaborar con quien únicamente se lo merece, la noble Fuerza Armada Salvadoreña, que tendrá que tomar decisiones oportunas para hacerle frente a esta nueva agresión del <i>comunismo internacional</i>”.</p>
<p><b>1981</b> Estatutos de fundación del partido Arena***</p>	<p>“Rechazamos todas aquellas doctrinas que pregonan la lucha de clases: defendemos nuestro Sistema Democrático, Republicano y Representativo ante la penetración ideológica y la agresión permanente del <i>comunismo internacional</i>”.</p> <p>“Defender nuestras tradiciones occidentales ante el ataque ideológico y agresión permanente del <i>comunismo internacional</i>, y frente a otras ideologías y organizaciones políticas que pongan en peligro la vida institucional de El Salvador, adoptando para esto tres principios: Nacionalismo, Democracia y Libertad”.</p>

\* Citado en David Panamá, *Los guerreros de la libertad*, s. l., Versal Editorial Group, 2005, p. 39.

\*\* Véase discurso completo en Michelle Melara Minero, “La guerra política. Un análisis de la labor discursiva de Roberto D’Aubuisson Arrieta, 1979–1991”, tesis de maestría, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San José, 2011, p.139.

\*\*\* Alianza Republicana Nacionalista, *Estatutos*, San Salvador, Arena, 1981.

Una década después se distingue una postura institucional bastante más moderada y conciliadora, mientras se suscribían valores vinculados con el libre mercado. Con el fin de exponer estos nuevos contenidos y algunas de sus implicaciones, a continuación, se reproducen fragmentos de tres documentos clave. Dos corresponden a discursos enunciados por el primer presidente de la república postulado por Arena en momentos críticos —durante la toma de posesión y durante la firma de los Acuerdos de Paz— y el otro se extrajo de su plan de gobierno.

A grandes rasgos, sobresalen dos elementos en los discursos de la segunda fase: la apuesta por la *democracia* y la necesidad de impulsar un cambio que permita superar la crisis y los efectos de la guerra. Esta combinación de elementos decantará en la construcción de una derecha moderna y, sobre todo, neoliberal. En el cuadro 2, es notable que, por una parte, los discursos reivindican una serie de ideas asociadas al *ethos* democrático: consenso, participación, democracia, armonía social, entre otras. Por otra parte, se destaca la idea de un proyecto político encargado de impulsar la transformación social y el progreso. Se advierte que tal cambio propuesto por Arena se encuentra asociado a características esenciales de la economía de mercado: exaltación de libertades individuales y reducción de las funciones del Estado. Así, se va tejiendo una propuesta de derecha que reivindica valores democráticos asociados al modelo de acumulación neoliberal.

Cuadro 2. Extractos de discursos durante la segunda fase de Arena

Fecha y documento	Discurso
<p><b>1989</b> Discurso de toma de posesión de Alfredo Cristiani</p>	<p>“Buscamos propiciar un gran <i>acuerdo</i> entre los sectores fundamentales que intervienen en la productividad económica: los trabajadores y los empresarios como fuerzas directamente productivas, y el Gobierno como regulador de las normas indispensables para que la economía funcione, <i>reduciendo el papel del Estado a lo estrictamente necesario, bajo el principio de subsidiariedad</i>, para que se garantice la armonía y el desarrollo social”.</p>
<p><b>1990</b> Programa de gobierno 1989-1994**</p>	<p>“La República de El Salvador se encuentra en medio de una profunda crisis económica y social causada en gran medida por diez años de agresión terrorista, políticas económicas erradas... <i>Para superar la crisis se requieren cambios profundos y decididos en materias económicas, sociales, institucionales y legales, con una clara proyección al futuro</i>”.</p> <p>“La sociedad no es más que el conjunto de individuos que la conforman por lo que el bienestar de cada uno de sus miembros es igual al bienestar de toda la sociedad. <i>Cuando se persigue el bien común se debe anteponer el bienestar de cada uno de los miembros de la sociedad al de entes como el Estado</i>”.</p> <p>“... el Gobierno de El Salvador impulsará un profundo “cambio en <i>libertad y democracia</i>”, con el fin de estimular el desarrollo económico y social, y robustecer el marco jurídico, administrativo y político. En este esfuerzo el Gobierno busca la <i>participación de todo el pueblo</i>, desde abajo, como una</p>

	fórmula para lograr <i>consenso</i> y mejorar y ampliar el proceso <i>democrático</i> ”.
<b>1992</b> Discurso de Alfredo Cristiani en la firma de los Acuerdos de Paz***	<p>“El carácter inequívocamente nacional del acuerdo de paz suscrito este día, le da la posibilidad efectiva de paz que de él deriva una condición muy especial que tampoco tiene precedentes entre nosotros, en realidad entendemos que desde lo que ahora comienza a ocurrir en El Salvador, no es el restablecimiento de una paz preexistente, sino la inauguración de una paz auténtica fundada en <i>el consenso social, en la armonía básica entre sectores sociales, políticos e ideológicos</i> y sobre todo en la concepción del país, como totalidad sin exclusiones de ninguna índole”.</p> <p>“En el pasado una de las perniciosas fallas de nuestro esquema de vida nacional fue la inexistencia o insuficiencia de los espacios y mecanismos necesarios <i>para permitir el libre juego de las ideas, el desenvolvimiento natural de los distintos proyectos políticos derivados de la libertad de pensamiento y de acción, en síntesis, la ausencia de un verdadero esquema democrático de vida</i>”.</p>

\* Discurso de toma de posesión de Alfredo Cristiani, 1 de junio de 1989.

\*\* Alianza Republicana Nacionalista, *Plan de Desarrollo Económico y Social 1989-1994*, San Salvador, Instituto de Formación Política Mayor “Roberto D’Aubuisson”, 1990, p. I.

\*\*\* Discurso en la firma de los Acuerdos de Paz, Alfredo Cristiani, 16 de enero de 1992.

De acuerdo con nuestro análisis, el cambio se relaciona con un entorno que volvió inadmisibles la reivindicación de discursos y prácticas viscerales, con actores locales que confrontaron la tradición autoritaria y con una élite empresarial que supo posicionar un nuevo discurso que estaba a tono con sus intereses de clase.

En el marco de los procesos de democratización en América Latina, para la derecha, optar por las urnas se tornó en una buena alternativa para recuperar espacios de poder. Recordemos que hacia finales del siglo XX se impulsó una serie de procesos de democratización y promoción de políticas de ajuste estructural en América Latina. Además, a partir de 1982 se comenzó a sentar las bases institucionales para instaurar la democracia formal en toda la nación.<sup>[22]</sup> De tal forma que poco a poco el partido Arena fue privilegiando la vía electoral, aunque algunos de los sectores más conservadores de Arena siguieron apostando por prácticas de carácter represivo hasta bien entrada la década de los ochenta.<sup>[23]</sup>

La opción por las urnas y por el discurso democrático también se vincula con el cuestionamiento de la élite y sus prerrogativas históricas por distintos sectores de la sociedad. Por una parte, se identifica un conjunto variopinto de actores que pusieron en tela de juicio el cierre del sistema político y la represión social. Destacan los partidarios de la socialdemocracia, estudiantes,

maestros, profesores universitarios, sindicatos, organizaciones de masas, comunidades eclesiales de base y las fuerzas insurgentes, por mencionar algunos.[24] Por otra parte, en un contexto de guerra civil, los actores más radicalizados cuestionaron la acumulación de poder y riqueza en pocas familias, sobre todo sus efectos, como el empobrecimiento de grandes segmentos de la población salvadoreña. Al respecto, se puede mencionar a los integrantes de las guerrillas, sindicatos y otros movimientos de masas. Los cuestionamientos tuvieron un fuerte eco en un contexto cercano a las revoluciones en Cuba y Nicaragua. Es importante destacar que, aun cuando el discurso democrático fue ganando terreno, el anticomunismo pervivió mucho tiempo más. Incluso en la actualidad la “Marcha Oficial” del partido Arena continúa reivindicándolo con orgullo en sus notas reproducidas a continuación:

Alianza Republicana Nacionalista de El Salvador  
Alianza Republicana Nacionalista de El Salvador  
Presente, presente por la patria.

Libertad se escribe con sangre, trabajo con el sudor.  
Unamos sudor y sangre, pero primero El Salvador.  
Unamos sudor y sangre, pero primero El Salvador.  
Cuando en la amada patria extrañas voces se  
oyeron, los nacionalistas surgieron diciendo así:

Patria Sí  
Comunismo NO (Bis...)

Libertad se escribe con sangre, trabajo con el sudor.  
Unamos sudor y sangre, pero primero El Salvador.  
Unamos sudor y sangre, pero primero El Salvador.  
El Salvador será la tumba donde los rojos  
terminarán, salvándose aquí América  
Nuestra América inmortal. Arena.[25]

Arena germinó como una alternativa conformada por integrantes de la élite empresarial y otros sectores ultraconservadores que quedaron excluidos del ajedrez político hacia finales del siglo pasado. Se trata de un proyecto de renovación de la derecha bastante exitoso. Se fundó en 1981 y ocho años después ganó las elecciones presidenciales, controlando el Poder Ejecutivo por veinte años. A partir de su ascenso se promovió un nuevo modelo de acumulación inspirado en las indicaciones emitidas por el Consenso de Washington y con ello la élite económica recuperó los espacios de poder perdidos, favoreció sus intereses de clase y comenzó a reconstruir su legitimidad en el escenario nacional.

---

\* El Colegio de México.

[1] El artículo se basa fundamentalmente en la tesis de maestría de la autora: “Castillos de Arena. Hegemonía y promoción de derecha en El Salvador 1989–2004”, Flacso, México, 2008; además, se

incorporan hallazgos de su tesis de doctorado “Nosotros educados y emprendedores’. Legitimación de privilegios socioeconómicos en clases medias altas en El Salvador’, Colmex, México, 2017.

[2] De acuerdo con Edelberto Torres-Rivas, las repúblicas centroamericanas nacieron atadas a un estilo de dominación autoritario sustentado en la exclusión política y el empobrecimiento de la mayoría de la población. De ahí que se pueda hablar de estados oligárquicos. En este escenario destacó el monopolio del poder por parte de los principales beneficiarios de la producción cafetalera. Véase Edelberto Torres Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, 12ª ed., San José, Flacso, 1989.

[3] David Browning, *El Salvador: La tierra y el hombre*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 1975; Aldo Lauria Santiago, *Una república agraria. Los campesinos en la economía y la política de El Salvador en el siglo XIX*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2006; Rafael Menjivar, *Acumulación originaria y desarrollo del capitalismo en El Salvador*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana (Educa), 1980; Edelberto Torres, *op. cit.*; Víctor Bulmer-Thomas, *La economía política de Centroamérica desde 1920*, Guatemala, Serviprensa, 2011.

[4] Patricia Alvarenga, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880–1932*, San José, Educa, 1996; Aldo Lauria y Jeffrey Gould, “Nos llaman ladrones y se roban nuestro salario’: hacia una reinterpretación de la movilización rural salvadoreña, 1929–1931”, *Revista de Historia*, núms. 51–52, San José, enero–diciembre de 2005, p. 287; Carlos Gregorio López Bernal, “Historia y memoria: los usos políticos del pasado”, *Revista Humanidades*, ép. V, núm. 3, pp. 13–19, 2014; Juan Pablo Pérez Sáinz, *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*, San José, Flacso, 2014.

[5] Knut Walter y Philip Williams, “The military and democratization in El Salvador”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 35, núm. 1, pp. 39–88, Cambridge, 1993.

[6] Jeffery Paige, *Coffee and Power: Revolution and the Rise of Democracy in Central America*, Londres, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997; Carlos Gregorio López Bernal, *Poder, actores sociales y conflictividad social en El Salvador 1786–1972*, San Salvador, Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte, 2011; Erik Ching, “Comunismo, indígenas y la insurrección de 1932”, en E. Ching, C. López Bernal y V. Tilley, *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*, San Salvador, UCA Editores, 2007.

[7] Thomas Anderson, *El Salvador, 1932. Los sucesos políticos*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001; Carlos Gregorio López Bernal, “Lecturas desde la derecha y la izquierda sobre el levantamiento de 1932: Implicaciones político culturales”, en E. Ching, C. López Bernal y V. Tilley, *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*, San Salvador, UCA Editores, 2007; Patricia Alvarenga, *op. cit.*; Patricia Parkman, *Insurrección no violenta en El Salvador: La caída de Maximiliano Hernández Martínez*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2003; Paul Almeida, *Olas de movilización popular: movimientos sociales en El Salvador 1925–2010*, San Salvador, UCA Editores, 2011.

[8] Héctor Lindo Fuentes, “Políticas de la memoria: el levantamiento de 1932 en El Salvador”, *Revista de Historia*, núm. 49–50, San José, enero–junio de 2004, p. 287; Héctor Lindo Fuentes *et al.*, *Recordando 1932: La matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*, San Salvador, Flacso, 2010; Michelle Melara Minero, “La guerra política. Un análisis de la labor discursiva de Roberto D’Aubuisson Arrieta, 1979–1991”, tesis de maestría, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San José, 2011; José Alfredo Ramírez Fuentes, “El discurso anticomunista como factor de la guerra civil en El Salvador 1967–1972”, en Carlos Gregorio López Bernal, *Poder, actores sociales y conflictividad social en El Salvador 1786–1972*, San Salvador, Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte, 2011; Carlos G. López Bernal, *op. cit.*, 2014.

[9] Paul Almeida, *op. cit.*



[10] Es importante aclarar que Arena no ha sido la única expresión de derecha en las últimas décadas en El Salvador; sin embargo, sí ha sido la más importante. Encabezó la presidencia entre 1989 y 2009, y desde entonces es la principal fuerza política opositora.

[11] El anticomunismo constituyó un referente ideológico capaz de aglutinar a diversos sectores y unificar al partido. Según Chris van der Borgh, Arena nace con una ideología fuertemente anticomunista, extremadamente nacionalista y con tonos fascistas, véase Chris van der Borgh, “The politics of neoliberalism in postwar El Salvador”, en *International Journal of Political Economy*, vol. 30, núm. 1, 2000, p. 46.

[12] Sara Gordon, *Crisis política y guerra en El Salvador*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM / Siglo XXI, 1989.

[13] David Panamá, *Los guerreros de la libertad*, s.l., Versal Editorial Group, 2005, pp. 35-36.

[14] Los *escuadrones de la muerte* constituyen estructuras paramilitares orientadas a combatir la insurgencia ligada al “comunismo”. Véase Rubén Zamora, *El Salvador: heridas que no cierran. Los partidos políticos en la post-guerra*, San Salvador, Flacso, 1998, p. 46.

[15] *Ibidem*, p. 47.

[16] En un intento por frenar a la insurgencia y contener una posible revolución, el gobierno salvadoreño liderado por la Democracia Cristiana impulsó una serie de medidas reformistas que trastocaban los ejes de acumulación tradicionales de la burguesía: el caso más evidente fue la reforma agraria que comenzó a ejecutarse en la primera mitad de la década de 1980.

[17] La escritura de la constitución del partido muestra la composición social de los fundadores de Arena: diecinueve correspondían a la categoría “profesionales y estudiantes”, nueve “empresarios”, dos “empleados”, dos “técnicos” y, finalmente, tres personas pertenecían a la categoría de “otros”. De acuerdo con Zamora: “Alianza Republicana Nacionalista, tanto por la fuerte presencia de los sectores económicamente dominantes, como por la ausencia de los dominados, se ubica en una categoría aparte (respecto de los otros partidos), que sin proclamar una adscripción de clase sin embargo la trasluce claramente”. Rubén Zamora, *op. cit.*, p. 50.

[18] Lungo argumenta que entre 1984 y 1988 ocurrió un proceso interno dentro de Arena, el cual permitió la emergencia de un partido burgués moderno: “Las clases dominantes en El Salvador de 1985 seguían siendo dominantes, y la ilusión del PDC de representarlas se fue rápidamente desmoronando en la medida en que el triunfo electoral de este partido político obligó, al contrario, a la burguesía a compactarse alrededor de Arena, a buscar su control directo y a modificar su estrategia. Esto explicaría el paulatino desplazamiento de D’Aubuisson de la conducción del partido a través del cual las clases dominantes estaban recomponiendo su poder político. Emergen, así, miembros directos de estas clases, no simples representantes de ellas, al primer plano: Cristiani, Calderón Sol y otros, particularmente a partir de este último año”. Mario Lungo, *El Salvador en los 80: contrainsurgencia y revolución*, San José, Educa / Flacso, 1990.

[19] Luego de la firma de los Acuerdos de Paz, la Comisión de la Verdad señaló al mayor Roberto d’Aubuisson como el autor intelectual del asesinato de monseñor Romero. Este personaje encarna de manera extrema el espíritu de la época y refleja cómo el anticomunismo articuló a los sectores más conservadores de la sociedad salvadoreña. Tal como señala Ortega: “Idealizado hasta la devoción en su partido, y denostado como genocida por sus adversarios, d’Aubuisson fue el resultado más extremo de una época marcada por el radicalismo; un virulento anticomunista convencido de que esta ideología era la peor lacra de la humanidad y que, en definitiva, consideraba terrorista a toda aquella persona que criticara de cualquier manera el *statu quo*, en la creencia de que cualquier cambio podría traer el temido comunismo al país”. Nivaria Ortega Monche, “El partido Alianza Republicana Nacionalista, Arena, como factor de consolidación del nuevo sistema político en El Salvador, (1992-2004)”, tesis de doctorado, UCM, Madrid, 2007.



[20] Gabriel Gaspar Tapia, *El Salvador: El ascenso de la nueva derecha*, San Salvador, Centro de Investigación y Acción Social (CINAS), 1989; María Dolores Albiac, “Los ricos más ricos de El Salvador”, en Rodolfo Cardenal y Luis Armando González, *El Salvador: la transición y sus problemas*, San Salvador, UCA Editores, 2002.

[21] Gabriel Gaspar Tapia, *op. cit.*, pp. VII–VIII.

[22] No obstante, habría que esperar hasta la firma de los Acuerdos de Paz para que partidos de izquierda y asociados a las guerrillas pudieran participar de forma abierta en las elecciones.

[23] Rubén Zamora, *op. cit.*

[24] Mario Vásquez, “Del desafío revolucionario a la reforma política. El Salvador 1970–1992”, en Ignacio Sosa (coord.), *Insurrección y democracia en el Circuncaribe*, México, CCyDEL–UNAM, 1997.

[25] *Marcha oficial de Arena*, disponible en: <http://Arena.Org.Sv/Partido/Marcha/> (consultado el 29 de julio de 2019).

## Tradición, familia y propiedad: esquemas axiológicos que sustentaron la victoria de las derechas en el plebiscito por la paz en Colombia

Jaime Andrés Wilches Tinjaca\*\*

María Camila Cuello Saumeth\*\*

### Resumen

El presente artículo aborda los principios valorativos de la tradición, familia y propiedad, como referentes que explican los resultados del plebiscito por la Paz en Colombia, el 2 de octubre de 2016. La victoria de las derechas demuestra, una vez más, que no se trata de la poca reflexión o la falta de criterio por parte de los votantes, sino que existen esquemas axiológicos que han determinado el actuar de los colombianos de manera histórica y, por esa razón, los gobernantes se han mantenido dentro de un mismo rango ideológico en los últimos años; por ello se convierte en una democracia electoral más que participativa.

*Palabras clave:* derechas, construcción de paz, legitimidad, polarización, conflicto armado.

### Abstract

This article addresses the value principles of tradition, family, and propriety, as models that explain the results of the plebiscite for Peace in Colombia on October 2, 2016. The victory of the right-wing once again shows that it is not about lack of reflection or poor judgment on the part of the voters, but the existence of axiological schemes that have historically determined the action of Colombians, and for this reason, leaders have remained in the same ideological range in recent years; so it becomes an electoral democracy, rather than a participatory one.

*Keywords:* right-wing, peace building, legitimacy, polarization, armed conflict.

Después del acuerdo de paz entre el Estado y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2016, el gobierno Juan Manuel Santos decidió refrendar en las urnas lo acordado en La Habana, Cuba, sede de las negociaciones. El sentido común y el clamor por un país en paz parecía ser una consigna lógica para que los ciudadanos se volcaran a las urnas y apoyaran de manera masiva el fin de la guerra. No sucedió de esa manera. La victoria del “No apoyo los acuerdos de paz” fue tomada como una sorpresa e incluso los medios de comunicación internacionales juzgaron irracional y poco comprensible la actitud del electorado colombiano que, valga decirlo de paso, se caracterizó por su alto nivel de abstención.[1]

Aunque estas explicaciones pueden ser válidas, el trabajo que se presenta a continuación sustenta que la victoria del “No” en el plebiscito estuvo fraguada por una exitosa campaña de temor y paranoia de sectores mayoritarios de las derechas en Colombia, quienes históricamente han logrado presentar el conflicto armado como una amenaza de bandoleros (siglo XIX y primera

mitad del siglo XX), subversiva (Guerra fría y finales del siglo XX) y terrorista (a partir del siglo XX) que dividió a la nación entre los patriotas que apoyaban el *statu quo* y los amigos de la subversión.[2] Sumada al pretexto del conflicto armado, la estructura ideológica de las derechas ha logrado generar empatía con tres mitos fundacionales de la sociedad colombiana: tradición, familia y propiedad, convertidos hábilmente en aparatos discursivos y prácticas comunicativas que fueron determinantes en el fracaso del plebiscito para refrendar los Acuerdos de La Habana como estrategia política del expresidente Santos para legitimar el modelo de negociación aplicado con el fin de lograr la paz con los líderes de las FARC.

### **Tradicición, Familia y Propiedad: las derechas en el corazón del mito fundacional**

Un debate amplio sobre la formación de nación en Colombia podría resumirse de manera un tanto arbitraria en el momento en que Bushnell[3] intenta entender cómo en Colombia se habla de nación, pero con un proyecto de coerción y consenso lo suficientemente débil como para ser desobedecido por los actores sociales que no encuentran relación suficiente y necesaria para articular el discurso nacionalista con sus necesidades cotidianas.

Los símbolos que cohesionan la idea de nación en Colombia tienen la fuerza para generar algún sentimiento patriótico, pero poco sustento para responder en la vida material de los individuos. Se puede hablar de descentralización, igualdad y pluralidad en principios constitucionales, pero si estas abstracciones no responden a realidades concretas, va quedando espacio para que otros actores sociales se apoderen de esas demandas y sientan que tienen el derecho de satisfacerlas. Pero, ¿por qué en Colombia la idea de nación resultó ser frágil e improvisada?

Charles Tilly[4] considera que el progreso de las ideas en las sociedades desarrolladas fue de la mano con la administración de tres espacios vitales: el control de las armas, la organización económica (vía cobro de impuestos, sostenimiento fiscal e inversión social) y administración de las ciudades como motor comercial y escenario público-privado para la intersubjetividad social. Rubén Jaramillo[5] y Consuelo Corredor[6] dirán que en Colombia se sucitó un modernismo sin modernidad, pues se avanzó en la construcción de infraestructura, el cobro de impuestos y la creación de ciudades (modernismo), pero no se afianzó la credibilidad de los actores sociales mediante la consolidación de estos tres escenarios como una construcción intersubjetiva y dialéctica de lo público, sino que cada cual por su lado se apropió de las armas, la sostenibilidad fiscal y la ciudad desde su interés local y privado (modernidad).

Los aportes de Remo Bodei[7] son de gran ayuda para entender el error que se comete al pensar que la adscripción a un proyecto social de nación se debe llevar únicamente por vías de la razón. Precisamente por estar anclados en la razón, quisimos insertar símbolos y normas que estaban bien diseñados y redactados, pero que enmudecían frente a las emociones diversas y complejas de un país como Colombia. Bodei dirá que el miedo y la esperanza son dos ejes fundamentales para el control social y que uno no puede construirse sin el otro.

Este planteamiento da vía para formular una hipótesis que aspira a entender la empatía de las derechas con los intereses pasionales de grupos sociales que identifican las debilidades de la racionalidad estatal. En lo local, estos fenómenos persisten porque controlan las necesidades

inmediatas de las poblaciones donde hacen presencia; en otras palabras, conocen y controlan las pasiones de una sociedad que el Estado desconoce. El trabajo de Ingrid Bolívar refuerza esta tesis: “Nada está al mismo tiempo tan estructurado y tan enraizado en los ‘sujetos’, nada es tan ‘vivido’ como ‘propio’ y al mismo tiempo tan ‘moldeado’ o estructurado por las relaciones de dominación y resistencia que dan forma a la sociedad como las emociones”.<sup>[8]</sup>

En este sentido, la ideología de las derechas ha encontrado en los apoyos sociales una fuente de supervivencia en tiempo y espacio. La década de los sesenta fue uno de esos momentos claves en los que se consolidó la empatía de las derechas con los principios ideológicos de las masas sociales, y por supuesto, de los sectores con un gran poder económico.

Es así como nace en Latinoamérica la organización Tradición, Familia y Propiedad,<sup>[9]</sup> la cual tenía como objetivo combatir el surgimiento de ideas que atentaban contra la fe católica, alteraban la estructura de la familia funcional y exigían la redistribución de la tierra.<sup>[10]</sup> Con el pretexto de defender los valores supremos de la sociedad, esas organizaciones retardatarias impulsaron las dictaduras militares en el Cono Sur y las dictaduras disfrazadas de democracia en Colombia y México.

Las reformas en una Latinoamérica marcada por la exclusión y la desigualdad, así como la coyuntura de la Guerra fría, fueron instrumentalizadas como luchas guerrilleras de un comunismo que amenazaba con desmontar un sistema de libertades respaldadas en el ejercicio del orden militar o de la democracia electoral. Con la acusación de combinar todas las formas de lucha, las organizaciones sociales que exigían reformas estructurales fueron etiquetadas como subversivas ante la opinión pública. En otras palabras, Tradición, Familia y Propiedad se refiere de manera más exacta a un esquema axiológico en el que se conformó una estructura social de privilegios, cimentada en una élite excluyente, con una clase media conformista y dispuesta a participar de los residuos de la riqueza, y una clase popular dividida cruelmente en subversivos objetos de eliminación física y simbólica, o sectores sumisos de un modelo social intolerante a discursos que se salgan del marco lógico que se predica desde los tres valores descritos. Con el fin de la Guerra fría, este esquema axiológico, contrario a desaparecer, se fortaleció, ahora con la búsqueda de nuevos enemigos.

En el caso de Colombia, el proceso de paz se convirtió en un capítulo reeditado que fortaleció la hegemonía cultural de las derechas en el control de los esquemas axiológicos que orientan a la sociedad colombiana. El gobierno de Santos, impulsado por la derecha en su primer periodo, y por sectores progresistas en su segundo mandato, creyó de manera ingenua que al refrendar la paz en Colombia, ésta se podía defender con las bases débiles de un país que debía apostar a una nueva nación. No obstante, ante la inmediatez de una campaña que duró apenas un mes, las derechas supieron echar mano del enraizamiento de valores, y lograron transmitir un mensaje simple y efectista: aceptar el modelo de paz era echar por la borda los valores del *ethos* y la moral de la sociedad colombiana. A continuación se analizarán en detalle las características de esta tríada, la administración discursiva de las derechas y el impacto en el plebiscito refrendatorio por la paz.

## Tradición: una paz de profanos

La conexión directa se hace a los valores religiosos presentes en el régimen político cuando en 1886 se declaró a Colombia como un estado confesional. A pesar de ser declarado como estado laico en 1991, las menciones recurrentes al monoteísmo católico siguieron presentes como mitos fundacionales de la nación colombiana. El tema problemático no está en cuestionar la validez o no del catolicismo, sino en cómo la creencia en esta religión se convirtió en el único pensamiento posible, anulando toda posibilidad de profesar otra religión o sistema de creencias. Desde el siglo XIX, los conservadores comenzaron a ver en los liberales a seres demoníacos que atentaban contra el curso natural de la vida. Esas señalizaciones no fueron neutralizadas, y por el contrario devinieron en la más cruel de las violencias partidistas durante la primera mitad del siglo XX, y se intensificaron cuando el liberalismo partidista entregó sus principios y fue reemplazado por movimientos de tendencia marxista en la década de los sesenta. Había algo más grave que tener costumbres liberales: ser ateo, condición que se macartizó[11] con la llegada del comunismo y el nacimiento de las guerrillas. De esta manera, se presentaban escenarios y testimonios como el siguiente:

Los curas fueron fundamentales en este proceso; en un país tan católico apareció el padre Ciro, quien, desde el púlpito y el confesionario, en la calle y en las reuniones con la comunidad pregonaba el temor marxista, influido por el nuevo Papa Juan Pablo II y su posición anticomunista. El padre veía a la guerrilla y le decía a la gente: “¡Ojo, que son ateos! Un comunista es un aliado del diablo, del mismo Satanás”. Así, durante los años ochenta, tras la estela de muerte que dejaba la cruzada anticomunista, mandos militares, dirigentes políticos del bipartidismo, líderes paramilitares, los “narcos” y las grandes empresas nacionales y extranjeras, se apoderaron de las fértiles y ricas tierras del Magdalena Medio.[12]

En esta dirección, las derechas encontraron un caldo de cultivo ideal para formar organizaciones que tenían como objetivo restaurar los valores perdidos. En muchos casos, y con la complicidad social, enfilaron baterías para acabar con cualquier discurso que estuviera en contra de la tradición católica, o siquiera se atreviera a cuestionar algunos dogmas o adaptar algunos postulados a la lucha de otras conquistas sociales. Éste fue el caso del padre Camilo Torres, que, sustentado en la teología de la liberación, acercó la idea de la religión como un motor de esperanza para cambiar las expectativas de vida de los oprimidos. Ello, por supuesto, no fue visto con buenos ojos, pues en un desbordado revisionismo se pensaba que esas ideas atentaban contra aquella que proponía aceptar los designios y la voluntad de Dios sin cuestionar o intentar revertir la situación original en la que se nacía (“si eres pobre, debes morir pobre, si eres rico es porque el destino así lo ha dispuesto”).

Estas acciones encuentran el favor de los poblados que habitan las regiones no centrales del país y que están desprovistos de toda actividad cultural diferente de la asistencia a misa los domingos en la plaza central del pueblo. Desde la legalidad, miles de asociaciones religiosas veían con malos ojos que se pretendiera cambiar las costumbres de los pueblos. La eliminación simbólica de la sociedad está respaldada por el poder represivo de grupos contrainsurgentes que envían mensajes temerarios contra todo movimiento alternativo, incluidos sacerdotes con visiones progresistas, grupos culturales que impulsan actividades desmarcadas del ritual religioso y

maestros de escuela que alientan a sus estudiantes a imaginar otros mundos posibles como forma de cambiar las realidades cotidianas (no se puede olvidar que la educación en Colombia se delegó a los integrantes de la comunidad católica, con lo cual se alentó un sistema de creencias fundamentado en el miedo a la diferencia).

Por otra parte, es importante tener en cuenta que “mientras que la población mundial creció 10.8 por ciento entre 2005 y 2014, en ese mismo periodo el número de católicos aumentó 14.1 por ciento y alcanzó los 1 272 millones de fieles en todo el planeta. Es decir, se incrementó en cerca de 160 millones”.<sup>[13]</sup> Además de esto, “según el anuario estadístico de la Iglesia, el número de católicos en el mundo es de 1 285 millones, una cifra que representa el 17.7% de la población mundial y que, según el histórico de datos, continúa fortaleciéndose. En el quinquenio 2010–2015, el número de católicos creció globalmente en un 7.4%”.<sup>[14]</sup>

Los tiempos han cambiado también para la religión católica. Del monopolio que ostentaron en la Colombia de los siglos XIX y XX, pasaron a compartir su poder con la proliferación de iglesias cristianas. Este asunto afectó a la jerarquía del catolicismo, pero no golpeó al poder político que, por el contrario, se vio beneficiado con la exitosa masificación de fieles que se apostaron en nuevos estilos de vivir la religión. Las congregaciones cristianas no dudaron en formar parte del mapa político de Colombia y en poco tiempo transformaron a sus fieles en disciplinados votantes.

Según el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (Prolades), el número de cristianos protestantes en Colombia hacia la década de los cincuenta era de aproximadamente treinta y cinco mil, es decir, el 0.3% de la población. A principios de la década de los noventa esta cifra tuvo un aumento considerable, pues se estimó en 1 056 250 protestantes, que representaban el 3.2% de los colombianos, y para 2005 en adelante, esta cantidad ha superado el 6%.<sup>[15]</sup> Así, “el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos, particularmente de las diversas ramas del protestantismo, sólo se hizo notorio en las últimas décadas del siglo XX”.<sup>[16]</sup> Por ese motivo es claro que la sociedad religiosa ha tomado fortaleza en Colombia, hasta el punto de ser clave al momento de influir en el rumbo de una jornada electoral.

De acuerdo con lo anterior, en la victoria del “No” en el plebiscito, las iglesias cristianas marcaron un fuerte paso, amparadas en la posición diplomática y ecléctica de la Conferencia Episcopal, quien aseguró no intervenir, pese a la influencia histórica de la Iglesia en la construcción de la nación colombiana. Sin ambages, los pastores predicaron los peligros de una paz negociada por personas alejadas de Dios y con posturas cercanas al ateísmo. Mientras el gobierno se obsesionaba por explicar los fundamentos técnicos del acuerdo de paz (asunto relegado para sectores especialistas de la sociedad) y con espacios limitados de comunicación o con cuantiosas inversiones de publicidad en medios televisivos, escritos y radiofónicos, los líderes religiosos aglomeraban a miles de fieles cada fin de semana, para expresarles, a través de un mensaje emotivo, eufórico y condicionado, que un “Sí” al modelo de paz dirigido por Santos equivaldría al fin de las buenas costumbres. Por eso:

El contexto fue, en efecto, marcado por una considerable agitación social de muchas iglesias cristianas por el asunto de la cartilla del Ministerio de Educación. El asunto provocó marchas multitudinarias en varias ciudades del país en el mes de agosto que demostraron el poder de convocatoria de las iglesias a dos meses del plebiscito. La inconformidad de este sector con el gobierno, así como la toma de posición de algunos pastores en contra del acuerdo de paz encendió las alarmas en cuanto a la posible influencia cristiana en el NO.<sup>[17]</sup>

Con la victoria del “No”, otros grupos han sentido que es el momento de hacerse escuchar con la vieja táctica del miedo y del panfleto, aquel que coloca en una misma bolsa a drogadictos, marihuaneros y ateos. Tal vez en algunos casos quienes emiten estos panfletos sean unos oportunistas que en río revuelto quieren obtener alguna renta temporal, pero no deja de ser sugestivo que los mensajes que se publican para amenazar a líderes comunitarios se sustenten en las ideas que defienden la moral de las buenas costumbres y en *ethos* culturales que se reproducen en la vida cotidiana y que predicán, a juicio de Ramiro Osorio Campuzano, las más temibles prácticas de exterminio y persecución a la integridad de un ser humano.<sup>[18]</sup>

## Familia

Asociada a los dogmas de la visión católica, la familia se dimensionó (incluso apoyado en teorías sociológicas y económicas) como el núcleo de la sociedad y el engranaje para el sistema productivo. Desde esa perspectiva, una familia funcional (monogámica conformada por papá, mamá e hijos) fomenta el progreso económico y la satisfacción de las necesidades básicas. Por supuesto, este postulado se sostiene con una buena dosis de hipocresía, sustentado en el machismo ramplón que volteó la mirada ante las relaciones extramatrimoniales y la violencia intrafamiliar, fue infame frente a la reproducción irresponsable en contextos de miseria y relativizó el alto número de familias disfuncionales donde la ausencia de los hombres marca una tendencia creciente en los últimos años.

Las cifras que han sido reveladas por instituciones nacionales dan cuenta de tal disfuncionalidad. En este caso, se tienen en cuenta los sondeos que lleva a cabo Profamilia con Democratic and Health Surveys, sobre prevalencia, demografía y salud. En 1990 se presentaba un escenario en el que

[...] Los hogares unipersonales pasaron del 4.0 por ciento en 1978 al 6.5 por ciento en 1990 y los de dos a cuatro personas constituyen en 1990 casi la mitad (47 por ciento) en comparación con 36 por ciento en 1978 [...] En el 9 por ciento de los hogares hay un adulto, en una tercera parte hay dos adultos de sexo opuesto y en el 42 por ciento hay tres o más adultos parientes. El 3 por ciento de los hogares alberga niños a los que les falta la madre, el padre natural o ambos. De los niños menores de 15 años 90 por ciento viven con la madre y 71 por ciento viven con el padre natural.<sup>[19]</sup>

Diez años después, por medio de la misma encuesta, actualizada, se puede observar que el panorama varía un poco, sin embargo, la composición de las familias mantiene una constante que se evidencia porque:

Entre los hijos menores de 15 años, casi dos de cada tres (61 por ciento) vive con ambos padres biológicos, 27 por ciento sólo con la madre, casi 3 por ciento sólo con el padre y 8 por ciento con ninguno de los dos. Entre los que viven sólo con la madre, 86 por ciento tienen el padre vivo y, entre aquellos que viven solamente con el padre (apenas el 3 por ciento del total), la mayoría (89 por ciento) tienen la madre viva. Alrededor del 4 por ciento de los niños es huérfano de padre y casi el 1 por ciento huérfano de madre. Con relación a 1995, ahora hay menos niños que viven con ambos padres y más niños viviendo con uno de los dos padres, como consecuencia del aumento en las separaciones maritales.<sup>[20]</sup>

Por otro lado, para 2010 se encontró que “una de cada diez familias son extensas incompletas (el o la jefe sin cónyuge vive con sus hijos solteros y otros parientes); [...] y el 4 por ciento se clasifica como familia compuesta por parientes y no parientes”.<sup>[21]</sup> Para ese entonces, también se observó una característica particular en los hogares colombianos y es que “en 1995 una cuarta parte (24%) de los jefes de hogar eran mujeres, en el 2000 el 28%, [...] en el 2005 subió a 30%. Los resultados para el 2010 (34%) confirman la tendencia creciente en la jefatura femenina”.<sup>[22]</sup> En los resultados de 2015 la tendencia se mantuvo y la encuesta mostró cifras que comprueban que la cantidad de familias funcionales en Colombia no son una mayoría, por el contrario:

Un tercio del total de los hogares del país (33.2%) está ocupado por familias nucleares biparentales (ambos padres e hijos), un 12.6% por nucleares monoparentales (falta el padre o la madre) y un 9.8% de ellas por parejas sin hijos; [...] en un 2.9% pertenecen a parejas sin hijos junto con otros parientes y en un 4.5% de los hogares del país vive el jefe con otros parientes.<sup>[23]</sup>

En este contexto, las derechas sacan réditos de su lucha y conectan con esa sociedad disfuncional, pero con doble moral. Hay una obsesión por el control de aquellos que rompen con la funcionalidad de la familia (homosexuales, madres cabeza de familia o mujeres que luchan por sus derechos reproductivos). El orden conservador y retardatario de la sociedad colombiana aprendió a trabajar en dos frentes: el primero es el de la legalidad institucional, donde dirigentes políticos defienden la moral ante intentos degenerados de cambiar los valores. Es usual que en campañas políticas los candidatos quieran ganar adeptos mostrando una foto que refleje la perfección de su familia. Este frente de trabajo se enfoca en las zonas urbanas, donde a pesar de tener un clima de opinión dividido (presionado por grupos organizados de homosexuales, mujeres y hombres jóvenes), logran mantenerse como representantes de lo que debe ser un colombiano “de bien”. En el otro frente, el de la ilegalidad, los grupos paramilitares trabajan en las regiones para establecer amenazas tempranas (panfletos), relaciones sociales (diálogos con la comunidad) y amenazas sustentadas en el poco interés que pueden prestar las instituciones judiciales a la muerte de un ciudadano común y corriente que trabaje con pedagogías diferentes a las que ordenan predicar la importancia inmaculada de la familia en el orden social. En pocas palabras, se obedece a las malas o se obedece a las buenas.

En esta dirección, uno de los discursos más eficaces de las derechas para la victoria del “No” en el plebiscito fue el rumor de la imposición de una ideología de género, es decir, una forma de concebir la sexualidad no como un orden natural, sino como una construcción social que los



seres humanos están en libertad de asumir. A esto contribuyó el equipo de comunicaciones del gobierno de Santos, quien nunca dio un mensaje claro sobre el alcance de las definiciones de una perspectiva de género como una política integral en la solución del conflicto armado en Colombia.

La ineficacia del gobierno fue catalizada por los opositores al proceso de paz, quienes difundieron la idea de que las desmovilizadas FARC querían destruir a la familia, institución sagrada de la sociedad, para crear hogares conformados por homosexuales, gays, lesbianas y transexuales, rompiendo la naturaleza del curso de la vida en el que hombres y mujeres son las únicas parejas con capacidad de profesar sentimientos y procrear a través de relaciones sexuales. Se pasó del respeto a las identidades sexuales como una forma de amortiguar los efectos de un conflicto basado en la eliminación de la diferencia, a un discurso paranoico en el que hábilmente se convocó a los padres de familia a prender las alarmas, pues sus hijos podían ser objeto de ideas “raras” que trastornarían su sexualidad. Como menciona Basset:

En el mismo sentido, se popularizó en las redes sociales la tesis de que la victoria del NO se debió a la movilización de las iglesias cristianas que venían de un proceso de movimiento social en contra del Gobierno por la difusión de una cartilla del Ministerio de Educación Nacional que buscaba promover la tolerancia hacia orientaciones sexuales diversas y que, según varias de ellas, promovía una “ideología de género” que ponía en peligro la “familia tradicional”.[\[24\]](#)

La oposición legal/ilegal a la paz también se encontró con un momento favorable. La ministra de Educación Gina Parody, más por afán de protagonismo que por convicción política, anunció la publicación de unas cartillas de orientación sexual para los colegios públicos (sin recurrir a la pedagogía ni a una campaña de expectativa y diálogo entre sectores de la sociedad civil para ir abonando el terreno a una decisión polémica). Tal noticia causó revuelo, permitió que las críticas subieran de tono y generó, además de la salida de la ministra por su falta de cálculo, el anuncio de una amenaza a la vida: la degeneración de la sexualidad como un virus que impregnaba a niños y jóvenes. En el momento de la campaña por el “No”, el recuerdo de aquel infortunado episodio se mantenía latente y poco importó anotar que, si algo reflejaban las FARC del país, era su carácter machista y su maltrato sexual y psicológico a las mujeres que participaron en la guerra, relegándolas a roles de segundo orden y menospreciándolas por no tener habilidades para la confrontación.

Los votantes en el plebiscito no fueron esos niños y jóvenes menores de 18 años, sino los padres de familia preocupados por el futuro de sus hijos. Se logró con éxito criminalizar la opción por una identidad sexual. En Bogotá, este flagelo no se vive con tanta represión, pues es una ciudad que se ha conectado al mundo, ha permitido el cultivo de las libertades civiles y fomentado la organización de grupos que luchan por reivindicar sus derechos sexuales y reproductivos. No sucede lo mismo en otras regiones del país, donde los padres de familia y organizaciones religiosas mantienen una vigilancia estricta sobre las nuevas generaciones. Por supuesto, desde las derechas se apoyan estos principios y hay una labor complementaria de contención contra “ideas degeneradas” que vienen a perturbar la paz interior de los pueblos.

## Propiedad: el mito del castrochavismo

Uno de los temas más complejos y estudiados en Colombia está asociado a la tenencia de la tierra, factor que ha desencadenado una cruenta lucha de poderes y manipulaciones legales. Cuando la tierra debería ser aprovechada para producir, ha sido utilizada por las derechas como un objeto para ostentar privilegio y diferenciación social. Desde el siglo XIX, y de manera inexplicable, los propietarios de grandes extensiones de tierra cerraron en su mayoría sus predios y convirtieron la tierra en un sistema hacendista con la utilización de una mano de obra dedicada a oficios serviles y no a tareas productivas. En la actualidad sucede algo compatible, pues más que generar productividad, el colombiano busca perpetuar un sistema de privilegios a partir de las pertenencias y posibilidades que tiene.

En la línea de Carlos Uribe Celis, la mentalidad del colombiano está imbuida con profundidad en las clases medias urbanas que, contrarias a generar un movimiento intelectual para aportar propuestas conducentes a la transformación de las ideas políticas en Colombia,<sup>[25]</sup> perpetuaron el sistema hacia la obtención de predios que les permitieran formar parte de la lista de “propietarios”, así esto implique complejos sistemas de endeudamiento financiero. La clase media que logra obtener rentas económicas cumple sus sueños de poseer la tierra buscando un terreno en zonas rurales, alejadas de las grandes ciudades, como si se tratara de una vieja añoranza bucólica que desea imitar los comportamientos de un patrón. En los sectores excluidos, la posesión de un terreno es una añoranza lejana; mientras tanto se debe soportar la densificación poblacional que perpetúa conflictos, producto de un sistema de intolerancia, donde reinan la desesperanza y el abandono.

Tal fue el impacto de la propiedad de la tierra, que sirvió como caldo de cultivo para el nacimiento del paramilitarismo. En el camino de la autodefensa de la propiedad, las derechas en Colombia consideraron que se presentaba una oportunidad para despojar de su tierra a pequeños campesinos mediante el discurso justificante de catalogarlos como “comunistas colaboradores de la guerrilla”, y en otros casos más absurdos valiéndose de tramas legales y de la ignorancia de muchos campesinos acerca del estado legal de su propiedad, para hacerlos firmar documentos notariales de cesión de tierras, con lo cual quedan sin ningún derecho de pedir restitución de sus tierras. De esta manera, encontramos que:

Los ganaderos, los poderosos terratenientes o los —más humildes— campesinos o mineros comenzaron a defenderse de la guerrilla mediante los grupos clásicos de autodefensas. La insurgencia ponía en peligro su modo de vida e incluso sus vidas [...] Los esmeralderos, los terratenientes y los ganaderos desarrollaron su lucha contra la insurgencia; formaron a los paramilitares y los financiaron para salvaguardar sus intereses.<sup>[26]</sup>

Este esquema mental anula cualquier idea de redistribución de la tierra. Los líderes sociales que reclaman otros modelos son asesinados y masacrados por rebelarse contra la economía de la coca o la minería ilegal. A esto se suman los otros opositores, las élites que se niegan a ceder sus privilegios históricos y las clases medias indiferentes, indolentes y ocupadas en saldar sus deudas con las entidades financieras.

Ese discurso se volvió aún más complejo después, con la aparición del “castrochavismo”, una supuesta combinación del modelo comunista de Fidel Castro en Cuba y del socialismo del siglo XXI de Hugo Chávez en Venezuela. La principal consecuencia del surgimiento de esta “doctrina” fue la adaptación contemporánea de los discursos anticomunistas de la Guerra fría en la segunda mitad del siglo XX o del terrorismo con el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001. Todos ellos explotan la idea de la expropiación y aprovechan el pánico a que grupos rebeldes atenten contra lo máspreciado del sistema capitalista pregonado por las élites de la derecha: la propiedad privada y la confianza inversionista.[27]

Mientras se negociaba la paz, la estructura de la propiedad rural no sufrió modificaciones sustanciales, pues los ejércitos privados se mantenían alertas a cualquier eventualidad. Con la firma del acuerdo, los grandes propietarios y gremios económicos con poder regional comenzaron a quejarse de los privilegios que podrían recibir grupos guerrilleros en las propuestas para una actualización catastral de los predios rurales. En las zonas afectadas por el conflicto, los líderes sociales empezaron la puja por el derecho a la tierra, lo cual no fue visto con buenos ojos por los terratenientes, quienes, ya viendo la realidad del proceso de paz, apelaron a la idea del castrochavismo para sus propios intereses. En las regiones más apartadas la proclama de la llegada del comunismo no tiene eco porque siempre han sido despojadas del derecho a la tierra; pero en la ciudad (de manera paradójica, espacio sin afectaciones tan directas por el conflicto armado y territorial) este mensaje caló. La clase media sintió que sus pequeños privilegios les serían arrebatados por delincuentes —o aún peor, compartidos con ellos— que a partir de entonces gozarían de una vida de impunidad.

El presidente Santos cometió un grave error al impulsar el plebiscito para refrendar la paz: otorgó la oportunidad para que los sectores más retrógrados de la sociedad se movilaran en una precampaña electoral. Las cámaras estaban enfocadas en La Habana, Cuba. Cuando el encanto del proceso de paz se perdió, los reflectores volvieron a captar la cruda realidad de un fenómeno contrarreformista que empleaba el mismo *modus operandi* de la década de los ochenta y noventa, asesinatos selectivos y sistemáticos para dar el mensaje: el derecho a la propiedad se defiende hasta el final. Como mencionan Rivas Nieto y Rey García:

Se supone que, en la actualidad, los paramilitares colombianos no existen, aparentemente disueltos tras el cumplimiento de los acuerdos de Santa Fe de Ralito. Pero esto no es del todo cierto. Se les ha permitido la reintegración a la vida ciudadana gracias a unas leyes compasivas que soslayaron buena parte de los delitos comunes cometidos por ellos.[28]

Es posible que en los años venideros aparezcan otras excusas para justificar el sostenimiento del mito de nación que se ha construido con resultados discretos en materia de igualdad, inclusión y justicia social. El castrochavismo es una figura que se agotará con rapidez, pues está sustentado en principios filosóficos y políticos demasiado débiles, a diferencia del comunismo alentado por la Revolución rusa o las ideas liberales del siglo XIX. Esto lo saben las derechas en Colombia y una prueba documental fue lo sucedido a partir de mayo de 2018.

## Reflexión final

Las derechas en Colombia han logrado mantener la estructura de sus privilegios políticos, económicos y socioculturales a un precio cómodo para sus intereses, pero costoso para la generación de equidad, justicia social y participación democrática. Lo sucedido con el plebiscito por la paz —sin quitarle responsabilidad a la ligereza del gobierno de Santos por dejar un proceso de cuatro años a las veleidades de la opinión pública— reafirmó en dicha coyuntura una característica estructural de las derechas: su obsesión por imponer el miedo basado en la fe ciega en valores que se presentan como doctrinas alérgicas al cambio.

El plebiscito para refrendar la paz se convirtió en una campaña preelectoral que apareció como un momento propicio para lanzar un candidato presidencial con una imagen renovada y aparentemente juvenil; un hombre con una familia perfecta, católico ejemplar y amigo de los propietarios; una imagen reforzada con el reciclaje de los mensajes impulsados en la campaña del 2 de octubre de 2016. Elegido el candidato de la derecha, desaparecieron los miedos a la insurgencia, al castrochavismo y al apocalipsis de las iglesias. Éstos deben ser reactivados para las elecciones regionales de 2019.

No importa si la defensa de estos valores se hace por las buenas o por las malas. La historia ha demostrado, desde 1886, cómo la derecha reaccionaria anuló el sistema de derechos defendido por sectores liberales con la excusa de que iba en contra de las tradiciones en un país que debía su vocación ideológica al Sagrado Corazón de Jesús. En la primera mitad del siglo XX, los intentos reformistas del periodo liberal fueron tímidos porque la clase dirigente que supuestamente defendía los principios progresistas prefirió no entrar en confrontación con los intereses de poderosos grupos de terratenientes, órdenes religiosas y organizaciones políticas. La historia después de la segunda mitad del siglo XX documenta de manera amplia el conflicto armado y la lucha contra el terrorismo de la primera década del siglo XXI.

En la segunda mitad del siglo XX, los intentos por superar el sistema de valores de las derechas han encontrado el apoyo de sectores progresistas cada vez más educados e influyentes en la opinión pública; sin embargo, el plebiscito del 2 de octubre fue un golpe de realidad, en el que se confirma que, más allá de las buenas intenciones de dichos sectores, que luchan por una transformación del orden establecido, las derechas en Colombia —además de saber aprovechar las sólidas ideas de la tradición, familia y propiedad como ejes conductores de las formas de vivir y pensar de individuos y colectivos— cuentan todavía con tres ventajas: su capacidad para comunicar mensajes efectistas, su conexión en áreas rurales apartadas del centro político y urbano, y, por último, la incapacidad del Estado para hacer frente a las estructuras ilegales que aquéllas utilizan en el momento en que las dos primeras formas fallan.

Los sectores progresistas en Colombia tendrán que hacer algo más allá de la denuncia, la manifestación en las calles o los mensajes en redes sociales. Tendrán que llegar al núcleo de los esquemas axiológicos de la tradición, la familia y la propiedad. Parece que hay esperanzas, no de acabar con la derecha, sino de convencer a la sociedad colombiana de que el sistema actual no es una condena eterna e inevitable.

\* Instituto de Paz de la Universidad Distrital.

\*\* Universidad de La Salle-Colombia.

[1] María Fernanda González, “La ‘posverdad’ en el plebiscito por la paz en Colombia”, *Nueva Sociedad*, núm. 269, Buenos Aires, mayo-junio de 2017, pp. 114-126.

[2] Juan Carlos Robledo Fernández, “El conflicto armado en Colombia, una aproximación a su identidad ontológica: caso de las FARC”, *Cuadernos de Administración*, vol. 22, núm. 36-37, Cali, enero-junio de 2007, pp. 141-184.

[3] David Bushnell, *Colombia. Una nación a pesar de sí misma, de los tiempos precolombinos a nuestros días*, Bogotá, Planeta, 2007, pp. 200-215.

[4] Charles Tilly, *Coerción, capital y los estados europeos, 990-1990*, Madrid, Alianza (Alianza Universidad), 1992, pp. 52-127.

[5] Rubén Jaramillo, *Colombia: La modernidad postergada*, Bogotá, Temis, 1998, pp. 13-45.

[6] Consuelo Corredor, *Modernismo sin modernidad: modelos de desarrollo en Colombia*, Bogotá, Centro de Investigación y Educación Popular, 1990, pp. 7-12.

[7] Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. de Isidro Rosas, México, FCE, 1995, pp. 75-78.

[8] Ingrid Bolívar, *Discursos emocionales y experiencias de la política: Las FARC y las AUC en los procesos de negociación del conflicto (1998-2005)*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Antropología y Ciencia Política / Centro de Investigación y Educación Popular, 2006, p. 12.

[9] Elena Scirica, “El grupo ‘Cruzada’ - ‘Tradición Familia y Propiedad’ (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta”, *Memoria y Sociedad*, vol. 18, núm. 36, Bogotá, enero-junio de 2014, p. 67.

[10] Juan Pablo Cardona Chaves, “Tres hipótesis acerca del fenómeno paramilitar en Colombia”, *Pensamiento Jurídico*, núm. 40, Bogotá, julio de 2014, pp. 159-188.

[11] Se refiere a la cruzada anticomunista dirigida por el senador estadounidense Joseph McCarthy a principios de la década de 1950.

[12] Hernaldo Calvo Ospina, *Colombia, laboratorio de embrujos. Democracia y terrorismo de Estado*, Madrid, Akal / Foca, 2008, p. 150.

[13] Conferencia Episcopal De Colombia, “Los católicos crecen más rápido que la población mundial”, disponible en: <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/destacados/los-cat%C3%B3licos-crecen-m%C3%A1s-r%C3%A1pido-que-la-poblaci%C3%B3n-mundial> (consultado el 31 de julio de 2019).

[14] Rodrigo Ayude, “La Iglesia católica en cifras”, disponible en: [https://www.unisabana.edu.co/fileadmin/Archivos\\_de\\_usuario/Documentos/Documentos\\_visita\\_del\\_papa/La\\_Iglesia\\_Catolica\\_en\\_cifras.pdf](https://www.unisabana.edu.co/fileadmin/Archivos_de_usuario/Documentos/Documentos_visita_del_papa/La_Iglesia_Catolica_en_cifras.pdf) (consultado el 31 de julio de 2019).

[15] Clifton L. Holland, “Overview of Protestant Church growth in Colombia”, disponible en: [www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf](http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf) (consultado el 31 de julio de 2019).

[16] William Mauricio Beltrán Cely, “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”, *Theologica Xaveriana*, vol. 63, núm. 175, Bogotá, enero-junio de 2013, p. 65.

[17] Yann Basset, “Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia”, *Estudios Políticos*, núm. 52, Medellín, enero-junio de 2018, p. 257.

- [18] Ramiro Osorio Campuzano, "Paramilitarismo y vida cotidiana en San Carlos (Antioquia): etnografía desde una antropología de la violencia", *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 28, núm. 45, Medellín, enero-junio de 2013, p. 145.
- [19] Profamilia, *Encuesta de Prevalencia, Demografía y Salud 1990*, Bogotá, Asociación Pro-Bienestar de la Familia Colombiana, 1991, p. 15, disponible en: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR9/FR9.pdf> (consultado el 31 de julio de 2019).
- [20] Profamilia, *Salud sexual y reproductiva en Colombia. Encuesta Nacional de Demografía y Salud*, Colombia, Asociación Pro-bienestar de la Familia Colombiana, 2000, p. 12, disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/GCFI/Base%20de%20datos%20ENDS%202000%20informe.pdf> (consultado el 31 de julio de 2019).
- [21] Profamilia, *Encuesta Nacional de Demografía y Salud 2010*, Colombia, Asociación Pro-bienestar de la Familia Colombiana, 2011, p. 39, disponible en: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR246/FR246.pdf> (consultado el 31 de julio de 2019).
- [22] *Idem*.
- [23] Profamilia, *Resumen ejecutivo: Encuesta Nacional de Demografía y Salud 2015*, Colombia, Asociación Pro-Familia, 2015, p. 12, disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/ENDS-libro-resumen-ejecutivo-2016.pdf> (consultado el 31 de julio de 2019).
- [24] Yann Basset, *op. cit.*, p. 244.
- [25] Carlos Uribe Celis, *La mentalidad del colombiano. Cultura y sociedad en el siglo XX*, Bogotá, Ediciones Alborada, 1992.
- [26] Pedro Rivas Nieto y Pablo Rey García, "Las autodefensas y el paramilitarismo en Colombia (1964-2006)", *Confines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, vol. 4, núm. 7, Monterrey, enero-mayo de 2008, p. 46.
- [27] Julio González, "La construcción del enemigo en el conflicto armado colombiano 1998-2010", *Revista Kavilando*, vol. 7, núm. 1, Medellín, enero-junio de 2015, pp. 101-106.
- [28] Pedro Rivas Nieto y Pablo Rey García, *op. cit.*, p. 51.

## Juventudes de derecha de los años sesenta en América Latina

Ernesto Bohoslavsky\*

### *Resumen*

Bohoslavsky destaca tres perspectivas fundamentales para el estudio de las derechas: el análisis de las ideas o el corpus doctrinal de aquéllas; la identificación de los actores y sus intereses, y el estudio de sus representaciones y prácticas. También señala que esa última suele ser la vía más productiva para un análisis complejo. Además, sostiene que uno de los hallazgos más importantes de los últimos años es que los derechos latinoamericanos han sido mucho más transnacionales de lo que se creía anteriormente, y que los vínculos entre sus diferentes actores son más frecuentes, productivos e intensos de lo que se suponía.

*Palabras clave:* derechas latinoamericanas, redes transnacionales, historia conectada.

### *Abstract*

Bohoslavsky highlights three fundamental perspectives for the study of right-wing groups: the analysis of their ideas or their doctrinal corpus, the identification of actors and their interests, and the study of their representations and practices; pointing out that the latter is usually more productive for complex analysis. Bohoslavsky argues that one of the most important findings of recent years is that Latin American rights have been much more transnational than previously believed and that the bonds between their different actors are more frequent, productive, and intense than was supposed.

*Keywords:* Latin American right-wing groups, transnational networks, connected history.

Un punto que vale la pena destacar de los estudios sobre las derechas es que se producen a través de algo que uno podría llamar una *historia no identitaria* o una *historia que no empatiza con el objeto de estudio*; es decir, muchos de los que investigamos las derechas no simpatizamos o no nos identificamos con ellas. Lo cual no es necesariamente la norma, porque sí hay un montón de campos de historia en los cuales hay una evidente simpatía entre quien estudia y los objetos de estudio; pienso en la historia que realizan feministas, o la historia gay, o la historia ambiental practicada por gente que milita en organizaciones no gubernamentales ambientalistas. Es claro que hay historiadores de derecha que estudian a la derecha, sí. A mí me interesa el desafío contrario; esto es, cómo estudiar a las derechas teniendo el corazón a la izquierda.

Lo que intentaré comentar es eso: ¿cómo estudiar sin identificarse?, pero evitando, simultáneamente, otro riesgo: el de la demonización; es decir, dejarse tentar por la estigmatización y abandonar la tarea de, conocer al sujeto. Hay tres grandes maneras de encarar el estudio de las derechas. Ésta es, obviamente, una caracterización a trazo muy grueso que no respeta ninguna noción de matiz, no respeta periodización y que son más bien trazos, muy burdos.

Hay una primera forma de acercarse: un estudio de las ideas. Es decir, un estudio acerca de: ¿cuáles son las ideas de la derecha?, ¿qué decían los pensadores conservadores?, ¿que decía el positivismo a finales del siglo XIX sobre tal o cual tema? Ello para saber qué es lo que expresaban determinados pensadores o determinados políticos de fuerte reconocimiento sobre ciertas cuestiones de relevancia como el problema del orden, el problema de la justicia, el problema de la legitimidad del gobierno, el problema de la autoridad, etcétera.

Es un tipo de acercamiento centrado, como dije, en las ideas más que en los sujetos: el protagonista es el *corpus* doctrinario que se analiza. Es, para decirlo en términos de marxismo vulgar, una historia idealista de las ideas. Es una historia de ideas no encarnadas, que no están preñadas de una dimensión social, ni de condiciones específicas de producción. Entonces, es una historia de cómo encajan esas ideas en un panteón de historia de las ideas occidentales o nacionales. En ese enfoque hay una obsesión clasificatoria por identificar de qué tipo de derecha se trata. Son conservadores, pero ¿son conservadores liberales, son católicos conservadores, son nacional-católicos, son nacionalistas y católicos, son católicos y en segundo lugar nacionalistas? Hay una preocupación por la taxonomía, por clasificar al bicho en cuestión y ubicarlo en donde corresponde en una escala compleja: derecha radical, extrema derecha, derecha restauradora, etcétera. Hay varios sistemas de clasificación que se utilizan porque en este tipo de enfoque interesan las ideas, clasificarlas es parte del objetivo. Otra preocupación es uno de los deportes favoritos de todo historiador, es lo que se llama el método genético, esto es, de dónde vienen. Lo más importante es ver cuáles son las influencias, quiénes son los padres ideológicos de ese *corpus* doctrinario que se toma en consideración.

El segundo enfoque es de naturaleza mucho más cercana a la historia social, pero también mucho más cercana a los discursos partisanos y a los discursos para la actividad política. Aquí no importan las ideas sino los actores, a quienes se representa, se describe, se investiga como dotados de intereses básicamente materiales, a diferencia del enfoque anterior, que destaca las ideas y no los intereses que puede haber detrás de la defensa de esos principios en apariencia universales. En esta segunda lectura lo que uno encuentra es que la derecha es esencialmente la defensa de intereses, es la reacción frente a la amenaza de distribución de la propiedad, de pérdida de la deferencia y la jerarquía, de disolución de las formas tradicionales de autoridad, de pérdida del control político de la situación. En esta tesitura, en esa forma de enfocar el asunto, derecha es otra manera de decir dominación. Es la forma en la cual se nombra una ideología, que esencialmente es una sujeción de clase o una sujeción de varones sobre mujeres o de adultos sobre jóvenes o de una élite sobre nativos en una relación colonial, etcétera. Pero digamos que aquí las ideas no son relevantes porque en definitiva lo único que hacen es enmascarar. Las ideas no dicen lo que ocurre, sino que ocultan una relación de fuerza que es, por naturaleza, injusta. Por lo tanto, si en el primer enfoque la cuestión de la clasificación es crucial, acá es irrelevante.



Porque en realidad la función de las ideas no es ideológica, las ideas no ordenan el mundo, lo que hacen es básicamente ocultar el mundo tal cual es en esta perspectiva; por lo tanto, no es relevante la cuestión de cómo pueden ser clasificadas. Tanto el fascismo como el nacional-catolicismo o el liberalismo son esencialmente la forma en la cual los intereses de clase se organizan y resisten a las amenazas.

Uno de los problemas que tiene este enfoque deriva del hecho de que es poco útil para atender la pluralidad ideológica de las derechas. ¿Cómo se explica que, en la práctica, haya muchas tradiciones de derecha simultáneamente? Si su única misión es enmascarar los intereses de la clase dominante, ¿para qué más de una ideología? Incluso, ¿por qué combaten entre sí sujetos, pensadores y grupos que están identificados con la derecha? ¿Cómo hacemos para entender los conflictos entre grupos de derecha católica a partir de los años sesenta, entre los seguidores de Lefebvre y aquellos más cercanos al Vaticano, cuando ninguno de ellos puede remotamente considerarse de izquierda?

El tercer enfoque, que a mi entender es el que hoy ofrece mayores ventajas y posibilidades para conocer algo sobre el sujeto, está afincado en un cruce entre la historia social y la historia política. Me parece que actualmente no tiene mucho para dar una historia de las ideas tal como se practicaba. Creo que una historia de los sistemas doctrinarios no tiene mucho para aportar, y en cambio, sí me parece que hay otras preguntas más interesantes y productivas. Una tiene que ver con el estudio no de las ideas, sino de las representaciones de los grupos de derecha, con la dimensión más cultural; esto es, con aquel conjunto de creencias, de percepciones, de formas de construir y representar el mundo que no van por el camino más consciente. Funcionan precisamente porque nadie se encarga de transmitir las formalmente: los prejuicios, las representaciones acerca de qué está bien y qué está mal, cuáles son las jerarquías entre los humanos, entre varones y mujeres, entre pobres y ricos, entre alguien culto y alguien inculto. Ese tipo de caracterizaciones no aparece en las obras doctrinarias, pero considero que ofrece un campo interesante para alguien que tiene algún arsenal formado en historia cultural y social.

La segunda cantera por revisar es la de las prácticas, esto es: qué hacían realmente los sujetos de derecha. Eso significa no poner tanta atención en lo que escribían y sus obras doctrinarias, sino centrarse mucho más en cómo se difundían esas obras. ¿Qué tipo de movilizaciones callejeras conseguían? ¿Qué tipo de organizaciones montaban? ¿Qué vínculos tenían con otros actores sociales y con otras agrupaciones, sean estudiantiles, sean políticas —en el sentido más amplio del término—, sean órdenes religiosas o la iglesia a título oficial, miembros del empresariado, fuerzas de seguridad, gobiernos extranjeros? En todo caso, se trata de revisar fuentes que den cuenta de qué se hizo, qué se intentó hacer. Y no sólo prestando atención a la dimensión más intelectual de la actividad de derecha.

El otro punto en que me parece que vale la pena profundizar tiene que ver con el problema de las identidades. Esto es, cómo los grupos de derecha se piensan a sí mismos y simultáneamente cómo caracterizan y demonizan a sus adversarios. Esto es una invitación a revisar con herramientas de la historia cultural y de la historia social los procesos de identificación. ¿Qué es lo que dicen de sí mismos? ¿Qué ilustraciones utilizan en las revistas? ¿Cuál es el proceso de construcción del enemigo?

Esto puede aparecer en las viñetas de humor, por ejemplo, pero bastante menos en una obra doctrinaria. Aquí es relevante la cuestión de a quiénes recortan o identifican como adversarios y sobre todo cómo esto va mutando en el tiempo. Esas caracterizaciones están sometidas a una dinámica histórica: la de la política. En la medida en que un actor político quiere superar efectivamente sus desafíos y que le vaya cada vez mejor tiene que ser sensible a los cambios de coyuntura; ello implica empezar a decir algunas cosas y dejar de decir otras, esto es, incorporar elementos al inventario político y al mismo tiempo desclasificar otros.

En ese sentido, me parece que una historia de las derechas como la que aquí estoy proponiendo es una que transita un camino intermedio entre las ideas y las prácticas, entre los textos y los actos. Se pregunta, por ejemplo, por las trayectorias de los sujetos. ¿De dónde viene?, ¿por qué grupo pasó antes?, ¿qué otra cosa dijo antes?, ¿por qué acabó trabajando en tal o cual institución o militando en tal o cual organización y no en otra?, ¿de dónde venía y dónde terminó?, ¿de qué sociabilidad participaba y cómo eso le permitió moverse a tal o cual grupo?

Mirar así a los actores permite evitar las dos tentaciones que están implícitas en los primeros dos enfoques. Una es la de considerarlos pura y exclusivamente como actores intelectuales y sujetos que pertenecen nada más al mundo de las ideas. La otra tentación es la de suponerlos meros defensores de intereses de clase. Más bien creo que hay que tratar de ubicarlos en algún punto, que no será intermedio, pero en el cual no domina la coherencia ideológica ni tampoco la voluntad de ganar peso político a cualquier precio. Es decir, son actores políticos y eso significa que están en algún punto intermedio entre lo que quieren y lo que pueden hacer. Ni son todopoderosos, ni son sólo intelectuales, ni sólo defensores de intereses de clase.

En esa perspectiva, hay que estudiar a los actores según se alejan de sus pretensiones y de sus posibilidades. Yo creo que vale la pena retomar la cuestión de la clasificación, pero como una metodología y no como un objetivo en sí mismo. Es decir, un trabajo de investigación que termina diciendo: "Por todo lo expuesto, podemos decir que fulano de tal era X" (siendo X fascista, nacional católico, etcétera), creo que no es muy interesante. Me parece que, por el contrario, es útil la clasificación si se convierte en una metodología; esto es, si esa clasificación, esa posible tipología, nos permite decir algo más. Es poco, en mi opinión, llegar a la conclusión de que fulano de tal era, de acuerdo con este o aquel esquema clasificatorio, de cierto tipo. Considero que lo importante es que, una vez que podemos definir esto, establezcamos comparaciones con otros sujetos que también recibieron la misma calificación. La gracia está en ver si siempre fue esto así o cómo devino efectivamente en este tipo de bicho, cómo mutó en el tiempo. Cruzar el dato de la clasificación analítica con su propia calificación. Ustedes saben que la mejor manera de identificar a alguien de derecha es porque se define de centro. Con ello no necesariamente está mintiendo: es una forma de imaginarse en el escenario político. Siempre

hay algunos que mienten, pero el asunto de la mentira no me parece tan relevante como el de la autclasificación.

Otra de las cualidades que vale la pena señalar del tercer enfoque es el hecho de que permite saltar de la escala nacional a la transnacional; es decir, si a uno le interesan las prácticas, las trayectorias, la sociabilidad, entonces hay que ver cuál es la extensión real de las alianzas que esos sujetos tienen. ¿Qué cosas leen del exterior?, ¿cómo imaginan la situación de otros países?, ¿qué dicen acerca de lo que ocurre dentro del bloque soviético o en Cuba?, ¿cómo leen la política vaticana o la Revolución sandinista?, ¿qué vínculos tienen con dineros que provienen de diversos organismos internacionales, recursos cuyo origen a veces conocen y a veces no?, ¿qué vínculo tienen con una organización naturalmente transnacional como la iglesia católica?, ¿participan de espacios de sociabilidad con otras organizaciones de derecha en otra parte del planeta, por ejemplo de las diversas asociaciones anticomunistas de alcance global que existen?

Lo que hemos ido encontrando en los últimos años es que las derechas latinoamericanas han sido mucho más transnacionales de lo que creíamos, y que, además, los lazos entre organizaciones de derecha de América Latina han sido mucho más frecuentes, productivos e intensos de lo que suponíamos.

En general, el enfoque que se usaba, basado en historia de las ideas, postulaba que el corpus ideológico provenía de Francia, de España, de Italia, viajaba a través del Atlántico y aquí se lo recibía y se lo reproducía. Hoy este tipo de enfoque que parte de la noción de influencia, a mi juicio, está claramente incapacitado para entender cuál es la dinámica transnacional de las ideas. Me parece que un enfoque como el que yo estoy comentando aquí, antes que hablar de influencia habla de usos locales. Es decir: creo que si algún autor europeo claramente ubicado a la derecha tiene buena prensa y circulación en algún país latinoamericano, es menos productivo estudiar a ese autor que las intenciones de quienes se encargan de traducirlo y difundirlo localmente. Considero que es mucho más interesante ver cuál es su recepción, es decir, quienes opinan que es útil para sus propios intereses, y por ello lo publican o traducen.

Vistas así las cosas, parece natural que hoy el estudio de las derechas no se concentre tanto en los individuos sino más bien en el análisis de redes: ¿cuáles son sus ámbitos de pertenencia, sus trayectorias, los nodos que vinculan a esas organizaciones entre países de América, entre algún país de América Latina y Estados Unidos, entre algún país de América y Europa o de alcance todavía mayor? (estoy pensando en algunas organizaciones anticomunistas con base en Corea como la que orientaba el reverendo Sun-Myung Moon). Entonces uno podría concluir: la historia de las derechas hoy ha abandonado el estudio y la obsesión clasificatoria por las ideas, por el contenido doctrinario, y está mucho más preocupada por la circulación de sujetos, por la sociabilidad, por el estudio de las trayectorias y las redes, a las cuales se les reconoce un carácter transnacional.

Para cerrar, quisiera decir algunas cosas acerca de cuál es la relevancia que puede tener estudiar la historia de las derechas, una relevancia, a mi entender, tanto epistemológica como política. En el nivel más epistemológico uno podría decir que estudiar las derechas permite saber mucho más acerca de otros aspectos de la realidad: sobre las ideas que circulaban y los debates de ideas, sobre qué discutían las sociedades, qué proyectos alternativos había. Contribuye a

conocer mejor los conflictos entre los grupos y dentro de las mismas instituciones. Permite conocer más de la política. Ayuda, a la vez, a conocer más sobre cuán complejos son los procesos de circulación transnacional de las ideas, que están lejos de reducirse a la dinámica de la influencia de que uno emite y otro recibe y reproduce. Conocer, estudiar a las derechas nos permite entrar en un tema crucial en teoría y filosofía política como es la construcción de un orden legítimo. Creo yo que éste es un problema central del estudio de cualquier sociedad poscolonial como las latinoamericanas y las africanas

Ahora, un problema particular es cómo hacer una historia no identitaria de las derechas. ¿Qué ventajas y desventajas tiene no identificarse con el objeto? Una desventaja es que probablemente hay muchos aspectos del discurso y de las prácticas de los sujetos que se analizan que se le escapan al investigador. Aquellos que se han dedicado a la historia de la Iglesia claramente encuentran una diferencia entre los que pueden leer y ver, los que están iniciados en los secretos del mundo católico y los que no. Entonces, no estar adentro implica que le resulta más difícil, o que quizá uno no alcanza a ver la complejidad que tiene delante. Además, hay una complicación adicional relacionada con la repulsión que generan ciertas ideas y qué hace el investigador frente a ello. La cuestión incluso posee un nivel psicológico: ¿cómo se hace para leer algo que da asco? Es un problema: ¿cómo reconocer la legitimidad de un documento como objeto historiográfico y simultáneamente estar parapetado en una posición y decir “con esto no coincido” o “menos mal que esta gente no ganó la guerra o perdió las elecciones”? Ése es un desafío para el cual no tengo —no creo que haya tampoco— demasiados remedios. Lo que me parece en todo caso es que hay que evitar la condena y tratar de conocer el porqué de esas pretensiones doctrinarias; no sólo tirarlas en el bote de basura ideológica, al que uno envía muchas cosas, sino tratar de deconstruir esa serie de ideas y, sobre todo, prestarles menos atención a las ideas y concentrarse mucho más en las prácticas y en las representaciones de esos sujetos.

La segunda cuestión sobre la relevancia se relaciona con por qué una persona que tiene el corazón ubicado a la izquierda debería interesarse por las derechas. Y yo creo que hay razones políticas y no sólo epistemológicas para esto. La primera es la siguiente, que a muchos puede no gustarles, pero difícilmente estarán en desacuerdo: en buena medida, la historia de la humanidad, entendiendo por tal desde el momento en el que conseguimos bajar de algún árbol y caminar con dos pies (de esto hace dos millones de años más o menos), es la historia del mantenimiento del orden, es la historia del *statu quo*; está claro que es mucho más interesante enseñar y aprender sobre revoluciones. De esto creo que nadie podría tampoco decir que está mal.

Ahora, si uno tiene que comparar el éxito real del mantenimiento del orden respecto de las empresas destinadas a subvertir el orden, uno podría decir que claramente la historiografía que se produce está desorientada. La cantidad de gente que se dedica a estudiar revolucionarios o aspirantes a revolucionarios respecto de la cantidad de gente que se dedica a estudiar contrarrevolucionarios, contrastada con el éxito de los contrarrevolucionarios frente al de los revolucionarios revela que ahí hay un desfase. Me parece que incluso en el alma de aquellos que no toleran esta situación que yo describo se ha de reconocer el triunfo casi permanente del orden sobre la subversión. Por ello, entender mejor el proceso por el cual el orden se construye y se reproduce de manera casi automática es parte de una agenda política. Si no, me parece que no

hay manera de desarmarlo. Si no se deconstruyen los mecanismos por los cuales el mundo efectivamente sigue andando, es muy complicado modificarlo. Si uno no logra desarmar cómo es que resulta tan exitosa esa combinación de principios ideológicos y violencia que constituye el sostén de la reproducción del orden, sea local, nacional o mundial, difícilmente se puede proponer una agenda destinada a modificar ese orden. No estoy diciendo que si todos nos dedicamos a estudiar a las derechas en cinco años cambiaremos el planeta, no; pero me parece que, si no sabemos cómo son los engranajes por los cuales el mundo sigue siendo el mundo, difícilmente podemos hacer saltar esos engranajes

No está de más recordar lo que señalaba Gramsci: todo orden político, todo orden de dominación descansa en una proporción de consenso y de violencia. Cada sociedad tiene una combinación más o menos estable, más o menos inestable. En general, los niveles de violencia en las sociedades modernas tienden a ser bajos: no se producen de manera cotidiana ni frecuente los asaltos a las formas desiguales de distribución, de la deferencia, de los recursos, etcétera. ¿Por qué no? Ahí el problema crucial es por qué para la mayor parte de la población, la injusticia no se vive como injusticia. O aún peor: ¿por qué la injusticia aparece revestida como un orden justo?

Entender ese problema significa meterse de lleno con las derechas, con sus ideas y sus actores, no necesariamente en el sentido partidario, pero sí con las ideas que permiten la conservación y la reproducción del mundo. Se trata de entender cuáles son los procesos que forjan esa dominación, con la esperanza —no digo con la certeza, pero sí con la esperanza— de que así se pueda subvertirla. No se trata de estudiarlas para canonizarlas, sino de estudiarlas efectivamente para ver dónde uno puede meter una cuña y ahí romper el automatismo de la reproducción social. Esto conlleva también entender que los derechistas y las figuras identificadas con las derechas son sujetos políticos, no son espantapájaros. No son el interés disfrazado, son sujetos dotados de un conjunto de recursos simbólicos, retóricos —¡ni qué decir económicos y políticos!—, que además son, en general, exitosos. Entonces, de lo que se trata es de tomárselos en serio. No alcanza con la denuncia, sino que hay que apostar por una percepción mucho más ajustada de quiénes son, qué hacen, cómo piensan el mundo y, sobre todo, cómo convencen a quienes se llevan la peor parte del mundo de que esto deber seguir siendo así.

---

\* Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina. Transcripción editada de la conferencia impartida en *Conversando con... Ernesto Bohoslavsky*. Dirección de Estudios Históricos, 20 de julio de 2016

## En bodega

Rosa Casanova\*

Del trabajo diario en los depósitos de colecciones sale esta serie acerca de las reliquias de los personajes que delinean algunos pasajes históricos de la nación. En ese sentido, me gusta pensar en cómo romper fotográficamente con ciertas formalidades de los museos y la manera de presentar las colecciones que alberga el recinto. Estoy en búsqueda de nuevos diálogos con las colecciones y cómo hacer para que, sin perder el contexto histórico de la pieza, tenga algo nuevo que decir. La forma de trabajo es identificar las piezas que estéticamente no sean tan comunes con el discurso del museo, o simplemente que estén deterioradas y que tengan fuerza para la intervención que busco. En un principio la pregunta era cómo sacar las colecciones del depósito que por su delicadeza y estética no pueden ser mostradas a nuevos públicos; el reto era cómo lograr quitarle lo sacro a las obras o bien a los héroes históricos de la nación.

Así describe su trabajo Leonardo Hernández Vidal.

Como fotógrafo especializado en patrimonio, ha usado su cámara en las salas y los depósitos del Museo Nacional de Historia (MNH) para registrar cientos de objetos con la finalidad de incorporar la imagen de cada pieza (con su número de inventario y escala) al catálogo digital del museo, y proporcionar fotografías de calidad para su difusión en plataformas digitales, conferencias, programas de televisión y publicaciones tanto académicas como de divulgación.<sup>[1]</sup> En ocasiones también deja constancia de los materiales que han de pasar por procesos de conservación o restauración. En todos los casos debe cumplir con estándares técnicos: imágenes equilibradas, iluminadas de manera que contribuyan a identificar el objeto en todos sus detalles.

En su desplazamiento por las salas y las entrañas del museo ha conocido toda suerte de materiales: misivas y monedas, pistolas, vajillas, medallas, vestidos, relicarios, cigarreras, muebles, daguerrotipos, relojes, dechados, alhajas, sables, abanicos y un largo etcétera, hasta llegar al acervo más conocido, óleos, esculturas y litografías. Un contacto privilegiado con las colecciones, pero fragmentario, ya que responde a las necesidades de la institución y no a una exploración ordenada. De esa experiencia surgen sus reflexiones sobre los sentidos de la riqueza patrimonial acumulada en la institución.<sup>[2]</sup>

### La serie

Desde su práctica autoral, Leonardo empezó a trazar un proyecto que plasmara sus inquietudes. Le apura la proliferación de materiales que nunca serán vistos por el público, pero sobre todo le

interesa fotografiarlas desde perspectivas e iluminaciones insólitas que ponen el acento en rasgos que quedan latentes en la fotografía patrimonial. Un proyecto que aún está en proceso, pues piensa en una exposición y publicación.

Por meses hemos intercambiado opiniones con motivo del catálogo que estoy concluyendo sobre pintura de tema histórico en el MNH, y así surgió la propuesta de hacer un ensayo con 15 personajes de la historia nacional que encontró espacio en *Con-temporánea*. Leonardo escogió las piezas y las soluciones formales. Optó por ignorar las proporciones y, con frecuencia, fragmentar las piezas, contraponerlas con otras y manipularlas. Mi contribución ha sido hacer sugerencias a partir de las composiciones elaboradas por el fotógrafo. Desde esta perspectiva no importó consignar autores, números de inventario, técnicas de elaboración, medidas o fechas.

### Los próceres

Un punto de partida fue la reflexión sobre la construcción de los héroes tal como se plasma en los acervos del MNH. No hay que olvidar que, como heredero del antiguo Museo Nacional, gran parte de sus colecciones remiten a ellos —de manera real o por tradición— mediante objetos que fueron parte de su vida cotidiana o el trofeo de alguna gesta. Una travesía desde diversos signos políticos que inevitablemente delineó héroes y villanos. Hace décadas que la historiografía planteó otros modelos museológicos vinculados con la narrativa de procesos, con el resultado que gran parte de estos materiales han quedado fuera de la vista del público.

Sin embargo, han prevalecido algunas representaciones que provienen del MNH. Así, en la estructura de la serie subyace el interés por irrumpir en la iconografía tradicional para mostrar obras y objetos poco conocidos, a veces en espera de ser restaurados o en su peregrinar por el recinto. De esta manera se sugiere la fragilidad que encierra la construcción historiográfica y se rompe con la solemnidad inherente a la historia nacional con mayúsculas, enfatizando la precariedad de las representaciones y las narrativas históricas. Al contrario del panteón oficial, estas imágenes son construcciones que parten de la potencia de las piezas y no de un discurso ideológico.

### Las representaciones

La selección adquirió forma a partir del acceso a los materiales y a sus posibilidades compositivas; no refleja categorías o jerarquías, ni se trata necesariamente de los sujetos más representados en las colecciones. Obsesionado por cuál podría ser el “verdadero” Miguel Hidalgo, por ejemplo, Leonardo optó por mostrar la variedad de modelos implementados a lo largo del siglo XIX, ninguno necesariamente fidedigno, como ya se ha estudiado.<sup>[3]</sup> Los rostros de Maximiliano, Mariano Escobedo, Porfirio Díaz o Lázaro Cárdenas son verosímiles pues de por medio está la imagen fotográfica que lo testimonia (aunque la fotografía antropométrica nos enseñó que se requieren diversos ángulos y tomas para identificar a un sujeto). Los rostros de Benito Juárez o Álvaro Obregón plasmados en las máscaras mortuorias nos transportan de inmediato a las personas reales en sus gestos finales. Mientras que la camisa de Francisco Villa

emana aún los humores de sus últimos momentos, abandonada ya la trayectoria militar a la que remite las fotos adheridas dentro del quepí.

Las efigies de Agustín de Iturbide y Antonio López de Santa Anna elaboradas en cera vuelven casi física su presencia. Nos parece palpar la piel anciana de Su Alteza Serenísima, quien requería de una prótesis para suplir la pierna perdida en la Guerra de los Pasteles, una de las pocas reliquias que sigue en exhibición. Mientras que “El libertador de México” se desmorona a pesar del boato imperial. Como se puede ver, con frecuencia las piezas muestran los efectos del tiempo y el uso. Es contundente el montaje de la efigie de Díaz que parece sostenerse con curitas. Se trata de materiales que esperan pasar por un proceso de restauración, pero ante la abundancia de materiales que requieren atención, deben aguardar su turno. Se seleccionaron por la contundencia que emana de su propia fragilidad.

Fue difícil encontrar, desde la perspectiva del proyecto, una imagen interesante de alguna de nuestras escasas heroínas, aunque abundan las huellas de las labores femeninas en las colecciones. Con sus insólitos hombros desnudos (generalmente cubiertos), el pequeño busto de Josefa Ortiz de Domínguez fue la solución: su manufactura refiere a la representación de las ánimas o a los imagineros especializados en santos que debían ser adjuntados a un cuerpo por vestir.

Se incorporaron dos personajes poco recordados hoy en día (excepto como calles): Leandro Valle y Mariano Escobedo. Del joven liberal —que el fotógrafo propone en un formato mayor— quedó una exquisita miniatura firmada que hace más perturbador el chaleco traspasado por balas. Intuimos que Escobedo cabalga en el óleo casi de tamaño natural, mientras que la bota desgastada y el puñal expresan la violencia de la guerra.

La tradición estableció el vínculo de los próceres con ciertos objetos que, el carácter de reliquias, ingresaron al museo, aunque en nuestros días resultan dudosas las adjudicaciones. Como una suerte de altar patrio, el antiguo Museo resguardó y exhibió las reliquias cívicas; hoy permanecen desprovistos de pompa, en la oscuridad de los depósitos de colecciones, donde se garantiza su permanencia. Es el caso del hirsuto pelo de Vicente Guerrero conservado en una delicada caja de cristal; donado por su nieto Vicente Riva Palacio, resulta un enigma casi repulsivo. O la suave trenza de Maximiliano, teñida digitalmente al azul imperial recuerda la nostalgia que tantos sintieron por el príncipe rubio. El fotógrafo decidió aludir a José María Morelos y Pavón con objetos poco vistos que rememoran su formación religiosa y su carácter de vigoroso líder militar.

Las obras tienen una vida dentro de los museos; se desplazan según los dictados de las revisiones periódicas de los guiones o de las necesidades museográficas, como apuntan las representaciones de Emiliano Zapata y Lázaro Cárdenas. Al líder sureño lo encontramos en un retrato de 1962 (de José Reyes Meza) que ha reaparecido en varias exhibiciones con motivo de las conmemoraciones recientes, mientras que el fino pañuelo puede ser el mismo que lo adorna en una de sus célebres fotografías. En tanto, el adusto busto en bronce del presidente se transporta imperturbable por los pasillos del museo que él estableció.



Este ensayo visual se coloca en el cruce del horizonte patrimonial, el impulso fotográfico y la revisión iconográfica. Se presenta como un terreno fecundo para la reflexión de nuestra historia.

Composición fotográfica: Leonardo Hernández Vidal.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Agradecemos al director del Museo Nacional de Historia, Salvador Rueda, y en especial al personal del Departamento de Control de Bienes e Inventarios por contribuir al desarrollo de la serie.

[1] Ha estudiado fotografía en diversas sedes y desde 2004 trabaja en el INAH; primero en la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, donde fotografió colecciones arqueológicas y paleontológicas en manos de particulares y de diversas instituciones; después, en la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones registró materiales del Museo Nacional de Antropología, el Museo Nacional de las Culturas del Mundo y el Museo Nacional de las Intervenciones, así como de diversos museos regionales y de sitio. Por 6 años ha laborado en el Museo Nacional de Historia.

[2] El fotógrafo Omar Gámez preparó un trabajo sobre piezas de pequeñas dimensiones en los depósitos del MNH, que se concretó en el libro *Omar Gámez. Ayer sacrificio, hoy historia*, Mario Bellatin (texto), México, Conaculta–Dirección General de Publicaciones (Círculo de Arte), 2015.

[3] Véase de Esther Acevedo, “Entre la tradición alegórica y la narrativa factual”; y de María José Esparza Liberal, “La insurgencia de las imágenes y las imágenes de los insurgentes”, ambos en: Esther Acevedo, Jaime Cuadriello y Fausto Ramírez (eds.), *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana, 1750–1860*, México, Conaculta / Museo Nacional de Arte, INBA, 2000; Marta Teran, Norma Páez (selec. de textos, historiografía y bibliografía), *Miguel Hidalgo: ensayos sobre el mito y el hombre (1953–2003)*, México, INAH / Fundación MAPFRE Tavera, 2004.



La corregidora



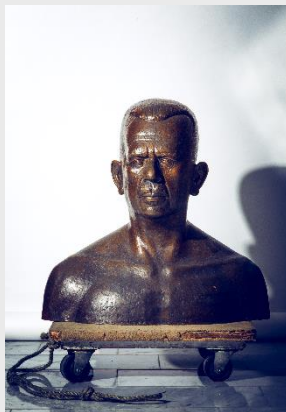
Francisco Villa



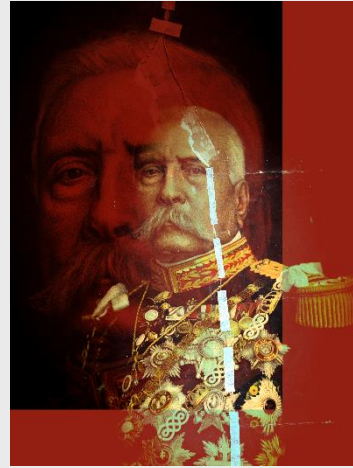
Morelos



Guerrero



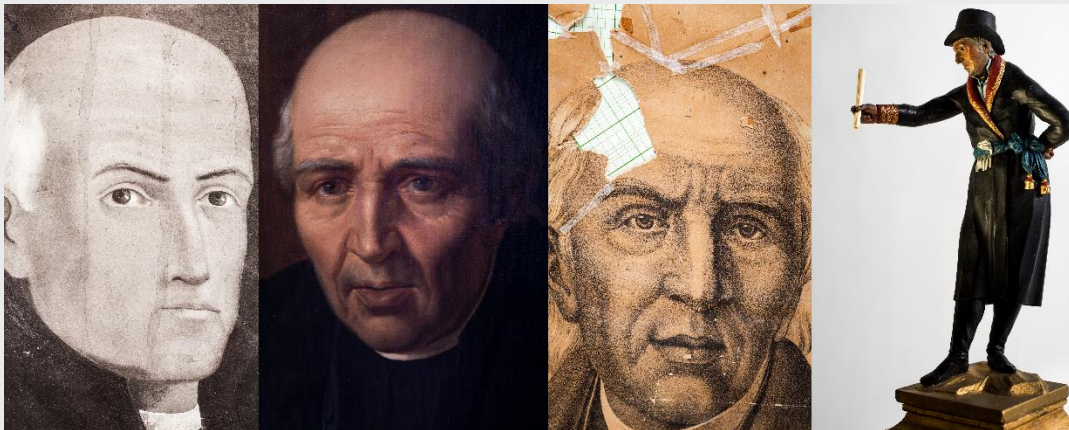
Cárdenas



Porfirio Díaz



Maximiliano



Hidalgo



Juárez



Mariano Escobedo



Leandro Valle





Zapata



Obregón



Santana



Iturbide

## Entrevista a Héctor Terán, Mexicali, Baja California, agosto de 1997

**Realizada por Tania Hernández Vicencio**

Héctor Terán nació en Moctezuma, Sonora en abril de 1931, y se convirtió en el segundo gobernador del PAN en Baja California (1995–1998), entidad donde su trayectoria política inició en los años sesenta. Después de ser candidato a la gubernatura de Baja California en tres ocasiones, en 1977 cuando fue derrotado por el candidato del Partido Revolucionario Institucional, Roberto De la Madrid, en 1983, cuando perdió frente al también priista Xicotencatl Leyva, y en 1995, cuando finalmente obtuvo el triunfo. Durante el gobierno de Ernesto Ruffo (1989–1995), Terán fungió como Secretario General de Gobierno, en lo que fue un intento del gobernador de reconocer su trayectoria dentro de PAN y el liderazgo que Terán tenía entre el panismo bajacaliforniano y entre la ciudadanía en general. Héctor Terán falleció en Mexicali, en octubre de 1998, antes de concluir su mandato, y fue sucedido por el también panista, Alejandro González Alcocer.

[https://con-temporanea.inah.gob.mx/post\\_gutenberg/tania\\_hernandez\\_num11](https://con-temporanea.inah.gob.mx/post_gutenberg/tania_hernandez_num11)

## Entrevista a Héctor Lutteroth Camou, Tijuana, Baja California, marzo de 2000

**Realizada por Tania Hernández Vicencio**

Héctor Lutteroth Camou es un empresario y político nacido en febrero de 1926, en Hermosillo, Sonora, quien desarrolló una importante trayectoria en Tijuana, Baja California. Como empresario, se ha destacado en los ramos inmobiliarios, industriales, hoteleros, restauranteros, de la construcción y en el desarrollo de franquicias; y ha sido un importante miembro y dirigente del Partido Revolucionario Institucional. Entre sus cargos como funcionario público destacan haber sido Tesorero General del Estado de Sonora, Síndico Municipal en Tijuana y Secretario de Turismo del Gobierno de Baja California, también ha sido Diputado Federal por el PRI y dirigente municipal de este partido. Además, ha participado en distintos proyectos educativos y culturales, como los Patronatos de la Orquesta de Baja California, de la Universidad Iberoamericana y del Centro Cultural Tijuana, y en iniciativas de ámbitos como el Museo de Historia Natural de San Diego y el organismo Dialogue de la Universidad de California, también de San Diego.

[https://con-temporanea.inah.gob.mx/post\\_gutenberg/tania\\_hernandez\\_2\\_num11](https://con-temporanea.inah.gob.mx/post_gutenberg/tania_hernandez_2_num11)

## La iglesia ante el movimiento estudiantil de 1968

El siguiente material es una mezcla de un documental, propiedad de TV UNAM, alojado en el canal de Youtube de Javier Mireles.

Los indicios históricos indican que la mayor parte del clero, obispos y laicos dirigentes apoyaron, durante el conflicto, al presidente Gustavo Díaz Ordaz, pero no validaron la represión a los estudiantes. Pese a que la mayoría de obispos guardó silencio ante la brutal masacre de Tlatelolco, la jerarquía se ve obligada a pronunciarse con un tibio comunicado del 9 de octubre firmado por el entonces arzobispo Ernesto Corripio Ahumada. El texto llama al diálogo con insistencia, rechaza la violencia, exalta la paz y hace un llamado tanto a estudiantes como autoridades, como si se tratara de dos fuerzas en igualdad de condiciones. El texto de los obispos admite la supuesta manipulación de la juventud, pero tiene la virtud de no elogiar la represión del gobierno ni aclamar las medidas tiránicas de Díaz Ordaz. A diferencia de otros grupos fácticos que legitimaron el deplorable desenlace, como los empresarios, los medios, los sindicatos y numerosos intelectuales.

A partir del movimiento estudiantil de 1968 nada fue igual en el México contemporáneo. Se operan cambios graduales que alcanzan a la propia Iglesia mexicana. Ante el movimiento estudiantil, los obispos fueron ambiguos y no tuvieron el valor cívico de la denuncia. Han cambiado poco, siguen tan conservadores como obcecados. Hace 50 años el lamentable episodio de Tlatelolco, cimbró el confort de la jerarquía católica por acomodarse en las estructuras de poder de los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana. Recordemos que la Iglesia entra en el conflicto armado (1926–29), pierde y es perseguida; es marginada y tolerada (1940–1960) y a raíz del conflicto estudiantil, Díaz Ordaz la busca para legitimarse. Con excepción de Sergio Méndez Arceo, quien se pronunció en favor de la causa universitaria y condenó la artera represión a los estudiantes. En general, predominó el silencio cómplice, como si los obispos fueran de otro país y observadores internacionales que se congregaban en torno a los Juegos Olímpicos.

Bernardo Barranco V., *La Jornada*, 3 de octubre de 2018



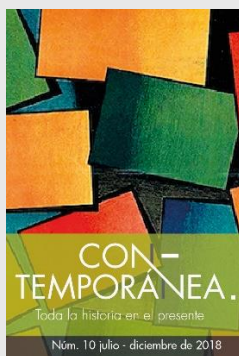


## Presentación Mirar Libros Número 10

### Presentación

Revista *Con-temporánea*. *Toda la historia en el presente*, núm. 10, julio-diciembre de 2018

Carlos Martínez Assad\*



Con entusiasmo emprendí la lectura de la entrega del número 10 de *Con-temporánea*, resultado del esfuerzo y dedicación de un grupo al que le tengo gran estima intelectual; un proyecto que encabeza Carlos San Juan Victoria. Como en cualquier revista, los temas abordados son muy variados, pero tan provocativos que los he leído todos en busca de una matriz que los una; meta difícil de lograr dada la diversidad de abordajes, por lo cual mantengo el orden en que han sido expuestos.

En el primer apartado, *Destejiendo a Clío*, Paco Ignacio Taibo II aborda la metodología de la historia con la manera desparpajada que tiene para hablar, a diferencia de las formas solemnes con las que suele ser tratada. Me parece significativo que vaya a la búsqueda de la historia subalterna, algo que varios historiadores hemos intentado sin lograrlo cabalmente. Alan Wells lo hizo cuando estudió los problemas de los trabajadores en Yucatán siguiendo principalmente las lecturas de los archivos judiciales. Porque en efecto, como dice Taibo II, es muy difícil encontrar las vivencias y expresiones de lo que piensan o han vivido los de abajo. Por lo general son historias que han sido contadas por los intelectuales de cada momento.

Asombran sus lecturas de los clásicos de la historia, porque confieso que a muchos no he logrado leerlos cabalmente, a menos que se trate de algo necesario para mis investigaciones particulares. En cambio, como él, sí he puesto el ojo en los detalles que, en aras de la historia estatuaría, muchas veces los historiadores omiten. Por ejemplo, ¿en cuántos libros hemos leído sobre los terribles dolores de muelas que padeció Porfirio Díaz en el momento de renunciar? Y otros muchos sucesos, como las jaquecas de José María Morelos, que pareciera que no afectan al

desarrollo de la historia; pero, por el contrario, suelen ser definitivos. Por supuesto hay que poder desechar lo que no tiene relación directa con nuestros objetivos.

No estoy de acuerdo respecto a que hay que dejar de lado en la historia a los conservadores, porque pienso que muchas veces es la representación hecha por los historiadores o los vencedores lo que los ha ubicado en ese sitio y sobre esto habría mucho de qué hablar.

Entre las propuestas importantes del autor está la de contemplar la posibilidad de una historia narrativa, porque hay que recordar la dificultad para que se acepten por la enseñanza formal materias como novela e historia, cine e historia. Aunque cada vez se ha logrado romper más barreras, no existe en nuestra universidad un doctorado que se centre en la narrativa, del que por supuesto podría resultar un trabajo teórico, pero también una novela. En fin, en universidades extranjeras he visto que eso es posible, pero en México no ha sido el caso ni parece que pueda serlo, debido a la rigidez con la que, por lo general, se aborda la historia.

Se puede decir que el artículo de Taibo II se complementa con otros dos textos de Saúl Escobar y César Valdez alusivos a *Patria*. Coincido con el primero respecto del tratamiento de los conservadores, donde contrasta la narrativa con la que se escribe de los liberales y el uso de otra pluma para personajes como Márquez o Miramón. Y es, sin duda, una observación importante notar las diferencias entre las partes descriptivas y las que resultan más reflexivas. Considero que hay allí una influencia del peor positivismo en la historiografía nacional, cuando a muchos se les va el tiempo en describir situaciones que nos hacen perder de vista el objetivo principal.

Coincido también con César Valdez en relación con lo importante que es entender a los personajes —como intenta hacer Taibo— sin alejarlos de su condición humana. Y recordemos que Jorge Ibarguengoitia tuvo una intención semejante, pero sin alejarse de la ficción. Aunque fue en *Los pasos de López* donde por primera vez alguien me dijo que Josefa Ortiz de Domínguez podía enamorarse.

Más polémico sería el asunto de si la reconstrucción que Taibo busca de la identidad es la que debería marcar la reescritura de un nuevo libro de texto, porque allí habría mucho que discutir sobre tratamientos y aportaciones que han hecho muchos grandes pensadores del mundo en la época actual. Nuestra historia no puede ser invariablemente una historia patria y, personalmente, estoy convencido de que debíamos considerar a México sin menoscabo de las grandes teorías que al respecto se han venido desarrollado. Y porque, a fin de cuentas, el historiador siempre construye una representación de la historia.

En “Del oficio”, el asunto se complica porque cabe de todo. Y no tiene desperdicio. El artículo de José Joaquín Blanco está dedicado a un tema candente: “Crónica e historia: la crónica como método historiográfico”. Nadie mejor que él para exponer el tema en el siglo XIX ejemplificándolo con la obra de Carlos María de Bustamante, “insurgente, periodista, político, cuya calificación profesional estaba muy por encima del promedio de los intelectuales de la época”. Sin duda, destacan él y Guillermo Prieto; no en balde rivalizaron. Sin embargo, mi asombro fue enorme cuando estudié a los personajes representados en el Paseo de la Reforma, donde desde luego están ambos; y es que casi todos los personajes de ese panteón patrio, inventado por Francisco Sosa —junto con los representados por los bustos de la Biblioteca Nacional, en el antiguo templo

de San Agustín—, fueron profesionistas, novelistas, historiadores, clérigos, combatientes con la palabra y con las armas, que murieron sin alcanzar la quinta década.

Pero lo más importante de Blanco es afirmar que “todo historiador trabaja como cronista, y todo cronista busca algunas de las credenciales nuevas (cifras, documentos prestigiosos y certificados) del historiador”. Y aunque su investigación se centra en el siglo XIX, no ha dejado de insistir en el presente, como lo acreditan sus libros; y deja mucho para discutir al decir que “el triunfo historiográfico del porfiriato, más que optar en la controversia entre ciencia y recuerdo, entre historia y crónica, entre positivismo y subjetivismo, entre contabilidad y lirismo, se decidió por la administración política oficial de la memoria de la nación”.

De nuevo la narrativa aparece como indispensable para Francisco Pérez Arce, en su artículo “Manzoni, Stendhal, Sciascia: la historia en la novela”. Y conste que no es la novela en la historia. Resulta abrumadora la capacidad de lectura del autor al elegir como guías de su propuesta a autores con obras tan amplias. Las reconstrucciones históricas de Stendhal interesan sobremanera a Pérez Arce tal como lo muestra en su exposición, después de narrarnos *Los novios*, de Alejandro Manzoni, un tema del romanticismo del XIX; por cierto, el autor es uno entre los criticados por Gramsci, pero que nutrieron intelectualmente a los impulsores de Il Risorgimento. Pensé: qué bueno que sólo cuente de Stendhal *La cartuja de Parma*, porque *El rojo y el negro* hubiera sido demasiado para ilustrarnos su idea de en dónde comienza la historia y comienza la novela, aunque creo que tiene muy clara su intención de novelar con ficción la historia. Para México, la segunda novela resulta de enorme importancia en la valoración del laicismo, sobre el que las discusiones suelen ser muy provincianas. Sin embargo, *El teatro de la memoria* se acerca por su forma e intención más a la crónica en la búsqueda de indicios a la manera de la propuesta de Carlo Ginzburg. Y con Francisco aquí, me atrevo a preguntar si necesariamente todo lo histórico es verídico, o en el caso de los novelistas se trata de contar la historia a modo para crear la historia que le interesa contar. Él sabe mucho de eso por sus novelas tan bien situadas en hechos de la historia reciente.

Con “Atisbos de modernidad I. Etna, Oaxaca: las fábricas San José y La Soledad Vista Hermosa”, de Emma Yanes Rizo, la entrega de *Con-temporánea* da un giro hacia una investigación empírica donde se utilizan archivos y se hace trabajo de campo con entrevistas para entender los avatares de la producción en una fábrica de hilados. Con testimonios que dejan fuerte impresión, dice Alonso Ruiz: “Aquí como quien dice, yo soy el corazón de la fábrica”, o bellas descripciones como la de Cresencio Ramos: “El algodón va cayendo como una cascada, como un chorro de agua. Luego se va estirando, pasa el algodón como un velito, como un velo de mujer se va adelgazando, adelgazando”. Complementado con fotografías, ofrece al lector una visión precisa de lo que los actores están hablando, o, mejor dicho, tejiendo. Entre el pasado y el presente, la autora va hilvanando la historia de quienes se desempeñaron en la empresa y su proceso de modernización, dejando una mirada nostálgica de lo que fue.

“El arco histórico: de la democracia de masas a la democracia mediática”, de Aldo Agosti, da un brinco a otro continente: Italia, en un artículo con objetivos imposibles de cumplir en unas cuantas cuartillas, como es lo sucedido en casi dos siglos de historia, por ello son abundantes las generalidades; de manera que muchas afirmaciones parecen apenas esbozadas y algunas

ideas, en el mejor de los casos, podrían prefigurar el pensamiento de Gramsci. (En descargo, me pregunto si no habrá problemas en la traducción.

En otra parte del mundo, pero con mayor cercanía —cuando menos ideológica— se encuentra “Entre el poscolonialismo y la alteridad revolucionaria: la descolonización africana en el itinerario de la Revolución cubana”, de Martín López Ávalos. Ubicado en lo que el autor llama “la cresta de la ola más radical en la década de los sesentas producida por la Revolución cubana: inicia con las consecuencias de la crisis de los misiles...” Trabajo bien informado sobre un momento clave de la historia latinoamericana en medio de la Guerra fría; para complementar el cuadro sólo haría falta agregar la guerra de Corea a todos los factores que menciona. De nuevo están las figuras de Fidel, su disputa con el Che y, lo más importante, los conflictos del sistema-mundo, la guerra de Vietnam en Asia, los procesos de descolonización en África y, por supuesto, ese actor hegemónico que representa Estados Unidos. Me parece muy importante entender la identificación de Cuba con las luchas de liberación contra el colonialismo y el neocolonialismo, con la posibilidad de un país socialista en la cercanía y la idea que tenía el Che de África, en particular respecto del golpeado Congo, donde sucedió el ejercicio más brutal —si eso es posible— del colonialismo; pero no solamente porque los cubanos también quisieran relacionarse con Argelia y Egipto, al fin en El Cairo señorea uno de los líderes más reconocibles del Tercer mundo, cuando ni siquiera se imaginaba la guerra que libraré este último contra Israel en el futuro 1967. Y en el trasfondo, las lecturas de Franz Fanon y el liderazgo internacional de Kwame Nkrumah en Ghana. Así se reúnen panamericanismo, panarabismo y panafricanismo. Demasiado para la preparación que tenían los líderes cubanos. Me resultó de gran interés conocer esta versión de hechos cercanos de nuestras vivencias y cuyo itinerario se nos escapa muchas veces de la memoria, es decir, del aprendizaje de la historia como experiencia que México debe aprovechar para evitar caer en falsas soluciones.

Finaliza la sección “Del oficio” con la “Trayectividad de la migración coreana en la Ciudad de México: entre nacionalismos, iglesias y asociaciones étnicas”, de Sergio Gallardo García, útil para comprender los flujos migratorios de esa comunidad más recientes en nuestro país. Trabajo bien documentado de un grupo étnico que renace en México después de su inicio, hace cien años. Ahora, sin embargo, no viene de aquella Corea de 1905, sino de Corea del Sur, producto de la división a la que aludí cuando en el artículo anterior se mencionó la Guerra fría. La novedad es la identidad que surge fuera del lugar de los primeros emigrantes, en este caso la Península de Corea. La metodología busca explicar los espacios identitarios conformados en las nuevas iglesias cristianas en un proceso de conversión complejo que se ha completado en México. Y aunque parezca increíble, Corea del Sur es el segundo país con más practicantes del protestantismo después de Estados Unidos. Sus procesos de asimilación resultan de enorme interés y, aunque existen coincidencias con formas ensayadas previamente entre los migrantes que se han asimilado al país, habrá que indagar más en esos lazos que parecen débiles pero que sólo es cuestión de anudar. Espero tener la oportunidad de seguir los avances de esa investigación y sus resultados.

En la sección “Expediente H”, Francisco Pérez Arce, Sergio Hernández, Lilia Venegas, Saúl Escobar y Carlos San Juan recrean el año de 1968 a través de diferentes procedimientos, con motivo del aniversario cincuenta. Pérez Arce presenta un avance de su libro, ya publicado, *Caramba y zamba*

*la cosa, el 68 vuelto a contar*, un tema que conoce bien y ya nos lo ha demostrado en otras publicaciones. Lo importante en la parte que publica es haber elegido la crónica para contarnos su experiencia personal, en lo que no es una crónica histórica sino vivencial de los momentos álgidos del movimiento estudiantil.

Sergio Hernández en “El 68 en bicicleta” prefiere el apunte biográfico con los recuerdos de la primera etapa de su vida: canciones, radionovelas y otros productos culturales de un México que comienza a cambiar con un movimiento que trastocó la cotidianidad y que nos enfrentó a lo que éramos. Aunque el final resultó más trágico de lo esperado al ocurrir el 2 de octubre. Y todo esto en un relato conmovedor de cuando el autor iniciaba su vida universitaria, desde donde pudo ver, en 1969, cómo se tomaba la decisión de no olvidar esa fecha que marcó a las generaciones de entonces.

Con “Tijuana 1968: la rebelión de las mujeres panistas”, de Lilia Venegas, nos acercamos al otro México, donde en el mismo año ocurrían hechos desvinculados de lo que se vivía en la capital. Aunque la lucha partidista del PAN en la que destacaron las mujeres aconteció en mayo, casi dos meses antes del movimiento estudiantil, me parece muy importante acercarse de nuevo a la diversidad regional del país que se pondrá en evidencia en las luchas electorales, en particular en ese norte tan alejado del centro y donde se impondría el PAN al PRI antes que en cualquier parte de la República. Además, en el caso que analiza Lilia, se trató de la lucha municipal en Tijuana, un ámbito al que ningún político en el país volvía la mirada y desde donde se iniciaría, tiempo después, el proceso de democratización del país, si recordamos la lucha que encabezó el doctor Salvador Nava Martínez. La singularidad de este estudio es la de mostrar el papel protagónico de las mujeres panistas que se puso de manifiesto con la caravana que 45 de sus militantes emprendieron a la capital para denunciar el fraude electoral. Aprecio mucho que se hable de una categoría social más que de los liderazgos panistas que en ese tiempo ya resultaban muy conocidos.

Saúl Escobar Toledo opta por la historia política en su trabajo “1968: la historia imposible”, con el riesgo que señala de reinventar un proceso en el que participó y que, por tanto, se nutre de sus propias lecturas y experiencias. Creo que es el caso de muchos de los que hemos abordado ese tiempo. Por eso busca entender por qué surgió el movimiento sin quedarse en la superficialidad de los hechos conocidos como detonadores del proceso. Su reflexión vinculada al pensamiento del mayo francés es atinada, así como al que en la actualidad protagonizan los chalecos amarillos, que entre otras cosas han demostrado su repudio a los liderazgos a los que estamos tan bien dispuestos en nuestro país.

Hasta aquí esta apresurada reseña del contenido. Ahora intentaré concluir lo que puede unir a la mayoría de los artículos del número 10 de *Con-temporánea*. Cuando terminaba la lectura, en esa costumbre de monitorear las películas que pueden verse en la televisión, me encontré con sorpresa un *western* en el que actuaba Charles Bronson. Me atrajo que era diferente por el tono de comedia con el que se abordaba, en 1976, cuando se decía que el género llegaba a su fin. Conocida en español como *Tres horas de amor*, fue dirigida por Frank D. Gilroy, ganador del Premio Pulitzer por un libro publicado previamente. Para mi sorpresa, se trataba del encuentro fortuito entre el bandido Graham Dorsey y la hacendada Amanda Starbuck. Decidido a vivir esa

efímera historia de amor apasionado, el bandido provoca que sus cómplices sean ahorcados y él intercambia vestimenta con un merolico de los que van de pueblo en pueblo. Cuando consigue que éste sea asesinado, Dorsey elude a la justicia, que lo da por muerto.

¿Qué tiene que ver todo esto con la memoria y la historia a la que aluden prácticamente todos los artículos de esta revista? Pues bien, el tal bandido huye y la amante fortuita escribe un libro donde lo consagra como héroe, el mundo entero lo lee y la historia se cristaliza no sólo en Estados Unidos sino en el mundo entero. Se le encuentran atributos que hemos visto que no tiene, de modo que cuando decide regresar y buscar a Amanda, ésta lo desconoce y al describirlo vemos que no se parece ni siquiera físicamente. Busca a sus antiguos compañeros de fechorías, a las prostitutas que ha conocido, pero como todos han oído la historia que lo consagró, nadie lo reconoce. Pensé que lo mismo sucede, por supuesto en un proceso mucho más complejo, con las historias que construimos, no porque al final nada se parezca —pueden quedar algunos rasgos esenciales—, pero es difícil que la historia sea tal como pasó. Ésta es una provocación para insistir en que debemos comprometernos con una nueva historia a la que no le demos atributos que no tuvo. Me impresiona que mis amigos del 68 digan ahora que sabíamos que estábamos haciendo historia. Creo que vivimos la efervescencia y los cambios con dedicación, pero eso es todo.

También me impresiona que hablemos tanto de “patria”, cuando nos hemos identificado con los lineamientos del anarquismo que se propuso erradicarla y los hemos defendido ante los principales obstáculos como la Iglesia, la propiedad privada y el ejército. Hay una paradoja entre quienes hemos admirado a los movimientos anarquistas europeos y aun los nacionales, como lo que representaron los Flores Magón, lo que escuchamos del proletariado internacional, y finalmente somos atrapados por el nacionalismo.

Después de pensar a través de tan sugerentes textos, quiero terminar proponiendo una convocatoria para discutir los problemas de la historia, el lugar en que nos encontramos ahora y cómo construir una historia sin apelar a las mentiras que hemos aceptado. Para empezar, creo que el tema del nacionalismo debería ser revisado y encaminarnos a una historia en la que México sea visto como parte de un concierto internacional, no respondiendo solamente a motivaciones locales como muchas veces lo hemos hecho. Apelar, por ejemplo, a los efectos de la Guerra fría como se ha hecho con los de la Segunda Guerra Mundial, y como se ha hecho recientemente cuando se devela —en una aceptación implícita de la pluralidad— el tema de las migraciones que impactaron al país. Este debate se podría iniciar con libros clave como el de Tzvetan Todorov *Vivir todos juntos*, o los de Shlomo Sand, *La invención del pueblo judío*. Investigaciones, en particular esta última, donde se demuestra con la profundidad de los documentos de archivo y de amplias reflexiones cómo las historias son creadas; aun las más creíbles son construcciones que responden a cada momento. Todo ello con el fin de llegar a la formulación de la nueva historia de México.

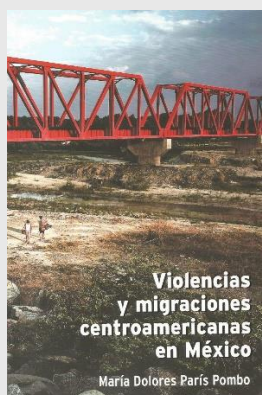
---

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

## Caminar entre pobreza, violencia y expectativa

María Dolores París Pombo, *Violencias y migraciones centroamericanas en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2017

Mónica Palma Mora\*



Entre octubre y noviembre de 2018, cinco caravanas de migrantes indocumentados provenientes de Honduras, en mayor número, El Salvador y Guatemala, ingresaron a México por el municipio de Suchiate, ubicado en el estado de Chiapas. Su objetivo: atravesar el territorio mexicano organizados en amplios grupos rumbo a la frontera norte, en particular a la ciudad de Tijuana, desde donde pretendían cruzar a territorio estadounidense. El gobierno mexicano, luego de una primera respuesta de contención y rechazo, les prometió apoyo temporal en materia de empleo y servicios básicos de salud y educación, pero con la condicionante de regularizar su estancia. La inmensa mayoría rechazó tal propuesta y optó por continuar su viaje. Esas caravanas de centroamericanos recibieron una amplia cobertura por parte de los medios de comunicación masiva, nacionales e internacionales, y provocaron opiniones encontradas entre amplios sectores de mexicanos —de apoyo y solidaridad las menos, de franca antipatía las más—. De ser migrantes lejanos e ignorados por muchos mexicanos, cobraron notoriedad por su nueva forma de transitar por el país, por su origen centroamericano, por situación de marginalidad socioeconómica, y porque en su horizonte inmediato México no era su lugar de destino. ¿Cuáles fueron los motivos que los llevaron a adoptar una nueva forma de tránsito, aun cuando sabían que la política migratoria de México impide el ingreso a la migración indocumentada?

Las respuestas a esta interrogante se encuentran en el presente libro, referencia imprescindible para entender la cotidiana y cuantiosa migración de centroamericanos en situación de vulnerabilidad[1] en su paso por México. Su autora, Dolores París Pombo, investigadora de El Colegio de la Frontera Norte, analiza de manera minuciosa la interrelación entre movilidad humana, políticas migratorias, violencia y corrupción. Acorde con este propósito, y con fundamento en un sólido conocimiento de la documentación internacional y nacional en materia

migratoria, en hemerografía y en una amplia bibliografía especializada, la autora expone con precisión y claridad, y con una prosa no exenta de emotividad, los procesos sociopolíticos y culturales que han afectado a los migrantes centroamericanos hasta convertirlos en fuerza de trabajo excluida de todo derecho y sujeta a todo tipo de violencia; en simple mercancía desechable que sólo adquiere valor por medio de la migración. Éste es el eje fundamental del libro: averiguar el vínculo entre violencia, la cual “en todas sus manifestaciones comunica una relación de poder”, (p. 19) y movilidad humana. Con base en los enfoques de varios teóricos de la migración,<sup>[2]</sup> la autora localiza dicho vínculo en el capitalismo neoliberal, el cual ha traído aparejado la exclusión de grandes masas de trabajadores a nivel global; en los países desarrollados, por el aumento del desempleo y la disminución severa de sus derechos sociales, y en los de menor desarrollo económico, por la vigencia de modelos económicos desiguales y excluyentes. La falta de oportunidades de trabajo, la violencia social, los desastres naturales, los lazos familiares y de paisanaje previos ya establecidos en Estados Unidos de América han llevado a miles de mexicanos y de centroamericanos a emigrar o reemigrar, sin importar los obstáculos (legales, inseguridad, violencia) que encuentran en su camino. Estos migrantes en tránsito integran una mano de obra de reserva sin derechos jurídicos, expuesta a múltiples violencias, en espera de ser reclutada en las “ciudades globales” en donde se incorpora a empleos mal pagados, sin derechos sindicales, y en cualquier momento deportable y sustituible, porque miles más están en camino. Esa situación ha repercutido en el auge de lo que se ha dado en llamar “la industria de la migración”, la cual incluye “los mecanismos intermediarios, negocios legales e ilegales que garantizan el cruce, la contratación, la fabricación o trámite de documentos, la movilidad y asentamiento en los lugares de destino” (p. 29). Las políticas antiinmigratorias, enfatiza la autora, benefician y favorecen a esta industria para quienes los migrantes sólo representan una mercancía, meros cuerpos que reditúan ganancias, y en caso contrario, sometidos a formas de agresión extremas (secuestro, mutilación, asesinato).

La violencia estructural —entendida como la ausencia de medios económicos de vida en los países de origen y políticas antiinmigratorias— y la violencia física que somete y despersonaliza a los migrantes han acompañado a los centroamericanos en su trayecto hacia Estados Unidos. Este argumento, explícito en el primer capítulo, es analizado con amplitud y destreza en los siete capítulos que integran el libro. De este modo, el segundo capítulo contiene un valioso recuento de las circunstancias sociopolíticas registradas en los países del llamado triángulo norte de Centroamérica, desde las guerras civiles que ensangrentaron a Guatemala y a El Salvador durante la década de 1980, hasta la extrema inseguridad social ocasionada por el aumento de las pandillas urbanas en ambos países. Se expone que el tránsito a la democracia y el proceso de pacificación que tuvo lugar en Guatemala y en El Salvador a partir de 1984 no implicó la llegada de un Estado de derecho, ni la reintegración plena a la vida civil de exmilitares y exguerrilleros; cuestión que, al combinarse con el establecimiento de políticas neoliberales a economías ya de por sí desbastadas por la guerra, exacerbaban las desigualdades y el descontento social. A esa situación se sumó la deportación de cientos de jóvenes ejecutada por el gobierno de Estados Unidos en el segundo lustro de la década de 1990. Cierta proporción de ellos había pertenecido a pandillas en el estado de California, cuyas formas de organización, operación y “símbolos de identidad” replicaron en toda la región centroamericana, México incluido (p. 66). Las circunstancias que afectaron a Guatemala y a El Salvador, aclara París Pombo, no correspondieron



con exactitud a Honduras, país que hasta principios del presente siglo registraba cifras bajas de emigración. Este panorama cambió a raíz del huracán Mitch (1998), un desastre natural que dañó de manera severa las zonas rurales del país. A su vez, el empoderamiento de las pandillas o bandas territoriales provocó un ambiente urbano de extrema violencia: reclutamiento forzoso de niños y adolescentes, violencia sexual en contra de niñas y mujeres, extorsiones a familias, en particular a los que tienen parientes emigrados, impuesto de “guerra” o renta a sectores medios.

La vida en estos países pasó a ser invivible. Miles de hondureños, salvadoreños y guatemaltecos se vieron forzados a emigrar y a buscar refugio; la inmensa mayoría de ellos en Estados Unidos y una proporción menor en México. En este orden, el tercer capítulo contiene un análisis de la política que en materia de refugio ha aplicado el gobierno mexicano, en particular desde el arribo a México de miles de refugiados guatemaltecos y salvadoreños de las guerras civiles. Se plantea que a pesar de las contradicciones y lentitud con la que ha actuado el gobierno mexicano en materia de refugio, reconoció la presencia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) en México (1982), incorporó la figura del refugiado (1990) en la legislación migratoria y en el presente siglo el respeto a los derechos humanos de los migrantes sin importar su estatus migratorio (2011). Sin embargo, anota la autora con acierto, su aplicación ha sido inoperante o, en el mejor de los casos, ha quedado trunca. Esa ineficacia encuentra su explicación en la estrecha cooperación que desde fines de la década de 1980, los gobiernos de Estados Unidos y de México han establecido en materia migratoria, como resultado de varios factores: la falta de credibilidad de la política de seguridad nacional promovida por el gobierno estadounidense a raíz del fin de la Guerra fría; la reforma migratoria aplicada por dicho gobierno entre 1986–1988, la cual benefició a miles de mexicanos que radicaban en Estados Unidos sin documentos, y el Tratado de Libre Comercio, suscrito en 1994. Desde el gobierno de Vicente Fox (2000–2005) hasta el de Enrique Peña Nieto (2010–2018), los gobiernos de Estados Unidos y de México suscribieron varios acuerdos<sup>[3]</sup> con la finalidad de combatir el tráfico de drogas por la frontera sur mexicana. Esta cooperación, que incluyó apoyo financiero del gobierno estadounidense, en el fondo tuvo como prioridad aplicar una política de contención de los flujos migratorios que por la frontera sur mexicana se dirigían rumbo a Estados Unidos. De ese modo, plantea la autora, dicho país “externalizó” su frontera migratoria sur mucho más allá del río Bravo. La política de contención se intensificó aún más al comenzar a asociarse, también desde el gobierno de Vicente Fox, la noción de seguridad nacional con la migración de tránsito, cuyo resultado fue la criminalización de los indocumentados.

Ante las políticas de contención de los gobiernos de México y de Estados Unidos, los migrantes centroamericanos han recurrido a diversas estrategias de movilidad durante su tránsito por territorio mexicano. Su ansiedad por emigrar o reemigrar al norte del río Bravo ha llevado a muchos de ellos a permanecer por lapsos —a veces más cortos, en ocasiones más largos— en estaciones migratorias o cárceles en espera de reanudar el viaje; a emplearse de manera temporal en poblaciones ubicadas en las rutas migratorias o en las ciudades fronterizas del norte; a incorporarse a redes de paisanaje, y a buscar nuevas vías de entrada y de tránsito, sobre todo a partir de los desastres ocasionados por el huracán Stan (2005).<sup>[4]</sup> En su mayoría han contratado los servicios de guías, los cuales hasta principios del siglo XX gozaban de su

confianza por tratarse de familiares o conocidos. Estos intermediarios han tendido a desaparecer al ser suplantados por redes más complejas de intermediación (enganchadores, transportistas, dueños de hoteles, casas de seguridad, empresarios o autoridades migratorias y políticas) vinculadas con organizaciones delictivas. Esta información, descrita con amplitud en el cuarto capítulo, lleva a la autora a plantear, en el siguiente (quinto capítulo) que, si bien el abuso y la corrupción ejercida contra los indocumentados ha sido una práctica usual por parte de diversos intermediarios ligados a la migración, hasta los inicios del presente siglo no se había traducido en violencia homicida. Esta nueva característica se acentúa a partir del combate a la delincuencia organizada durante el gobierno de Felipe Calderón (2006–2012) y de la lucha por las rutas del narcotráfico entre diversas organizaciones criminales; dado que esas rutas coinciden con las de los migrantes centroamericanos, son tales organizaciones las que se encargan de regular con intensa violencia la migración de tránsito. Violencia que incluye el secuestro, la trata de personas (mujeres, jóvenes, niños/as), la desaparición forzada y las masacres. Esas formas de abuso, que con sentida preocupación son analizadas por la autora en el sexto capítulo, han formado toda una cadena de explotación que reditúa lucrativos beneficios a los “mercados delictivos”, pero que a la vez cosifica a los migrantes, negando su dignidad humana ante la indiferencia e impunidad de las autoridades mexicanas. En contrapunto con esta postura, la autora dedica el séptimo y último capítulo a destacar las actividades de ayuda y solidaridad a las migraciones centroamericanas, y en general a todos los indocumentados, emprendidas por muy diversas organizaciones no gubernamentales (ONG); muchas de ellas fundadas por agrupaciones religiosas (en su mayoría católicas), otras a iniciativa de instituciones internacionales y algunas más formadas por académicos. El apoyo varía según la organización de que se trate, pero abarca desde ayuda en servicios básicos (albergue, comida, ropa, salud, apoyo psicológico), hasta una activa lucha en defensa por el derecho al asilo, al refugio y al respeto de los derechos humanos de los migrantes en tránsito. Activismo que ha logrado incidir, hasta cierto punto, en la modificación de las políticas públicas. En su conjunto, enfatiza la autora, esas organizaciones componen un movimiento social, activo y solidario, que ha paliado la vulnerabilidad de los migrantes en tránsito y que merece ser valorado.

El análisis entrelazado y fundamentado de las diversas circunstancias, factores, políticas y violencias que explican el incremento de las migraciones centroamericanas en el presente siglo y su cotidiano e infortunado tránsito por México convierten al libro de la investigadora Dolores París Pombo en un estudio autorizado, no carente de emotividad, sobre dichas migraciones y sobre la movilidad humana en general. Un escrito necesario para entender la actual crisis migratoria que afecta a toda la región centroamericana, y por supuesto a México, resultado tanto de políticas económicas neoliberales, desiguales y excluyentes, como de políticas que niegan el paso a los “sin papeles” y permiten a muchos intermediarios lucrar con los indocumentados, a deshumanizarlos. Por ello, este libro es también un reclamo de atención y tolerancia hacia los extranjeros en tránsito.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Situación de pobreza, carencia de empleo, de servicios de salud, vivienda, educación; sin garantías jurídicas, derechos sindicales y políticos que pone en riesgo a las personas debido a factores geopolíticos y modelos socioeconómicos excluyentes.

[2] Saskia Sasen, Stephen Castles y Mark J. Miller, Tanya Golash-Boza y Pierrette Hondagneu-Sotelo, Rubén Hernández León, entre otros más.

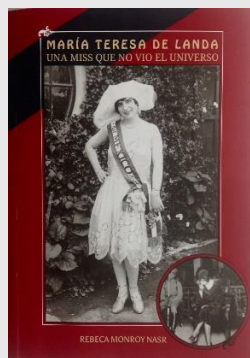
[3] Plan de Intensificación para la frontera sur (1989), Plan Puebla-Panamá y Plan Sur (2003-2004), Iniciativa Mérida (2007).

[4] Este desastre natural perjudicó de manera severa numerosos municipios del estado de Chiapas, obstaculizando el tránsito de migrantes.

## “Mató por dignidad”. María Teresa de Landa y las imágenes de un episodio truculento

Rebeca Monroy Nasr, *María Teresa de Landa: una miss que no vio el universo*, México, Secretaría de Cultura–Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Daniel Escorza Rodríguez\*



En mayo de 1928 los principales diarios de la Ciudad de México registraron que una muchacha de 18 años con nombre aristocrático: María Teresa de Landa y de los Ríos, había ganado el concurso de Señorita México el 19 de mayo de ese año, y con ello, el derecho a representar a nuestro país en el certamen que se efectuaría en Galveston, Texas. El concurso de belleza se celebró en aquella ciudad norteamericana, pero la señorita de Landa no pasó a la historia por ese acontecimiento de alta frivolidad. Resulta que, casi un año después, en agosto de 1929, la joven Teresa de Landa volvería a las primeras planas de los periódicos, no por su esplendor y atractivo fuera de duda, sino ahora por haber asesinado de seis tiros a su esposo, el general Moisés Vidal Corro, al enterarse que éste en realidad ya estaba casado con otra mujer con quien incluso tenía dos hijos.

Este atroz episodio estaría olvidado o escondido, como otros tantos crímenes de las “autoviudas” de aquellos años —llamadas así por la prensa—, de no ser por el rescate que la historiadora Rebeca Monroy Nasr emprendió a partir de las fotografías, la hemerografía y otras fuentes de la época. De esa manera, la autora de este magnífico libro construye y explica la historia de la señorita María Teresa de Landa, *Miss México* en 1928 y asesina confesa de su marido en 1929.

El libro de la doctora Monroy Nasr se viene a sumar a su copiosa producción historiográfica que abarca las distintas facetas de la fotografía, de los fotógrafos y de su repercusión en la historia social de nuestro país. En esta ocasión la investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del INAH plantea una historia singular que conjuga la “inter, multi y transdisciplina”, para la lectura de la imagen, según sus propias palabras.

La investigación no se circunscribe a lo que pudiera parecer una noticia de “nota roja” centrada en el asesinato de una mujer indignada por el embuste de su esposo. Más bien se trata de la reconstrucción de una vida (Teresa de Landa) y del imaginario revelado en una época. En esta original investigación la autora examina y reflexiona históricamente sobre el machismo, la imagen de la mujer, la opinión pública, y también sobre lo que se ha dado en llamar la resiliencia (que es la capacidad de una persona para superar circunstancias adversas o traumáticas).

La portada del libro resume visualmente el drama de esta joven excepcional: la “*miss* México 1928”, de pie, ataviada con vestido blanco y una mirada arrobadora. En la esquina inferior derecha, encerrada en un círculo, vemos otra imagen de la misma muchacha, vestida de negro, abatida en el juicio que se le llevó a cabo en la cárcel de Belén (que, por cierto, fue el último juicio oral con jurado popular practicado en la Ciudad de México). Haz y envés de una misma trama, ambas imágenes sintetizan los contrastes de la historia de vida de esta singular joven de la década de 1920. Aun cuando los textos de la prensa se referían a este certamen como Señorita México, en la fotografía que alude al evento se observa que la banda que porta la hermosa joven tiene la leyenda de: “Miss México 1928”. Esta concesión al idioma inglés pesó en la elección del título del libro que hoy nos ocupa: *Una miss que no vio el Universo*.

Durante el desarrollo de esta historia el lector acaso se preguntará: ¿Cómo es que una muchacha de 18 años, inteligente, lectora de Anatole France, de Oscar Wilde, de James Joyce y de Charles Baudelaire, entre otros, no pudo entrever las marrullerías de un hombre taimado, que encarnaba las trampas y lo más vil del machismo mexicano, como fue el general Moisés Vidal Corro? Una posible respuesta es el “amor” o el “enamoramiento”, una emoción que la ciencia de la historia todavía no logra incorporar cabalmente como factor de explicación de los comportamientos sociales. Otro concepto que revolotea alrededor de la explicación histórica con textos e imágenes es la “seducción” del general revolucionario sobre la joven, y de ésta sobre el jurado y los espectadores del juicio.

El libro nos lleva por los vericuetos que atravesó la joven María Teresa de Landa, cuya vida no acabó tras las rejas de la Cárcel de Belén. Después del juicio, ocurrido en el mes de noviembre, el 1 de diciembre de 1929 el jurado la declaró por unanimidad no culpable, por lo cual decretó su absolución y, por tanto, su libertad. La defensa de la *Miss México* estuvo a cargo del célebre jurisconsulto José María “Chema” Lozano, quien con ese juicio se despidió de su actividad en los tribunales.

Una vez absuelta, la muchacha “autoviuda” prosiguió y reconstruyó su vida en el México posrevolucionario como profesora de historia en la Preparatoria Nacional. Hay que destacar que cursó estudios de licenciatura y de maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México, y se tituló en 1937; además, en 1947 obtuvo un doctorado en Letras en la misma institución. María Teresa de Landa se dedicó a la docencia entre las décadas de 1940 a 1970 con gran aceptación en las preparatorias de la propia UNAM. Se retiró de la vida académica y laboral en 1986; murió el 4 de marzo de 1992.

A partir de la contemplación de dos imágenes de Teresa de Landa, Monroy Nasr comenzó un viaje en retrospectiva y se sumergió en la pesquisa sobre uno de los personajes femeninos más sugerentes del siglo XX mexicano: la *Miss México* que asesinó a su esposo. La investigación

histórica explica cabalmente los motivos que llevaron a Teresa a cometer el asesinato; se ventilan las interrogantes que orillaron a una mujer “ejemplar” a ser una asesina confesa, y se tejen diversas explicaciones, algunas teñidas de psicologismo, al inferir el carácter de la joven, imbuido de “frenesí, locura, amor, deshonor, injusticia, arrepentimiento”, a partir de imágenes. En este salto metodológico la historiadora sale bien librada al sostener sus argumentos con fuentes textuales alternas a la imagen.

La investigación de la doctora Monroy Nasr tiene que ver también con una “historia de las mujeres” en el marco de la larga duración, de acuerdo con los conceptos de Fernand Braudel. Se recurre además a la “intertextualidad”, en la que la historia visual, gráfica, textos y la tradición oral contribuyen a reconstruir una historia de vida. En el tratamiento de las imágenes puestas en página, la autora no las “digiere para el lector”; más bien, las coloca ante el espectador, es decir, las “enseña” en el sentido más prístino de la palabra, para que el lector las observe y que participe de su construcción y lectura. A lo largo del texto la investigadora insiste en el concepto de “creación de fuentes”, que todo historiador debe hacer. Por eso reproduce párrafos textuales de los periódicos y de los pormenores del concurso de belleza, entre otros.

Pero quizá el mayor mérito de esta investigación, además de la reconstrucción de las historias de vida tanto de Teresa de Landa como del esposo bígamo Moisés Vidal, sea el tratamiento e incorporación de las imágenes para la explicación histórica. La identificación de los fotógrafos que participaron en el registro visual de esta saga como Enrique Díaz, Agustín V. Casasola, Eduardo Melhado y Luis Santamaría —por mencionar a los más notables— constituye un paso adelante en la atribución de autorías de algunas fotos publicadas y de otras que permanecieron inéditas y que ahora se encuentran en los archivos de los dos primeros fotógrafos mencionados

Otro de los aportes de la historiadora Rebeca Monroy a la historia de la fotografía es la certeza de la participación de Agustín V. Casasola en la Cárcel de Belén, en 1929, así como también la colaboración del emblemático trabajador de la lente como jefe de Fotografía del Departamento del Distrito Federal en la Dirección de Obras Públicas, entre 1929 y 1931; antaño ese dato parecía nebuloso, pero en esta obra se comprueba con fuentes fidedignas. La autora muestra una parte de la crónica visual que captó el decano de los fotorreporteros, Agustín V. Casasola, “imágenes que, en su mayoría, no habían visto la luz”. Hay que señalar, por último, que algunas fotografías de la imagen de Teresa de Landa constituyeron un factor fundamental en el juicio que se le entabló en la Cárcel de Belén, sobre todo el papel que desempeñaron en el juicio las opiniones de los periódicos *Excélsior*, *El Universal* y *El Nacional*; como señala la autora: “No hay que olvidar que entonces aún se confiaba en la imagen y se pretendía mostrar las virtudes del alma a partir de lo visual” (p. 231).

La investigación original que nos ofrece la doctora Rebeca Monroy está sustentada en el análisis de las fuentes visuales de la época, entre las que se incluye la hemerografía, las revistas ilustradas, los periódicos y las imágenes de los fotógrafos de prensa que no necesariamente aparecieron publicadas. Para terminar, me gustaría hacer eco de lo que señala certeramente la autora: “Esta historia es una joya que merecería llevarse a la pantalla grande”.

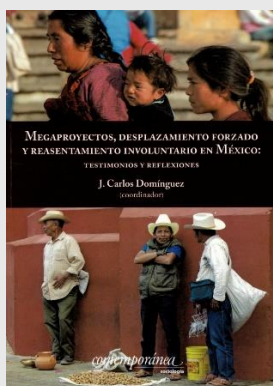
---

\* Fototeca Nacional, INAH.

## Los desplazados por la modernidad: los megaproyectos

Juan Carlos Domínguez Virgen (coord.), *Megaproyectos, desplazamiento forzado y asentamiento involuntario en México: testimonios y reflexiones*. México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (Contemporánea, serie Sociológica), 2017.

Mario Camarena Ocampo\*



Los desplazamientos forzados desde las experiencias de las personas que los han vivido, ocasionados por los megaproyectos en lo que va del siglo XXI es el tema tratado en este libro, conformado por siete artículos de diferentes autores que nos invitan a reflexionar sobre el impacto de las políticas de desarrollo impulsados por el Estado en las comunidades. Los proyectos para promover grandes obras de infraestructura como presas, carreteras o vías férreas, apoyadas por la banca internacional, generan una destrucción del modo de vida bajo el argumento del desarrollo nacional.

Este libro colectivo permite adentrarnos en el impacto que generaron los megaproyectos en los territorios en los que se impulsaron, y conocer cómo la gente común y corriente narra su experiencia en la defensa de su modo de vida. Así, nos deja entrever que en este momento histórico hay numerosas formas de expresión en las que se manifiesta la defensa de sus territorios a través de la legalidad y de la movilización política.

Los megaproyectos se caracterizan por el desplazamiento de la población de su territorio, para ello apelan a nociones de desarrollo, ya sea regional, integral o sustentable, y utilizan varios argumentos: el de utilidad pública, el de bienestar a la población, el de cubrir la falta de infraestructura, el de dar trabajo y un mayor bienestar a la población, bajo el subterfugio de que la población fue consultada. Ese discurso esconde los intereses del gran capital, que busca el control del territorio y obtener una mayor ganancia a costa de la destrucción de los territorios.

El libro coordinado por Carlos Domínguez permite esclarecer un problema de gran actualidad: en los últimos años hay 70 megaproyectos hidroeléctricos en 19 estados del país, cuestión que

ha generado un desplazamiento de 170 000 habitantes, acompañado de daño al medio ambiente, la destrucción de la vida comunitaria y de las regiones. El desarrollo va acompañado del despojo y el desplazamiento de la población; el desplazamiento por despojos de sus propiedades, acompañado de una política del miedo y la violencia como un arma de negociación.

Los procesos de desplazamiento y reubicación han ido acompañados del miedo y violencia generados por los grandes proyectos de desarrollo estatal. Los artículos ponen énfasis en la manera en que los megaproyectos impactan en las comunidades; es decir, cómo la política de desarrollo que argumenta que son de utilidad pública va en detrimento de los pueblos indígenas, rurales y marginados. Sobre este asunto, Francisco López Bárcenas denuncia: “El Estado no ha tomado en serio los derechos de los pueblos indígenas, en la mayoría de los casos en donde se ejecutan los megaproyectos no son consultados”.

El gobierno, al impulsar grandes obras públicas, responde a los intereses del capital, con lo que se genera un proceso de tensión debido a los cambios en las formas de apropiación y usos sociales y políticos del territorio, obligando a un desplazamiento violento de la población; todo ello por las políticas basadas en la privatización y mecanización de los espacios acompañada con una cultura individual y mercantil.

Esta compleja situación llevó a los autores a clarificar los conceptos que servirían de sustento a su investigación: desplazamientos, resistencia, megaproyectos, salud mental y comunidad, los cuales adoptan diferentes formas de acuerdo con la región de estudio.

Las fuentes principales para el estudio de los desplazados es la observación participante y las entrevistas, fuentes que adoptaron dos formas: las narraciones y lo observado. Estas fuentes constituyen una gran riqueza para el análisis de la experiencia del desplazamiento. La entrevista permitió a los autores analizar el lenguaje, los valores morales, el concepto de despojo y las formas de enfrentarlo, y sobre todo, cómo se vive en un mundo donde se acepta la situación de desplazamiento en aras de un bienestar público por la modernidad del país.

A partir del enfoque del desplazamiento, los autores dejan entrever que los estudios buscan conocer para mejorar las políticas públicas, y se proponen recomendar políticas para que el Estado enfrente estas situaciones y se construya una alternativa a partir de la consulta con la población, tal como está marcado en los artículos constitucionales.

Los siete ensayos que integran el libro subrayan el grave impacto causado por los megaproyectos en las comunidades y su nula participación en la formulación de los mismos, por lo que han ido acompañados de protestas, desplazados y ásperas negociaciones donde aparecen los intermediarios y soluciones.

Raúl E. Cabrera escribe “Pueblos en resistencia frente al extractivismo de recursos naturales”, donde expone la resistencia de los pueblos indígenas dedicados a la pesca en la región de Ixmiquilpan de Tehuantepec contra un parque eólico con fuertes intereses del capital extranjero y con el visto bueno del gobierno federal. Ellos enfrentan la destrucción de un modo de vida comunitario debido a una expropiación de sus espacios en aras del desarrollo del país.



Sofya Dolutskaya, en “¿Quiénes hablan en nombre de los desplazados por la Supervía?”, nos analiza el papel de los negociadores en la construcción del proyecto de Supervía poniente, donde no se consultó a la población y las negociaciones fueron a través de intermediarios; así, el pago de los terrenos afectados, la reubicación acompañada de una campaña del miedo y la violencia fue el lenguaje del gobierno. Son desplazados sin ser vistos y oídos.

Ana Paula Ibarra Olivo presenta “El desplazamiento forzado interno por proyectos de desarrollo: una visión desde la salud mental”. A partir de los testimonios de las personas, la autora analiza el impacto de los megaproyectos en la salud mental de los desplazados: la ansiedad, la depresión, las molestias físicas hablan de la ruptura dolorosa generada por el despojo que vivieron, y en el texto se hacen propuestas respecto de cómo enfrentarlos.

Rosario Ramírez Rodríguez y Jimena Charvz Becerril escriben “Participación de las mujeres frente a los megaproyectos de desarrollo: presa hidroeléctrica Zimapán y tren interurbano México–Toluca” es una propuesta con perspectiva de género para ver el impacto de esos megaproyectos en la vida de las comunidades por el desplazamiento, la pérdida de territorios, la falta de empleo, así como la segregación y la exclusión. Todo ello expone cómo la población, y en particular las mujeres, no es tomada en cuenta en la instrumentación de estos proyectos.

María Concepción Martínez Omaña y Jessica Denisse Domínguez, en la “Presa de Valle de Bravo: de la generación de energía al abastecimiento de agua urbana. Visiones y versiones de una historial local (1940–2000)”, presentan los testimonios de las personas y explican las grandes transformaciones industriales, urbanas y agrícolas que se dieron en la segunda mitad del siglo XX en esa región y nos revelan que hay memorias y representaciones de dicho proceso.

María Guadalupe Robles Linares Gándara y José Mario G. Curiel Ruiz escriben “Crisis, comunidad y tiempo: las resistencias, desplazamientos y reasentamientos de Temacapulín, Acasico y Palmarejo”, trabajo descriptivo que nos lleva de la mano para entender cuáles son las diferentes posturas que tuvo la población ante los desplazamientos ocasionados por proyectos de infraestructuras como la presa Zapotillo. En el texto se concluye que hubo impactos tanto positivos como negativos vinculados con el concepto de utilidad pública. La investigación está encaminada a hacer sugerencias de cómo instrumentar las políticas públicas.

Carlos Domínguez y Simone Lucatello presentan “Desplazamientos y reasentamientos por los megaproyectos y por desastres naturales: reflexiones desde una perspectiva comparada”. Los autores nos hablan de las formas en las que es naturalizado el discurso de los desplazamientos por desastres naturales: como castigo divino; y, en el caso de los megaproyectos, a los afectados se les retribuye con dinero o dotándolos de otros terrenos. Lo que tienen en común ambos casos es el rompimiento de las estructuras comunitarias y del tejido social con un fuerte impacto en términos psicológicos. Los autores plantean que se debe tener en cuenta el respeto a los derechos humanos en las acciones de reasentamientos vinculados con los megaproyectos de desarrollo.

Este libro contiene una sólida invitación a reflexionar sobre los desplazados por los megaproyectos, casos en los que sale a relucir el alma, el espíritu y la dignidad de las comunidades en la lucha por la conservación de sus espacios de vida y las situaciones que

enfrentaron al ser despojados bajo el argumento de la utilidad pública, que más bien significa proteger al capital financiero, el cual ha pretendido desconocer los derechos de las comunidades con el apoyo del Estado, ¿Cómo se puede mejorar una política pública que va encaminada al despojo?

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

## Misericordia

Antonio García de León, *Misericordia. El destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España*, México, FCE, 2017.

Carlos San Juan Victoria\*



“Él sólo dice recordar un fuerte alarido, un grito profundo que hendió la noche en la venta de Plan del Río, siete leguas más allá de Jalapa, aquel lunes 7 de noviembre de 1796 [...] Era el aullido que Francisco de Saavedra —un enviado del Rey— llamó de muerte, cuyo eco queda por siempre en la memoria de quien lo ha escuchado” (p. 71).

Según relata Antonio García de León, con ese grito colectivo, un recurso guerrero que paralizaba a sus enemigos, inició la fuga de 18 apaches mezcaleros de una collera (cuerda de cautivos sujetos por el cuello) que los trasladaba prisioneros hacia las haciendas azucareras cubanas en calidad de esclavos. Su captura en el Septentrión, el traslado al puerto de Veracruz y luego su intento de regresar hacia la región de la Apachería, al norte de la Nueva España, es seguido de manera rigurosa por García de León gracias a un legajo que halló hace años, cuando recopilaba las fuentes de sus grandes obras sobre Veracruz. Entre los documentos que contenía estaba el “Diario seguido en la marcha que, por orden del Excmo. virrey de Branciforte, comunicada por el señor brigadier Juan José Antonio Rengel, emprendí desde México el 11 de enero de 1797 con un sargento 1º, ocho dragones, 13 indios auxiliares de la Nación Thahuacana, un intérprete y un cabo de la 3ª Compañía del Nuevo Santander, en persecución de los apaches”, escrito por el esforzado capitán español Nicolás de Cosío, cabeza de aquella persecución.<sup>[1]</sup>

Con esa fuente como guía, García de León escurrió en cartas, documentos militares y civiles, consultó archivos de España, Cuba y México, hasta dar forma a *Misericordia*, un libro terso, fluido, casi una novela. Su prosa da forma a un impresionante relato que se asienta en el trabajo exhaustivo de un historiador en plenitud. El libro nace con tres rasgos que anuncian la presencia de un clásico: el rigor del trabajo en las fuentes; una sólida arquitectura de análisis, que le

permite vincular el día a día de la persecución con las turbulencias del mundo y de las regiones, y la prosa que deslumbra para narrar la gesta heroica de un puñado de bárbaros inmersa en el gran cuerpo de un Imperio que cruje.

### **Primer plano: los cazadores y sus presas**

Nicolás de Cosío, el capitán a cargo de la persecución de los fugados, se había curtido en la contención de las incursiones apaches desde 1789; para los años de esta aventura, era un hombre que sufría de un dolor en el pecho “que le atenazaba los pulmones”,<sup>[2]</sup> “un estrés de campaña” que lo acompañó hasta sus últimas apariciones en la guerra de 1811, ya con el grado de comandante, cuando Morelos le impuso una fuerte derrota en la sierra de Guerrero.<sup>[3]</sup> Diestro en montar a la usanza española y apache, De Cosío lo mismo recurría a las tretas de una campaña formal que a las astucias aprendidas en las planicies del norte. Mandaba a una tropa variopinta que asombraba a las repúblicas de indios del altiplano: caballos acorazados para defenderse de las flechas apaches, milicianos de cuera y cabello largo, jinetes amoriscados y con orejas atadas como amuletos, armados de escudos ovalados africanos, adargas, trabucos, espada y sable; rastreadores tahuacanes, indios texanos que celebraban sus ritos nocturnos y tomaban hierbas que alteraban los sentidos; dragones urbanos impecables en sus trajes y caballos imperiales; indios mansos de los pueblos aterrorizados por los dichos de las autoridades sobre el bárbaro que comía niños, que a través de sus gobernadores se aliaban a la cacería, con sus hondas, piedras, y aperos de labranza a manera de arma. Una diversidad humana obligada a cohabitar por el abrazo totalizador del Imperio.<sup>[4]</sup>

García de León inscribe a este personaje en una peculiar industria de guerra, que engrandecía la bravura cierta de las naciones indias para mantener un estado de beligerancia constante, donde prosperaba el manejo corrupto de los suministros, la venta de orejas para promover ascensos, los informes falsos, un “envilecimiento de los mandos, por la venta de cargos, por la búsqueda ansiosa de hazañas militares que engordaban las hojas de servicios y que proporcionaban ascensos y ventajas en la guerra y en la paz”.<sup>[5]</sup>

A lo largo de su narración, García de León exhibe el contraste entre el lenguaje de los militares, administradores y letrados que construyen la imagen del indio bravo, del indio meco, como una reliquia viva del salvajismo extremo, y al que les inventa que son “comedores de niños”; y las noticias de investigaciones muy diversas, norteamericanas y mexicanas, que actualmente restauran otra lógica civilizatoria, una cultura muy diferente a la del binomio consagrado de español–pueblos mansos del altiplano y del sur del virreinato. Surge así el paisaje ignorado de sociedades asentadas en las grandes planicies, en ocasiones ya sedentarias y organizadas en confederaciones, pero también de su convivencia no exenta de conflictos con pueblos nómadas, una diversidad de formas de vida que se prodigó de costa a costa, en apariencia simple pero que respondía a complejas construcciones cosmogónicas, de vida material y de habilidades guerreras. La violencia militar de los borbones desmontó asentamientos agrarios de los indios del norte para obligarlos a retomar su condición de veloces guerreros y cazadores trashumantes.

Entre las muchas naciones que pueblan las grandes praderas norteñas destacan los apaches como flecheros excelentes que atravesaban bisontes y las cueras curtidas utilizadas como pecheras por los españoles y mestizos; eran además grandes jinetes del “perro celestial”, que no temen a la muerte pues si perecen luchando pueden acompañar al sol en su trayecto diurno; carecían de jerarquías intensas que cultivaran la obediencia, y se educaban en la libertad intensa que eludía la mansedumbre y la esclavitud forzada. Por eso al caer en cautiverio arriesgaban la vida en cualquier instante para escapar, aventándose al mar en puertos o navíos. Sus únicos dioses, eran los *gahan*, los espíritus de las montañas, y su vida ocurría en un intenso trato con los lugares de fuerza sagrada, a la que ofrecían la carne de venado.[6]

La fuga es reconstruida por García de León como una serie de momentos de contacto humano con lo sagrado. A través de rituales y actos propiciatorios los apaches se alían con plantas, fuerzas y lugares consagrados que reconocen en las tierras hostiles y desconocidas. Tal vez el momento más pleno de esa potencia cultural registrado por García de León ocurre cuando los fugitivos recién escapados en las cercanías de Jalapa llegaron a un “cerro cuadrado” (Perote). Debilitados por el maltrato y el largo viaje en cautiverio, casi sin bagaje y con pocas armas, “a los pocos días de acampar el grupo se dio cuenta de que la montaña cuadrada era un lugar *diyi*’, un sitio especial donde los planos del mundo se entrecruzan, un sitio de poder donde se podía adquirir poder [...] procedieron a las ceremonias y danzas para lograr el favor del cerro y de los animales, y lograr, en caso de peligro, adoptar de día y de noche su mismo aspecto y tomar sus voces en préstamo”. [7] Más de un mes les tomó rehacerse de pies a cabeza. Curarse las heridas, fortalecerse espiritualmente, hacer nuevas armas como lanzas, arcos y flechas, fabricar sus atavíos, recolectar alimentos para el cuerpo y plantas sagradas para el alma. Cuando caían las primeras nevadas estaban preparados. Los cautivos miserables y hambrientos eran otra vez guerreros agrupados en dos partidas y dispuestos a desafiar a un territorio desconocido y enemigo para regresar a la sierra Nevada guiados por su cosmogonía chamánica, las astucias del cazador y el valor del guerrero.

Cada vez más cercados por la tropa variopinta que los perseguía, eligieron el emplazamiento de un cerro que les evocó con su figura piramidal a un tipi, a la morada ancestral, y que consideraban un lugar sagrado. [8] Practicaron sus rituales propiciatorios, se pintaron el rostro y el cuerpo y dispusieron sus armas. Cerca de 500 hombres envolvieron el cerro; eran en su mayoría pobladores indígenas de las repúblicas vecinas, jornaleros, arrendatarios, rancheros, que acudieron gracias a la habilidad y prestigio de un mestizo diestro en armar relaciones con las élites locales y los gobernadores de las repúblicas, José Mariano Martínez, con gran ascendiente entre los pueblos y que logra su cooperación a pesar de los viejos y nuevos rencores contra los españoles, como el robo antiguo de sus tierras por los padres agustinos. [9] A pesar de la desigual batalla, murieron más atacantes que apaches, de ellos quedaron sólo tres sobrevivientes, malheridos pero vivos, a quienes llevaron a rastras hasta el convento de Yuriria, donde fueron arrojados a su nave principal el día de la Virgen de los ojos cristalinos, Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, mientras sus cuerpos maltratados imploraban el beneficio de la muerte.

“Los indios de Yuriria, en gran desorden y de manera inusitada, piden entonces misericordia para aquellos prisioneros sangrantes y extenuados, exigen misericordia para que se les perdone la

vida y se les regrese a sus patrias de origen; mientras los guardias aprestan sus armas y estrechan la vigilancia sobre los cautivos, temiendo además un motín de los comuneros”.<sup>[10]</sup>

García de León captura en esa imagen la historicidad del momento: una acumulación masiva de agravios infringidos por la reorganización borbónica del poder español que afectaba a los pueblos mansos y a los indios bravos; el maltrato que se les aplica a los sobrevivientes; el contraste de los tres cuerpos sangrantes arrojados en el espacio sagrado de una Iglesia precedida por la figura de un hombre crucificado, y donde la piedad que embarga a los indios mansos tiende un puente instantáneo y efímero de reconocimiento entre los comuneros y los “comedores de niños”. Un pantano de miedo y odio, de ambiciones e intereses, “miserias de una brutalidad que exacerba los enconos y las contradicciones a su paso”, se quiebra un instante por virtud de los indios que se conmueven ante la suerte del enemigo.

### **El plano medio: el Bajío a punto de estallar**

García de León se detiene en las regiones cruzadas por la persecución y el combate final, y de manera especial, en lo que fue el teatro de la confrontación entre una acumulación desmesurada de 5 000 hombres tras el rastro y la cacería de los 18 fugados. El antiguo territorio chichimeca asolado por encuerados de flecha y carcaj era ya a fines del siglo XVII el emporio del Bajío con sus centros mineros, ganaderos y agrícolas; allí se expandía ya el capitalismo, las repúblicas de indios se trenzaban en conflictos con mineros, clero y hacendados que les disputaban hombres y tierras, y las ciudades, con sus cabildos y autoridades, resentían tanto el arribo de administradores españoles con sus modos autoritarios como la presencia de ejércitos imperiales con sus excesos, corrupciones y desmanes. La prosa de García de León se detiene en los síntomas de esas tensiones que años después irrumpieron como guerra civil.

El capitán Cosío sufrió por la falta de colaboración de las autoridades de los ayuntamientos locales, así como por el recelo de los pueblos para sumarse a la persecución, y no contó con hombres ni abastos suficientes mientras recorría el altiplano y se adentraba hacia Guanajuato. Al arribar a Celaya se entrevistó con el subdelegado Pedro Antonio de Septién y Astiri, y por primera vez encontró a una autoridad que comprendía su delicada tarea y coincidió en incrementar su fuerza con alguaciles y gobernadores de indios. Al paso de los días su amistad creció y Pedro Antonio le confió al capitán de la Monarquía: “Días llegaran, Cosío —se atrevió a decirle— cuando todo esto acabe de un solo golpe, ya que tenemos la gente dispuesta, los mejores tribunales, la simpatía de los curas de pueblos y muy buenos administradores y gente que puede emprender muchas industrias. ¡Que Madrid ponga sus barbas a remojar, que la guillotina tumbará muchas cabezas de los que ahora nos oprimen!”.<sup>[11]</sup>

También está documentado que la formación de milicias locales estaba trabada por un sordo rencor que penetraba las relaciones entre las autoridades españolas o criollas y los pueblos convocados para engrosar la persecución. En Tlaxcala los gobernadores indios se negaron a colaborar pues estaban muy afectados por la avidez tributaria borbónica y las nuevas autoridades que se les imponían a los gobernadores, los Intendentes. En Actopan hubo férrea resistencia pues aún no se apagaba el dolor por una cruel represión ocurrida cuatro décadas antes, cuando

los pueblos de Actopan, Ixmiquilpan, Cempoala, Tetepango y Talancigo se negaron a enviar a sus pobladores a los trabajos forzados como parte de su trabajo comunal obligatorio.<sup>[12]</sup> En San Juan del Río las autoridades hablaban del “mal gobierno” y se negaron a colaborar con el capitán Cosío. Y en el lugar donde ocurriría el combate final, Yuriria, “las resistencias eran ancestrales” pero lograron la colaboración de algunas comunidades.<sup>[13]</sup> Y tal vez el incidente más grave fue en Acambay cuando se juntaron unos militares españoles recién llegados con 400 indios honderos otomís que iban a colaborar dirigida por su gobernador de república, “un tal Pedro García”.<sup>[14]</sup> en el paraje de Caxomó. El gobernador con sus balcarrotas, un peinado especial y distintivo de su cargo, trenzas que se dejaban colgar a ambos lados de la cabeza y con el resto del cráneo rapado. Se produjo un altercado cuando un indio reconoció a su caballo requisado, ahora montado por un oficial español, y lo reclamó. Se hicieron de palabras, luego surgieron las pedradas y los cuatrocientos con su gobernador a la cabeza se regresaron a Acambay gritando contra el “mal gobierno”.<sup>[15]</sup>

### **El gran plano: el aliento de la gran expropiación borbona**

García de León muestra al imperio Borbón en crisis desde mediados del siglo XVIII, decadente ante las fuerzas inglesas y francesas que lo acosaban y reconfiguraron los territorios de los imperios, urgido de recursos para solventar su sobrevivencia y ávido de imponer un modo vertical de mandar a sus gobernados. Esa razón de Estado se extendía por la Nueva España, plural y extensa; su agitación recorría las regiones centrales amortiguada por las negociaciones con las fuertes sociedades regionales que habían madurado sus propias y viejas pugnas territoriales y las peleas crecientes entre criollos y españoles en luchas por la administración de riquezas y de poder. Mientras tanto, en las periferias indómitas como el Septentrión la razón de Estado quebró sus acuerdos frágiles con las naciones indómitas y se desnudó como guerra abierta. Reventaba así en las praderas norteñas la guerra contra los indios bravos, también llamados los indios mecos, para abrirle paso a la explotación minera, a los presidios y al ganado junto con el poder espiritual católico que amansaba en ocasiones las almas belicosas de las bandas ecuestres. La fuga de los apaches recorrió entonces una geografía de la violencia, a veces amortiguada, a veces plena, impulsada por una razón de Estado dispuesta a recuperar el control de los territorios, sus riquezas y sus poblaciones.

La crónica de la fuga va mostrando paso a paso franjas diversas de ese espacio de cuatro millones de kilómetros cuadrados que cubría la Nueva España. Un inmenso territorio de sociedades regionales mezcladas, de las contradicciones a punto de estallar, y que albergaba lo mismo una geografía quebrada —desiertos, selvas, altiplanos— que civilizaciones plurales y entrecruzadas, un arco que abarcaba a nómadas, seminómadas y sedentarios, a ciudades ilustradas con sus burbujas intensas de arte y conocimientos letrados con regiones de autoconsumo y explotación inmisericorde y que se ensamblaban con fricciones crecientes ante la presión de una avidez borbona que ajustaba su tajada de excedente, de control administrativos y de supremacía sobre el orden novohispano y sus márgenes de autonomía larvados en los dos siglos de repúblicas y cabildos de los Habsburgo. También alojaba creencias sagradas tan dispares como las de los chamanes del desierto, los pueblos indios de la región

central con sus religiones sincréticas, o el catolicismo híbrido impulsado por los monjes españoles. Y el fruto reciente del saber racional, la Ilustración, que avanzaba entre sus élites letradas y de poder. El gran teatro de lo múltiple y diverso. El siglo XVIII novohispano, consagrado como escenario de la Ilustración, la prosperidad mercantil y la concentración del poder que anuncia al Estado moderno, muestra entonces su dimensión no sólo plural sino íntegra, un lienzo complejo donde se anudan los hilos luminosos de la Ilustración en el arte, las ciencias, una nueva urbanización; con la red oscura de la violencia expropiatoria, la militarización creciente, la corrupción masiva, un tiempo de voraces, ambiciosos y locos oportunos.

El visitador José de Gálvez, hombre culto, visionario y constructor del nuevo orden, “pierde su hermoso juicio”<sup>[16]</sup> cuando encabeza por largos años la reconquista del Septentrión tan ajeno, tan distante de lo conocido por la administración colonial en más de dos siglos. Entrampado en la inmensidad desértica, afrontando la voluntad indomable de los guerreros de las praderas, perdió el juicio en 1769. Creía que san Francisco de Asís lo había instruido para acabar con los indios mecos; que era el rey de Prusia y en ocasiones el mismo Dios. En cuanto fue removido, llevado a Madrid y recargado de honores y de cargos, se curó.

## Comentario

*Misericordia* anuda el placer de leer una bella prosa con un viaje a un tiempo distante, que se nos acerca y muestra facetas familiares. Tal vez la más evidente y dura, la sombra persistente de un tiempo de guerra impulsado a escala global y local en sociedades repletas de contradicciones. Gracias a una fina arquitectura donde se van enlazando los tres niveles de análisis que se describen en esta reseña, García de León logra enlazar la aventura de la caza y de la fuga heroica, las regiones prósperas y repletas de contradicciones, y el gran tiempo histórico que impusieron los Borbones y el cambio del mundo. La Historia con mayúsculas se asoma vigorosa en ese lienzo complejo donde se anudan las microhistorias con los grandes trazos de las pugnas imperiales y de poderes.

El otro gran reto que resuelve *Misericordia* consiste en aprovechar a fondo la documentación del momento, los diarios, las cartas, la papelería oficial, para la rigurosa exposición de hechos y a la vez para mostrar las cargas de mentalidad colonial del lenguaje escrito que informa y construye al bárbaro y sus regiones que requieren de la conquista militar.

Pero tal vez la gran aportación analítica de García de León es la reconstrucción de la otra lógica civilizatoria, el mundo de vida de ese supuesto “bárbaro” que legitima las formas despiadadas de las modernizaciones. El Otro radical, el indio bravo nómada, aflora como una potencia cultural, una acumulación de habilidades y saberes que les permiten producir una pluralidad de mundos y de posibilidades de vida en común. Ahí se pone en juego una delicada operación semiótica, un cambio de sentido en las narrativas. Si el Ariel letrado descabeza al salvaje Calibán para redimir territorios y poblaciones, *Misericordia* invierte esta narrativa. Ariel con su aliento ilustrado arrasa a la vez que avanza en su ocupación de territorios y poblaciones obligadas a la sumisión, y Calibán articula sus mundos poderosos para resistir su vendaval.



En ese horizonte comprensivo, los mundos de vida del subalterno permiten captar un *régimen de historicidad* muy específico impuesto por los Borbones, un tiempo de reorganización territorial cargada de despojo y su contraparte obligada, la muy plural resistencia y negociación de pueblos nómadas y sedentarios, de confederaciones libres y de repúblicas, y que enlaza al siglo XVIII y XIX. Y con ello plantea un problema fundamental, según este comentarista: el modo en que la lógica colonial de despojo de territorios y de supresión de poblaciones insumisas acompaña a las grandes transformaciones ilustradas y se introduce en el largo ciclo de las modernizaciones que vivirán las repúblicas mexicanas hasta la fecha. Las narrativas que ahora se proponen capturar el sentido de los procesos del siglo XVIII a la actualidad, como un tiempo lineal que progresa hacia una mayor libertad de acción, de racionalidad y de valores seculares en las formas del convivir, tendrán que asumir el reto de reconstruir la violencia que le envuelve, su impulso destructor de mundos de vida. Ese punto de vista radical es esencial para un despliegue riguroso y detallado de la crítica de las modernizaciones realmente existentes en México.

*Misericordia* es también un mapa de las resistencias de las repúblicas indias y de las contradicciones agudas que recorrían a las sociedades del Bajío. Uno imagina que ante la collera que sujeta, humilla y domina, la sogá atada al cuello con un nudo corredizo, *Misericordia* aporta un collar por venir, para lucir con orgullo, donde se enlacen los pequeños mundos de la resistencia y las culturas subalternas, el Aleph donde palpitan mundos sorprendentes, por ejemplo, el de las naciones insumisas.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] AGN, Indiferente de Guerra, vol. 77, citado en *Misericordia*, p. 88, nota 8.

[2] *Ibidem*, p. 126.

[3] *Ibidem*, p. 202.

[4] *Ibidem*, p. 94 y 95.

[5] *Ibidem*, p. 36.

[6] *Ibidem*, p. 17.

[7] *Ibidem*, p. 80.

[8] *Ibidem*, p. 148.

[9] *Ibidem*, p. 133.

[10] *Ibidem*, p. 154.

[11] *Ibidem*, p. 125.

[12] *Ibidem*, p. 97.

[13] *Ibidem*, p. 171-172.

[14] *Ibidem*, p. 173.

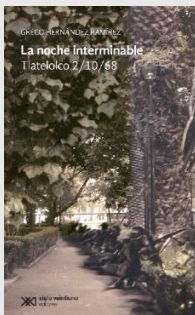
[15] *Ibidem*, p. 173-177.

[16] *Ibidem*, p. 37.

## Tlatelolco

Greco Hernández Ramírez, *La noche interminable. Tlatelolco 2/10/68*, México, Siglo XXI, 2018.

Abraham Uribe Núñez\*



Con motivo del quincuagésimo aniversario de la matanza de las mujeres y los hombres que participaron en el movimiento estudiantil del 2 de octubre de 1968, las principales revistas de circulación nacional, algunas editoriales mexicanas y una pléyade de historiadores anclados a la Red de Historia del Tiempo Presente han puesto la debida preocupación en los elementos históricos e ideológicos de la protesta estudiantil que puso en el centro de la palestra nacional la necesidad de apertura política y civil en México durante el último tercio del siglo XX. *La noche interminable. Tlatelolco 2/10/68* es una obra que se inscribe en ese contexto de producción literario e historiográfico.

Greco Hernández Ramírez da cuenta de la historia del barrio de Tepito y el derrotero por el que su familia, de raigambre popular, pasó durante la represión del Estado mexicano en contra del movimiento estudiantil de 1968 en la Ciudad de México. La obra tiene como filiación a la novela testimonial o novela política, así, nos lleva a través de la sinuosa frontera entre la historia y la literatura, que tanto conflicto ha suscitado con relación al problema de la verosimilitud. Al respecto, Hernán Lara Zavala<sup>[1]</sup> señala que “es la experiencia literaria de algo ocurrido en la vida real, que le muestra un aspecto desconocido del mundo del que puede sacar información, conocimiento, revelaciones y por supuesto placer estético” (p. 204).

Considero que los historiadores debemos aprovechar las obras de esta naturaleza porque nos permiten recurrir a la imaginación histórica sobre los escenarios y las situaciones a partir de las cuales podemos construir hipótesis para el estudio del pasado. Por tanto, en este trabajo voy a abordar la estrategia narrativa y las fuentes a las que recurrió el autor para construir su relato, elementos que coadyuvan a abrir líneas de investigación para examinar la historia política del México contemporáneo, especialmente, del movimiento estudiantil de 1968 en México.

La obra recoge siete testimonios —uno por cada miembro de la familia Hernández Ramírez— condicionados por un tiempo discursivo, no lineal, en tanto que cada hermano del autor recordó

sus primeros años de vida, la relación con sus padres y la injerencia que tuvieron con el movimiento estudiantil, especialmente la noche del 2 de octubre de 1968. Para el historiador resultará muy interesante la estrategia narrativa utilizada por el autor para ordenar su relato, porque presenta un hecho social desde la mirada de siete actores que están íntimamente vinculados tanto en el espacio público como en el privado.

Estudiar la historia contemporánea de México supone abordarla desde una práctica historiográfica diferenciada con respecto del trabajo archivístico con el que comúnmente trabajamos los historiadores. En lo concerniente a Greco Hernández, nos presenta una amplitud de fuentes que el historiador puede incorporar para estudios históricos sobre el 68. Por ejemplo, echa mano de la nemotecnia para recabar, mediante la entrevista y el cuestionario, los recuerdos que sus padres compartieron a lo largo de su vida, así como los testimonios de cada uno de sus hermanos. También fue utilizada la revista de denuncia *¿Por qué?*, que muestra las fotografías de los estudiantes detenidos la noche del 2 de octubre de 1968. Aún más: el archivo privado de Greco Hernández, conformado por expedientes, volantes y caricaturas políticas de *El Nieto del Ahuizote*, resulta estratégico para la construcción del relato histórico testimonial.

El argumento central de la obra es dejar constancia de la dimensión social del movimiento estudiantil, no sólo desde la experiencia de los estudiantes y de las familias que participaron en las protestas, sino que también recupera la perspectiva de los estratos populares del barrio de Tepito que se adhirieron a la movilización y los de los periodistas que dieron cobertura a las acciones que los medios de comunicación oficial callaron; uno de los pocos registros disponibles sobre las atrocidades perpetradas desde las entrañas del leviatán mexicano.

La obra no pretende victimizar al movimiento en ningún momento; en cambio, aspira a insertarlo en el contexto internacional de los juegos olímpicos y a las motivaciones que la polarización ideológica, en gran medida nacional, llevaron a un gran sector de la población a ver a los estudiantes como una generación de “revoltosos”, mientras que el remanente se mostró empático con el movimiento, tal vez consciente del momento político y el descontento social por el que pasaba México.

*La noche interminable* de Greco Hernández Ramírez es una voz que emerge desde la comunidad académica para denunciar la desaparición de miles de estudiantes y miembros de la sociedad civil a manos del presidente Gustavo Díaz Ordaz y el gobierno federal. Este clamor propugna por evitar que la represión estudiantil de 1968 descansa injustamente en el baúl de los no recuerdos. *¡2 de octubre no se olvida!*

---

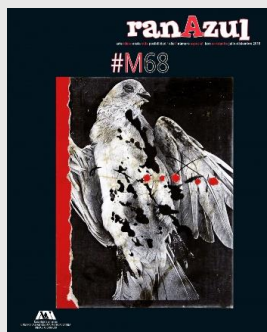
\* Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán.

[1] Hernán Lara Zavala, “Reconstrucción novelada de un crimen”, en Conrado Hernández López (coord.), *Historia y novela histórica: Coincidencias, divergencias y perspectivas de análisis*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 235–245.

## Gráfica política en México: tradición contemporánea

Revista *ranAzul*, año 7, núm. especial, julio–diciembre de 2018, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.

Arnulfo Aquino Casas\*



En México la gráfica política está vinculada con la historia de nuestro país independiente, imaginario múltiple y colectivo en cada etapa de la construcción de la nación soberana y democrática. Éste es el sentido de muchos grabados, litografías, plantillas, montajes, impresos o estampados reproducidos principalmente en papel. Tiene su origen en los años veinte del siglo XIX, con la entrada de la litografía al México independiente a través del insigne impresor Claudio Linati. Lo mismo es válido para la vasta sucesión de artistas gráficos satíricos posteriores: los caricaturistas del siglo de oro de la prensa en México, los grabados del magnífico José Guadalupe Posada y, en la modernidad del siglo XX, las imágenes tipográficas y fotográficas en los periódicos *El Machete* y *Frente a Frente*, o el legado del Taller de Gráfica Popular del certero Leopoldo Méndez. Y después, la transición contemporánea: México 68, con la gestación del diseño mexicano y la gráfica del movimiento estudiantil, antecedente de los colectivos de los setenta y su gráfica alterna: Suma, Mira, Propaganda Proletaria, Germinal, entre otros. Desde esta épica narrativa observo la gráfica actual, más pantalla que impreso, más programación digital y redes sociales; el uso de múltiples tecnologías, la apertura a todas las posibilidades. Con estas referencias estudio la revista *ranAzul* y hago breves comentarios de tres ensayos principales.

En “Un acercamiento a la gráfica urgente, del 68 a Ayotzinapa”, Cristina Híjar parte de la trascendencia de la gráfica política y destaca la estatización progresiva de los movimientos sociales a partir de 1968; observa las protestas estudiantiles, que necesitaban una comunicación distinta para transmitir la magnitud de las demandas y el sentido de la urgencia, una comunicación que diera cuenta de los programas político–sociales a través de demandas concretas, más allá de la contestación espontánea. Para el 68 mexicano, el movimiento

estudiantil cimentado en la tradición histórica de la gráfica abrió nuevas maneras en la producción y distribución de los impresos. En consecuencia, Cristina precisa:

Las herencias y resonancias de la gráfica producida en 1968 en México continúan hasta la fecha, tanto en la producción con técnicas y medios que entonces resultaron propositivos y novedosos en los talleres improvisados en las escuelas de arte como el estencil, el mimeógrafo, el linóleo, la serigrafía, las pegadas, el mural transportable y la manta, entre otros, como en la circulación de toda esta producción gráfica que tuvo y tiene, como escenario privilegiado, a la calle, y a la movilización social como constructora de espacio público.

Con relación al caso Ayotzinapa, Cristina expone: “Acontecimiento detonador de la indignación social ante un hecho terrible agravado por la ausencia, a casi cuatro años, de la verdad y la justicia”. También encuentra diferencias con la producción gráfica del 68 y propone que ambas situaciones responden a la circunstancia particular, pero observa nuevas formas de abordar las soluciones con imágenes, mientras que en el 68 las imágenes se acompañaban de consignas:

Con Ayotzinapa prevalecen dos símbolos: los retratos de los normalistas y el numeral 43, emblemas social y comunitariamente contruidos para dar cuenta de un relato histórico, un hecho y una exigencia concreta: *La aparición con vida de todos y cada uno de los estudiantes*; a partir de estos símbolos, la imaginación visual y la comunicación mediática se desbordan en vivo y redes sociales, un sinnúmero de acciones gráficas, expresiones visuales se producen y reproducen en todas partes del mundo.

Si comparamos el 68 con Ayotzinapa, más allá de las diferencias técnicas y formales está la inmediatez de la información vía las redes sociales no censuradas; lamentablemente, en el movimiento estudiantil del 68 la información fue reprimida y deformada por el gobierno. En este contexto, la gráfica fue el medio para informar el sentido veraz de los acontecimientos; con la represión, la verdad de los hechos sólo se fue reconociendo tiempo después, a cuentagotas, a partir de las conmemoraciones a los diez y hasta los cincuenta años; poco a poco se revelaron y publicaron fotografías, impresos, obra gráfica, libros, archivos, videos, grabaciones, películas y un sinnúmero de documentos que ahora forman parte de la historia nacional. No obstante, el cúmulo de información, aún no sabemos el número de muertos y desaparecidos; vale decir que en Ayotzinapa, a diferencia del 68, los medios y recursos contemporáneos permiten una comunicación inmediata y además aprovecha las libertades democráticas que aportó el 68.

En el texto “La gráfica del 68: herencia, legado”, Daniel Luna hace hincapié en la influencia que tuvo la gráfica del movimiento en el discurso político de los líderes de izquierda en el Consejo Nacional de Huelga (CNH) y en las imágenes gestadas con elementos histórico-políticos de “tendencia radical”. Efectivamente, las protestas de ferrocarrileros, maestros, telegrafistas, telefonistas de finales de los años cincuenta, e incluso las de médicos y enfermeras de 1965, son antecedentes directos del movimiento estudiantil. En todos ellos se hace presente la influencia del Taller de la Gráfica Popular. Pero hay otro asunto principal: el movimiento estudiantil tiene una historia rebelde en universidades como Puebla, Morelia, Guerrero, Sonora, Chapingo, la misma UNAM en 1966, además de las normales rurales, entre otras;

pronunciamientos que desmitifican el inicio azaroso de la protesta en el conflicto de la ciudadela y lo ubican en su continuidad histórica.

Con relación a las imágenes, resulta claro que en un principio la gráfica se nutrió de maestros como Adolfo Mexiac y Francisco Moreno Capdevila, quienes, con diferente formación, participaban en las históricas luchas de la izquierda; pero también es importante mencionar las aportaciones de otro militante de la izquierda, el “monero” Eduardo del Río (Rius) con su monigotes y gorilas, quien influyó directamente en la imagen del gorila con primitiva macana; no fue la gráfica del mayo de París, que no conocimos sino tiempo después. Ahora bien, efectivamente, la producción gráfica evolucionó en el contexto del movimiento y se nutrió de otras fuentes, incluidos los símbolos de la olimpiada. Hay que acentuar la importancia de esa izquierda mexicana en los contenidos del pliego petitorio, como la libertad a los presos políticos o la derogación de los artículos 145 y 145 bis, demandas que rebasaron un puro movimiento académico y devinieron en un movimiento libertario y democrático, que es el verdadero sentido del 68 mexicano.

En su ensayo “A medio siglo del movimiento estudiantil del 68”, Rebeca Monroy hace un reconocimiento al libro *La Academia de San Carlos en el movimiento estudiantil*, de Daniel Librado Luna y Paulina Martínez Figueroa (Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM, 2008), quienes consideraron cuatro autores de producción gráfica y documentaron su investigación con fotografías de los archivos de Jesús Martínez, Jorge Pérez Vega y Arnulfo Aquino. Sin mencionar los errores que inhabilitaron esta publicación por un tiempo, Rebeca comenta la importancia que adquieren las fotografías en la historiografía de la producción gráfica, así como sus aportes en lo técnico y lo formal. Pone el acento en algunas imágenes notables, por ejemplo, la serigrafía de Francisco Moreno Capdevila *NO MÁS AGRESIÓN*, alusión al grabado *Las botas*, pieza de 1958 basada en la fotografía de Enrique Bordes Mangel; el perro rabioso en el grabado *Año de la prensa vendida*, de Jorge Pérez Vega, y la paloma olímpica atravesada por una bayoneta, atribuida a Jesús Martínez. Cabe aquí una reflexión para ubicar la producción colectiva de la gráfica del movimiento estudiantil como ejemplo del apoyo que recibió de algunos profesores. Sin duda, Moreno Capdevila, al igual que y Adolfo Mexiac son ejemplos de profesores comprometidos con la causa. Capdevila, titular del taller de grabado, puso el espacio a disposición de los alumnos para la producción de propaganda. Sin dudarlo, adaptó y recicló su grabado *Las botas* mediante impresión serigráfica como respuesta a la brutal represión gubernamental. Lo mismo puede decirse del grabado de Adolfo Mexiac *Libertad de expresión*, publicado en 1954 y reciclado en el 68. La razón principal de esos reciclajes fue la respuesta urgente desde el arte con imágenes certeras. Jorge Pérez Vega, talentoso artista, desarrolló varios grabados originales como aportación al movimiento. También Jesús Martínez, laborioso aprendiz de grabador, colaboró en diversas formas; una de ellas fue la elaboración del esténcil con la paloma atravesada por una bayoneta manchada de rojo. Esta imagen fue una creación colectiva que contó con la participación de Carlos Olachea, ayudante adjunto de Capdevila, Mario Olmos y Jesús Martínez. Sin embargo, Mario cuestionó públicamente la atribución a Jesús Martínez, argumentando su presencia en la reunión que dio origen a la paloma olímpica atravesada. Al respecto, las observaciones de Eduardo Garduño son importantes para entender la dinámica plural de la producción gráfica:

En la Escuela Nacional de Artes Plásticas, llegamos al acuerdo de no firmar grabados, carteles o mantas por dos razones: no estábamos haciendo obra personal, respondíamos a una necesidad del movimiento, éramos parte, no podíamos marcar derechos de autor con una obra que pertenecía a quien iba dirigida, a todos. Las únicas firmas válidas serían: las siglas CNH para difundir los acuerdos, convocatorias o comunicados del Consejo Nacional de Huelga y las de organizaciones que así se responsabilizaban de sus contenidos. La otra razón era: seguridad. Para mí lo más cercano al espíritu crítico, contestatario, antiautoritario, de aquel movimiento estudiantil sería considerar de dominio público la gráfica del 68, abierta para su uso incondicional.

Para concluir, debo señalar las memorias de Beatriz Zalce respecto de la pieza *México 68* de René Villanueva, recuerdos que nos tatuaron el alma con la consigna “Ni perdón ni olvido”. Finalmente, agradezco la entrevista y las imágenes de mi autoría publicadas en portada y laminarios de la revista.

Con estas reflexiones, extiendo mi felicitación a la revista *ranAzul*, en este número dedicado a la gráfica política, edición plena de imágenes históricas y contemporáneas, con textos académicos y diversos que, a mi parecer, tienen el propósito principal de mantener viva la llama del 68 mexicano.

*Santa Lucía del Camino, Oaxaca. Febrero 2018*

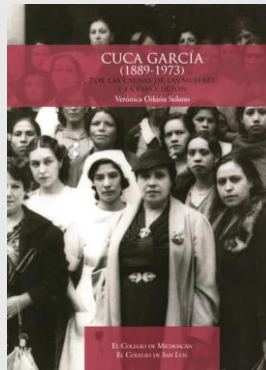
---

\* Maestro en Artes Visuales. Director del Taller de la Gráfica, Oaxaca.

## Cuca García, por las causas de las mujeres

Verónica Oikión Solano, *Cuca García (1889–1973). Por las causas de las mujeres y la revolución*, Zamora, El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis, 2018.

Óscar de Pablo\*



La maestra michoacana María del Refugio *Cuca* García no fue sólo una valerosa combatiente en la Revolución mexicana, también dirigió el trabajo femenino del Partido Comunista hasta el cardenismo, y durante la época en que permaneció en la ilegalidad, ella fue su principal administradora.

Por eso, el libro de Verónica Oikión, *Cuca García (1889–1973)*... contribuye a llenar un hueco de enorme importancia no sólo en la historiografía académica, sino en nuestra memoria colectiva. La aparición de esta obra —al lado de la biografía de Consuelo Uranga, *Consuelo la Roja*, que el chihuahuense Jesús Vargas publicó el mismo año— es un factor y un resultado del indispensable cambio de mentalidad en el sentido de recuperar el aporte de las protagonistas femeninas para reconstruir la historia de la izquierda y del movimiento social.

Dedicaré las siguientes páginas a resumir, siguiendo la obra de Oikión, la vida y la trayectoria de Cuca García, para dar al lector una idea del mérito de este personaje y de la importancia de recuperar su legado.

Nació de Villa de Taretán, distrito de Uruapan, Michoacán, el 2 de abril de 1889, hija de un médico culto y de ideas progresistas. Su padre murió cuando ella era adolescente y un conflicto de herencias dejó a su familia sin recursos, por lo que ella tuvo que emplearse como sirvienta en Uruapan, mientras completaba la escuela normal para dedicarse al magisterio. A partir de entonces sería el principal sostén económico de su madre.

En 1910, con 21 años de edad, se vinculó al movimiento maderista y junto con su hermano viajó a la Ciudad de México para participar en una reunión nacional del Partido Antirreeleccionista.



Tras el golpe de Estado de Huerta en 1913, participó en el movimiento constitucionalista haciendo labor de proselitismo en Morelia, hasta que en 1914 fue identificada por las autoridades huertistas y tuvo que huir de la ciudad para establecerse, junto con su madre, en la Ciudad de México.

Ahí conoció a Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, quien la ayudó a trasladarse a Veracruz para colaborar personalmente con Venustiano Carranza, al que sirvió hasta 1916 como correo clandestino para comunicarse con los grupos revolucionarios del interior de Veracruz, así como de Puebla y Michoacán.

En 1917 volvió a su estado natal, donde se vinculó con el general Francisco J. Mújica. Junto con él participó en la fundación de la Asociación Socialista de Michoacán y luego en la del Partido Socialista de Michoacán.

Tras la derrota de Mújica en las elecciones para gobernador en 1917, los socialistas tuvieron que abandonar Michoacán para evitar las represalias y se trasladaron a la Ciudad de México. Ahí Mújica fue nombrado jefe de Aprovisionamientos Generales del Ejército, y García, que seguía colaborando con él, llegó a ser oficial tercero (puesto que conservó hasta septiembre de 1920), siendo simultáneamente presidenta de debates del Partido Socialista Michoacano.

En agosto de 1919, junto con su vieja compañera de armas Juana B. Gutiérrez, Cuca García fundó el Consejo Nacional de Mujeres. Dentro de esta organización se vinculó con la vicepresidenta, la maestra guanajuatense Elena Torres, y con la tesorera, la guerrerense Estela Carrasco, así como con la estadounidense Evelyn Trent, en una tendencia procomunista que en noviembre expulsó a Gutiérrez y asumió la dirección del Consejo (que pasó a llamarse “Consejo Feminista Mexicano”). En esa fecha fue nombrada editora de la revista bimestral del Consejo, *La Mujer*.

En diciembre, las cuatro dirigentes se unieron al recién fundado PCM y convirtieron al Consejo Feminista Mexicano en un frente del partido.

Aquel primer paso por el Partido Comunista no habría de durar más que unos pocos meses, pues, tras el triunfo de la rebelión de Agua Prieta en mayo de 1920, tanto García como Estela Carrasco se fueron con Mújica a Michoacán a participar en una nueva campaña por la gubernatura. Sin embargo, García siguió simpatizando con el PCM y al poco tiempo volvería a incorporarse.

En septiembre de 1920, cuando Mújica asumió la gubernatura, García fue nombrada inspectora escolar. Durante los siguientes dos años y medio también trabajó entre los maestros y los campesinos de Zitácuaro e impulsó las ligas feministas, junto con Estela Carrasco y en colaboración con el líder campesino comunista Primo Tapia.

En mayo de 1923 viajó a la Ciudad de México para participar, como simpatizante del PCM, en el I Congreso de la Liga Panamericana de Mujeres, presidido por Elena Torres. Al mes siguiente participó en la fundación de la local moreliana del PCM, quedando formalmente reintegrada al partido.

A finales de 1923 se instaló en la Ciudad de México para trabajar en la dirección nacional del PCM, aunque sin dejar su plaza de maestra. En 1924 se integró a la sección mexicana del Socorro Rojo Internacional.

En 1925 se casó con el dirigente comunista Manuel Díaz Ramírez. A su lado, repartiría su tiempo entre Jalapa y la Ciudad de México. Además, participó con él y otros líderes del local jalapeño (como Úrsulo Galván y Manuel Almanza) en una lucha interna contra la dirección nacional del partido, que duró desde el verano de 1925 hasta el IV Congreso del PCM, celebrado en mayo de 1926.

Para ese congreso, ella redactó el documento “Tareas entre las mujeres”. Fue entonces cuando se convirtió en la primera mujer en sumarse formalmente al Comité Central del partido.

En esos mismos meses hizo trabajo político en el barrio textil de San Bruno, en Jalapa, donde ayudó a fundar el Centro Femenil Rosa Luxemburgo, del que fue elegida presidenta.

En febrero de 1928 publicó en *El Machete* una larga polémica contra el feminismo burgués bajo el título “Lo que queremos las mujeres”. Ese año abandonó su plaza de maestra para dedicarse por entero a la militancia, asumiendo el cargo de tesorera de la sección mexicana del Socorro Rojo.

En febrero de 1929, su compañero Díaz Ramírez fue nombrado representante del PCM ante el Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista (Comintern, por su acrónimo en inglés), así que se trasladó a Moscú. Ella se fue con él, y en Moscú se incorporó a las labores del Socorro Rojo Internacional y del secretariado latinoamericano de la Comintern. Al año siguiente, su matrimonio terminó y ella regresó sola a México.

Durante los años de clandestinidad del PCM (1930–1935) se hizo cargo de las finanzas de la dirección del partido. En esa época fue detenida varias veces, aunque siempre por periodos breves. Esa época coincidió con la gubernatura de Lázaro Cárdenas en Michoacán y la organización de la Confederación Michoacana Revolucionaria del Trabajo, en la que participó.

En octubre de 1931 participó en el Congreso Nacional de Mujeres Campesinas y en noviembre de 1934 representó al PCM en el Congreso Socialista Femenino celebrado en Pátzcuaro.

El 28 de agosto de 1935 participó en la fundación del Frente Único Pro Derechos de la Mujer (FUPDM), siendo electa secretaria general y encargada de las secciones de Economía, de Política y de Control. Llegó al VI Congreso del PCM, celebrado en enero de 1937, como la única mujer de un Comité Central de 14 miembros. En ese congreso rindió un subinforme sobre el trabajo del partido entre las mujeres y se quejó de que no se pusiera suficiente atención a ese tema. Al final fue elegida para seguir en el Comité Central, al que se sumó la escritora Consuelo Uranga.

En abril de 1937 se postuló como precandidata a diputada federal del PNR por el distrito de Uruapan. Aunque resultó electa en las elecciones internas, todavía era ilegal postular mujeres a puestos federales, por lo que el PNR resolvió no postularla. Entonces decidió desafiar la prohibición y postularse bajo el registro del FUPDM (junto con la de la maestra Soledad de Orozco). Como no se le permitió registrarse legalmente como candidata, dirigió una huelga de hambre frente a la residencia de Cárdenas.

En 1938, cuando el partido oficial pasó a llamarse PRM, García participó en su comisión de programa representando al sector femenino y se postuló para secretaria de Acción Femenina; sin embargo, los estatutos del PRM prohibían la afiliación a otros partidos, por lo que García — que pertenecía al PCM— fue vetada del puesto.

Bajo su dirección, en esos años el FUPDM impulsó sobre todo la campaña por el voto femenino y consiguió el establecimiento de la Clínica de Maternidad para la Mujer Trabajadora Primero de Mayo en la Ciudad de México.

Como miembro del Comité Central, a finales de enero de 1939 participó en el VII Congreso Nacional del PCM y rindió el informe especial sobre trabajo femenino. En ese congreso se resolvió disolver el FUPUD en el PRM cardenista. Pese a ser amiga personal de Cárdenas, García se opuso a ello. En consecuencia, ya no fue electa al Comité Central y al poco tiempo fue excluida del partido. Así terminaron sus dos décadas como la principal dirigente femenina del PCM. Entonces se retiró temporalmente de la política.

Durante los sexenios de Ávila Camacho y Miguel Alemán, marcados por un giro a la derecha del gobierno y de la sociedad, tuvo una librería y un restaurante.

En las elecciones presidenciales de 1952 volvió a vincularse con Mújica dentro de la campaña opositora de Miguel Henríquez Guzmán, encabezando el trabajo femenino de su Frente de Partidos del Pueblo, posición que la llevó a enfrentarse al PCM, pues en tales elecciones ese partido no apoyó a Henríquez Guzmán, sino a Vicente Lombardo Toledano.

Después de muchos esfuerzos, a finales de 1966 consiguió que la Cámara de Diputados reconociera su papel en la Revolución y le concediera una modesta pensión de 450 pesos mensuales. Murió en la pobreza el 16 de julio de 1973.

La obra de Verónica Oikión es una invitación a continuar desarrollando la memoria de esta extraordinaria mujer.

---

\* Escritor mexicano.

## Carlos Monsiváis. En defensa del Estado laico

Tania Hernández Vicencio\*

Carlos Monsiváis Aceves nació en la Ciudad de México, el 4 de mayo de 1938; falleció el 19 de junio de 2010, año del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución mexicana, eventos en torno a los que Monsiváis reflexionó ampliamente. La Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEH-INAH) en ese año despidió a quien fuera uno de sus investigadores desde 1972; Monsiváis encabezó, en la última década antes de su muerte, varios proyectos académicos, entre los que destacaron el Seminario de la Cultura Nacional y el Taller del Libro, además de haber apoyado con sus brillantes conferencias seis ediciones del Diplomado de Historia del siglo XX.

El joven Carlos estudió en la Escuela de Economía y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde también fue profesor. Fue secretario de redacción en las revistas *Medio Siglo* y *Estaciones*, y director del suplemento *La cultura en México* de la revista *Siempre*. Además, fue director de la colección de discos Voz Viva de México, de la UNAM, y becario del Centro Mexicano de Escritores y del Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de Harvard. En 1992 recibió la beca del Fideicomiso para la Cultura, creado por la Fundación Rockefeller y varias instituciones mexicanas.<sup>[1]</sup>

Ensayista y cronista, autor de muchas columnas en diarios de circulación nacional como *La Jornada*, *El Universal*, *Uno más Uno*, *Excélsior*, *Novedades*, *El Día* y en las revistas *Proceso*, *Siempre*, *Eros*, *Personas*, *Nexos*, *Letras Libres*, *Este País*, entre otras. Apasionado de la cultura nacional y popular, de las vicisitudes de la vida cotidiana en la Ciudad de México, fue un crítico de la clase política mexicana y un impulsor de los movimientos ciudadanos en defensa de distintas causas. En particular, debatió sobre las razones del movimiento estudiantil de 1968 y sobre sus aportaciones al proceso de cambio cultural del México contemporáneo y a la transición política. Las movilizaciones ciudadanas producto del sismo de 1985 también constituyeron un tema de su interés; él conceptualizó el suceso como el parteaguas que reveló la parálisis de un Estado y de un gobierno con serias dificultades para involucrarse en las necesidades de los ciudadanos.

Monsiváis resignificó lo social, debatió y problematizó la historia nacional, la construcción de las subjetividades y la cultura popular, la oralidad y la cultura de masas. Su trabajo crítico, no obstante, fue producto del conocimiento de teorizaciones de amplia gama. Según Moraña y Sánchez Prado, “el método de Carlos Monsiváis consiste en detectar los núcleos de sentido presentes en la cultura, pero desatendidos por la crítica tradicional, y explorar la realidad social a partir de los vasos comunicantes que conectan experiencias y discurso, prácticas simbólicas y posicionamientos políticos, recursos y sujetos, identidad y performatividad”.<sup>[2]</sup>

Carlos Monsiváis escribió las siguientes antologías y ensayos: *La poesía mexicana del siglo XX* (1966), *Días de guardar* (1970), *Amor perdido* (1976), *El crimen en el cine* (1977), *Poesía mexicana II, 1915-1979* (1979), *A ustedes les consta: antología de la crónica en México* (1980), *Cultura urbana y creación intelectual. El caso mexicano* (1981), *Cuando los banqueros se van* (1982), *Nuevo catecismo para indios remisos* (1982), *De qué se ríe el licenciado (crónica de los 40)* (1984), *Lo fugitivo permanece. 21 cuentos mexicanos* (1984), *El poder de la imagen y la imagen del poder. Fotografías de prensa del porfiriato a la época actual* (1985), *La poesía mexicana II, 1915-1985* (1985), *Entrada libre, crónicas de la sociedad que se organiza* (1987), *Escenas de pudor y liviandad* (1988), *El género epistolar. Un homenaje a manera de carta abierta* (1991), *El Teatro de los Insurgentes: 1953-1993* (1993), *Rostros del cine mexicano* (1993), *Por mi madre, bohemios I* (1993), *Los mil y un velorios. Crónica de la nota roja* (1994), *Luneta y galería. Atmósferas de la capital, 1920-1959* (1994), *Los rituales del caos* (1995), *Cultura popular mexicana* (1995), *El bolero* (1995), *Recetario del cine mexicano* (1996), *Diez segundos del cine nacional* (1996), *Del rancho al internet* (1999), *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina* (2000), *Las herencias ocultas (de la Reforma liberal del siglo XIX)* (2000), *Las tradiciones de la imagen: notas sobre poesía mexicana* (2001), *Protestantismo, diversidad y tolerancia* (2002), *Bolero: clave del corazón* (2004), *No sin nosotros. Los días del terremoto 1985-2005* (2005), *Imágenes de la tradición viva* (2006), *Las alusiones perdidas* (2007), *El estado laico y sus malquerientes* (2008), *El 68. La tradición de la resistencia* (2008), *Escribir, por ejemplo: de los inventores de la tradición* (2008), *Antología personal* (2009), *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX* (2010), *Democracia, primera llamada. El movimiento estudiantil de 1968* (2010), *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual* (2010), *Los ídolos a nado. Una antología global* (2011), *Antología esencial* (2012), *Las esencias viajeras. Hacia una crónica cultural del Bicentenario de la Independencia* (2012), *Maravillas que son, sombras que fueron. La fotografía en México* (2012), *Aproximaciones y reintegros* (2012) y *Misógino feminista* (2013).<sup>[3]</sup>

Escribió su *Autobiografía* en 1966 y también elaboró las biografías *Celia Montalván. Te brindas voluptuosa e imprudente* (1982), *María Izquierdo* (1986), *Luis García Guerrero* (1987), *José Chávez Morado* (1989), *Escenas mexicanas en la obra de Teresa Nava* (1997), *Salvador Novo. Lo marginal en el centro* (2000), *Adonde yo soy tú somos nosotros. Octavio Paz: crónica de vida y obra* (2000), *Novoamor* (2001), *Leopoldo Méndez, 1902-2002* (2002), *Carlos Pellicer: iconografía* (2003), *Annita Brenner: una visión de una época* (2006), *Frida Kahlo* (2007), *Rosa Covarrubias: una americana que amó México* (2007), *Pedro Infante: las leyes del querer* (2008).

Muchos y variados fueron los tópicos que interesaron a Monsiváis, pero para los fines de este número destacó su acercamiento al tema del conservadurismo de la sociedad mexicana y su minucioso estudio de los rasgos de la religiosidad del pueblo mexicano como parte de la cultura nacional. Lo mismo habló con seriedad que con humorismo de los avatares del Estado laico. Como referencias sobre las actitudes de las mayorías católicas recurrió con frecuencia al *Catecismo* del padre Jerónimo Martínez de Ripalda y al *Manual de urbanidad y buenas maneras*, de Manuel Antonio Carreño. Después de todo había nacido en el seno de una minoría religiosa. Al respecto, Monsiváis afirma en su autobiografía:

Hay razones migratorias de mi familia que, en ese éxodo atroz de los cuarenta, fueron religiosas. Perteneczo a una familia esencial, total, férvidamente protestante y el templo al que aún ahora y con jamás menguada devoción sigue asistiendo se localiza en Portales. Familia fundamentalista, que abomina el licor y el tabaco, la mía decidió otorgarme una educación singular [...] Mi verdadero lugar de formación fue la Escuela Dominical. Allí en el contacto semanal con quienes aceptaban y compartían mis creencias me dispuse resistir el escarnio de una primaria oficial donde los niños católicos denostaban a la evidente minoría protestante, siempre representada por mí”.<sup>[4]</sup>

Según Adolfo Castañón, a Monsiváis le interesa el discurso de la Iglesia católica como instrumento jerárquico de dominación, pero ese interés “remite menos a la praxis derivada de una arqueología cultural que a una experiencia literaria, es decir, a una experiencia estética de la dialéctica de la secularización en un país ávido de volver al indiscreto encanto de sus sueños litúrgicos y arcaicos (y también a una lectura, a una contemplación, a un arte de la memoria)”.<sup>[5]</sup> Las lecturas sobre el conservadurismo, las derechas católicas y las actitudes homofóbicas atravesaron muchos de los escritos de Monsiváis, quien reivindicó y legitimó las perspectivas marginales y los derechos de grupos minoritarios. Con relatos, a manera de ejemplos, trasciende la visión de la historia nacional entendida a partir del dato, del archivo, del documento, para pasar a los microrrelatos que pretenden desenmascarar la dominación, la discriminación y la represión.

Dos libros centrales para el debate sobre la religión y la política son *Las herencias ocultas* y *El Estado laico y sus malquerientes*. En el primero, Monsiváis nos remite al contexto de la Reforma liberal del siglo XIX para recuperar las aportaciones de una amplia lista de poetas, políticos, escritores e intelectuales mexicanos, como ejemplo de la tradición liberal que permeó en la moderna nación mexicana. Identifica y resalta las contradicciones de un proceso de secularización que transcurre en varias pistas, por lo que, en su opinión, en materia de hábitos familiares los liberales y los conservadores suelen coincidir, y sin embargo, dice el autor, “el costumbrismo de los liberales no es el sentimentalismo evocativo, sino el examen contradictorio de la persistencia de los viejos hábitos y de la formación de nuevos, el trazo de la falta y la verdadera puesta al día de la nación, no sin homenajes constantes a los prejuicios”.<sup>[6]</sup>

Para Monsiváis los conservadores pierden la guerra y ganan “a medias” la paz; se les perdonó su traición, se les incorporó a tareas de gobierno, no se les desplazó del control educativo en provincia, pero el espíritu de secularización que crece fue su gran límite. El siglo XIX se vuelve el campo de batalla entre intolerancia y construcción de los valores de la tolerancia; renovados por el enciclopedismo del siglo XVIII, reeducados por Rousseau y Voltaire, dice Monsiváis, los liberales se enfrentan a la creencia predominante: “La fe única es el eje de la cohesión social y de la verdad, y si nos desprendemos del dogma [...] nos entregaremos a la anarquía”.<sup>[7]</sup> En medio de la compleja historia decimonónica, si la Constitución de 1857 era la base de la utopía que cambiaría las mentalidades, y si en la estructura se avanzó en la consolidación de la industria y el comercio, los escritores tendrían la tarea de aportar en la imaginación, el uso del lenguaje y el ejercicio de la sensibilidad.<sup>[8]</sup> Sobre la difícil transición cultural considera:

En las regiones conservadoras, en el Cinturón del Rosario (el Bajío) o en las zonas más aisladas del sureste, la prédica contra los caudillos liberales y el laicismo sí fomenta desmedidamente la intolerancia, y si no hay una versión sistematizada de la historia de México, sí se acude a un método de entendimiento: las campañas de odio contra los enemigos del alma, los herejes, los protestantes, los masones, los ateos, los socialistas, los ladrones de los tesoros de la iglesia, los declinados que no descubren su cabeza al paso del Viático.<sup>[9]</sup>

En *El Estado laico y sus malquerientes*, Monsiváis destaca cómo la posibilidad de tener opciones en materia de vida espiritual en México fue un elemento que contribuyó a la secularización. Interesante es que el autor resalta el papel de la Escuela Nacional Preparatoria como un espacio privilegiado para el impulso del proceso secularizador. En vista de que la educación, en tanto disputa por las conciencias, es un eje de la batalla entre el Estado y la Iglesia católica, la educación media se convierte en un mundo cultural complejo donde también se fraguó el debate sobre la laicidad. Para Monsiváis era claro que una parte importante del esfuerzo por la construcción de la laicidad estaba relacionada con el control de las definiciones, se trataba de una lucha por redefinirlo todo, y que un objetivo central de los conservadores era “salvar el alma de los jóvenes” de teorías que los hacían egoístas y sin ideales. En un breve apartado que Monsiváis denomina “Acúsame padre de fomentar la tolerancia”, caracteriza los avatares del pensamiento del siglo XX frente al proceso religioso: “[El liberalismo promueve] el fin del monopolio religioso... [Impulsa] derrotas parciales y el crecimiento sistemático de la tolerancia. [Cuestiona] los lazos establecidos por los fundamentalistas entre creencia y modo de vida [pero acepta] la fe como acto de solidaridad [y] la fe como notable desbordamiento místico (el fenómeno guadalupano)”.<sup>[10]</sup>

Carlos Monsiváis se hizo merecedor de importantes premios, como el Nacional de Periodismo (1978), el Premio Jorge Cuesta, en la categoría de crónica (1986), Premio Mazatlán de Literatura (1988), Premio Manuel Buendía (1988), Homenaje Nacional al Periodismo Cultural Fernando Benítez (1993), Premio Nacional de Periodismo, Club de Periodistas de México (1995), Premio Xavier Villaurrutia (1995), Premio Lya Kostakowsky de ensayo literario (1998), Premio Príncipe Claus para la Cultura y el Desarrollo, Gobierno de Holanda (1998), Premio Anagrama de Ensayo (2000), Premio Cultura y Sociedad en América Latina (2000), Premio Nacional de Ciencias y Artes (2005), Premio FIL de Guadalajara (2006), Premio Iberoamericano Ramón López Velarde, Gobierno de Zacatecas (2006), Premio de Literatura Contemporánea y del Caribe Juan Rulfo (2006), Premio Miguel Caxtlán, Seminario Teológico Presbiteriano de México (2008), Premio Nacional de Periodismo de México por trayectoria (2009). Además, fue distinguido con el doctorado *honoris causa* por las universidades Nacional Autónoma de México, Autónoma de Sinaloa, Autónoma del Estado de México, Autónoma Metropolitana, Benemérita Autónoma de Puebla, Autónoma de Nuevo León y la Universidad Veracruzana.

En octubre de 2017, para recuperar las aportaciones de Carlos Monsiváis, la Dirección de Estudios Históricos del INAH inauguró la Cátedra Carlos Monsiváis: Crónica, literatura e historia, por la que han pasado importantes intelectuales, activistas, escritores, todos ellos con ánimo de volver sobre los temas y las preocupaciones de Monsiváis, ícono del México contemporáneo.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Biografía de Carlos Monsiváis, Escritores.org, disponible en: <https://www.esritores.org/biografias/106-carlos-monsivais> (consultado el 1 de agosto de 2019).

[2] Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado (comps.), *El arte de la ironía. Carlos Monsiváis ante la crítica*, México, UNAM / Era, 2007, p. 54.

[3] Una importante recopilación bibliohemerográfica crítica de Carlos Monsiváis y sobre él mismo es la que elaboró Angélica Arreola Medina; aparece en Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado (comps.), *op. cit.*, pp. 383–445. Además, Déborah Holtz recuperó la memoria, experiencias, imágenes y recuerdos de Monsiváis en un texto donde aparecen el historiador, el cronista y el coleccionista: Carlos Monsiváis, *Imágenes de la tradición viva*, ed. de Déborah Holtz y Juan Carlos mena, México, UNAM / FCE / Landucci, 2006.

[4] Carlos Monsiváis, *Autobiografía*, México, Empresas Editoriales, 1966, p. 13.

[5] Adolfo Castañón, “Carlos Monsiváis: una experiencia estética de la dialéctica de la secularización”, en Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado, *op. cit.*, pp. 366–374.

[6] Carlos Monsiváis, *Las herencias ocultas (de la Reforma liberal del siglo XIX)*, México, Debate, 2000, p. 35.

[7] *Ibidem*, p. 172.

[8] *Ibidem*, p. 268.

[9] *Ibidem*, p. 321.

[10] Carlos Monsiváis, *El Estado laico y sus malquerientes. Crónica/antología*, México, UNAM / Debate, pp. 120–121.



## Antropología e historia. Un abrazo fértil en 80 años del INAH

Leticia Reina\*

*Y debemos recordar que el futuro de México sólo podrá ser entendido como el resultado histórico de procesos arraigados en un complejo pasado agrario.*

John Tutino<sup>[1]</sup>

Este ensayo sintetiza el devenir del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), como un organismo que a través de sus dos grandes disciplinas: la antropología y la historia, ha analizado el pasado, el presente y hace propuestas para el futuro del país. El producto de sus investigaciones y enunciaciones corresponden a cuatro momentos históricos en la creación de la nación mexicana y en el acontecer de nuestra institución. A vuelo de pájaro, estos periodos los analizaremos a partir de los conceptos de indio y nación, los cuales constituyen dos ejes temáticos centrales para la creación de museos, rescate de zonas arqueológicas, concepción de políticas indigenistas y educativas, desarrollo de la investigación, docencia y últimamente en lo que se ha llamado, la conservación del patrimonio cultural. Todas esas actividades han sido tareas sustantivas concretadas por el INAH a lo largo de estos ochenta años.

### El pasaje de los siglos

Un primer periodo lo ubicamos en el último cuarto del siglo XIX, desde el porfiriato hasta los años revolucionarios, en los cuales los estudios históricos y las reflexiones antropológicas fundamentaron la construcción y consolidación del naciente Estado nación. En las primeras décadas del siglo XX, esas disciplinas aportaron elementos para organizar política e ideológicamente a la fraccionada nación y con ello se trató de salir de la profunda crisis productiva y política, para emprender tareas que contribuyeran a la modernización al país. La singularidad de estos estudios fue mirar y estudiar el pasado a través de la arqueología, la etnografía y la lingüística, que, aunque tenían un perfil clasificatorio, sirvieron para justificar y engrandecer un pasado prehispánico glorioso. Por su parte, la historia de esos años fue elaborada por historiadores que a su vez eran políticos, por lo cual le imprimieron un sesgo ideológico tendiente a explicar el retraso del país y la no inclusión del indio al conjunto de la sociedad. En general las disertaciones exponían la grandeza de un pasado prehispánico.

Antes de concluir este periodo apareció un hombre singular: Manuel Gamio (1883– 1960), quien en las primeras décadas del siglo XX sintetizó la inquietud de un sector de intelectuales en torno a la no existencia de la nación mexicana, o bien, una nación inacabada y la importancia de su consolidación para conformar un proyecto nacional. Llamó la atención sobre la existencia de muchas pequeñas patrias y nacionalismos locales, pero sobre todo puso el acento en la

necesidad de la educación para la población indígena con el fin de darles las herramientas que fomentaran la integración de la raza india y la raza blanca. Su obra y su concepto de cultura constituyen el arranque de la antropología moderna como disciplina científica y, sobre todo, con la particularidad de concebirla como el estudio integral de las sociedades. Es decir, estudiar al hombre en todas sus dimensiones: la historia, la cultura y la lengua. Concepción que prevalecería años después, en la fundación del INAH.

### **La huella cardenista**

Un segundo periodo va del cardenismo a la década de los ochentas del siglo XX. Y es aquel en el cual los historiadores y antropólogos estudiaron fundamentalmente desde la perspectiva del presente. Sí, su presente, para comprender y analizar a la población indígena, su cultura y su organización social para integrarla a la nación mexicana, sin que esto haya implicado dejar de estudiar el devenir histórico de las comunidades agrarias y los sitios arqueológicos.

El endeble equilibrio social de la década de los treinta planteó a los gobernantes e intelectuales la necesidad de crear símbolos nacionalistas que contribuyeran a la conformación tanto de la ideología del nacionalismo revolucionario, como de las diversas imágenes de lo mexicano que sustentaran la identidad mexicana. Fue así como el indio mexicano se convirtió en el personaje principal de expresiones artísticas, pero también en el actor protagonista de los fundamentos de la nacionalidad mexicana; fue una respuesta a las pocas posibilidades que tenía el país de salir de la crisis económica. En cambio, en lo político se comenzó a consolidar el Estado estableciendo condiciones para el desarrollo de una política claramente definida hacia la población indígena y a la creación de instituciones antropológicas.

El presidente Lázaro Cárdenas, llamó la atención en torno al mal llamado “problema indígena” desde el inicio de su periodo presidencial; señaló las condiciones de vida de esa población y la necesidad de crear políticas tendientes a la incorporación del indio a la sociedad nacional. Así se creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), el 1 de enero de 1936, pero sus funciones resultaron desafortunadamente muy limitadas.

En ese entonces, la disciplina antropológica se profesionalizó a través de instituciones específicas para la enseñanza como la creación, en 1936, del Departamento de Antropología, en el Instituto Politécnico Nacional). En este contexto, tres años más tarde, el 3 de febrero de 1939, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Esa ley, además de decretar la fundación del Instituto, le encomendó “la investigación científica sobre Antropología e Historia relacionada principalmente con la población del país y con la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico e histórico, así como el paleontológico; la protección, conservación, restauración y recuperación de ese patrimonio y la promoción y difusión de las materias y actividades que son de la competencia del Instituto”.<sup>[2]</sup>

La conformación de este instituto obedeció a la necesidad de construir la nacionalidad mexicana que, apoyada en una visión socialista de la enseñanza, permitiera al Estado construir las nuevas interpretaciones y propuestas en torno a la educación y la cultura del país.

A partir de entonces el INAH se encargó de la protección, inspección y preservación de objetos y estructuras arqueológicas, históricas, y artísticas que, junto con la labor de los museos, se consolidó en las siguientes décadas, como una institución de carácter nacional, con la particular encomienda de hacer estudios científicos profundos y analíticos, cobijados bajo la idea de una antropología integral y holística.

La antropología, decía Othón de Mendizabal, puede desempeñar el papel de ciencia coordinadora en el estudio integral de los problemas que atañen en el presente a las poblaciones humanas. Con estos argumentos y la idea original de Gamio sobre la antropología integral, fueron creadas las carreras de antropología física, etnología, arqueología y lingüística. Planteamiento novedoso y único, con el que se fundó en 1942 la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y que en México seguimos teniendo bajo el cobijo de nuestro Instituto.

### **De la posguerra al presente**

En la década de 1940 continuó la labor de trabajo etnográfico e histórico del INAH, bajo la idea de mostrar a México como un país lleno de riquezas materiales y de valor histórico. Esto impulsó el desarrollo de múltiples estudios en diversas zonas del país para el rescate e investigación con fines museográficos y etnográficos. Los resultados de las investigaciones, los museos y demás dependencias de cultura e historia, definieron a México como un país que invertía y daba valor a su pasado.

Desde entonces, la investigación y enseñanza de la disciplina antropológica que se hace en el instituto ha tenido un papel central en la construcción de la nación y en el marcaje de México como un país diferente, con diversidad cultural y étnica. Así, la historia y la antropología son las dos disciplinas que dieron fundamento a los símbolos que crearon la identidad nacional, al tiempo que proporcionaron materiales a las instituciones abocadas a instrumentar las políticas indigenistas y de educación rural, tendientes a incorporar a la población indígena al concierto nacional. Es decir, se quería lograr la mexicanización de la población rural y con ello lograr el sueño de José Vasconcelos: conformar “la raza cósmica”.

Las instituciones abocadas a instrumentar las políticas indigenistas tuvieron pocos resultados y la población indígena continuó marginada y sumida en la pobreza. No se logró la integración de esta población en la vida económica y política del país, pero sí se le integró como un símbolo de mexicanidad. Después de la Segunda Guerra Mundial se fueron gestando una serie de estudios centrados en la creación, expresión y recopilación de los arquetipos rurales. Estos prototipos, expresión de los regionalismos, también fueron fomentados por el Estado a través del arte; primero el muralismo, el *ballet* folklórico y después el cine, entre otras áreas. Estas representaciones de lo mexicano no sólo fueron para el consumo interno y para crear símbolos de identidad mexicana, sino también y sobre todo para demarcarnos (marcarnos) frente al exterior. Estos elementos pronto se convirtieron en folklore, que por un lado reforzaba el nacionalismo, pero por otro vendía una imagen particular y única para ser consumida por el turismo. En ese sentido, el INAH fue actor imprescindible en el desarrollo del turismo cultural.

Por su parte, la investigación histórica y antropológica siguió dos rumbos: uno continuó alimentando las necesidades del INAH y de otras dependencias abocadas a atender las necesidades de la población indígena. El otro rumbo fue que la misma profesionalización de la historia y la antropología le permitió emprender su propio vuelo al margen de las necesidades del Estado mexicano.

Desde la década de los cuarenta hasta los sesenta se consolidan los principales argumentos teóricos de la antropología mexicana y se reforzaron las instituciones indigenistas. Además, a mediados del siglo pasado, el extenso e intenso trabajo de campo emprendido tanto por nacionales como por extranjeros les permitió reflexionar y debatir muchas premisas que tuvieron por resultado diversas posturas teóricas sobre el cambio sociocultural.

En otro sentido, el Estado mexicano, en su afán de borrar las diferencias entre blancos e indios —provenientes del liberalismo decimonónico—, y ante la necesidad de pacificar al campo en los años posrevolucionarios y homogenizar a la población rural, planteó él mismo al campesino como nuevo actor social y como símbolo de la nueva identidad nacional. Este sujeto social se convirtió en el núcleo central de reflexión en torno a los programas integrales y de desarrollo, y de infinidad de estudios históricos y antropológicos. Ese tipo de trabajos permanecieron durante muchas décadas atravesando diferentes corrientes teóricas e incrustándose en los estudios marxistas de la década de los setentas y ochentas.

No obstante, continuaron los estudios interesados en la cuestión indígena. Este grupo estuvo conformado fundamentalmente por intelectuales que a su vez eran personas de acción, en el sentido de que fueron hacedores y asidores de instituciones. Sus trabajos pueden agruparse en dos grandes bloques: primero, los que se elaboraron para seguir orientando y apoyando las políticas del Estado (concentradas sobre todo en las políticas indigenistas) y por otra parte, las posturas que surgieron en oposición y crítica a aquéllos.

Las investigaciones con posiciones críticas frente a las políticas indigenistas del Estado las podemos dividir en dos corrientes: los autodenominados etnomarxistas, investigadores con orientación evidentemente marxista, y los denominados etnopolulistas, conjunto de investigadores que proponían una antropología crítica. Si bien ambos comparten el cuestionamiento al integracionismo impulsado por el Estado, existen ciertas diferencias de matiz. Estas diatribas iban dirigidas sobre todo a lo que en aquellos años llamaban las concepciones románticas del pueblo y a sus posiciones revisionistas y pequeñoburguesas.

Los antropólogos críticos, llamados también etnopolulistas, expusieron sus posiciones en contra del indigenismo oficial en el libro fundamental para la antropología mexicana: *De eso que llaman antropología mexicana*, publicado en 1970. En esa obra se recogieron las posturas de Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Arturo Warman. Este trabajo se convirtió en un parteaguas para la historia del indigenismo. Esos investigadores abrevaron tanto de las ideas sobre la dependencia y el colonialismo interno como de los trabajos de antropólogos de la escuela francesa entre los que destacan Robert Jaulin, Régis Debray y Pierre Clastres. En el centro de esa tendencia se encontraba la preocupación por los impactos del colonialismo sobre las poblaciones nativas. Los simpatizantes de esta perspectiva se

opusieron a las prácticas de asimilación e integración de lo indígena; además de oponerse a las posturas funcionalistas que veían a la cultura nacional como una mera suma de subculturas.

Posteriormente, de la amplia gama de investigadores que apoyaron esta postura, podemos destacar los trabajos de Guillermo Bonfil sobre el control cultural y los de Rodolfo Stavenhagen sobre el colonialismo interno. Ambos desarrollaron propuestas teóricas para explicar la dinámica del cambio cultural y sobre todo la persistencia de las etnias. Sus estudios tuvieron un gran impacto en las posteriores investigaciones de la Antropología mexicana.

En cuanto a los etnomarxistas, destacaron estudiosos como Gilberto López y Rivas, autor de *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos* (2010) y Héctor Díaz Polanco en *Teoría marxista de la economía campesina* (1977). En ellos lo importante era dilucidar cuál era el papel de los pueblos indígenas en el proyecto democratizador de la sociedad y en la construcción del socialismo. Para estos autores, los fenómenos culturales y sociales relacionados con la reproducción de lo étnico estaban determinados por la estructura de clases; de tal forma que planteaban el origen clasista de las etnias.

En el ámbito de la historia, cabe señalar que el INAH fue pionero en el estudio de la población rural, en especial en cuanto al indio y al campesino como sujetos de la historia. Así se inició una nueva historia de México, con una visión centrada en los de abajo, actores fundamentales en la construcción del Estado, que contribuyeron de manera activa en la defensa del país en las intervenciones extranjeras y en la definición de las fronteras político administrativas de la federación mexicana. Este enfoque no era completamente nuevo, pero la producción historiográfica del INAH tuvo de inmediato réplicas en otras instituciones nacionales e internacionales. Los investigadores entraron en diálogo y transitaron por diferentes interpretaciones teóricas, desde los estudios de clases sociales, pasando por su diferenciación interna, hasta los estudios de corte cultural que han estado presentes desde la década de los ochenta hasta la fecha.

La década de 1970 fue un punto importante de cambio en los estudios sobre el indio. Las movilizaciones en el campo mexicano borraron las fronteras analíticas entre aquello que se estudiaba como campesino y lo que se consideraba indígena. ¿Era que la realidad había cambiado? ¿O era que los puntos de vista y los enfoques conceptuales se estaban revisando? Es en este momento cuando empiezan a separarse las dos corrientes mencionadas: la etnopolitista y la etnomarxista, con postulados y trayectorias diferentes.

En ese nuevo contexto apareció el Estado como concepto y categoría, como un elemento primordial de diálogo y análisis. A partir de esa distinción se elaboraron trabajos desde diferentes disciplinas como historia, antropología, sociología, economía y ciencia política. La producción ha sido vasta y se ha mantenido como eje importante de análisis durante las últimas tres décadas. Entre ellos destacan los estudios antropológicos denominados antipluralistas, los cuales consideran a las culturas diferentes como vestigios de estados superados. Por mi parte, yo preferiría llamarlos economicistas, no sólo porque se centraron en las relaciones y la lucha de clases, sino porque corresponden a todos aquellos estudios sobre el agro que rindieron cuenta de la economía familiar, las organizaciones y reivindicaciones indígenas con carácter económico, presentes en la década de los setenta y sobre todo en los ochenta. A lo largo de esos años hubo

una preferencia por estudiar las permanencias, sobre los cambios entre los grupos indígenas; al tiempo que prevalecieron los estudios etnográficos sobre aquellos comparativos.

### **El presente global**

La reconfiguración mundial convirtió el tema del Estado nación en un punto de interés para las ciencias sociales. Las investigaciones llamaron la atención sobre este tema y centraron sus análisis en el nacionalismo exacerbado debido en parte a que la reconstitución o reconfiguración de los Estados nación, hacia el fin del siglo XX, se convirtió en fuente de numerosos y sangrientos conflictos. Ahora, desde la historia y la antropología se van afinando las herramientas de análisis para explicar las motivaciones más profundas de las acciones de grupos étnica y culturalmente diferenciados, que se perfilan para conseguir su autonomía dentro de los Estados a los cuales pertenecen o su independencia como otro Estado nación.

En el contexto de la crisis del Estado mexicano y del cuestionamiento de la nación en las dos últimas décadas, los mitos cambiaron y la genealogía se ajustó; hechos que propiciaron la persistencia del Estado nación y, por ende, la diversidad y abundancia de hojas escritas en torno a tal problemática.

En las últimas décadas del siglo pasado, las investigaciones que analizan la realidad desde la perspectiva de lo indígena, como fuente de símbolos para la identidad nacional, se mueven entre dos posturas: una es la modernista, propuesta por Gellner, la cual tiene como eje central de oposición la tradición/modernidad y lo rural/urbano; la segunda sostiene que la modernización llevaría al fortalecimiento de las identidades étnicas en la sociedad y a la competencia interétnica por obtener los beneficios de la modernización. Dado que a pesar de la retórica sobre “la raza cósmica”, los Estados latinoamericanos no han adquirido tintes étnicos, este modelo y su argumentación no se puede tomar en cuenta para América Latina porque en esta región del mundo el conflicto étnico no es intergrupal sino contra el Estado.

Hacia la década de los setenta hubo un ascenso de la etnicidad en diferentes partes del mundo; sin embargo, fue hasta los años ochenta cuando la identidad colectiva se empezó a concebir no como “la consecuencia lógica de una especie de esencia grupal sino como una propiedad emergente de relaciones históricamente condicionadas”.

Otra perspectiva es aquella que buscaba analizar a México como un país multiétnico. Aquí tenemos a Rodolfo Stavenhagen y Margarita Nolasco, quienes coordinaron un trabajo pionero en 1985 en torno a la pluralidad étnica, retomando temas como la política cultural, el etnodesarrollo y la educación intercultural. Otros investigadores como José del Val, quien fue uno de los primeros antropólogos que reflexionó explícitamente sobre el indio y su relación en la construcción de la nación desde la perspectiva del etnopopulismo, se rehusó a caer en discusiones teóricas “vacías” y a cambio propuso un esquema para el análisis de las identidades, donde estarían contenidas la nacional y la étnica.

En los primeros años de la década de los noventa, antes del levantamiento zapatista, se puede distinguir un nuevo enfoque de análisis, el cual consiste en abordar la participación de los

pueblos en la construcción de la nación, principalmente desde la perspectiva de las movilizaciones étnicas independientes. Con menor fuerza, hay una continuidad en el análisis de la participación del indio como fuente de símbolos para la identidad nacional.

Entre la historiografía sobre movimientos sociales que reflexionan en torno a la nación, también están aquellos calificados como instrumentalistas porque plantean que el proceso de configuración de las identidades surge en el proceso mismo de la movilización social, la cual puede ser manipulada tanto por el Estado como por los mismos individuos.

En México hay una tendencia hacia la posición antimodernista, pues se considera que los grupos étnicos han quedado excluidos de los procesos de modernización, al tiempo que son la causa de la movilización indígena. En cambio, Christian Gros plantea que en esta época hay que ser indio para ser moderno y que los indios han sabido aprovechar y beneficiarse de los procesos de modernización y de globalización.

En el siglo XXI los estudios históricos y antropológicos, ante el ascenso de las etnicidades en el mundo y la crítica a las naciones inacabadas, tienden cada vez más a señalar la necesidad de estudiar y reconocer la diversidad cultural de la nación mexicana para mirar al futuro.

En esta perspectiva, el Instituto Nacional de Antropología e Historia ha desempeñado un papel muy importante, desde la puesta en marcha en 1999 del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*. Con ello ha cumplido con el objetivo de proponer y consolidar en el INAH una política de investigación científica de alcance nacional, que además canaliza hacia un solo esfuerzo y obras comunes los proyectos individuales que en él se desarrollan, entre diferentes aspectos relativos a los pueblos y regiones indígenas de México.

En tal sentido, la gran producción de ese equipo de investigadores del INAH no se ha concentrado y condensado únicamente en el conocimiento de las regiones indígenas, en diferentes temas, sino que mira hacia el futuro. ¿Por qué? Porque el producto de sus investigaciones constituye un material que no sólo explica el presente, sino que contribuye a mirar al futuro. Estos libros se han convertido en trabajos de consulta permanente y fuentes de información, así como en materiales indispensables para los nuevos estudios históricos y antropológicos cuyos agentes se articulan y trabajan con la población indígena. Así, pretenden posicionar a la población indígena dentro de la nación mexicana. Y muchos de sus estudios históricos han dado argumentos a los mismos pueblos para posicionarlos como grupos originarios y desde esa plataforma demandar reivindicaciones de grupo, tanto económicas como culturales.

Por su parte, la antropología se ha diversificado en sus perspectivas, abordando temas como el patrimonio biocultural y la defensa de los territorios y derechos de las minorías, su representatividad y la protección de sus diferentes expresiones, como la lengua. Y, además, el Instituto reconoce y mantiene la importancia analítica en estudios sobre la población indígena inserta en los mercados globales y el posicionamiento de sus productos en el mercado mundial.

De modo que, en estos 80 años de vida del INAH, la investigación histórica y antropológica ha aportado conocimientos indispensables para la comprensión del pasado, presente y futuro de la población indígena en México, como en el aporte de elementos para la creación de recomposición de la nación mexicana.

---

\* Investigadora Emérita de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[1] John Tutitino, "Historias del México Agrario", *Historia Mexicana*, núm. 2, México, octubre-diciembre de 1992, p. 211.

[2] Artículo 2, Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1939.



## El despojo del sentido comunitario: impacto de la nueva diócesis en los pueblos de Tlalpan y Xochimilco

Mario Camarena Ocampo\*

Rocío Martínez Guzmán\*

Lourdes Villafuerte García\*

La Arquidiócesis Primada de México se dividió y creó tres nuevas diócesis para la capital del país: Azcapotzalco, Xochimilco e Iztapalapa; [1] ello implica una reorganización territorial desde la cúpula y afecta la religiosidad popular, así como las formas de identidad y la relación entre los pueblos originarios, y además, irremediablemente impactará la vida comunitaria de los pueblos al sur de la Ciudad de México. [2] El proyecto privilegia más lo administrativo y económico que lo pastoral, y las autoridades de la arquidiócesis que han determinado ese cambio desconocen los siguientes aspectos:

1. La historia de los pueblos originarios de la montaña en los últimos cincuenta años.
2. El contexto actual que, merced a la globalización, ha llevado a querer homogenizar a todas las personas sin tomar en cuenta sus rasgos culturales, ni sus derechos culturales.
3. El trabajo pastoral que se ha hecho desde los años sesenta del siglo XX, fundamental en las relaciones sociales de los pueblos originarios; donde los laicos han tenido una activa participación en la toma de decisiones y en la construcción de la pastoral social.
4. La religiosidad popular es fundamental en la conservación del carácter de pueblo originario y en la justificación de los sistemas normativos autonómicos.

La separación jurisdiccional de los pueblos de la sierra del Ajusco y los pueblos de Xochimilco los despoja de su sentido comunitario, construido desde mediados del siglo pasado, y fractura el tejido de sus formas de relación entre ellos.

### El contexto

Desde la década de 1970 se abrió un largo proceso de globalización que trae aparejado uno de homogenización, a ello se le llama neoliberalismo, y una de sus principales características es que dentro de ese contexto se confía muchos aspectos de la vida económica, pero también

social, a las fuerzas del mercado. Este proceso trae consigo importantes trayectorias culturales, pues en este sentido el gran capital desea conseguir una homogenización cultural de acuerdo con los valores y costumbres de Estados Unidos de América, fomentando el individualismo, la competencia, el éxito individual (*self made man*), lo cual se traduce en tener dinero y bienes, dando un lugar importante al hedonismo. Una de las manifestaciones más evidentes es la colonización de las lenguas romances por el idioma inglés.

Estos valores han avanzado en el contexto latinoamericano, y han despertado una fuerte resistencia de los pueblos indígenas y su sentido de comunidad; es decir, el bien común por encima del individual. Esta larga tradición de instituciones políticas y de fomento social comunitario entra en contradicción con los valores individuales y los principios mercantiles.

Estos pueblos fueron cristianizados hace quinientos años, pero su forma de entender y practicar el cristianismo ha sido a partir de su cultura; abrazaron el cristianismo mediante procesos muy complejos, sin abandonar sus usos y costumbres comunitarios. La Iglesia de aquel entonces vio con buenos ojos esta forma de práctica cristiana, puesto que tiene su fundamento en las primeras comunidades cristianas fundadas por San Pablo.

El cristianismo se consolidó en América y al paso de los siglos los sentidos comunitarios siguen presentes en los pueblos originarios. En el siglo XX, a partir del Concilio Vaticano II, se ha reflexionado acerca de la participación laical como parte de la estructura de la Iglesia y acerca de las diferentes formas que hay de ser católico, donde la religiosidad popular ha cobrado importancia como forma válida para la práctica cristiana y se ha convertido en la base para impulsar las autonomías de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

El valle de México ha vivido una continua destrucción de sus áreas rurales, sobre todo desde los años cincuenta del siglo XX; la apuesta por la industrialización y el desarrollo urbano, la “vida moderna” y el abandono del campo han propiciado diferentes cambios. En los pueblos originarios del sur de la Ciudad de México, que comprenden Xochimilco, Tlalpan y Milpa Alta, además de varios pueblos del estado de Morelos, constituyen una zona cultural de origen campesino con muchos rasgos culturales que los identifican, por ejemplo: su autoadscripción como pueblos (y no como “colonias”), su defensa de los sentidos comunitarios (y no individuales) y una convivencia y relaciones sociales alrededor de la religiosidad popular, por mencionar sólo los más importantes. Todos esos rasgos han sido un factor de suma importancia para la consolidación de su identidad.

El crecimiento demográfico de la zona, el despojo de sus territorios, junto con el proceso de urbanización, trajo consigo cierta pérdida de valores comunitarios durante algún tiempo, pero al surgir las reivindicaciones del movimiento zapatista de 1994, se revitalizaron aquellos valores que, si bien habían disminuido, nunca se perdieron.

En el proceso descrito la Iglesia desempeñó un papel fundamental para la conservación de esos valores, pues propició que la antigua relación entre los pueblos (siglos XVI a principios del siglo XX) volviera a tomar importancia desde los años posteriores al Concilio Vaticano II (1962–1965), ello mediante el respeto a las manifestaciones propias de la región referentes, en buena medida, a las fiestas patronales —y las promesas—, que son las ocasiones para objetivar esas

manifestaciones culturales y esas relaciones sociales. Esta identidad se reforzó todavía más con el movimiento zapatista y los logros que emanaron de éste, tales como las reformas al artículo 2 constitucional y la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, con los que se reconoce tanto la pluriculturalidad de la nación mexicana, como los derechos culturales de los pueblos y comunidades originarios (derecho a regirse por usos y costumbres y a ser consultados).

### **La construcción de un territorio**

¿Por qué la división de la Arquidiócesis rompe con el sentido comunitario de los pueblos de Tlalpan y Xochimilco? Es cierto que estos pueblos pertenecen a alcaldías diferentes, pero también es cierto que tienen una historia de reciprocidad y solidaridad que no corresponde a las fronteras geopolíticas, sino al contrario; en términos culturales construyen un territorio común que puede ser considerado como una región en donde los pueblos de la montaña y la zona lacustre conviven y se relacionan construyendo una cultura comunitaria.

Estos pueblos comparten la memoria de un origen indígena, son “[portadores] de una rica herencia cultural y religiosa de pueblos originarios iluminados por la primera evangelización”.<sup>[3]</sup>

Los pueblos de la sierra del Ajusco en Tlalpan y los de Xochimilco han formado parte de lo que fue la Octava Zona Pastoral de la Arquidiócesis de México en los años sesenta del siglo XX, actualmente, la Octava Vicaría.<sup>[4]</sup> El trabajo pastoral que se ha llevado a cabo en estos pueblos ha sido conjunto entre obispos, sacerdotes y laicos, de manera que en sus parroquias esta forma de colaboración es un elemento importante de identidad y es también símbolo de la cohesión de los pueblos y las colonias de los que hoy llamamos la región de “Los pueblos de la montaña”.

### **La religiosidad popular**

La relación de los pueblos de esta región —Tlalpan y Xochimilco— se concretó a través de su religiosidad popular que se expresa en los ciclos festivos, mismos que duran todo el año y están relacionados con los ciclos agrícolas y con rituales en torno al agua; así como también por sus fiestas patronales, las cuales tienen manifestaciones comunitarias en las promesas<sup>[5]</sup> y procesiones en honor de los santos patronos. Es por medio de esa religiosidad popular que los habitantes de los pueblos de la montaña han forjado una memoria que les da identidad y un sentido de pertenencia donde se reivindica el sentido comunitario.

Desde el punto de vista antropológico e histórico, consideramos que fragmentar a los pueblos de Tlalpan y Xochimilco es atentar contra la identidad de los pueblos originarios y contra una forma de vivir la fe y la evangelización. La separación de estos pueblos fragmentaría el tejido social y cambiaría la vida cotidiana de los pueblos, porque sus habitantes tienen una tradición de participación comunitaria que se expresa en la participación en las asambleas parroquiales y un trabajo pastoral en conjunto, mismos que no serían posibles en la nueva diócesis porque no habría un sentido de identidad ni de pertenencia.

## La participación laical

Los pueblos de la montaña comparten una tradición de participación comunitaria, los párrocos que han estado en estos pueblos han tenido el interés de generar procesos y no el de dominar espacios en un monopolio religioso, de manera que construyeron una pastoral de conjunto con los laicos, como se dijo arriba, respetando sus valores, tradiciones, cultura y formas de organización.<sup>[6]</sup>

Los laicos de estos pueblos han sido partícipes en la construcción de los planes pastorales, las asambleas parroquiales, las comunidades eclesiales de base, y la religiosidad popular; es decir, son agentes activos de la vida parroquial. Incorporarlos a una posible nueva diócesis sin haberlos consultado es violentar sus formas de vida. En lo que se refiere a la vida eclesial, los pueblos del sur de la Ciudad de México que hemos aludido participan activamente en la vida y en la estructura parroquial mediante los diversos ministerios que la conforman, tanto en la toma de decisiones como en el trabajo colectivo constante; eso consolidó en ellos una fuerte identificación con su parroquia, lo cual no pasa en otras partes de la ciudad, sobre todo en las zonas plenamente urbanas.

Nosotros, como antropólogos, tenemos una genuina preocupación por los cambios que se viven en la arquidiócesis, pues desconocen el proceso histórico previo, no propician una defensa ante la homogeneidad de la globalización y carece de la participación de los fieles. Esta situación los obliga a convivir con medios urbanos de las clases medias que carecen de una ritualidad propia y de la creación de un sentido comunitario; así, existe el riesgo de que las resistencias culturales de los pueblos se erosionen, se pierda la cohesión y el sentido comunitario de los pueblos de la montaña y la zona lacustre del sur de la ciudad y se desintegre el sujeto colectivo que hizo posible una vida comunitaria.

---

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[1] Alejandro Suárez, "Listo el plan para dividir la Arquidiócesis; pretenden crear tres nuevas diócesis", *El Sol de México*, 10 de agosto de 2018, disponible en <https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/cdmx/listo-el-plan-para-dividir-la-arquidiocesis-pretenden-crear-tres-nuevas-diocesis-1905584.html> (consultada el 3 de septiembre de 2019).

[2] "Profesionistas laicos piden diálogo con Aguiar Retes", *La Jornada*, sección El Correo Ilustrado, año 35, núm. 12595, 18 de agosto de 2019, p. 2.

[3] Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo (coords.), *Parroquia de San Pedro de Verona Mártir. Memoria de los primeros pasos como comunidad parroquial*, Pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpan, México [s.e.], 2018, p. 38.

[4] *Ibidem*, p. 42.

[5] La promesa consiste en la visita de varias personas de los pueblos de la región al pueblo que celebra su fiesta patronal; los asistentes son recibidos en la entrada del pueblo por el párroco del lugar con música de banda; se emprende una procesión hasta llegar a la iglesia, donde se brinda a las personas invitadas diversas atenciones, tales como asignarles lugares especiales e invitarlos a comer.

De manera recíproca, los visitantes llevan regalos al pueblo, los cuales son recibidos por el párroco en nombre de la comunidad en la presentación de ofrendas de la misa.

[6] Pontificia Comisión para América Latina, *“El indispensable compromiso de los laicos en la vida pública de los países latinoamericanos”*, *Recomendaciones Pastorales. Reunión Plenaria*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1-4 de marzo de 2016, p. 8-9, disponible en [http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Plenarias/Plenaria2016/Recomendaciones\\_Pastorales\\_2016.pdf](http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Plenarias/Plenaria2016/Recomendaciones_Pastorales_2016.pdf) (consultada el 3 de septiembre de 2019).

## Normas editoriales

*Con-temporánea* es una revista que difunde investigaciones originales concluidas o en proceso, en las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales, principalmente en los campos históricos y antropológicos del periodo contemporáneo. Nuestra revista se encuentra indexada en la plataforma Open Journal System (OJS). <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea>

Los artículos y reseñas enviados deberán ser originales e inéditos, lo que los exime de ser sometidos a dictamen en otros medios.

Los trabajos enviados serán sometidos a dictamen de pares ciegos, a cargo de la cartera de árbitros de la revista; la aceptación de cada colaboración dependerá de las evaluaciones confidenciales, realizadas por especialistas anónimos y del voto de calidad del Consejo de Redacción de la revista.

Los dictámenes evalúan cuatro rubros vitales para su aprobación: originalidad, coherencia en la estructura, pertinencia de las fuentes y la extensión adecuada.

Con la aprobación de su artículo, el autor cede el derecho de publicación al INAH para su difusión electrónica, en tanto el Instituto observará los derechos consagrados a su favor por la legislación autoral vigente.

### Requisitos para la presentación de originales a publicar:

1. El autor deberá incluir, para ser localizado con facilidad, los siguientes datos: nombre completo —nombre(s) y apellido(s)—, institución en la que labora, teléfonos y dirección de correo electrónico.
2. Los artículos, impecablemente presentados, deberán ser inéditos. Podrán tener una extensión de entre 15 a 20 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de cinco cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado.
3. El texto deberá escribirse en Word, con interlineado doble, en tipo Arial de 12 puntos, con excepción de los títulos que deberán ir en 14 puntos y en negritas; los subtítulos en 12 puntos y negritas.
4. Los trabajos no deberán usar abreviaturas en vocablos como etcétera, verbigracia, licenciados, señor, doctor, artículo. Toda sigla deberá ser escrita de forma completa sólo la primera vez.
5. Las citas mayores a cinco líneas irán a bando, sangrándolas a 1.25 centímetros del cuerpo del texto, y no incluirán comillas ni al principio ni al final (exceptuando las comillas internas).
6. Los números del 0 al diez deberán escribirse con letra.
7. Las llamadas (para indicar una nota o cita) irán siempre después de los signos de puntuación.

8. Las notas al pie de página incluirán la siguiente información y orden, cada dato irá separado del siguiente por una coma:

- a) nombres y apellidos del autor,
- b) título del libro, en cursivas,
- c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
- d) total de volúmenes o tomos,
- e) número de edición, en caso de no ser la primera,
- f) lugar de edición,
- g) editorial,
- h) colección o serie, entre paréntesis,
- i) año de publicación,
- j) volumen, tomo y páginas,
- k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.

9. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódico, revista, etcétera, deberá seguirse este orden:

- a) nombres y apellidos del autor,
- b) título del artículo, entre comillas,
- c) nombre de la publicación, en cursivas,
- d) volumen y/o número de la misma,
- e) lugar,
- f) fecha,
- g) páginas.

10. En caso de que se cite un documento de archivo, debe seguirse el orden siguiente:

- a) emisor,
- b) título del documento,
- c) fecha,
- d) nombre completo del repositorio la primera vez que se cite y sus siglas entre paréntesis, en las citas siguientes sólo se utilizarán las siglas,
- e) localización interna del documento,
- f) fojas consultadas.

11. En caso de que se cite una página web, se seguirá el siguiente orden:

- a) nombres y apellidos del autor,
- b) título del artículo, entre comillas,
- c) liga directa al texto,
- d) (consultado y la fecha).

12. En caso de que se cite un documento filmográfico, debe seguirse el siguiente orden:

- a) nombres y apellidos del director,
- b) título de la película, en cursivas,

- c) lugar: casa productora, año, entre paréntesis,
- d) duración.

13. En caso de que se cite un testimonio oral, debe seguirse el siguiente orden:

- a) Entrevista realizada a (nombres y apellidos del entrevistado),
- b) por (nombres y apellidos del entrevistador),
- c) en (lugar (es) donde se realizó la entrevista),
- d) fecha (s) en la que se realizó la entrevista,
- e) nombre del acervo del que forma parte la documentación,
- f) nombre de la institución que lo custodia,
- g) si la entrevista está transcrita, indicar el número de página correspondiente.

14. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera: *op. cit.*=obra citada; *ibídem* =misma obra, diferente página; *ídem* =misma obra, misma página; p. o pp.=página o páginas; t. o tt. = tomo o tomos; vol. o vols. = volumen o volúmenes; núm.=número; trad.=traductor; *cfr.*=compárese; *et al.*= y otros.

15. Las ilustraciones, fotografías, cuadros y gráficas se entregarán en archivo separado para su reproducción y deberán indicar su ubicación exacta en el corpus de trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies. Los cuadros y las tablas deberán ir numeradas en modo consecutivo. Los autores de los artículos serán responsables de gestionar los derechos de autor de las imágenes que utilizan. La resolución y formato de imágenes serán de 400 dpi, en formato TIFF, con medida mayor de 28 cm.

16. Los materiales deberán enviarse al correo electrónico:

[con-temporanea.deh@inah.gob.mx](mailto:con-temporanea.deh@inah.gob.mx). Mayor información al teléfono: 40405100 ext. 1205.

17. El Consejo de Redacción recibirá los materiales y los entregará a dos evaluadores anónimos para su dictamen. Si es el caso, se notificarán al autor las correcciones y sugerencias de modificación del texto. Entre la fecha de recepción del texto y la entrega de las recomendaciones no deberán pasar más de dos meses.



